QUEER DÜŞ'ÜN SERİSİ

MUTLULUK VAADİ*

SARA AHMED

Türkçesi: Deniz Mayadağ

*SEL

SARA AHMED • MUTLULUK VAADİ

*

MUTLULUK VAADİ*

SARA AHMED, Londra Üniversitesi, Goldsmiths College Medya Bölümü'nde Irk, Etnisite ve Kimlik alanında dersler vermektedir. Yazarın feminist kuram, eleştirel ırk araştırmaları ve sömürgecilik sonrası kuram konularında araştırmaları vardır. Yayınlanmış çalışmaları arasında *Differences that Matter: Feminist Theory and Postmodernism* (1998), *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality* (2000) ve *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others* (2006) sayılabilir. Ayrıca *International Journal of Cultural Studies, European Journal of Women's Studies, New Formations, Borderlands* ve *Culture, Theory and Critique* dergilerinde editörlük görevlerinde bulunmuştur. Yazarın *Duyguların Kültürel Politikası* adlı eseri de yayınevimiz tarafından yayımlanmıştır.

*SEL YAYINCILIK
Piyerloti Cad. 11 / 3 Çemberlitaş - İstanbul
Tel. (0212) 516 96 85

http://www.selyayincilik.com
E-mail: halklailiskiler@selyayincilik.com

SATIŞ - DAĞITIM:
Çatalçeşme Sokak, No: 19, Giriş Kat
Cağaloğlu - İstanbul
E-mail: siparis@selyayincilik.com
Tel. (0212) 522 96 72 Faks: (0212) 516 97 26

*SEL YAYINCILIK: 783
Queer Düş'ün Serisi: 07
ISBN 978-975-570-792-1

MUTLULUK VAADİ
Sara Ahmed

Özgün Adı:
The Promise of Happiness

Türkçesi: Deniz Mayadağ

© Sara Ahmed, Duke University Press, 2010
© Anatolialit Telif Hakları Ajansı aracılığıyla Sel Yayıncılık, 2012

Genel Yayın Yönetmeni: İrfan Sancı
Editör: Gülkan 'Noir' Ahıska
Redaksiyon: Barış Cezar
Yayına hazırlayan: Bülent Doğan
Queer Düş'ün Yayın Kurulu: Amy Spangler, Berfu Şeker, Gülkan 'Noir' Ahıska, Leman Sevda Darıcıoğlu, Pınar Büyüktaş
Kapak tasarım ve teknik hazırlık: Gülay Tunç

Birinci Baskı: Haziran 2016

Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaası
Fatih Sanayi Sitesi, 12/197-203
Topkapı-İstanbul, 567 80 03

Sertifika No: 11931

Sara Ahmed

Mutluluk Vaadi

Türkçesi: Deniz Mayadağ

Queer teori en temelde cinsiyet ve cinsellikle ilgili normatif olanın nasıl düzenlendiği ve sapkınlık kategorilerinin nasıl oluşturulduğunu sorgulayarak yola çıktı. Çokça beslendiği feminizm ve LGBT politikaları başta olmak üzere sınır politikaları, göçmenlik, milliyetçilik, militarizm bağlantıları, sanat ve psikoloji gibi sayısız alana girerek eleştirel ve dönüştürücü bir metodoloji olarak da algılanmaya başladı.

Türkçede *queer* metinlerle 2000'li yılların ortalarından itibaren telif yazılar ve çeviriler aracılığıyla karşılaştık. Zaman içerisinde *queer* teoriye ilgi hayli artmış olsa bile birçok temel metnin eksikliği hâlâ hissediliyor. Bu seri çıkış noktası itibariyle böyle bir ihtiyaçtan doğdu.

Biz bu seriyi yalnızca *queer* literatüre dahil olan metinlerden oluşan bir seri olarak değil; olmadıkları takdirde eksik kalacağını düşündüğümüz beden, duygulanım gibi alanlar üzerine yazılmış ya da queer bir gözle okunabilecek metinlerden; henüz *queer*'in adı anılmadığı zamanlarda onun yolunu açmış olduğunu düşündüğümüz metinlere yayılan bir yelpaze şeklinde tasarladık.

Arzumuz, *queer* düşüncenin ve deneyimin farklı dil ve coğrafyalardan çıkan metinlerini kapsayacak bir seri oluşturmak.

Yolların sınırlarını sorgulatan, aşındıran bir keyif, radikal eyleyişe ilham veren bir arzu mecrası olması dileğiyle...

Yayın Kurulu

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR 7

GİRİŞ
Neden Mutluluk, Neden Şimdi? 11

BİRİNCİ BÖLÜM
Mutlu Nesneler 37

İKİNCİ BÖLÜM
Oyunbozan Feministler 77

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Mutsuz *Queer*'ler 125

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Melankolik Göçmenler 167

BEŞİNCİ BÖLÜM
Mutlu Gelecekler 217

SONUÇ
Mutluluk, Etik, İhtimal 267

Kaynakça 299
Dizin

TEŞEKKÜR

2007-8'de araştırma iznime kaynak sağladığı için Arts and Humanities Research Council'e (AHRC); uzun bir devamsızlığa izin verdiği için Goldsmiths Üniversitesi'ndeki bölümüm Medya ve İletişim'e; ayrıca Goldsmiths'teki iş arkadaşlarım ve dostlarıma, özellikle Lisa Adkins, Lisa Blackman, Gavin Butt, Nick Couldry, Natalie Fenton, Mariam Fraser, Angela McRobbie, Rachel Moore, Simon O'Sullivan, Beverley Skeggs, Richard Smith ve Gareth Stanton'a teşekkür etmek isterim. Rutgers Üniversitesi'ndeki Kadın ve Cinsiyet Çalışmaları Bölümü'ne bu kitabı tamamlayabileceğim sakin ve ilham verici bir yer sağladığı, Mary Hawkesworth'e ziyaretimi mümkün kıldığı için minnettarım. New York'u layıkıyla tecrübe etmeme yardım ettikleri için Ann Pellegrini, Jasbir Puar ve Sarah Schulman'a teşekkürler. Dostlukları için Clare Hemmings, Shona Hunter, Jonathan Keane, Catharina Landström, Elena Loizidou, Mimi Sheller ve Elaine Swan'a teşekkürler. Suki Ali, Heidi Mirza, Gail Lewis, Ann Phoenix, Nirmal Puwar ve Shirley Tate dahil Black British Feminism'e katılan herkese, entelektüel bir yuva yarattıkları için teşekkürler. Yıllar boyunca verdiği entelektüel ilham için Judith Butler'a teşekkürler. Mükemmel tavsiyeleri ve önerileri için Ken Wissoker, Courtney Berger, Molly Balikov, Fred Kameny ve Duke Üniversitesi Yayınevi editör ekibine teşekkürler. Sürekli destekleri ve dayanışmaları için Lauren Berlant, Sneja Gunew, Elspeth Probyn, Sasha Roseneil ve Terry Threadgold'a teşekkürler. Bölümler ve makaleler hakkında faydalı geri bildirimleri için Sarah Franklin, Kristyn Gorton, Elena Loizidou, Heather Love, David Glover, Ali Rattansi, Róisín Ryan-Flood, Simon O'Sullivan ve Sarah Schulman'a teşekkürler.

Oyunbozan anekdotlarını ve mutluluk referanslarını paylaşanlara minnettarım. Araştırmamı British Columbia Üniversitesi, Carleton Üniversitesi, Cincinnati Üniversitesi, New York Şehir Üniversitesi, Cornell Üniversitesi, Dublin Üniversitesi, Durham Üniversitesi, Edinburgh Üniversitesi, Floransa Üniversitesi, Goldsmiths Üniversitesi, Hampshire Üniversitesi, Illinois Üniversitesi, Kansas Üniversitesi, Kent Üniversitesi, Londra Ekonomi Okulu, McGill Üniversitesi, New York Üniversitesi, Oslo Üniversitesi, Queen Mary ve Westfield Üniversitesi, Rutgers Üniversitesi, California'daki Santa Cruz Üniversitesi, South Australia Üniversitesi, Sussex Üniversitesi, Syracuse Üniversitesi, Turku Üniversitesi ve York (Kanada) Üniversitesi'ndeki kitlelerle paylaşma fırsatım olduğu için şanslıyım.

Nezaketi için aileme, özellikle annem Maureen Fisher ve kız kardeşlerim Tanya Ahmed ve Tamina Levy'ye teşekkürler. Mulka'ya hayatıma dahil olduğu, Yvonne ve Meredith Johnson'a ise onun hayatına dahil oldukları için teşekkürler. İyimserlik, hatta mutluluğa temel sağladığı için Sarah Franklin'e teşekkürler.

Audre Lorde'a
Bana her konuda bu kadar çok şey öğrettiği için

GİRİŞ

NEDEN MUTLULUK, NEDEN ŞİMDİ?

Mutluluk insan arzusunun nesnesi, amaçladığımız şey, insan hayatına gaye, anlam ve düzen veren şey olarak tarif edilir hep. Bruno S. Frey ve Alois Stutzer'ın öne sürdüğü gibi, "Herkes mutlu olmak ister. Herhalde üzerinde bu kadar uzlaşılan başka amaç yoktur hayatta" (2002, s. vii).[1] Tarif ettikleri şey, belki de mutlulukta uzlaşıldığına dair bir uzlaşmadır. Mutluluğa rızamız var mı? Mutluluğa razı oluyorsak veya razı olduğumuzda, neye razı oluruz?

Bireyin mutluluğunu etik alanının dışında bırakan Immanuel Kant gibi bir felsefeci bile "Mutlu olmak her sonlu, rasyonel varlığın dileğidir, dolayısıyla bu, kaçınılmaz olarak arzu yetisinin belirleyici bir prensibidir," der ([1788] 2004, s. 24). Fakat "Maalesef mutluluk kavramı o kadar belirsizdir ki her insan mutluluğu elde etmeyi dilese de gerçekten ne dilediğini ve ne istediğini kesin ve tutarlı olarak söyleyemez," diye üzülerek belirten de yine Kant'ın kendisidir ([1785] 2005, s. 78). Mutlu olmayı dilememiz, onu dilerken aslında ne dilediğimizi bildiğimizi göstermez. Hatta mutluluk kendi dileğini yaratabilir veya bahşedilmediği için bir dilek olarak yerini koruyabilir.

Mutluluk: Bir dilek, bir istenç, bir gereksinim. Elinizdeki kitapta, böyle kavramlarla düşünülmenin mutluluk açısından ne anlama geldiğini inceliyorum. Dolayısıyla bu kitabı yönlendiren soru "mutluluk nedir"den ziyade "mutluluk ne yapar". Mutluluğun tanımını veya sahici bir mutluluk modeli sunmuyorum. Mutluluğu elde etmek için talimatlar da sunmuyorum: Sunabileceğim talimatlar yok, zaten mutluluğun bir iyi yaşama tekniği olduğuna inanmayarak yazıyorum. Mutluluğun nasıl bazı hayat tercihleriyle ilişkilendirilip bazılarıyla ilişkilendirilmediğiyle, mutluluğun

nasıl belli bir tür kişi olmanın getirdiği bir şey olduğu tahayyülüyle ilgileniyorum. Mutluluk tarihi, ilişkilenmeler tarihi olarak düşünülebilir. Mutluluk dilerken mutlulukla ilişkilenmeyi dileriz, bu da mutluluğa ilişkin şeylerle ilişkilenmektir. Mutluluğun doğru ilişkilenmelerle elde edileceği vaadi yüzünden belli şeylere yöneliyoruz belki de.

Mutluluk, dünyayı oluşturan tutarlılıkları şekillendirir. Mutluluğu bir dünya kurma şekli olarak tarif ederken, kendimi mutluluğun baskıyı haklı çıkarmak için nasıl kullanıldığını farklı şekillerde gösteren feminist, siyah ve *queer* akademisyenlerin çalışmalarına borçlu hissediyorum. "Mutlu ev kadını" figürünün feminist eleştirmenleri, "mutlu köle" efsanesinin siyah eleştirmenleri ve heteroseksüelliğin "ailevi mutluluk" olarak duygusallaştırılmasının *queer* eleştirmenleri bana mutluluk ve cazibesi konusunda çok şey öğretti. Bu eleştirilerin etrafında mutluluğun mutsuzlaştırıcı etkilerini açığa çıkaran, mutluluğun sosyal normları sosyal yararlar olarak yeniden tanımlamak için nasıl kullanıldığını öğreten uzun bir akademi ve aktivizm tarihi var. Böyle politik hareketlerin mutluluk *için* değil, mutluluğa *karşı* mücadele ettiğini bile söyleyebiliriz. Simone de Beauvoir mutluluk dileğinin bir hüsnü niyet politikasına, başkalarının da bir dileğe göre yaşamasını talep eden bir politikaya nasıl tercüme edildiğini çok iyi gösterir: "*Mutlu* kelimesinin gerçekte ne anlama geldiği, hangi hakiki değerleri sakladığı açık değil. Başkalarının mutluluğunu ölçmek mümkün değil ve *onları konumlandırmak istediğiniz durumu mutlu olarak tarif etmek çok kolay*" ([1949] 1997, s.28; ikinci vurgu eklendi). Mutluluk dileğiyle ilgili sorular sormak için böyle mutluluk eleştirilerinden yararlanıyorum. Böyle eleştirilerden şimdi yararlanmalıyız, ki bu şimdinin dünyeviliğine cevap verebilelim. Neden mutluluk, neden şimdi? Bu şimdiyi bir "mutluluk dönemeci" olarak tanımlayabileceğimize şüphe yok. *Mutluluk Vaadi* kısmen bu dönemece cevap olarak yazıldı.

Mutluluk Dönemeci

"Mutluluk dönemeci"nden kastım ne? Özellikle 2005'ten bu yana, mutluluk bilimi ve iktisadı hakkında sayısız kitap basıldı.[2] Terapi kültürlerinin ve kişisel gelişim yazılarının popülerliği de mutluluğa doğru bir dönüş

demekti: Şimdi gerek pozitif psikoloji alanı gerek başta Budizm olmak üzere Doğu geleneklerinin (genelde oryantalist) okumaları gibi çeşitli bilgeliklerden yararlanıp nasıl mutlu olunacağını anlatan birçok kitap ve kurs var.[3] Artık sıkça "mutluluk endüstrisi"nden bahsediliyor: Mutluluk bu kitaplar yoluyla hem üretiliyor hem tüketiliyor, bir çeşit sermaye olarak değer kazanıyor. Barbara Gunnell (2004) şöyle diyor: "Mutluluk arayışı kesinlikle birçok kişiyi zenginleştiriyor. İyi hissettirme endüstrisi büyüyor. Daha tatmin edici bir hayat vaat eden kişisel gelişim kitaplarının ve CD'lerinin satışları hiç bu kadar yüksek olmamıştı."

Medya mutluluk resimleri ve haberleriyle dolu. Birleşik Krallık'ta birçok gazete mutluluk konulu özel dosyalar çıkardı ve 2006'da BBC'de *The Happiness Formula* (Mutluluk Formülü) adlı bir program yayınlandı.[4] Bu mutluluk dönemecinin uluslararası olduğu söylenebilir; internette *Happy Planet Index*'i (Gezegen Mutluluk Göstergesi) ziyaret edebilirsiniz; ayrıca ulus-devletler içinde ve arasında mutluluğu ölçen küresel mutluluk anketleri ve raporları da yayınlanıyor.[5] Araştırma sonuçları sosyal beklentilere uymayınca, yani gelişen ülkeler, çok gelişmiş ülkelerden daha mutlu çıkınca medyada bu raporlara yer veriliyor. Bir makalenin giriş cümlesine bakalım: "İnanır mısınız, Bangladeş dünyanın en mutlu ülkesi! Öte yandan ABD'nin hâli pek üzücü: Dünya mutluluk anketinde ancak 46. sırada."[6] Mutluluk ve mutsuzluk belli bireylerin, grupların ve ülkelerin sosyal statüsüne dair fikirlere ters düşünce haber değeri taşıyor, genellikle de inanamama diliyle statü pekiştiriliyor.

Mutluluğa doğru bu dönüş değişen politika ve yönetim sistemlerinde de gözlemlenebilir. Butan yönetimi 1972'den beri nüfusunun mutluluğunu ölçüyor; sonuçlar Gayrisafi Ulusal Mutluluk (GUM) olarak gösteriliyor. Birleşik Krallık'ta Muhafazakâr Parti'nin lideri David Cameron, mutluluktan yönetim için bir değer olarak bahsetti; bu da medyada Yeni İşçi Partisi'nin mutluluk ve toplumsal iyi-oluş gündemi hakkında bir tartışma başlattı.[7] Bir dizi hükümetin mutluluk ve iyi-oluşu ölçülebilir varlıklar ve net hedefler olarak kabul ettiğine, Gayrisafi Yurt İçi Hasıla'yı (GSYİH) Gerçek İlerleme Göstergesi (GİG) [İngilizcede GPI] olarak bilinen göstergeyle desteklediğine dair haberler yapıldı.[8] Mutluluk iler-

lemeyi ölçmenin daha gerçekçi bir yolu hâline geliyor; mutluluğun en doğru performans göstergesi olduğunu söyleyebiliriz.

Doğal olarak, mutluluk çalışmaları başlı başına bir akademik alan hâline geldi: *Happiness Studies* (Mutluluk Çalışmaları) adlı çok köklü bir akademik dergi çıkarılıyor ve artık mutluluk çalışmalarında profesörlük veren yerler de var. Akademik dünyada tarih, psikoloji, mimari, sosyal politika ve ekonomi gibi çeşitli disiplinlerde de mutluluk dönemecine tanık olduk. Bu dönemece tanıklık ederken sadece mutluluğun bir uzlaşma şekli olması üzerine değil, bir şeyi tarif etmek için *mutluluk* kelimesinin kullanılmasında uzlaşılması üzerine de düşünmek önemli.

Bu çalışmaların bir kısmı "yeni mutluluk bilimi" başlığıyla tarif ediliyor. Bu, mutluluk biliminin yeni olduğu anlamına gelmiyor; bu alandaki çoğu önemli metinde klasik İngiliz faydacılığı, özellikle de "en çok sayıda insanın en büyük mutluluğu" sözüyle meşhur Jeremy Bentham'ın çalışmaları yeniden tedavüle sokuluyor. Bentham'ın *A Fragment on Government*'ta (Yönetim) açıkladığı üzere, "Doğru ve yanlışın ölçütü en çok sayıda insanın azami mutluluğudur" ([1776] 1988, s.3). Bentham da eski bir gelenekten, David Hume, Cesare Beccaria ve Claude Adrien Helvétius'un çalışmalarından faydalanmaktadır. Mutluluk bilimi geçmişini siyasal iktisatla paylaşır. Adam Smith'in *Milletlerin Zenginliği*'ndeki argümanını hatırlamak yeterli: Kapitalizm bizi "sefil eşitlik" dediği durumdan "mutlu eşitsizlik" diyeceğimiz duruma taşır; öyle ki, "Bir işçi, en aşağı ve yoksul durumda olsa da idareli ve çalışkansa, hayatın gereklilikleri ve rahatlıklarından herhangi bir vahşiye nazaran daha büyük pay alabilir" ([1776] 1999, s. 105).

On dokuzuncu yüzyıl faydacılığı eşitsizliğin ilerleme ve mutluluğun ölçütü olduğu böyle bir anlatımı açıkça reddeder elbette. Bentham, Alexander Wedderburn'ün izinden giderek fayda prensibinin yönetim için tehlikeli olduğunu anlatır: "Yönetimin tek doğru ve *haklı* amacının en çok sayıda insanın azami mutluluğu olduğunu belirten bir prensibin tehlikeli olduğu nasıl inkâr edilebilir? *Asıl* amacı veya niyeti belli *bir* kişinin azami mutluluğu olan her yönetim için tehlikelidir bu" ([1776] 1988, s. 59). Her kişinin mutluluğunun eşit sayılması gerektiği inancı-

na rağmen (çoğunluğun mutluluğu bir kişinin mutluluğunu artırmaz), faydacı gelenek artan mutluluk seviyesinin insan ilerlemesinin bir ölçütü olduğu prensibini de savunur. Émile Durkheim bu prensibi şiddetle eleştirmiştir: "Bireyin mutluluğunun insanlık ilerledikçe arttığı doğru mudur? Bundan daha şüpheli bir şey yok" ([1893] 1960, s. 241).

Yeni mutluluk biliminde en önemli figürlerden biri Britanya medyasının "mutluluk çarı" olarak adlandırdığı Richard Layard'dır. Layard'ın 2005'te yayınlanan önemli kitabı *Happiness: Lessons from a New Science* (Mutluluk: Yeni Bir Bilimden Dersler), iktisat disiplininin insan ilerlemesini ölçme yönteminin bir eleştirisi olarak başlıyor: "İktisat, bir toplumun satın alma gücündeki değişimi mutluluğundaki değişimle eşit tutuyor" (s.ix). Layard mutluluğun büyüme ve ilerlemeyi ölçmenin tek yolu olduğunu iddia eder: "En iyi toplum, en mutlu toplumdur." Bu bilimin temel varsayımlarından biri mutluluğun iyi olduğu, bu yüzden mutluluğu maksimize etmekten daha iyi bir şey olamayacağıdır. Mutluluk bilimi, mutluluğun "orada bir yerde" olduğunu, mutluluğu ölçebileceğimizi ve bu ölçümlerin nesnel olduğunu varsayar: Hatta bunlara "hedonimetre" adı verilmiştir (Nettle 2006, s. 3).

Mutluluk bilimi mutluluğun "orada bir yerde" olduğunu varsayıyor madem, o mutluluğu nasıl tanımlıyor peki? Richard Layard bize tekrar faydalı bir referans noktası verir. "Mutluluk kendini iyi hissetmek, mutsuzluk kendini kötü hissetmektir," diye işin içinden çıkar (s.6). Mutluluk "kendini iyi hissetmektir", yani insanların kendilerini ne kadar iyi hissettiklerini ölçebildiğimiz için mutluluğu ölçebiliriz. O yüzden "orada bir yerde", aslında "içimizde bir yerde"dir. Mutluluğun ölçülebileceği inancı, hislerin ölçülebileceği inancıdır. Layard "Çoğu kişi için kendini ne ölçüde iyi hissettiğini söylemek kolaydır," der (s.13). Mutluluk araştırması insanların kendilerine dair şahsi beyanlarına dayalıdır: Çalışmalar insanların ne kadar mutlu olduklarını söylediklerini ölçer; insanların mutluyuz diyorlarsa mutlu olduklarını varsayar. Bu model hem hislerimizin kendimiz için şeffaf olduğunu (kendimizi nasıl hissettiğimizi bilebileceğimizi ve bunu söyleyebileceğimizi), hem şahsi beyanların gerekçesiz ve açık bir doğası olduğunu farz eder. Mutluluk elde etmek iste-

diğimiz bir şey olarak anlaşılıyorsa, o zaman ne kadar mutlu olduğumuz sorusu tarafsız bir soru değildir. İnsanların sadece hayat durumlarını değerlendirmesi değil, hayat durumlarını değer yüklü kategorilere göre değerlendirmesi istenmektedir.[9] Ölçümler insanların hayatları hakkında ne hissettiğinden ziyade mutluluğa yakın olma, hatta hayatının iyi olduğunu (kendine ya da başkalarına) bildirme arzusunu ölçüyor olabilir.

Hissetme konusunda ne düşündüğümüz çok önemli. Yeni mutluluk bilimi büyük ölçüde hislerin şeffaf olduğu ve ahlaklı hayatın temelini oluşturduğu modeline dayalıdır. Bir şey iyiyse kendimizi iyi hissederiz. Bir şey kötüyse kendimizi kötü hissederiz.[10] Bu yüzden mutluluk bilimi kişinin kendini nasıl hissettiğini bildiği, iyi ve kötü his ayrımının sağlam olduğu, öznel ve sosyal refahın temelini oluşturduğu belli bir öznellik modeline dayanır. Kültür çalışmaları ve psikanaliz, kendine tamamen hâkim, kendini nasıl hissettiğini daima bilen deneklere *dayanmayan* alternatif duygu kuramları sunarak bu tartışmalarda önemli bir rol oynayabilir (bkz. Terada 2001). Kültürel ve psikanalitik yaklaşımlar ayrıca iyi hayat fikrine sıradan bağlılıkların duygu müphemliği alanları olduğunu, iyi ve kötü hislerin ayrılmasından çok karıştırılmasının söz konusu olduğunu saptayabilir. O zaman mutluluğu okumak, bu duygu müphemliğinin gramerini okumaya dönüşür.

Mutluluk araştırması hisleri sadece ölçmez, ölçtüğü şeyi de yorumlar. Mutluluğu ölçmek öncelikle mutluluk dağılımı hakkında bilgi sağlar. Mutluluk araştırmaları mutluluğun nerede yer aldığını gösteren ve büyük oranda karşılaştırma modeline dayalı veri tabanları üretmiştir. Mutluluk veri tabanları bize hangi bireylerin, grupların, ulus-devletlerin diğerlerinden daha mutlu olduğunu gösteriyor. Mutluluk bilimi, mutluluk seviyeleri ile sosyal göstergeler arasında bağıntı kurarak "mutluluk göstergesi" denen şeyleri yaratır. Mutluluk göstergeleri bize ne tür insanların daha mutlu olduğunu söyler; hem mutluluk ölçütü hem mutluluk öngörücüsü işlevi görür. Frey ve Stutzer'ın *Happiness and Economics*'te (Mutluluk ve İktisat) öne sürdükleri gibi, sosyal göstergeler "mutluluk psikogram"ları yaratarak farklı türde insanların ne kadar mutlu olacağını öngörebilir (2002, s. 7).

En temel mutluluk göstergelerinden biri evliliktir. Evlilik mutluluğu maksimize ettiği için "bütün olası dünyaların en iyisi" olarak tanımlanabilir. Argüman çok basittir: Evliyseniz muhtemelen evli olmamanıza göre daha mutlu olduğunuzu öngörebiliriz. Bulgu aynı zamanda bir tavsiyedir: Evlenin ve daha mutlu olun! Ölçüyü öngörüden ayıran mesafe çok kısadır. Mutluluk bilimi performatif olarak tarif edilebilir: Belli yerlerde mutluluk bularak, oraları iyi –iyi olduğu için övülmesi gereken– yerler hâline getirir. Bağıntılar neden olarak görülür, sonra övgünün temeli hâline gelir. İlk bölümde "mutluluk sebepleri" dediğim, mutluluğun bile raporlanmasına yol açabilecek şeyleri överiz. Mutluluk bilimi böylece zaten iyi olarak değerlendirileni yeniden iyi olarak tanımlar. Mutluluğa neden olanı övmek görevimiz olursa, mutluluğun kendisi de görev hâline gelir. "Mutluluk görevi"nin önemini kitap boyunca inceleyeceğim.

Bu mutluluğa her zaman ulaşıldığı anlamına gelmiyor. Aslında mutluluğun bir krizde olduğu düşünüldüğünde daha da güçlendiğini bile söyleyebiliriz. Mutluluk krizi temelde bir hayal kırıklığı anlatısı olarak işler: Zenginliğin artması mutluluğun artışı demek değildir. Bir krizi kriz yapan öncelikle sosyal bir inancın düzenleyici etkisidir: Daha çok zenginlik insanları daha mutlu "yapmalıdır". Richard Layard mutluluk bilimine girişi paradoks diye nitelediği bir şeyle yapar: "Batı toplumları zenginleştikçe insanları daha mutlu olmadı" (2005, s. 3). Yeni mutluluk bilimi mutlulukla zenginlik artışının bağını koparsa da mutluluğu belli yerlere, özellikle de yaygın şekilde temel "mutluluk göstergesi" kabul edilen evliliğe (bkz. 2. Bölüm), istikrarlı ailelere ve topluluklara (bkz. 4. Bölüm) yerleştirmeye devam eder. Kaybolduğu söylendiğinde bile mutluluk bulunması beklenen yerlerde aranır. Mutluluk krizinin toplumsal idealleri sorgulatmamış, hatta ruhsal ve politik hayat üstündeki kontrollerine yeniden hayat vermiş olması çarpıcıdır. Sanki mutluluk krizinin nedeni bu ideallerin başarısızlığı değil de bizim onlara uymaktaki başarısızlığımızmış gibi, mutluluk talebi giderek bir sosyal ideallere dönme talebi olarak dile getirilmektedir. Kriz zamanlarında mutluluk dili kontrolünün daha da güçlendiği iddia edilebilir.[11]

Pozitif Psikoloji

Bu yeni bilim öncelikle insanların şahsi beyanlarına dayandığı için önemli bir psikolojik boyut içermektedir. Mutluluk dönemecini psikolojide de görebiliriz. Bu çalışmaların çoğu pozitif psikoloji olarak tarif edilir ve disiplinin bir iç eleştirisi olarak başlar. Michael Argyle "Psikolojide duygular üstüne çoğu çalışma endişe, depresyon ve başka olumsuz durumlarla ilgilidir," demiştir (1987, s.1). Ya da *Subjective Well-Being*'in (Öznel İyi-oluş) editörlerinin Ed Diener'ın izinden giderek iddia ettiği gibi "Psikoloji iyi-oluşun şartlarından daha ziyade tersiyle, insan mutsuzluğuyla ilgilenmiştir" (Strack, Argyle ve Schwarz 1991, s. 1). Mutluluk bilimi iktisadın mutluluk yerine ekonomik büyümeye odaklanma eğilimini "düzeltirken", mutluluk psikolojisi de psikolojinin mutluluk yerine olumsuz ruh durumlarına odaklanma eğilimini "düzeltir"

Michael Argyle'ın klasik *The Psychology of Happiness*'ıyla (Mutluluk Psikolojisi) başlayabiliriz (1987). Kendisi kitabının projesini şöyle anlatıyor: "Bu kitap temelde pozitif mutluluğun sebepleri ve açıklamalarıyla, bunu anlamamızın nasıl kendimiz de dahil insanları mutlu etmek için kullanılabileceğiyle ilgilidir" (s.1). Mutluluğun nasıl disipliner bir yöntem hâline geldiğini hemen görebiliriz. Pozitif psikoloji, sebeplerini açıklayarak "pozitif mutluluğu" anlamayı ve mutlulukla ilgili bu bilgiyi mutluluk yaratmak için kullanmayı amaçlar. Pozitif psikoloji insanları daha mutlu yapmayı amaçlar. Pozitif psikoloji olumlu hissetmeye olumlu yaklaşır; kendi nesnesinin vaat edici doğasına bürünür.

Bir noktada bu akıllıca bir fikir gibi gelebilir. Elbette kendini daha iyi hissetmek daha iyidir; kim kendini daha iyi hissetmek istemez ki? Kuşkusuz bütün bilgiler dönüştürücü ve bireylerin yaşam dünyasını ve kapasitesini geliştirme güdüsüne dayalı olmalıdır. Burada insanların hayatlarını neyin geliştireceğini "peşinen" bilebileceğimiz inancı söz konusudur. İnsanları daha mutlu yapmak gelişme işareti olarak görülmektedir. Elde etmeyi amaçladığımız "şey", bizi oraya ulaştıracak "şeydir" Pozitif duyguya kendi olumsuzlamasını aşma görevi verilir: Bizi "endişe, depresyon ve başka olumsuz durumlar"dan çıkaracak şey pozitif hissetmektir. (s.1) Kendini daha iyi hissetmek, daha iyi olmaktır – pozitif psi-

koloji bu varsayımı mutluluk ekonomisiyle paylaşır. Buradaki argüman daha da güçlüdür: Kendini daha iyi hissetmek, *iyileşmektir*.

Argyle öznelin nesnel ölçütü olarak şahsi beyanlara bel bağlar: "İnsanların nasıl hissettiklerine dair şahsi beyanlarına büyük oranda bel bağlamalıyız: Mutlu olduklarını söylüyorlarsa mutludurlar" (s. 2). Sonra belli kurumları mutluluğu artırma ihtimali taşıdıkları iyi olarak tanımlar: "En çok fayda," der, "evlilikten gelir" (s. 31). Mutluluk belli bir temayül geliştirmeyi içerir: "Mutluluk ödüllendirici durumları seçmeyi, iyi tarafından bakmayı ve yüksek öz saygıyı içeren daha geniş bir sendromun parçasıdır" (s. 124). Nikolas Rose'un deyişiyle (1999), bireylerin kendi üstlerinde çalışma, ruhlarını yönetme projeleri vardır. Bu projeler "gelişim" şekilleri olarak tarif edilir ve "ruh hâli tetikleme yöntemleri" içerir; bunlar "alışkanlık hâline gelebilir" ve "etkisi daha kalıcı olur" (s.203). Buna karşılık mutsuz kişiler muhtaç, içine kapanık ve nevrotik olarak temsil edilir: "Mutsuz kişiler yalnız ve nevrotik olmaya eğilimlidir" (s.124). Bireyler başkaları için daha mutlu olmalıdır: Pozitif psikoloji bu projeyi bir haktan ziyade sorumluluk olarak anlatır. Kendi mutluluğumuzu artırmak başkalarının mutluluğunu artırmamıza imkân tanıdığı için kendi mutluluğumuzdan sorumlu oluruz. Bu kitaptaki başlıca amaçlarımdan biri, başkaları için mutlu olma sorumluluğumuz olduğu fikrinin veya bir kişinin mutluluğuyla diğerlerinin mutluluğu arasında gerekli ve kaçınılmaz bir bağlılık ilişkisi olduğu fikrinin sonuçlarını incelemek.

Doğal olarak pozitif psikoloji şimdi hem çok popüler hem de akademik bir alan: İnsanlara nasıl daha mutlu olacaklarını anlatan ve genelleşmiş bir uzmanlık kültürü oluşturan birçok çift disiplinli kitap var. Pozitif psikoloji üstüne kitaplar yazan ve Pennsylvania Üniversitesi Pozitif Psikoloji Merkezi'ni yöneten Martin Seligman'ın çalışmalarına bakalım.[12] Kendinden önce gelen Argyle gibi o da psikolojiyi "hayatı yaşamaya değer kılan hâller yaratmaktan" ziyade "hayatı sefil kılan hâlleri hafifletmeye" öncelik verdiği için eleştiriyor (2003, s. xi). Pozitif psikolojinin görevini "iyi bir hayat" için "yol işaretleri" sağlamak olarak tarif ediyor (s. xi). Mutluluk genelde bir yol, doğru yol takip edilirse elde edilen bir şey olarak tarif ediliyor. Bu anlatılarda mutluluk mevcut rotalardan biri ve

pozitif psikoloji de bu rotayı bulmanıza yardım ediyor: "Bu yol sizi zevk ve memnuniyet kırlarından geçiriyor, güç ve erdem yaylalarına çıkarıyor, sonunda sürekli tatmin, anlam ve amaç tepelerine getiriyor" (s. xiv). Mutluluk yönelmenin veya odaklanmanın, "doğru yol"u izlemenin bir şekline dönüşüyor. Seligman mutluluğu hem bir ödül, iyi yolculuk edilen bir hayatı takip eden bir şey; hem de bir kişilik özelliği olarak tarif ediyor. Mutluluk bir tür kişilik özelliği. Mutluluğu iyimserlikle yakından ilişkilendiriyor (bkz. 5. Bölüm). Mutlu kişiler daha iyimser oldukları için "sorunlarını geçici, kontrol edilebilir ve duruma özgü görme eğilimindeler" (s. 9-10). Seligman ayrıca mutlu kişilerin daha fedakâr olduklarını ileri sürüyor: "Mutluyken kendimize daha az odaklanırız, başkalarını daha çok severiz, talihimizi yabancılarla bile paylaşmak isteriz" (s. 43). Bu bağıntıların (mutluluğun iyimserlikle ve fedakârlıkla bağıntısı) hemen sebeplere dönüştüğünü ve mutluluğun kendi sebebi hâline geldiğini fark edebilirsiniz: Mutluluk kendimize daha az odaklanmamızı, daha iyimser olmamızı sağlar; karşılığında da daha mutlu oluruz, yani başkalarına daha çok mutluluk veririz ve böyle devam eder.

Mutluluk hem bireysel bir sorumluluk ve hayatın proje olarak yeniden tanımı olur; hem de bir araç, bir amacın yanı sıra o amaca ulaşmanın bir yolu olur. Kendimizi mutlu ederiz; bu sermayeyi kazanmak mutlu olmamıza, istediğimizi yapmamıza, elde etmemize izin verir. Böyle araca dayalı bir mutluluk modeli, Birinci Bölüm'de tartışacağım, mutluluğun "amaçların amacı" olduğu Aristoteles'in çalışmaları gibi klasik fikirlere ters düşer. Pozitif psikoloji mutluluğun bir yöntem olarak araçlaştırılmasını getirir. Mutluluk amaca ulaşmak için bir araç ve o aracın amacı hâline gelir.[13]

O zaman mutluluk istediğini elde etme ve potansiyelini maksimize etmenin bir yolu ve elde etmek istediğin şey olur. Doğal olarak, pozitif psikoloji mutluluğu ürün olarak tarif ederek sıklıkla ekonomi dilini kullanır. Mesela Heady ve Wearing, bazı kişilerin diğerlerinden genelde daha mutlu olmasını açıklayan "görece istikrarlı kişisel özellikler"i tarif eder ve sosyal geçmişi, kişiliği ve sosyal ağları içeren bu şeylere "stoklar" adını verirler (1991, s. 49). Mutluluk size bankada daha çok kazandırır;

mutluluk hem başka sermaye türlerine (geçmiş, kişilik, ağlar) hem de bireysel özne için sermaye kazanma veya biriktirmeye bağlıdır.

Pozitif psikolojinin en yeni savunucularından biri Alan Carr'dır; onun çalışmaları da popüler ve akademik kitaplar arasında bir yerlerdedir. Carr da pozitif psikoloji projesini mutluluğu ve bireysel iyi-oluşu anlama ve sağlama şeklinde iki amaç bağlamında anlatır (2004, s. 1). Pozitif duygular, "Mesela zevk ve hoşnutluk, bize iyi bir şeyin olmakta olduğunu söyler" (s. 12). Mutlu ve mutsuz insanların "kendine özgü kişilik profilleri" olduğunu iddia eder (s. 16). Mutluluk profili, aşağıdaki klasik tarifte görebileceğimiz gibi, mutlu olması en muhtemel kişilerin profilidir:

> Mutlu kişiler büyük olasılıkla ekonomik olarak zengin, özgürlük ve demokrasiye saygı duyulan, politik alanı istikrarlı ülkelerde bulunur. Mutlular genelde azınlıklardan ziyade çoğunluk grubu üyesi ve merdivenin aşağısından ziyade yukarısındandır. Çoğu durumda evlidirler, aileleriyle ve arkadaşlarıyla iyi geçinirler. Kişisel özelliklerine gelirsek, mutlular fiziksel ve zihinsel anlamda görece sağlıklı görünürler. Aktif ve açık fikirlidirler. Hayatlarının kontrolünün ellerinde olduğunu hissederler. Özlemleri para kazanmaktan ziyade toplumsal ve ahlaki sorunlarla ilgilidir. Politika açısından, mutlular ortanın muhafazakâr yanında olmaya eğilimlidirler (Veenhoven 1991, s. 16).

Mutluluğun yüzü, en azından bu tarifte, ayrıcalığın yüzüne benzemektedir. Mutluluğun "mutlu kişiler"de bulunduğunu varsaymak yerine, mutluluk iddialarının nasıl belli kişilikleri değerli kıldığı üzerine düşünebiliriz. Sosyal normlar ve idealler mutlulukla bağdaştırılmaları sayesinde sanki o normlar ve ideallere görece yakın olmak mutluluk yaratıyormuş algısı üzerinden tesirli hâle geliyor olabilirler. Lauren Berlant bu mutluluk fantezisine "aptal" bir iyimserlik demiştir: "Belli şekillere veya usullere göre yaşayıp düşünmeye uymanın birinin mutluluğunu garantileyeceği inancı" (2002, s. 75).

Carr'a göre mutluluk profilleri, bireylerin profilleri olduğu kadar sosyal biçimlerin de profilleridir. Belli ailelerin ideal seviyede açıklık, odağa alma, seçenek sunma ve aşılacak hedef koyma yoluyla "akış deneyimlerini teşvik ettiğini" öne sürer (s. 62). Belli şekillerde yaşamak mutluluğu

teşvik ediyorsa, mutluluğu teşvik etmek bu yaşam şekillerini teşvik etmek olur. Böylece mutluluğun teşvik edilmesi belli tip ailelerin teşvik edilmesine dönüşür. Mutlu kişilerle mutlu dünyaların ilişkisini tarif ederken başvurulan "akış" düşüncesi çok güçlüdür. Daha çok Mihály Csíkszentmihályi'nin çalışmasına dayanan akış, bireyin dünyayla ilişkisini veya etkileşim deneyimini tarif eder. Dünya burada yabancı, engelleyici ya da direnç yaratıcı bir şey olarak görülmez. "Hayatımızdaki en iyi anlar," der Csíkszentmihályi, "pasif, alıcı, sakin anlar değildir – bu deneyimler de zevkli olabilir, elde etmek için çok çalışmışsak tabii. En iyi anlar genelde kişinin bedeni veya zihni zor ve değerli bir şeyi başarmak için gönüllü bir çabayla sınırlarına kadar zorlanınca gerçekleşir" (1992, s. 3). "İdeal deneyimler uzun vadede bir hâkimiyet hissi –hatta daha da iyisi, hayatın içeriğini belirlemeye *katılma* hissi– yaratır; bu da genelde mutlulukla kastedilen şeye en yakın olduğunu düşünebileceğimiz şeydir," diye öne sürer (s. 4).

Kişiler "akış" hâlinde değillerken dünyayı dirençli, harekete imkân tanımak yerine engel olan bir yer olarak görürler. Mutsuz kişiler dünyayı yabancı olarak deneyimledikleri için dünyaya yabancı kaldıklarını hissederler. Csíkszentmihályi bence beden ve dünyanın yakınlığı açısından mutluluk fenomenolojisi hakkında bize birçok şey öğretebilir. Ya dünyaya akmayı sadece psikolojik bir özellik olarak görmezsek? Ya dünya bazı bedenleri diğerlerinden daha çok "barındırıyorsa" ve o bedenler de dünyayı dirençli olarak görmüyorsa? Mutluluğu, bazı bedenlerin mekâna akmasını sağlayan yaşam şekillerinin diğerlerine verdiği stresi düşünerek yeniden yazmamız gerekebilir. Belki de takip etmeme, stres duyma, yaşadığımız mekânların bedenimizi büyütmemesi gibi deneyimler bize mutlulukla ilgili daha çok şey öğretebilir.

Mutsuz Arşivler

Yeni mutluluk bilimine sadece *eudaimonia,* yani iyi, anlamlı veya erdemli bir hayat sürmek gibi klasik mutluluk fikirlerine dönülmesini isteyerek cevap vermeyeceğim. Bu argümanların örnekleri Richard Schoch (2006) ve Terry Eagleton'ın (2007, s. 140-48) çalışmalarında görülebilir.

Schoch, *The Secrets of Happiness*'ta (Mutluluğun Sırları) "çağların bilgeliğine sağır kaldığımızı" ve "kendimize anlamlı mutluluğu bulma fırsatı vermediğimizi" öne sürer (s. 1). "Şimdilerde daha zayıf, daha ince bir mutluluğa razı olduk," der ve bunu "sadece zevkin tadını çıkarma" olarak tarif eder (s. 1). Klasik erdem kavramlarına dönmek isteyen mutluluk endüstrisi eleştirmenleri mutlulukla iyi arasında bağ kurmakla kalmaz, bazı mutluluk şekillerinin diğerlerinden daha iyi olduğunu da iddia eder. Güçlü ve zayıf mutluluk anlayışları arasındaki bu ayrım, açıkça ahlaki bir ayrımdır: Bazı mutluluk şekilleri diğerlerinden daha değerli görülür çünkü daha çok zaman, düşünce ve emek gerektirirler. Fark edileceği gibi klasik modellerde yüksek mutluluk şekilleri zihinle, alçakları ise bedenle ilişkilidir. Schoch'un tanımıyla "daha zayıf, daha ince" bir mutluluk "sadece zevkin tadını çıkarma"yla ilişkilidir. Mutluluk hiyerarşileri zaten mevcut olan toplumsal hiyerarşilere karşılık gelebilir.

Daha yüksek mutluluk şekilleri belli bir kişi olmakla elde ettiğimiz bir şeyse, mutluluk denen varlık kesinlikle burjuva sayılır. Hatta çağdaş mutluluk kültürleri hakkındaki dehşet ifadelerinin mutluluğun fazla kolay, fazla erişilebilir ve fazla çabuk elde edilebildiğine dair sınıfsal bir dehşet içerdiğini söyleyebiliriz. Klasik Yunan felsefesinde iyi hayat modelinin seçkin bir hayat anlayışına dayandığını hatırlamalıyız: Sadece bazılarının bağımsızlık, maddi güvenlik ve boş vakit içeren iyi bir hayat elde etmesine imkân sağlayan bir hayatı vardı. Aristoteles'e göre en mutlu hayat "düşünüp tartmaya" adanan hayattı, bu hayat tarzını sadece bazıları sürdürebilirdi (1998, s. 193).[14] Klasik iyi hayat kavramı bir siyasal iktisada dayalıydı: Bazılarının iyi bir hayat sürdürebilmesi, bir anlamda gelişecek zamanları olması için başka bir kesim çalışmalıydı.[15] Böyle bir siyasal iktisat, erdemli hayatı sürdürme imkânının gerçekleştirilmesi için önemsiz değil, tam tersine elzem sayılabilir.

Mutluluk fikirleri "doğru şekilde" mutlu olmaya kimin layık ve kimin elverişli olduğu fikirlerine dayalı oldukları için hem toplumsal hem de ahlaki ayrımlar içerirler. Mutluluğa kayıp bir eşyaymış gibi bağlanmak, hem yas tutmayı hem yanlış insanların mutlu olabileceğinden endişelenmeyi, hatta mutluluğun doğru kişilere (mesela felsefeyle uğraşacak zamanı ve

ayrıcalığı olanlara) iade edilmesini arzulamayı da içerir. Mutluluğu dünyayı birbirine bağlamanın yolu olarak düşünmek, mutluluğun dünyayı adeta doğru kişiler için uyumlu kıldığını düşünmektir. Felsefecilerin mutluluğu felsefe hayatında, düşünürlerin mutluluğu düşünceyi düşünürken bulması tesadüf değildir. Mutluluğu nerede bulduğumuz bize neyin değerli olduğunu değil, neye değer verdiğimizi öğretir. Mutluluk değer verilen şey olmakla kalmaz, diğer değerlerin de değerlerini kazanmasını sağlar. Mutluluk, bariz iyi olduğu varsayıldığında iyiliğin kanıtı hâline gelir.

Bu kitap, mutluluğun iyi bir şey olduğu inancını askıya alarak ilerliyor. Böylece hem mutluluğu neyin iyi kıldığı, hem de mutluluğun başka şeylerin iyi kılınmasına nasıl *katkıda bulunduğu* üzerine düşünebiliriz. Mutluluk biliminde öne sürülen bazı iyi his modellerine karşı çıksam da mutluluğun iyi hisler içerdiğini varsayıyorum. Mutluluğu iyi hislere indirgemeye çalışmıyorum. Darrin M. McMahon'ın (2006) muazzam mutluluk tarihinde gösterdiği üzere, mutlulukla iyi hisler arasındaki bağ moderndir. Bize miras kalan bu bağ yüzünden hisleri düşünmeden mutluluğu düşünmek zor. Benim görevim hislerin *nasıl* sadece bazı şeyleri iyi kıldığını düşünmek.

Mutluluğu bu şekilde düşünürsek, kitabım feminist kültürel duygu ve tesir çalışmaları kapsamına alınabilir (Berlant 2000, Sedgwick 2003, Cvetkovich 2003, Brennan 2004, Probyn 2005, Ngai 2005, Munt 2007, Love 2007, Woodward 2009). Bu çalışmanın büyük bir kısmı kötü hisleri –utanç, nefret, korku, tiksinti, kızgınlık vb– başlangıç noktası alırken,[16] bu kitap farklı bir noktadan, iyi hislerle başlıyor. Gerçi iyi ve kötü his ayrımının sağlam kalacağını sanmıyorum (göreceğimiz üzere, kalmıyor da). *Duyguların Kültürel Politikası*'nda ([2004] 2015) kurduğum argümanları geliştirerek, bazı hislerin bazı nesnelere nasıl mutluluk veya mutsuzluk sebebi olacak şekilde yüklendiğini inceliyorum. Hisler öznelerin içinde kalmıyor, dışarıdaki nesnelere yöneliyor. Hisler sayesinde nesneler paylaşılan ikametlerde iz bırakıyor. *Queer Phenomenology*'deki (*Queer* Fenomenoloji) (2006) yaklaşımımı ilerletip mutluluk vaadiyle, yani belli şeyleri yaparsak peşinden mutluluğun geleceği vaadiyle nasıl yönlendirildiğimizi üzerinde duruyorum. Mutluluk vaadi bazı nesneleri yakınlaştırıyor, dünyanın etrafımızda nasıl toplandığına tesir ediyor.

Mutluluğun bir şeyleri nasıl iyi kıldığını düşünmek için *mutluluk* kelimesinin izini takip ediyorum, bu kelimenin hareketliliğinin hangi tarihleri çağrıştırdığını soruyorum. *Mutluluk* kelimesini yolculuğunda takip ediyorum.[17] Neler yaptığına, nereye gittiğine, kim veya neyle ilişkilendirildiğine dikkat ediyorum. *Mutluluk* kelimesini takip ettiğime göre onun gittiği yere gidiyorum. Bu yüzden, *mutluluk* kelimesinin gitmediği yerlere gitmiyorum. Bu yöntemi kullanmanın riski, *mutluluğun* verebileceği güce karşı çıkmak için *mutluluk* kelimesine fazla güç verebilecek olmam. Yöntemimin böyle bir kısıtlaması var: Amacım mutluluk bir ufuk sağladığında nasıl bir dünyanın şekillendiğini tarif etmekse, farklı ufuklarda şekillenen dünyaları keşfetmiyor olurum. Bana göre insan varlığının amacı olarak mutluluğa öyle genel bir vurgu yapılıyor ki, bunun ucunun nereye gittiğinin sorgulanması gerekir. Ayrıca mutluluk deneyime bir ufuk sağlamadığında nasıl dünyaların şekillenebileceğini uzun uzun anlatan eleştirel ve yaratıcı yazılara da ihtiyacımız olacak.

Yöntemimi bu ifadelerle anlatırken yeni bir mutluluk kavramı üretmediğim açık olmalı. Claire Colebrook, Gilles Deleuze'ün izinden giderek, felsefi kavramlarla gündelik kavramların ayrımını yapar. Benim amacıma da uyacak şekilde, mesajını vermek için mutluluk kavramını kullanır: "Kavramların günlük kullanımı stenografi veya alışkanlık gibi iş görür; kavramları düşünmemize gerek *kalmasın* diye kullanırız" (2002, s.15). Ona göre felsefi bir mutluluk kavramı, "Şu ya da bu mutluluk olayını anlatmaz: Mutluluğa dair yeni bir imkân veya düşünceyi *canlandırır* veya *yaratır*" (s. 17).[18] Felsefe günlük hayatı veya sıradanı âdeta paranteze alır, modern sanatta görüldüğü gibi uç şekillerle düşünür. Bu kitap bunun tersine günlük mutluluk alışkanlıklarını inceliyor ve bu alışkanlıkların dünya hakkında düşünme şekillerinin birbiriyle kaynaşarak dünyayı nasıl şekillendirdiğini değerlendiriyor. Mutluluğun nasıl konuşulduğuna, yaşandığına, uygulandığına bakmak istiyorum; bana göre mutluluk ne yapıyorsa odur.

Bu, felsefeyi paranteze aldığım anlamına gelmiyor. Sonuçta felsefe tarihi, mutluluk tarihi olarak tarif edilebilir. Hatta mutluluk, felsefe tarafından sorgulanmayan tek felsefi teleoloji olarak görülebilir. François Jullien, mutluluğun insan varlığının amacı olduğu fikrine teslim

olduğu noktada felsefenin "icat kabiliyetinin yok olduğunu" ikna edici bir şekilde öne sürüyor (2007, s.104).[19] Felsefede mutluluğun durumunu şöyle özetleyebilirim: Mutluluk denilen şey *her neyse, istediğimiz şeydir*. Anlaşmazlık "*her neyse*"nin içeriğiyle kısıtlı görünüyor, belki bu sayede mutluluk felsefede insan arzusunun vekili olarak rolünü koruyor. Burada felsefeyi sadece kendilerini felsefenin mirasçısı sayan ve felsefi tarihle ilgilenen metinler bütünü olarak değil, ayrıca bir "mutluluk arşivi" olarak düşünüyorum: Mutluluğun ne olduğuna dair bir grup fikir, düşünce, anlatı, imge, izlenim. Mutluluk etik ve politik felsefede, iyi hayatı anlatmayı amaçlayan felsefede ortaya çıkıyor.[20] Mutluluk zihin felsefesinde de yer alıyor. Bu kitapta özellikle John Locke'un tutkulara dair deneyci açıklamalarından da faydalanıyorum.

Felsefenin mutluluk arşivi olduğunu söylemem, mutluluğun felsefede bulunabileceği veya mutluluğun tek düşünce ufku olarak felsefe projesinin tamamını oluşturduğu anlamına gelmiyor. Bütün felsefenin mutluluğun mutlaka iyi olduğu fikrine dayandığı anlamına da gelmiyor. Bu fikre karşı çıkan felsefeciler görüyoruz; ister Arthur Schopenhauer gibi yazarların karanlık kötümserliği ister Immanuel Kant'ın formalist etiğinde bulunan mutluluğa ahlaken kayıtsız olmamız gerektiği iddiaları biçiminde olsun, bu karşı çıkış bize mutluluk hakkında çok şey öğretebilir. Başka felsefeciler de –mesela faydacılar– umutlarını mutsuzluğa veya mutluluğa kayıtsızlığa değil, mutluluk hakkında başka düşünme şekillerine bağlayarak belli mutluluk geleneklerine karşı olduklarını belirtirler. Nietzsche'nin serflerin mutluluğuna karşı çıkarak üstinsanın mutluluğunu doğrulaması akla geliyor örneğin. Freudcu ve Lacancı psikanalizi felsefe olarak görürsek veya psikanalizlerini felsefecinin mutluluğunun psikanalizini sunuyormuş gibi okursak, mutluluk vaadinin, arzusunun tedirginliğiyle öznenin aklından çıkmayan o boşluğu hakkında çok şey öğreniriz.[21]

Mutluluk alışkanlıklarını okumak, felsefe okumayı gerektirir. Ben felsefeyi nasıl okuyorum? Benim yöntemimle, Darrin M. McMahon'ın bize çözülecek bir sürü düğüm bırakan kitabı *Happiness: A History*'yi (Mutluluk: Bir Tarih) karşılaştırabiliriz. "Bu kadar tarifi güç, soyut bir şeyin – şey olmayan bir "şey"in, bir umudun, bir arzunun, bir rüyanın tarihi nasıl

yazılır," sorusuyla başlıyor işe (2006, s. xi). Başlamak için iyi bir soru. Şunu da sorabiliriz: Mutluluğun tarihi olduğunu düşünmek ne demektir? Nasıl veya neden böyle bir tarih yazarız? O tarihte kimler veya neler yer alır? McMahon'ın mutluluk tarihi, mutluluğu düşünmenin zaman içinde farklı mutluluk fikirlerinin nasıl kavramsallaştırıldığı üzerine düşünmek olduğu inancına dayanıyor. Kendi mutluluk tarihinden bir "düşünce tarihi" olarak bahsediyor (s. xiv).

Darrin McMahon'ın "metodolojik çoğulculuğu" (s. xv) desteklediğini, yani kitabının diğerlerlerinin yanı sıra varolması gereken bir mutluluk tarihi olduğunu belirttiğini söylemekte fayda var: "Mutluluğun yazılacak sonsuz sayıda tarihi var" (s. xiii). Bu tarihlerin farklı bakış açılarından anlatılabileceğini ima ediyor: "Sadece köylülerin, kölelerin, Freud'un bahsettiği döneklerin değil erken dönem kadınların ve geç modern aristokratların, 19. yüzyıl burjuvalarının ve 20. yüzyıl işçilerinin, muhafazakârların ve köktencilerin, tüketicilerin ve reformcuların, göçmenlerin ve yerlilerin tarihleri" (s. xiii). Farklı tarihlerin farklı grupların mücadelelerinden çıktığını tahayyül edebiliriz.

Mutluluk Vaadi McMahon'ın tarihini belli bir bakış açısından anlatılan, genel tarihin içindeki özel bir tarihle tamamlamıyor. Genel bir bakış açısı benimsersek neyin silindiğini ve buradan silinen şeyin genel açıdan gördüğümüz manzarayı ne şekilde değiştireceğini göz önüne alarak mutluluğun düşünsel tarihinin –bir düşüncenin tarihi olarak– nasıl sorgulanabileceğini düşünmek istiyorum. Bir başka deyişle, bu genel mutluluk tarihi de aslında epey özel olarak görülebilir. McMahon'ın düşünsel tarihinde kadınların nasıl göründüğüne ya da görünmediğine dikkat edin sadece. Dizinde kadınlara tek bir referans var, o da John Stuart Mill'in *Kadınların Köleleştirilmesi* kitabına veriliyor. "Kadınlar" kategorisi bile bizi bir soykütüğüne, Avrupalı beyaz erkeklerin mirası olan bir felsefeye geri gönderiyor. Mutluluğa düşünsel tarih olarak yaklaşmak, o tarihteki farklılıkların önemine duyarsız olmaya dönüşüyor, kaynaşmanın biçimini bozuyor.

Mutsuzluk, felsefi edebiyatta ve mutluluk çalışmalarında çoğunlukla düşünülmeyen olarak kalıyor.[22] "-suz" ekinin şeffaf olduğunun varsayıl-

ması, umursanmamasını kısmen açıklayabilir: Mutsuzluğun olmamak, mutlu olmamak olduğu, mutluluğun yokluğuyla tanımlandığı, onun varlığının eksikliği olduğu sanılıyor. Mutsuzluğa bir tarih yazmayı amaçlıyorum.[23] *Mutsuz* kelimesinin tarihi bize mutluluk tarihinin mutsuzluğu hakkında ders verebilir. İngilizcedeki ilk kullanımında mutsuz "talihsizlik veya soruna yol açan" anlamına geliyordu. Daha sonra "birçok durumda zavallı" veya "zihnen sefil" anlamını kazandı. Sefil (*wretched*) kelimesinin de anlamlı bir soykütüğü var; yabancı, sürgün, kovulmuş anlamına gelen *wretch*'ten geliyor. Sefil hem ana vatanından sürülüyor hem "derin sıkıntı, acı, talihsizlik veya fakirliğe batmış", "zavallı, mutsuz veya talihsiz kişi", "acınası veya bahtsız varlık", hatta "değersiz, biçare veya aşağılık kişi" olarak tanımlanıyor.[24] Mutluluk tarihini sefilin bakış açısından baştan yazabilir miyiz? Sefil addedilenleri dinlersek belki sefillikleri onlara ait olmaktan çıkar. Yabancının acısı bize mutluluk hakkında farklı bir bakış açısı verebilir, yabancı olmanın nasıl olduğunu veya olabileceğini öğrettiği için değil, bizi tanık olanın mutluluğuna yabancılaştırdığı için.

Bu yüzden sadece entelektüel tarihin farklı okumalarını yaparak değil, tarihten kovulanları veya bu tarihte sadece baş belaları, muhalifler, oyunbozanlar olarak yer bulanları da göz önüne alarak alternatif bir mutluluk tarihi sunuyorum. Kitabın ilk bölümünde, mutluluğun nesnelere nasıl bağlandığını düşünmek için mutluluğun entelektüel tarihinden kaynak olarak faydalanıyorum. Amacım farklı mutluluk felsefeleri sunmak değil, mutluluğun nasıl bazı şeyleri ümit verici gösterirken diğerlerini göstermediğine dair bir yaklaşım geliştirmek. Feminist (2. Bölüm), *queer* (3. Bölüm), ırkçılık karşıtı (4. Bölüm) tarihlerden, ayrıca politik katılımın sosyalist ve devrimci hâllerinden (5. Bölüm) benim "mutsuz arşivler" adını verdiğim şeyler ortaya çıkıyor. Bu bölümlerin ilk üçü düzenleyici mecaz olarak politik bir figürün olumsuzluğunu alıyor: Oyunbozan feminist, mutsuz *queer*, melankolik göçmen. Bu figürlerin tamamlanmamış, sızdıran ve paylaşılan kendi politik tarihleri var. Mesela kızgın siyahi kadın figürü, oyunbozan feministler ve melankolik göçmenler hakkındaki bölümlerde geçmeli, ki geçiyor. Bir kitabı figürler etrafında düzenlemenin riskleri var, sanki figürün anlaşılırlığı bir tarihin tutarlılığını koruyor.

Beşinci Bölüm'ü farklı tasarladım, "geleceği" açılış konusu olarak aldım ve alternatif gelecekleri hayal ederken "mutluluk distopyaları" dediğim şeyin önemini değerlendirdim. "Öfkeli devrimci" figürünü başlığım yapabilirdim ama yapmadım. O figür çok şey içeriyor, bu yüzden çok az şey söylüyor.

Bu bölümlerde faydalandığım arşivlere "mutsuz arşivler" adını verdim. Olay sadece bu arşivlerde mutsuzluk bulmak değil. Bu arşivler, mutluluk tarihinde mutsuzluk ifade eden kültürel nesnelerin dolaşımıyla şekil alıyor. Mutsuz bir arşiv, mutluluğa karşı mücadele etrafında oluşur. Mutluluğun cazibesine karşı çıkan yazarlardan birçok şeyi miras aldık ama bu yazarlar mutluluk edebiyatınca ya hiç alıntılanmıyor ya da nadiren alıntılanıyor. Bu arşivler sadece felsefe ve onun mutluluk arşivini tamamlamıyor, aynı zamanda onları sorguluyor. Amacım mutluluğun ve cazibesinin iplerini çözerek mutsuzluk örgüsünü takip etmek.

Elbette amaçlarımı belirlemem, tercihler yapmam, bazı şeyleri dahil edip diğerlerini çıkarmam gerekti. Miras aldığımız mutsuz arşivlerden kendi arşivlerimi yarattım. Oyunbozan feministler hakkındaki bölümde alıntıladığım neredeyse bütün kitapları ilk kez 1980'lerin sonunda, Kadın Edebiyatı derslerinde gördüm. Kısmen, cinsiyeti kayıp olarak fark etmenin üstü kapalı mutsuzluğunu güçlü şekilde gösterdikleri için bu kitaplar hep benimle kaldı. Diğer metinleri ise daha yakın zamanlarda okudum ve etkilendim, mutluluk ve mutsuzluğun nasıl işlediğini fark ettim. *The Well of Loneliness* (Yalnızlık Kuyusu) bunun bir örneği; *Queer Phenomenology*'de (*Queer* Fenomenoloji) bu kitapla ilgilenmiş, heteroseksüelliği düşünmeyen mutluluk olarak temalaştırmasını değerlendirmiştim (2006, s. 105). Diğer kitaplar bu kitabı yazarken tesadüfen okuduğum kitaplardı; düşündüğüm şeye yeni bir bakış açısı getirdiler. Andrea Levy'nin çalışması bunlardan biri (ırkçılığın bilincine varmanın sarsıcılığını böyle iyi anlatması beni hayrete düşürdü). Nancy Garden'ın *Annie on My Mind*'ı (Aklımda Annie), ebeveynin *queer* çocuğa cevaben mutsuzluk korkusunu ifade edişini göstermesiyle bir diğer örnek. Esrarengiz şekilde (ya da o sırada bana öyle geldi) bu kitabı 2006'da, mutluluk araştırmama dayalı ilk makalemi teslim etmek için uçakla

Vancouver'a giderken okudum. Okuyucu ve seyirci olarak deneyimlerim de mutluluk hakkında yazma arzumu şekillendirdi: 2002'de *Hayatımın Çalımı Beckham*'ı sinemada izlemek mutluluk hakkında yazmak istememe neden olan deneyimlerden biriydi (filmin sonundaki mutlu barışma tablosu ilgimi çekmişti).

Diğer örnekleri hem seminer ve konferans gibi resmi yerlerde hem gayriresmi yerlerde insanlarla konuşarak buldum. Biri, Kent Üniversitesindeki konuşmamdan sonra *Our Sister Killjoy*'u (Oyunbozan Kız Kardeşimiz) okumamı önerdi. Beşinci Bölüm'de *The Joy Makers*'ı (Zevk Yapıcılar) tartışıyorum: 2007'de, Kansas Üniversitesinde mutluluk konulu makalemi sunduğumda seyircilerden biri olan yazarı James Gunn'dan kitabı bizzat alacak kadar şanslıydım. *The Joy Makers*'ı okumak, *Cesur Yeni Dünya*'yı yeniden okumama ve "mutsuz olma hakkı" yönündeki politik talebi gözden geçirmeme yol açtı. Bu keşiflerin altında yabancıların cömertliği yatıyor. Elbette size her nesnenin geliş hikâyesini anlatamam. Ama nesneleri nasıl birleştirdiğimiz, nasıl bir araya getirdiğimiz önemli. Arşivlerimiz karşılaşmalardan oluşur, bulunduğumuz yerlerin bıraktığı izlerin şeklini alır.

Her yazar önce okuyucudur, okuduklarımız da önemlidir. Kendimi öncelikle feminist, *queer*, ırkçılık karşıtı kitapların okuyucusu olarak görüyorum; kitabımın entelektüel ve politik ufkunu bu kitaplar oluşturuyor. Bu kitapları toplumun şekillenmesinde mutluluğun katkısı üstüne düşünmeme yardım ettikleri için felsefe kitaplarım olarak görüyorum. Ama arşivimde sadece kitaplar veya filmler yok. Mutluluk kelimesini takip ederseniz yolunuz her yere çıkıyor! Arşivim aynı zamanda *mutluluk* kelimesinin şiddetle yankılandığı dünyam, yaşam dünyam, geçmişim ve şimdim.

Beni hep etkileyen sözlerden biri, büyürken bana sıkça söylendiğini hatırladığım "Sadece mutlu olmanı istiyorum"dur. Bu kitabı yazarken başkasının mutluluğu için "sadece istiyorum" diye bir ifade kullanmanın anlamını daha da merak ettim. Ama bu mutluluk sözlerinden sadece biri. Bunlardan bir sürü var! Bu kitapta göreceğiniz bazı sözler "sen mutluysan ben de mutluyum", "mutsuz olmana katlanamıyorum", "seni mutlu etmek istiyorum", "mutlu olduğunu görmek istiyorum" ve "için-

deki mutluluğun sebebi olmak istiyorum"dur. Mutluluktan ne sık bahsediyoruz! Görevim kelimeleri takip etmekse, bahsettiğimiz mutluluk iyi olduğunda nasıl bir dünyanın şekillendiğini anlatmayı amaçlıyorum.

"Mutluluk ne yapar," sorusu mutluluk ve mutsuzluğun zamana ve mekâna nasıl dağıldığı sorusundan ayrılamaz. Mutluluk tarihini takip etmek, mutluluğun dağılım tarihini takip etmektir. Mutluluk karmaşık şekillerde dağıtılır. İyi bir özne olmak mutluluk sebebi olan ve başkalarını mutlu eden biri gibi algılanmaktır hiç kuşkusuz. Hâliyle kötü olmak, oyunbozan* olmaktır. Bu kitap, oyunbozana sesini geri verme ve o konumda bulunmanın nasıl hissettirdiğini bilerek konuşma denemesidir. Mutluluğun sosyalliğini anlatırken oyunbozan diye nitelendiğim deneyimlerden faydalanıyorum. Bu araştırma hakkında yaptığım çoğu tartışma karışılıklı "oyunbozan hikâyeleri anlatmaya" dayalıydı. Bir konferans masasındayken aile sofrasında oyunbozan olmayı konuştuğumuzu hatırlıyorum. Konferansı 2007'de Australian Critical Race and Whiteness Studies Association (Avustralya Eleştirel Irk ve Beyazlık Çalışmaları Derneği) düzenlemişti ve ilk defa Avustralya'da, beyaz olmayan bir Avustralyalı olarak bir konferansa gidip yuvamda olduğumu hissetmiştim. Şimdi böyle konferansların yarattığı alanların, belki de mutluluk masalarında yer bulamayanlara destek veren yeni masalar sağladığını düşünüyorum.

Mutluluğu sorun olarak sunmamın, mutlulukla ilgili sorunları fazla vurgulama riski taşıdığını biliyorum. Bu riski almaya gönüllüyüm. Bu kitap oyunbozanlık yapıyorsa, yapılması gerektiğini söylediği şeyi yapı-

* Sara Ahmed'in kitabın merkezine koyduğu ve feminist teoriye kattığı "Feminist Killjoy" kavramını metnin akışını rahatlattığı için "Oyunbozan Feminist" olarak karşılamayı seçtik. Burada "oyunu kuran", kuralları koyan beyaz sömürgeci patriyarkal öznenin baktığı yerden imlenen bir kadın / kadınsı feminist özne tarifleniyor. "Killjoy" oyunu bozmakla kalmayıp fallik tehdit imasıyla da düzeni huzursuz eden bir öznelik. Bu kavram için akademide feminizm, *queer* teori, tesir [*affect*] teorisi okutan bir grup düşünürün emeği ve Dr.Umut Yıldırım'ın önerisiyle "Ömür Törpüsü" kavramını başta uygun bulmuştuk. Okurlarımızdan ricamız, metin boyunca "oyunbozan"ı her gördüğünüzde "ömür törpüsünü" de hatırınızda tutmanız. Böylelikle Sara Ahmed'in, "oyunbozan"ın yeni oyunlar da kurabilen kudretli bir özne olabileceği imasını kaybetmemiş oluruz. (e.n)

yor. Oyunu bozmak –ileriki sayfalarda alıntıladığım çoğu metinde bize öğretildiği gibi– hayatı açmak, hayata yer açmak, ihtimale ve fırsata yer açmaktır. Bu kitaptaki amacım yer açmaktır.

NOTLAR

1 Bu inanca dair o kadar çok söz var ki kimi alıntılayacağını seçmek zor. Günlük dil kullanarak hem günlük hem de felsefi bir fikri, mutluluğun amaçladığımız şey olduğu fikrini aktardığı için bu alıntıyla başlıyorum. Bu prensibin muhtemelen en dramatik felsefi ifadelerinden biri 17. yüzyılda Blaise Pascal tarafından dile getirilmiştir: "Bütün insanlar mutluluk arar. Bunun istisnası yoktur. Hangi farklı yolları tutarlarsa tutsunlar, hepsi bu amaca yönelir. Bazılarının savaşa gitmesinin, diğerlerinin savaştan kaçınmasının sebebi iki tarafın farklı bakış açılarından görülen ayrı arzudur. İstenç en ufak adımı bile bu amaç için atar. Her hareketin, her insanın, kendilerini asanların bile güdüsü budur" ([1669] 1910, s. 138). Mutluluğun istenç güdüsü olarak evrenselliğiyle ilgili bu sıradışı ısrar, mutluluğun kaçınılmaz başarısızlığı hakkında açıkça psikanalitik girişim bekleyen, bir o kadar sıradışı bir tartışmayı da kapsar: "Öyleyse bu arzu ve yetersizliğin bize gösterdiği nedir? Bir zamanlar insanda gerçek mutluluk olduğundan, şimdi bundan geriye sadece bir iz ve boşluk kaldığından, bunu çevresindekilerle boş yere doldurmaya çalıştığından, elindeki şeylerden alamadığı yardımı varolmayan şeylerde aradığından başka ne olabilir? Bunların hepsi yetersizdir çünkü bu sonsuz boşluğu sadece sonsuz ve değişmez bir nesne, yani Tanrı'nın kendisi doldurabilir" (s. 138-39).

2 Son birkaç yılda basılan önemli kitaplardan bazıları şunlardır: Layard 2005, McMahon 2006, Nettle 2006, Gilbert 2006, Haidt 2006, Schoch 2006, de Botton 2006. *New Formations*'ta (Yeni Oluşumlar) (2008) kültür çalışmalarının, daha kapsamlı olarak beşeri bilimlerin bakış açıları için düzenlediğim mutluluk makaleleri derlemesine bakın.

3 Summers ve Watson 2006, Seligman 2003, Holden 1998, Ricard 2007 popüler psikoloji veya "nasıl mutlu olunur" talimatları olarak tarif edebileceğimiz mutluluk konulu yeni kitapların örnekleri. Mutluluk konulu en popüler kitaplardan biri Dalay Lama ve Howard C. Cutler'ın röportajlarına (1998) dayanıyor.

4 Örneğin *The Independent on Sunday*, 17 Mart 2006'da "The Secrets of Happiness: Why the Ancients Hold the Key" ("Mutluluğun Sırları: İpuçları Neden Kadim Halklarda) özel dosyasını yayınladı. BBC programı *The Happiness Formula* hakkında bilgilere http://news.bbc.co.uk'den ulaşılabilir. Son ziyaret 11 Şubat 2009.

5 Bkz.http://www.happyplanetindex.org. Küresel mutluluk anketlerinin sonuçları *Happiness Studies* yayınında tartışılıyor. Son ziyaret 11 Şubat 2009.

6 Bkz. http://www.nriol.com. Son ziyaret 11 Şubat 2009.

7 David Cameron'ın mutluluk konulu konuşmasının ayrıntıları için http://news.bbc.co.uk'e bakınız. Son ziyaret 11 Şubat 2009.

8 GİG kavramını ilk kez üç California'lı araştırmacı 1995'te kullandı. Önde gelen 400 ekonomist, iş lideri ve uzmanla beraber şu açıklamayı yaptılar: "GSYİH sadece piyasa

aktivitesi miktarını ölçtüğü, sosyal ve ekolojik maliyetleri hesaplamadığı için gerçek zenginlik ölçütü olarak hem yetersiz hem yanıltıcıdır. Politik merciler, ekonomistler, medya ve uluslararası ajanslar GSYİH'yi ilerleme ölçütü olarak kullanmayı bırakmalı ve kusurlarını alenen ilan etmelidir. Toplumumuzu yönlendirmek için acilen yeni ilerleme göstergelerine ihtiyaç vardır. [...] GİG bu yönde önemli bir adımdır." GİG ve kavramın geçmişi hakkında daha çok bilgi için http://www.gpiatlantic.org'a bakınız. Son ziyaret 11 Şubat 2009.

9 Bir çalışma bariz olması gereken bir şeyi ortaya çıkarıyor: Deneklere olumlu konularda soru sorduktan sonra ne kadar mutlu olduklarını sorarsanız, olumsuz konulardaki sorulara nazaran yüksek mutluluk seviyeleri rapor etmeleri daha muhtemeldir. "Şimdiki hayatlarının olumlu yönleri hakkında düşünmeye sevk edilen denekler, olumsuz yönleri düşünmeye sevk edilen deneklere göre daha mutlu ve genel olarak hayattan daha memnun olduklarını belirtti" (Schwarz ve Strack 1991, s. 28).

10 Doğru ve yanlışın ölçüsü olarak hisler alındığında bu yaklaşımın sorunlarını görebiliriz. Mesela Richard Layard bir şeyi yanlış yapanın, onun insanları mutsuz etmesi, hatta kalplerini kırması olduğunu öne sürüyor. Layard'a göre, mutluluk bilimi "doğası gereği" yoksullardan ve eşitsizlik mutsuzluğu artırdığı için zenginliğin yeniden dağıtılmasından yana (2005, s. 120-21). Argümanı maalesef eşitsizlikler mutsuzluğu artırmasa onlara karşı olmayacağını ima ediyor. Şöyle anlatıyor: "Amerikalı köleler özgürlüklerini istedi, gelirleri yükseleceğinden değil, köle olmanın utancındandı bu. Kölelik kalplerini kırdı, köleliği yanlış yapan da bu" (s. 121). Köleliğin insanların kalbini kırdığı için yanlış olduğu fikri, bu yanlış modelinin yanlış yönünü gösteriyor. Bu anlayış sosyal yanlışları bireyselleştiriyor ve psikolojikleştiriyor. Sosyal yanlışlar ve incinme ilişkisi hakkında fikirler için Lauren Berlant'ın (2000) acı ve haksızlık birleşimi üzerine önemli eleştirisini ve *Duyguların Kültürel Politikası*'na ([2004] 2015) yazdığım Sonuç Bölüm'ünü okuyun. Özellikle haksızlığın incinmeyle birleştirilmesinin sorunlarından birinin başkalarının hislerine erişebileceğimizi varsaymak olduğuna dikkat edin. Böyle bir modelde başkalarına aktarılabilecek şekilde bilinçle acısı hissedilmeyen herhangi bir yanlış görünmez hâle gelir.

11 Buradaki iddiamın anlamı şu: Bu kitabı tamamladığım sıradaki ekonomik kriz genel veya özel mutluluk derdinin azalması anlamına gelmeyecek, hatta mutluluğa ilişkin kültürel kaygıyı güçlendirecek (belki önceden iyi bir hayat süren ve hâlâ sürmesi gerektiğini düşünenler iyi bir hayat eksikliği yüzünden tedirgin olacak).

12 Bkz. http://www.ppc.sas.upenn.edu. Son ziyaret 11 Şubat 2009.

13 Fay Weldon'ın kadınlar ve mutluluk hakkındaki kitabından şu yoruma bakalım: "Cinsiyet eşitliği savaşı görünümü kötü etkiler. Kimseyi mutlu etmez, evrimin vermediği bir adalet için çabalamakta bir karşılık buluyorsanız başka. Sadece çenenizi geliştirir, alnınızı botoksun düzeltemeyeceği kadar kırıştırır, teninizi o kadar kirletir ki ne kadar Beauty Flash kullansanız da temizlenmez ve genel olarak size faydası olmaz" (2006, s. 52). Weldon mutsuzluğun kötü görünmenize sebep olacağını ve mutsuzluğun eşitlik için savaşmaktan kaynaklandığını söylüyor. Mutlu olmak, iyi görünmektir. Weldon'a göre, mutluluk daha çekici olmak, kadınların daha iyi erkekler bulması için çalışıp eşitlik adına savaşmamak anlamına gelir. Mutluluk kendini tanıtma yöntemi olur (evrimsel uygunluk olarak yeniden tanımlanır). İkinci Bölüm'de

incelediğim üzere, mutluluk ve kadın araştırmaları geleneksel kadınsılık şekillerine dönmeyi yüceltme eğilimindedir. Mutluluk pasiflikle ilişkilidir, bu da mutluluğun aktiviteyle alışılagelmiş ilişkisine ters düşer. Bu kitabın sonuç kısmında mutlulukla aktivitenin uyumunu tartışıyorum.

14 Burada Aristoteles'in *eudaimonia* yaklaşımının yukarıdaki eleştiriye indirgenebileceğini söylemiyorum. Sadece klasik mutluluğu çağdaş mutluluğun üstünde tutan hareketi sorguluyorum. Mutluluğu erdem olarak gören uzun Aristotelesçi gelenek, daha az seçkin veya belli hayat kavramlarına dayalı sayılabilecek alternatif iyi hayat kavramları da öne sürüyor. Mesela Alasdair MacIntyre'ın çalışması, erdemi "sahipliği ve kullanımı genelde davranışların içindeki iyilikleri elde etmeye imkân tanıyan, eksikliği bu iyilikleri elde etmeyi engelleyen, edinilmiş bir insani özellik" olarak tarif ediyor (1981, s. 178). Ayrıca MacIntyre'ın *The Unconscious: A Conceptual Analysis*'in (Bilinçdışı: Kavramsal Bir Analiz) (2004) düzenlenmiş baskısındaki önsözüne bakınız; burada psikanalitik modellere karşı Aristotelesçi "teleolojik şekilde yapılandırılmış bir hayat"ı savunmaktadır. Hatta nevrozun psikanalitik bir eleştirisinin "böyle bir insani gelişme kavramı için hem uygun hem gerekli" olduğunu iddia etmektedir. Fakat MacIntyre'ın insani gelişmeyi "[insanın] özgün potansiyel sorunlarını mantığa dayalı hareketlerle gerçekleştirmesi" olarak yeniden tanımlaması, neyin yaşanmaya değer hayat olduğuna dair seçkin bir modeli temel alıyor olabilir (s. 34-35). Bu açıklamayı önerdiği için David Glover'a teşekkürler.

15 Aristoteles "düşünüp tartan insan"ın diğer erdemli insanlara göre daha az dış iyiye ihtiyaç duyduğunu öne sürer (1998, s. 193). Dış iyiylerin düşünen felsefeciye düşünürken engel teşkil edeceğini ama yine de gerekli olduğunu söyler: "Düşünen felsefeci olarak değilse de insan olarak karakterini korumak için böyle şeylere ihtiyacı olacaktır" (s. 193). Siyasal iktisat burada yatar: Felsefeci öznenin iyi hayatı yaşama kapasitesinin (ki bir insan olarak bunu karakterimizde korumamız gerekir) yeniden üretimi, başkalarının emeğine bağlı olabilir. Bu emek felsefeciyi destekler ve bir mobilya gibi arka planda kalır. *Queer Phenomenology*'de (2006) Husserl üzerine okumama, felsefe emeğine ve ev içi emeğin arka planına bakınız.

16 Ancak *queer* kültür çalışmalarında, iyimserlik konusunda Lauren Berlant (2008a, 2008b), Michael D. Snediker (2009), umut ve ütopya konusunda ise José Esteban Muñoz'un (2007) çalışmalarında görülebileceği üzere pozitif tesirleri ve duyguları kuramlaştırma dönemeci yaşanıyor.

17 Burada mutluluk kelimesini takip ederken bazen diğer klasik ve çağdaş dillerden (mesela *eudaimonia*, *le bonheur*, *glück*) İngilizceye geçen çevirileri takip ettiğimi belirtmeliyim. Çeviride bazı şeylerin kaybolduğu şüphesiz, bu kelimelerin her birinin bağlantı tarihlerini takip etme imkânı da buna dâhil. Fakat bu kaybı kabullenerek çeviriyi imkânsız addetmiş olmuyorum. Çeviride mutluluğu takip ederek bir geleneği de kabul etmiş oluyorum: Başkalarının kelimeleri bu kelimeye çeviriş şeklini kabul ediyorum.

18 Colebrook bu ayrıma örnek olarak Nietzsche'nin yeni felsefi mutluluk kavramını kullanır: "Mutluluk birinin hayatını aktif olarak yaşama imkânı veya gücüdür – zamanda bir kimsenin ânının özelliğini veya belirginliğini doğrulamaktır," (2002, s.

19). Fakat kitabın sonucunda öne sürdüğüm üzere, bu yeni kavramın, mutluluk fikrini aktiviteye dayandıran çoğu eski mutluluk kavramından farklı görünmediği dikkat çekiyor. Yeninin diliyle eskinin mirasından ders alabiliriz: Felsefe günlük hayattan ders almayı reddederek alışkanlığını bozmuyor, kendi alışkanlıkları var.

19 2008'de ikisi de felsefe dışından olmasına rağmen mutluluğu ciddi şekilde eleştiren iki kitap basıldı: Eric G. Wilson'ın edebi *Against Happiness*'ı (Mutluluğa Karşı) ve Zygmunt Bauman'ın sosyolojik *Yaşam Sanatı*. 2009'un başında yazarken mutluluktaki yükselişin tersine dönüp dönmediğini, gelgitin felsefeyi dönüştürüp dönüştürmeyeceğini (felsefede de tersine dönüp dönmeyeceğini) merak ediyorum.

20 Kitap boyunca ahlakla ilgileneceğim, özellikle Birinci Bölüm'de ve sonuçta. Politik felsefe açısından, Giorgio Agamben'in mutluluğu insanın politik doğası tanımında vazgeçilmez saydığına dikkat etmek faydalı olabilir: "Mutluluk sadece insanlara göre hep tehlikededir, sadece onların hayatı çaresizce ve acı şekilde mutluluğa bağlıdır. Ama bu dolaysızca politik hayat olarak bir hayat formu demektir," ([1996] 2000, s. 4). Agamben mutluluğu tehlikede sayarak bir amaç değil, bir soru, hatta acı bir soru hâline getirir. İnsan sorusu nasıl yaşanacağına, nasıl iyi yaşanacağına dair bir mutluluk sorusu olur.

21 Çalışmamın ne kadarının psikanalize ilgimle şekillendiği, kullandığım kelimelerden kısmen belli oluyordur (yer değiştirme, dönüşüm vb). Ama bu kitap mutluluk psikanalizi yapmıyor: Sorularım özne seviyesine yönelik değil. Ruhsal ve sosyal alanlarda mutluluğun dağılımıyla ilgileniyorum; feminist, ırkçılık karşıtı ve *queer* teorilerin yanı sıra, fenomenoloji ve Marksizmi içeren teorik bağlarım var. Bu kitap en fazla karmaşık bir ampirizmi kapsıyor: Dünya deneyimimizi ortaya çıktığı hâliyle anlatmaya ilgi duyuyorum. Anlatma imkânını kaybetmeden anlatma noktasına gelene kadar bir sistem kuramam. Psikanaliz benden çok şey istiyor: Bu düşünce ekolünü eklektik şekilde kullanıyorum ama kendim asla üretemiyorum. Mutluluk psikanalizi için okuyucuların bakabileceği yerler var: Aklınıza sadece Freud'un *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları* (kitabın ismi aslında Uygarlıkta Mutsuzluk olarak önerilmişti [McMahon 2006: 442]) ve Lacan'ın *Psikanalizin Etiği* gelmesin. Ayrıca Slavoj Žižek'in *Welcome to the Desert of the Real* (Gerçeğin Çölüne Hoş Geldiniz) (2002) ve *In Defence of Lost Causes*'daki (Kaybedilmiş Davaların Savunması) (2008a) mutluluk eleştirisi, Jonathan Lear'ın Freud ve Aristoteles'i okuyan *Mutluluk, Ölüm ve Yaşamın Artakalanı* kitabı var.

22 Mark T. Conard'ın felsefe konusunda öne sürdüğü üzere, "Mutsuzluk hakkında, birinin mutluluğu elde edememesinin sonucu olması dışında, görece az tartışma vardır" (2007, s. 53). Bunun istisnaları elbette vardır. Jean-Luc Nancy'nin *The Sense of the World*'ü (Dünyanın Algısı) mutsuzluğun güçlü bir değerlendirmesini mutluluğu referans noktası yapmayarak sunar: "Algının pastoral hâli, indirimli alınan içkin algı, mutsuzluğun inkârı olan mutluluk hakkında söylenecek bir şey yoktur" ([1993] 1997, s. 145). Nancy mutluluğun önerdiği yüceltmeyi reddetmekle kalmaz, anlamlı olanın mutsuzluk olduğunu ima eder. Ayrıca tesadüf hakkında Nancy'nin kısa bir tartışması için sonuç kısmına bakınız.

23 Kendi argümanımla Hegel'in mutluluk dönemlerinin "tarihin boş sayfaları, antitezin kaybolduğu zamanlar" ([1837] 1988, s. 29) olduğu tezinin ilişkisi üzerine bir şeyler söylemek gerekir. Bu tez, tarihin aktivitesinin mutsuzluk ve olumsuzluğa bağlı oldu-

ğunu ima ediyor. Kavram-sözcük olarak mutluluğun tarihini ele alıyorum: Mutluluk bir düşünce ufku sağlıyor. Kavram olarak mutluluğun üstbelirlenimi, mutluluğun tarihte nasıl belirip yok olduğundan bağımsız değil. Mutluluk tarihinin boş olmadığını veya boşluğun mutluluğun fikir olarak düzenleyici gücünü koruyan bir illüzyon olduğunu iddia ediyorum. Bir başka deyişle, mutluluk tarihinin boşluğu, mücadelenin veya olumsuzluğun yokluğunun işareti değildir. Sadece, mutluluk verili olduğunda mücadele veya olumsuzluğun işaretlerini göremeyiz. Mutluluğun boş –veya boş bir şey olarak– görünmesinin tek sebebi, işler "yolunda giderken" ve biz "anlaşırken" neler olduğunu fark etmemeyi öğrenmiş olmamızdır. Bu kitap, boşluk izlenimi yaratan emek de dâhil olmak üzere "anlaşma" işaretlerinin neleri sildiğini inceliyor.

24 Tüm bu tanımlar Oxford İngilizce Sözlüğü'nden (OİS) alınmıştır. Kitapta bundan sonraki tüm tanımlar ve etimolojik referanslar OİS'e dayanmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

MUTLU NESNELER

"Beni mutlu ediyorsun," diyebilirim. Ya da bir şey beni öyle etkiler ki mutluluğu düşününce aklıma o gelir. Mutluluk bir his hali veya zamanla ulaştığımız bir hayat durumunun değerlendirmesine ilişkin bir tahayyül olsa bile (Veenhoven 1984, s. 22-23) bizi nesnelere de yöneltir. Tam mutlu "edilme" noktasında nesnelere yöneliriz. Şunun ya da bunun tarafından "mutlu edilmek", mutluluğun bir durumu tarif etmek için "mutluluk" kelimesini kullanabilecek özne dışında bir yerden başladığını kabul etmektir.

Bu bölümde, mutluluk sanki bir nesneye yakınlıktan geliyormuş gibi, nesnelerin nasıl mutlu olma özelliği kazandığını düşünmek istiyorum. Mutluluk tesiri (mutlu olmak bir şeyin tesiri altında olmaktır), maksatlılığı (mutlu olmak bir şeye dair mutlu olmaktır) ve değerlendirme ya da muhakemeyi (bir şeyden dolayı mutlu olmak bir şeyi iyi yapar) içerir. Mutluluğun kendi nesnelerini yarattığını kabul edersek, o zaman bu nesneler etrafa yayılır ve toplumsal ürünler olarak olumlu tesir değeri toplarlar.[1] Bu bölümde özellikle aile mutlu bir nesne, iyi hislerin yönlendiği, ayrıca ortak bir deneyim ufku sunan bir şey olarak değerlendirilecek.

Tesir, Nesneler, Maksatlılık

Dünyada mutluluk diye bir nesneye karşılık geliyormuş gibi ayrı duran ya da özerkliği olan bir şeyler olduğu varsayımıyla işe başlamıyorum. Bunun yerine, deneyimin karmaşasıyla, bedenlerin dünyalara dönüşmesiyle ve "olumsallığın kurgusu" dediğim şeyle, yani bize yaklaşan

şeylerden nasıl etkilendiğimizle başlıyorum. Mutluluğun etimolojisinin tam da olumsallıkla ilişkili olduğuna dikkat çekmek faydalı olabilir: İngilizcede mutluluk Ortaçağ İngilizcesinde şans ifade eden *hap*'ten gelir. Mutlu anlamındaki *happy* kelimesi başta "iyi şans ya da talihe sahip olmak", şanslı ya da talihli olmak anlamına geliyordu. Bu anlam şimdi eski gelebilir: Mutluluğu "sadece" başımıza gelen bir şeyden ziyade yaptıklarımızın bir etkisi, çok çalışmanın ödülü olarak düşünmeye alışmış olabiliriz. Mihály Csíkszentmihályi bu yüzden şunu öne sürüyor: "Mutluluk gerçekleşen bir şey değildir. İyi şansın ya da rastgele seçimin sonucu değildir. Paranın alabileceği, gücün hükmedebileceği bir şey değildir. Dış olaylara bağlı değildir, bunları nasıl yorumladığımıza bağlıdır. Aslında mutluluk herkesin özel olarak hazırlaması, yetiştirmesi ve savunması gereken bir durumdur" (1992, s. 2). Böyle bir mutluk anlayışı olumsallığa karşı bir savunma olarak değerlendirilebilir. Dikkatimizi tekrar olayların "dünyeviliğine" çektiği için mutluluğun asıl anlamına dönmek istiyorum.

"Olan şey"deki "şey"le bizi mutlu eden şeyin ilişkisi nedir? Ampirizm "ne nedir" diyerek bu soruyu irdelemenin faydalı bir yolunu sunar. Ampirik felsefeci John Locke'un 17. yüzyıldaki çalışmalarına bakalım. Locke, iyi olanın "*Zevk vermeye ya da zevki artırmaya, içimizdeki acıyı azaltmaya meyilli*," olduğunu iddia ediyor ([1690] 1997, s. 216). Bir şeyin bize nasıl tesir ettiğine, zevk veya acı verişine göre iyi ya da kötü olduğuna karar veriyoruz. Locke üzüm seven kişi örneğini kullanıyor. "Bir kimse sonbaharda üzüm yerken ya da ilkbaharda üzüm yokken üzüm *sevdiğini* söylerse, ona haz veren üzümün tadından fazlası değildir," diyor (s. 216). Bir şey zevk veya hazza yol açtığında bizim için iyidir. Locke'a göre mutluluk, zevkin bir hâlidir: "En büyük mutluluk en büyük zevki üreten şeylere sahip olmaktan ibarettir" (s. 247). Mutlu nesneler, bize en iyi şekilde tesir eden nesneler olarak tanımlanabilir.

Mutluluk böylece bizi bir şeylerle yakın ilişkiye sokar. Bir karşılaşma esnasında tesir bizi mutlu etmek yönünde olabilir. Bir şey –kendini bilinçli bir nesne olarak sunmasa bile– bize olumlu olarak tesir eder. Tesir sonucu mutluluk söz konusu nesnelerin gidip yerine yenilerinin gelme-

sine rağmen sürebilir. Locke, zevkin "mevsimsel" doğasını tarif eder. Üzümün mevsimi geçince ondan haz aldığımızı hatırlayabilir ve mevsiminin gelmesini iple çekebiliriz; yani üzüm yokluğu hâlinde de mutlu bir nesne olarak yerini korur. Fakat bu birinin mutlu olarak hatırladığı nesnelerin hep yerlerinde kaldıkları anlamına gelmez. Locke şu gözlemi yapar: "Sağlığın veya durumun bozulması üzümün tadından alınan zevki mahvederse, adamın artık üzüm *sevdiği* söylenemez" (s. 216-17). Bedenin değişimi de zevkli görülen şeyleri değiştirebilir. Bedenimiz zamanla değişirse etrafımızdaki dünya farklı izlenimler yaratır.

İyi şeyler zevke yol açmaz, zevk deneyimi zamanla bir şeyleri bizim için iyi kılar.[2] Locke'un bu argümanı, Descartes'ın tutku ve Spinoza'nın tesir modelleriyle uyumludur: Akıl-beden ilişkisini teorileştirmelerinde temel farklılıklar olan bu felsefecilerin hepsi nesnelerin nasıl bedenle temas yoluyla değer kazandıklarını bize gösterirler. Spinoza'ya göre "Varlığımızın korunmasına katkıda bulunan bir şeye iyi, varlığımızın korunmasına engel olan bir şeye kötü deriz, yani hareket gücümüzü artırmasına veya azaltmasına, desteklemesine veya sınırlamasına göre bir şeye iyi veya kötü denir" ([1677] 2001, s. 170). Bir nesne bize zevkle, iyi şekilde tesir ederse bizim için iyidir.[3] Descartes, nesnelerin çeşitli oldukları için değil, bize farklı şekillerde zarar veya yarar getirdikleri için farklı tutkular yarattıklarını öne sürer ([1649] 1989, s. 51). Bir şeyin bize zarar veya yarar getirmesi bize nasıl tesir ettiğiyle ilgilidir. Susan James'in öne sürdüğü gibi, "Zihin dışındaki nesnelere yöneltilen tutkulardaki iyi ve kötü değerlendirmeleri okunmayı bekler bir hâlde bu dünyada durmamaktadırlar" (1997, s. 103).

Bir şeyin tesiri altında kalmak onu değerlendirmektir. Değerlendirmeler, bedenlerin bir şeye doğru dönmesiyle ifade edilir. Mutluluk fenomenolojisi bize haz veren şeylere nasıl baktığımızı inceleyebilir.[4] Edmund Husserl'in *Ideas*'ın (Fikirler) ikinci cildinde anlattığı gibi, "Zevk içinde, 'maksatlılıkla' (maksat hissederek), tesirli 'ilgi' kipiyle zevk nesnesine döneriz" ([1950] 1989, s. 14). Bazı şeylerin dikkatimizi çektiği söylenebilir. Bir şeylere değer vermek, yanımızdakileri şekillendirmek, pratik hareket alanı olarak Husserl'ün "yakın alan" veya "çekirdek alan"

diyeceği şeyi yaratmaktır ([1946] 2002, s. 149-50). Bu alan "kinesteziyle erişebildiğim ve dokunarak, görerek vb. en iyi şekilde deneyimleyebildiğim şeylerin alanıdır" (s.149).

Mutluluk, yakın alanımızın, etrafımızda tanıdık şeyler biçiminde şekillenen dünyanın şekillendirilmesinde önemli bir rol oynayabilir. Bize zevk veren nesneler beden ufkumuzun içine yerleşir. Beğenilerimiz oluşur, bunlar *bizim nasıl olduğumuzu* bile belirleyebilir. Beden ufku, beğeniler ufku olarak yeniden tanımlanabilir. *Beğenilerimiz olması* bazı şeylerin etrafımızda toplandığını gösterir. Elbette yeni şeylerle de karşılaşırız. Yeni şeylere daha çok veya az açık olmak, yakın alanımıza bir şeylerin girmesine daha çok veya az açık olmaktır. Girip girmeyecekleri karşılaştığımız şeyleri beğenmemize bağlı olabilir. Sevmediklerimizden uzaklaşırız. Uzaklık, ufkumuzun sınırlarını belirlemeye yardımcı olabilir. Gitmek istemediğimizi bildiğimiz yerleri; sahip olmak, dokunmak, tatmak, duymak, hissetmek, görmek istemediğimiz şeyleri; erişimimizde tutmak istemediğimiz şeyleri belli nesnelerin yakınlığını reddederek tanımlarız.

Bir şeyin "iyi anlamda" tesiri altında kalmak bu yüzden iyi bir şeye yönelmeyi kapsar. Yönelme, nesnelerin yakınlığını kaydeder, ayrıca bedene yakın olanları şekillendirir. Mutluluk fenomenolojik anlamda *maksatlı* (nesnelere yöneltilmiş) ve *tesirli* (nesnelerle temas hâlinde) olarak tanımlanabilir. Bu argümanları birleştirmek için mutluluğun temas kurduğumuz nesnelere eğilimli olduğunu söyleyebiliriz. Nesnelerin bizi etkileme şekline göre onlara yaklaşır ve onlardan uzaklaşırız. Locke'un örneğinde olumlu tesirin ikiye katlanmasına dikkat edin: Üzümü tadı *haz* verirse *severiz*. Tadı haz vereni sevdiğimizi söylemek, zevkin sevgiye yol açtığını söylemek değildir; zevk deneyimi nesneye sevgiyle yönelmeyi kapsar ve sevgi deneyimi haz vereni kaydeder.

Mutluluğu maksatlı olarak tanımlamak, nesnelerle hisler arasında her zaman doğrudan bir denklik bulunduğu anlamına gelmez. Robin Barrow haklı olarak mutluluğun diğer duygular gibi "nesnesi olmadığını" öne sürer (1980, s. 89; ayrıca bkz. Perry 1967, s. 71). Locke'un üzüm seven adam örneğiyle devam edelim. Üzüm tüketebileceğimiz bir şey olarak bizim için anlam kazanır, birbirimizin üzümlerinin tadının aynı

olup olmadığını bilemesek de üzüm tadılabilir ve tada "sahip olabilir" Üzümün çağrıştırdığı zevk, üzüm yemenin zevkidir. Ama zevkler sadece tadılabilen, etleri bedenimizin etiyle birleşerek duygusal yakınlık kuran nesnelere yönelik değildir. Önceden belirttiğim gibi, üzümün zevkini bir anı olarak da hatırlayabiliriz. Üzüm yeme ihtimalimiz olmasa bile, üzümü aynı zamanda bir his de olan bir düşünce biçiminde düşünebiliriz. Zevk deneyimleme zevkini, bu zevkler aynı hissi kapsamasa bile, hatıradaki izlenimler o kadar canlı olmasa bile hatırlayabiliriz.[5] Zevk nesnesi önümüzde olsa bile zevk bir nesne yaratır. Hissin yaratılması için bir nesnenin yokluğu gerekmez.

Bir şeylerden etkileniriz. Etkilenirken bir şeyler yaparız. Bir nesne kendi konumu (nesne *burada*, yani şu ya da *bu* duyguyu deneyimlediğim yerde olabilir) veya görülüşünün zamanlaması (nesne şimdi, yani şu ya da bu duyguyu deneyimlediğim zamanda olabilir) yüzünden tesirli olabilir. Bir nesneyi tesir edici veya heyecanlandırıcı olarak deneyimlemek, hem nesneye hem o nesnenin çevresindekilere yönelmektir, buna nesnenin arkasındakiler ve o ortama geliş şartları da dahildir. Nesnenin çevresindekiler mutlu olabilir: Biri belli bir yerde haz veren bir şey alırsa o yerin kendisi iyi hislerin yöneldiği "şey" olarak mutlulukla ilişkilendirilir.Ya da sevdiğiniz biri size bir şey verirse nesnenin kendisi daha çok tesir değeri toplar: Nesneyi görmek size hediyeyi veren kişiyi düşündürür. Bir şey mutlu nesneye yakınsa, ilişkilendirme yoluyla mutlu olabilir.

Mutluluk da yakınlık yoluyla nesneler üretebilir. Mutluluk sadece nesnelerle ilgili veya bilince sunulan nesnelere yönelik değildir. Muhtemelen hepimiz "sebepsiz mutluluk" diyeceğim şeyi yaşamışızdır. Sebebini pek bilmeden kendimizi mutlu hissederiz ve bu his kalıcı olabilir, karşılaştığımız şeyin üzerinden taşar. Bu his özgürce süzülmez; kendimizi mutlu hissederken hissi yakındakilere yönlendiririz, mesela yanımızdan geçen birine gülümseriz.[6] Bu his ayrıca yakın bir nesneyi kaldırabilir veya yükseltebilir, mutlu yapabilir; yine de bu, hissin her türlü karşılaşmayı atlatabileceğini göstermez. Mutlu olduğumuzun bilincine varınca (his, düşünce nesnesi haline gelince) mutluluğun geri çekilmesi veya gerginliğe dönüşmesi hep ilgimi çekmiştir. Mutluluk bir anda gele-

bilir ve fark edilmesi yüzünden yok olabilir.[7] Mutluluk hissi çok tutarsız görünmektedir; yerini kolayca diğer hislere, hatta geliş şekli yüzünden yine mutluluğa bırakabilir.

Mutluluğun "hedef odaklı" olarak tarif edeceğim belli bir maksatlılık içerdiğini öne sürüyorum. Sadece biz şu anda *bir şey hakkında* yaşanan bir his olarak mutlu olmuyoruz, bazı şeyler de bize mutluluk getireceğini hayal edersek *bizim için* mutlu oluyor. Mutluluk genelde hedeflediğimiz "şey", uç nokta, hatta başlı başına bir hedef olarak tarif ediliyor. Klasiklerde, mutluluk araçtan ziyade amaç olarak görülmüştür.[8] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te mutluluğu "En Büyük İyilik" ve "her şeyin amacı" olarak tarif ediyor (1998, s. 1). Mutluluğu "her zaman mutluluk için seçiyoruz" (s. 8). Anthony Kenny, Aristoteles için mutluluğun "sadece amaç değil, mükemmel amaç" olduğunu anlatıyor (1993, s. 16): Mükemmel amaç, bütün amaçların amacı, her zaman kendisi için iyi olan iyi.

Mutluluğun bu şekilde düşünülmesinin ne demek olduğunu anlamak için mutluluğun mükemmel amaç olduğu argümanına katılmamıza gerek yok. Mutluluk bütün amaçların amacıysa diğer her şey (diğer ürünler de buna dahil) mutluluğun aracı olur.[9] Aristoteles'in anlattığı gibi, diğer şeyleri "mutlu olmak amacıyla, onların aracılığıyla mutlu olacağımızı düşünerek" seçeriz (s. 8). Aristoteles burada maddi şeylerden ya da fiziksel nesnelerden bahsetmiyor; aracı ve bağımsız ürünleri ayırt ediyor (s. 6). Yani onur, zevk veya zekayı mutluluk amacıyla; mutlu, iyi ya da erdemli bir hayat sürdürme ihtimalinin gerçekleşmesi için araç olarak seçiyoruz.

Aracı ürünleri mutluluk nesnesi olarak düşünürsek önemli sonuçlar doğar.[10] Bir şeyler mutluluğa işaret ettiği sürece iyi olur veya ürün olarak değer kazanır. Nesneler mutluluk aracı hâline gelir. Veya izlerini takip etmek mutluluğu bulmak anlamına geldiğinde, mutluluğun yolunu gösteren işaretler hâline geldiklerini söyleyebiliriz. Nesneler bizi mutlu etmenin aracını sağlarsa, kendimizi şu ya da bu nesneye yönelterek başka bir yeri, onu takip edeceğini varsaydığımız mutluluğu hedefleriz. Bu takibin zamansallığı gerçekten önemlidir. Devamında mutluluk gelir.

Buna göre, mutluluk henüz var olmayan bir şeye işaret eden belli nesnelere yöneltilir. Bir şeyleri takip ederken, sanki mutluluk belli noktalara ulaşırsak elde edeceğimiz bir şeymiş gibi mutluluğu hedefleriz.

Vaatler

Bir kişinin biyografisi nesnelerle yakından ilişkilidir. Biyografilerimizin beğendiğimiz ve beğenmediğimiz şeylerden oluştuğunu söyleyebiliriz. Locke, insan çeşitliliğinin "*mutluluğumuzun* farklı şeylere bağlanması" anlamına geldiğini iddia eder ([1690] 1997, s. 246). Özgürlük, farklı şeylerden mutlu olma özgürlüğü hâline gelir.[11] Farklı şeylerden mutlu oluyorsak, farklı şeyler bize farklı şekillerde tesir ediyor demektir.

Sadece farklı şeylerden mi mutlu oluyoruz? Mutluluğun amaca yönelik bir maksatlılık içerdiğini düşünmek, mutluluğun zaten bazı şeylerle diğerlerinden daha çok ilişkili olduğunu öne sürmektir. Mutluluğa işaret ettikleri, bu amacın aracı oldukları *için* bazı şeylere doğru gideriz. Neyin mutlu bir şekilde işaret ettiğini nereden biliriz? Mutluluğa işaret edilmesi ihtimali bile nesnelerin daha görülmeden tesirlerle ilişkilendirildiklerini gösterir. Bir nesne bize iyi anlamda tesir etmeden de mutluluğa işaret edebilir.

Bir nesneyi zevk verici bir şey olarak deneyimlememişsek bile nesne aklımıza gelince zevk alabiliriz: İnsanların hayal gücü ve toplumsal dünya henüz karşılaşılmamış şeylere tesir edici bir hayat verebilir. Adeta unutulmuş hediyeler gibi, verilmeleri veya tesir etmeleri sonucunda nesnelerin tesirli bir hayatları olabilir. Bir nesne tesir özelliği olduğu varsayılarak bile –birine x nesnesini vermek mutluluk vermekmiş gibi– verilebilir,

Bir nesneyle hissin ilişkisinin nedenselliğe dayandığını, adeta nesnenin hisse neden olduğunu varsayabiliriz. Mutlu bir nesne, mutluluğumuza neden olur. Nietzsche, *Güç İstenci*'nde nedensellik atfının geriye dönük olduğunu ileri sürer ([1901] 1968, s. 294-95).[12] O zaman, acı deneyimine ayağımın yanındaki çivinin neden olduğunu varsayabilirim. Ama bir tesir deneyimleyince çiviyi fark ederim. Hissin nesnesi, hissin ardında kalır. Bu durum geçici değildir ve aktif dolayımlama şekilleri içerir. Nesneyi ararız; Nietzsche'nin dediği gibi, "İnsan neden şu veya bu şekilde

hissettiğine dair kişilerde, deneyimlerde, vb. bir neden arar" (s. 354). Bir nesneye tesir atfetme eğilimi, yakınlıkların önceden belirlendiği "ilişkilendirme yakınlığı"na bağlıdır. Bir nesneyi bir tesirin nedeni olarak görürüz (çivi acı nedeni olarak bilinir ama çiviyi görmenin tek yolu bu değildir). Bir karşılaşma olup bitebilir ama o karşılaşmadaki yakınlık varlığını sürdürebilir. Bir başka deyişle, bir tesirle nesne arasındaki yakınlık alışkanlıkla korunur.

Nesneyle tesir arasındaki bağı, bağın şeklini anlayarak gevşetebiliriz. Nesneyi hissin nedeni olarak bellesek de nesne hissin sadece nedeni değildir. Nesnenin hissin nedeni olarak anlaşılması geriye dönük gerçekleşir. Böylece çiviyi gördüğümde, o nesneyle tesir ilişkilenmesi sağlanmışsa acı tesirini deneyimlerim. Nesne, hissin nedeni hâline gelir. Nesne, hissin nedeni hâline geldiğinde hisse neden olabilir, hissetmeyi beklediğimiz hissi duyunca da bundan emin oluruz.[13] Nietzsche'nin tarif ettiği tesirin geriye dönük nedenselliği, kısa sürede öngörmeyi mümkün kılan nedensellik diyebileceğimiz bir şeye dönüşür. Nesneler üzerinde deneyimimizden kaynaklanmayan yakınlık değerleri toplanmışsa, geriye dönmeden bile bir tesirin devreye girmesini bekleyebiliriz. Mesela, korkuyla ilgili nedenlerden dolayı bir çocuğa henüz ortama girmemiş bir nesneye yaklaşmaması söylenebilir. Yakınlık durumunda bazı şeylerden diğerlerine göre daha çok korkulur; yabancı tehlikesi söyleminin beklentisel mantığını işte bu şekilde anlayabiliriz (bkz. Ahmed 2000).

Bir nesnenin ortama girmeden önce de mutluluğa neden olmasını bekleyebiliriz; nesne yakın alanımıza girdiğinde olumlu tesir değerine zaten sahip olabilir. Nesneyle hissin yakınlığı, nesnenin nasıl verildiğiyle uyumludur. Nesneler daha onlarla karşılaşmadan mutluluk nedeni olabilirler.[14] Mutluluğa neden olmasını beklediğimiz nesnelere yöneliriz. Yani bir şeylerin iyi olduğu kanısı hem onlarla karşılaşmamızdan önce vardır, hem de bizi o şeylere yöneltir.

"İyi olan zevke neden olmaya uygundur" demek yerine, "zevke neden olmaya uygun olanın iyi olduğu kanısına çoktan varılmıştır" diyebiliriz. Bu argüman, Locke'un tadı hoş diye üzüm sevme hikâyesinden farklıdır: Ben belli nesnelerin "mutlu" olduğu kanısının bu nesnelerle

karşılaşmadan önce oluştuğunu öne sürüyorum. Belli nesnelere mutluluk nedeni olmak atfediliyor; bir başka deyişle, biz onlara henüz "rastlamadan" toplumsal ürünler olarak yayılmaya başlıyorlar, biz de bu yüzden onlara rastlıyoruz.

Mutluluğun şu veya bu nesneyi yakından takip etmesini bekliyoruz. Bir nesnenin bize ne vereceğine dair tahminimiz, bize verilmesi gerekene dair beklentimizi oluşturuyor. Nasıl bu kadar çok şeyi bekleyebiliyoruz? Sonuçta beklentiler hayal kırıklığına uğrayacağımız izlenimini yaratabilir. Nesnelere bize nasıl tesir edeceklerinin beklentisiyle gidersek, beklentilerimizi karşılamadıkları anda bile bize nasıl tesir edecekleri değişecektir. Mutluluk bundan sonra ne olacağına dair bir beklentidir ve bu beklenti varlıklar arasında –şu anda birer nesne olarak var olmasalar da– bir ayrım yapar. Mesela bir çocuğun mutluluğu hayal etmesi için, düğün günü gibi geleceğindeki belli olaylar ona "hayatının en mutlu günü" olarak tarif edilebilir.

Mutluluk beklentisi bize belli bir gelecek resmi verir. Bu yüzden ortada verili bir mutluluk olmasa bile beklentisi hayal kırıklığına uygun bir duygusal ortam yaratır: "Şunun" ve "bunun" hayal kırıklığı nesnesi olarak deneyimlenebilmesi için "şundan" veya "bundan" mutluluk beklenmesi gerekir. Beklentilerimiz bir yerden gelir. Beklentinin soykütüğü üzerine düşünmek, vaatler üzerine ve vaatlerin nasıl –bu kadar çok şey beklediğimiz– bir yere işaret ettiklerini düşünmektir. Mutluluğun belli nesnelere yakınlık sonucu vadedildiğini söyleyebiliriz. Nesneler hem fiziksel veya maddi şeyler, hem de bizi mutluluğa götüreceğini hayal ettiğimiz şeyler, değerler, âdetler, tarzlar, özlemler biçiminde olabilir. X'i yapmak ve x'e sahip olmak bize mutluluk vadeden şey olabilir. Mutluluk vaadi şu şekli alır: Şuna veya buna sahipseniz, şunu veya bunu yaparsanız peşinden mutluluk gelir. Nietzsche *Putların Alacakaranlığı*'nda mutluluk vaadi dediğim şeyi din ve ahlakın temel formülü olarak yorumlar: "Şunu ve bunu yapın, şundan ve bundan kaçının, mutlu olacaksınız!" ([1889] 1990, s. 58).

Mutluluğun vadedici doğası, mutluluğun –en azından doğru şeyi yaparsak– ileride bir yerlerde olduğunu iddia eder.[15] Sonuçta vadetmek,

geleceği nesneleştirmek, gelmeden önce ilan edilebilecek bir şey yapmaktır. Hannah Arendt bunun nasıl olduğunu açıklar: "Vaatler geleceğe mümkün olduğu kadar hükmetmenin, geleceği mümkün olduğu kadar tahmin edilir ve güvenilir kılmanın benzersiz ve insani bir yoludur" (1972, s. 92). Vaadi bir durum olarak ve o durumda ne düşündüğünüzü düşünün. Birinin birine bir şey vaat etmesinin "vadediyorum" biçimini alabileceğini düşünürüz. Vaat istencin ilanı olabilir; vaat veren bir şeyi yapmayı veya yapmamayı vadedebilir. Vaat güvencedir, beklentinin karşılanacağına dair inanç ve güven vermeyi amaçlayan olumlu bir ilandır. John Austin, *Söylemek ve Yapmak*'ta bir eyleme başarıyla yol açan sözleri mutlu performanslar olarak adlandırır. Vaadin mutlu olması, iyi niyet gerektirir: Vaat veren sözünü tutmaya niyetli olmalıdır, niyetin yapısı vadetme vaadinde bulunma ihtimalinin şartıdır ([1962] 1975, s. 40).[16] Vaadin mutlu olması, kişinin vaadi yerine getirmesini sağlayacak belli şartların gerçekleşmesine bağlı olabilir. Vaat istediğimizin gerçekleştiği, istediğimizin başkası için –bu başkası, vaadin alıcısı sıfatıyla kendimiz olsak bile– istendiği bir durumda mutlu olabilir. Vaat ayrıca arzu ifadesidir; bir şeyin vaat içermesi, gelecek güzel şeyin göstergesidir. Vadedilen şeyi aldığımızda bize iyi bir şey olur, bu olay vaat verildiğinde bize gelmesi gereken şeye dair beklentimizi karşılar. Vaatler, gelecek şeylere dair beklentimizi temellendirir.

Bu hayali durum, vaadin canlı ufkunu tüketmez. Bir başka deyişle, vaat her zaman sözlü bir eylem veya birinin birine verdiği bir şey değildir. "Sana şunu vadediyorum," sözü, "bir şey vaadi"ne dönüşür; yerine getirildiğinde verilecek bir şeyin izlenimidir vaat. Vaat içeren şey (bir şeyin vaat verici olduğu fikri) "Şunu veya bunu yapmayı vadediyorum," diyen sevdiğimiz bir kişiye yakın olabilir. Sevdiğim biri bana bir şey vadederse, bu şey sevgi vaadini bünyesine katabilir. Vaatler "Şunu yapmayı vadediyorum"dan "bir şey vaadi"ne dönüşme yoluyla dağıtılır ya da paylaşılır. Mutluluk vaadi, bir şeyleri paylaşmak mutluluğu paylaşmakmış anlamına geliyormuşçasına bazı şeyleri vaat dolu kılar. Bir şey mutluluk vadettiğinde o şeyin vaat dolu olduğu fikrini ediniriz. O şeyi alınca peşinden de iyi şeylerin geleceğini hayal ederiz.

Veya mutluluğu arzuluyorsak onun vaadinin peşinde olduğumuzu söyleyebiliriz. Lauren Berlant, nesneleri "vaat kümeleri" olarak düşünmenin, arzu nesnesi hakkında düşünmenin başka bir yolu olduğunu söyler (2008a, s. 33). Nesneler mutluluk vaadi etrafında kümelenir mi? X'i arzularız çünkü x arzulanabilirdir. X'in arzulanabilirliği bize mutluluk vadetmesinden ileri gelir. Arzunun halihazırda çifte olması önemlidir. X'i arzularız, x'i arzulamamızın sebebi y'yi arzulamamızdır, y de mutluluktur. Farklı şeyler arzulasak da mutluluk arzusu ortaktır: John Locke'un belirttiği gibi, "Bütün insanların arzusu mutluluk olsa da aynı nesneden etkilenmezler" ([1690] 1997, s. 247). Mutluluk kelimesi farklı nesneleri toplar, bu çeşitli nesnelerin kabı hâline gelir. Mutluluğun, çeşitli yollardan isteme izni vererek, belli şekillerde çeşitlilik içerdiğini de düşünebiliriz. İsteklerimizi koyabildiğimiz bir kap oluşturan mutluluk, o istekleri de içerebilir.

Arzuladığımız mutluluksa, o zaman mutluluk mutlu olmayanla veya sadece olmayanla yakın olmayı içerir. Bu yüzden Locke için zevkin nedeni (mutlu nesne) basit bir konu değildir. Arzuladığımız şey mutluluksa, o zaman mutluluk Locke'un huzursuzluk dediği şeyi içerir. "Şu anda keyfinin çıkarılması haz fikrini taşıyan herhangi bir şeyin yokluğunda" huzursuzluk deneyimleriz (s. 217). Locke sadece mutluluğun bizi huzursuz ettiğini öne sürmüyor, bir şeyin "arzumuz bize onu istetip huzursuz edene kadar" bizim için iyi hâle gelmediğini söylüyor (s. 234). Buna bakılırsa Locke'a göre insanların hareketlerini huzursuzluk yönetiyor: İnsanların duygularındaki gelgitlerden o sorumlu. Locke insan hareketlerinin sonunda istenen ya da amaçlanan şeyin mutluluk olduğunu iddia etse de aslında huzursuzluğun daha etkili olduğunu söylüyor: "Ufak bir yanma hissi bizi daha büyük zevk beklentilerinin çektiğinden veya cezbettiğinden daha güçlü iter" (s. 234).[17]

Psikanaliz bize arzu ve endişenin birbirlerine ne kadar yakın olduklarını öğretti; iyinin ihtimaller evrenini tüketemediği bir dünyada, iyiye yönelim baskı hâlini alır. Freud, *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*'nda mutluluğun "gerçekleştirilmeye elverişsiz olduğunu, evrendeki bütün kurumların buna karşı olduğunu" öne sürer ([1930] 2004, s. 16). Bu

mutluluk karşıtlığını nasıl anlarsak anlayalım, mutluluğu elde etmeyi güçleştiren şeyin onun olumsallığı olduğunu söyleyebiliriz. Mutluluk, olanların tesadüfiliğini yok edemez. Mutluluk, mutluluğu gerekli kılmayı amaçlarken bile bu dünyanın olumsallığıyla yaşamak demektir.

Arzu hem bize bir şey vadeder, enerji verir; hem de görünüşe göre gerçekleştiği anda bile yoktur.[18] İstediğimizi elde etmekten daha korkunç bir şey olamaz; çünkü o anda istediğimiz şeyle yüzleşiriz. Slavoj Žižek'e göre bu dehşet aslında istediğimiz şeyi istememizden kaynaklanır. Žižek mutluluğun "doğası gereği ikiyüzlü" olduğunu veya bir çeşit kendini kandırma olduğunu iddia eder (2002, s. 60). Bence istediğimizi elde etmek korkunç olabilir; çünkü istediğimiz şey nesne olarak "hazır" değildir, nesneyi bu kadar arzulanabilir yapan bu hazır olmama durumudur. İstediğimizi elde edememek, hazır olduğumuzda o şeye sahip olabileceğimizi sanıp "o şeyin" mutluluğunu bir fantezi olarak korumamızı sağlıyor.

Arzunun önündeki engel, istediğimizi elde etmenin bizi mutlu edeceği fantezisini koruyarak psişik bir işlev görüyor. Lacan'ın şövalye aşkı analizi engellerin fanteziyi koruyan yönünü gösteriyor. Ona göre şövalye aşkı "cinsel ilişkinin yokluğunu, engelleri kendimiz koyuyormuşuz gibi davranıp telafi etmenin incelikli bir yolu"dur (1982, s. 141). Şövalye aşkı, aşk yerine engel koyar, bu da önümüze engel çıkmasa aşkı yaşayacağımız fantezisini korur. Benzer şekilde, mutluluğun önündeki engel de mutluluğun iyi bir hayat vaadi olarak korunmasını sağlar: O şey önümüze çıkmasa mutluluğu elde ederdik. Engeli mutsuz nesne, önümüze çıkan şey olarak yeniden tanımlayabiliriz; mutluluğun "yolda" gerçekleşeceğini hayal ederiz. Engel, kayıp bir şey de olabilir. Jonathan Lear'ın öne sürdüğü gibi "İnsanlar o kayıp şeye sahip olduklarında mutlu olacakları fantezisini kurmaya eğilimlidir" (2000, s. 23); öyle ki, "Mutluluk –artık o *her neyse*– hayatı arzulanır ve eksiksiz kılar" (s. 27; vurgu eklendi).

Hatta mutluluk vaadi gücünü mutluluk nedeni oldukları iddia edilen nesnelerin bu vaadi vermemesinden alabilir.[19] Mutlu nesne, mutluluğun yokluğunda bile belli bir boşluğu doldurarak yayılmaya devam eder; mutlu nesnenin mutluluğa neden olmasını bekleriz; öyle ki, bu nesne,

"ona" sahip olsak mutluluğun peşinden geleceği fantezisini sürdüren bir dayanak hâline gelir. Bir başka deyişle, mutlu nesne boşluk doldurur. Nesnenin vaadi hep önümüzdedir; mutluluğu takip etmek genelde bir yolu izlemek olarak anlatılır ("mutluluk yolu"ndan bahsedilmesi tesadüf değildir); yolu izlersek sona varacağımızı hayal ederiz.

Mutluluk bulmaktan ziyade peşinden gitme meselesi hâline gelir. Mutluluk arayışı anayasal bir hak olarak güçlendirilirse, peşinden gidilen "her ne ise" mutluluk o olur ve tesirliliğini verilmeyerek ya da bulunmayarak elde eder. Mutluluk vaadi izlediğimiz yolların bizi oraya götüreceği vaadidir; "orası" değerini "burası" olmayarak kazanır. Bu yüzden mutluluk, anlatının enerjisi veya "ileri yönü" için vazgeçilmezdir.[20] Mutluluk bir sosyal vaat şeklinde sadece ertelenerek korunabilir: Böylece vadedilen mutluluğun sonunda bize veya bizi takip edenlere geleceğini hayal ederiz. Mutluluk bir şeyi beklemeyi hem dayanılır hem arzulanır kılar; ne kadar çok beklersek karşılığında o kadar çok şey vadedilir, getiri beklentisi o kadar artar.

Mutlu nesne, mutsuzluk durumunda bile olumlu değer toplar: Mutluluk vaadinin ardımızdan gelenlere verileceğini hayal ederek hayal kırıklığıyla yaşayabiliriz.[21] Ebeveyn mutluluk umudunu çocuklarına bağlayarak mutluluğun vaadinin gerçekleşmemesiyle yaşayabilir. Mutluluk, erteleme jestini içerebilir, bu jest aynı anda hem bir fedakarlık hem de bir hediye olarak hayal edilebilir: Bazılarına göre vazgeçilen mutluluk verdikleri bir şey olur. Bu yüzden mutluluk verilmesi bizler için o mutluluktan vazgeçilen sahnenin yakınlarında kalmaya devam etmektir.

İyi Alışkanlıklar

Nesneler sadece iyi hisleri cisimleştirmez, iyi hayatı da cisimleştirmeye başlar. İyi hayat nesnelerin yakınlığıyla nasıl tahayyül edilir? Locke, iyi hisleri tat duyusuyla çağrıştırır: "Bazı tatların hoş olmaları kendilerine değil, şu ya da bu damağa göre güzelliklerine bağlıdır; bunun da çok çeşidi vardır. En büyük mutluluk en büyük zevki üreten şeylere sahip olmayı içerir" ([1690] 1997, s. 247). Locke farklılığı ağızlarda bulur. Farklı damak tatlarımız olduğu için farklı zevklerimiz vardır.

Burada mutluluğun görünürdeki tesadüfiliğinin, olanların rastlantısallığının nitelenebileceğini görebiliriz.[22] Mutlu nesnelerin her yerde bulunduğunu söyleyemeyiz. Sonuçta zevk sadece şans işi (sizin ya da benim şunu ya da bunu sevmemiz meselesi) değildir, zamanla kazanılır. Pierre Bourdieu'nün başyapıtı *Distinction*'da (*Ayrım*) gösterdiği gibi, zevk önceden iyi ya da daha yüce bir iyi olduğuna karar verilmiş şeylere göre şekillenen, çok belirgin şekilde bedensel bir yönelimdir. Zevk veya "dışa vurulan tercihler", "kaçınılmaz bir farklılığın uygulamalı doğrulamasıdır"; öyle ki "estetik hoşgörüsüzlük korkunç şiddetli olabilir. Farklı hayat tarzlarından nefret etme belki sınıflar arasındaki en güçlü engellerden biridir" ([1979] 1986, s. 56).

Yani neyin güzel, neyin iğrenç tadı olduğunu ayırt etmeyi keşfederek yüksek ve alçak nesneler arasında ayrım yapmayı öğreniriz: Zevk ve tiksinme hem sosyal hem bedensel yönelimlerdir. İnsanlar "Bunu nasıl sevebilirsin," dediğinde başkasının sevdiğini sevmeyi reddeder, o kişinin mutluluğunu bağladığı nesnenin değersiz olduğunu iddia ederek ona karşı bir yargıya varır. Beverley Skeggs'in bize gösterdiği gibi (2004), bu tesir farklılıkları, ahlaki değer ayrımlarının aynı zamanda sosyal değer ayrılıkları olduğu ahlaki ekonominin de temelidir. Neyin "tadını güzel" bulduğumuz, "zevkli" olup olmadığımızı ortaya çıkarabilir.

Yönlenmek, zevkli yani *beğeni sahibi olanlar için haz verici* olmanın atfedildiği belli nesnelere doğru yönelmek anlamına gelir. Karşılaştığımız nesnelerin nötr olmadığını belirtmiştim: Yakın alanımıza tesir değerleriyle birlikte giriyorlar; yani olumlu veya olumsuz bir değer çoktan yüklenmiş oluyor. Bedenler de nötr hâlde gelmiyor: Eğilimler edinmek, aynı zamanda iyi oldukları için belli şeylere doğru yönelimler de edinmektir. Her yerde mutlu nesneler bulmadığımız gibi, her zaman doğru bedende ikamet etmiyoruz. Nesneler arasında hem tesir hem ahlak değerleri açısından ayrım yapan iyi zevkler şeklinde alışkanlıklar ediniyoruz. Bedenin ani tepkileri, dünyayı algılayışımız ve dünyaya anlam verişimizin bizi "doğru" yönde götürmesi için beden üstünde çalışmamız gerekiyor.

İyi ve kötü zevk arasındaki ayrım, hatta zevk sahibi olma ile olmama arasındaki ayrım kısmen nesnelerin statüsüyle korunur. Buna göre iyi

zevk sahibi olmak, zaten iyilik yüklenmiş şeylere yönelmek demektir. Ama iyi alışkanlık sahibi olmak, sadece zevk alınan nesnelerle ilgili değil, nesnelerle ilişkimizin doğasıyla da ilgilidir. Bourdieu'nün Kantçı estetik eleştirisine bakalım: Bourdieu, Kant'a göre basit zevklerin "dildeki, damaktaki, boğazdaki duyuların zevkine indirgendiğini" iddia ediyor. Aşağı duyular bedene bağlı ve bir nesne "zevkinin çıkarılması için ısrar ediyorsa" aşağı oluyor ([1979] 1986, s. 489). Saf zevk, öznenin nesneye bağlanmamasına imkân veren şeylere yönelince, doğru yola girmiş oluyor. Saf zevk tarafsızlaşıyor. İyi alışkanlıklara sahip olmak, doğru yola dönük, doğru ve bedensel alanı aşma fantezisinin sürdürülmesine izin veren nesnelere doğru olmak (zevk için ısrar eden nesnelere yakın olmakta ısrarcı olmamak) demek. Doğru tepkileri vermek için beden üstünde çalışmak, bedenin gözden kaybolmasını sağlıyor.

Bourdieu'nün Kantçı estetiğe getirdiği "kaba eleştiri", saf zevkin estetiğini "kendilerine 'yaratıcı' demeyi sevenlerin mesleki ideolojisi" olarak yeniden tanımlar (s. 491). Saf zevkin estetiği, ideolojiyi yaratıma dönüştürür. Norbert Elias'ın iyi alışkanlıkların oluşumunu "tesirlerin medeniyeti" olarak tarifi işimize yarayabilir ([1939] 1969, s. 166). Medeni beden medeniyetini "tesirle yüklü dürtüleri kısıtlayarak" elde eder (s. 210). Medeni mutluluk, kendine yönelik özgürlük anlatılarında mutluluğu dürtü veya eğilimlerden özgürlük olarak tarif eden burjuvaziye aittir.[23]

Rita'yı Eğitmek (*Educating Rita* 1983, yön. Lewis Gilbert) filmini düşünün. Eğitimin insanı dönüştürmesi hakkında bir film bu. İşçi kız Susan, edebiyat eğitimi alarak Rita oluyor (adını Üçüncü Bölüm'de ele aldığım *Rubyfruit Jungle* [Yakut Meyvesi Ormanı] kitabının yazarı Rita Mae Brown'dan alıyor). Anlatı da, medeni olmanın sadece doğru kitapları okumayı veya doğru nesneleri takdir etmeyi öğrenmekle değil, o nesnelerle farklı bir ilişki geliştirmekle ilgili olduğu çarpıcı bir şekilde gösteriliyor. Rita ilk önce *tesirleri değiştirerek*, bazı şeyleri, ucuz romanlarla edebiyatın farkını takdir etmeyi öğrenerek kendini eğitiyor. Sonunda böyle tesirlerden de kurtuluyor. Şöyle diyor: "Benim için bir şey yapmadığını sanıyorsun. Bir sürü alıntı ve boş söz ezberlediğimi sanıyorsun. Peki. Ezberledim. Ama bunu sen yapmadın. Hepsine çok

açtım. Hiçbir şeyi sorgulamadım. Hepsini çok istedim, bu yüzden sorgulanmasına izin vermedim. Aptal olduğumu söylemiştim." Rita'nın x hakkındaki bilgi açlığı, en baştan eğitimli olma isteğini yaratan işçi sınıfı *habitus*'unu aşamamasının semptomu hâline gelir.

Rita'ya göre eğitimli olmak bir şeylere duyduğu açlıktan, zevk almaktan ve zevk alma hâlinin sürmesinde ısrar etmekten kurtulmasını gerektirir. Bunlardan kurtulan Rita, ilgisizlik mecazları yoluyla düzenlenen seçim becerisiyle artık seçim yapabilir: "Fransa'ya gidebilirim. Londra'ya gidebilirim. Burada kalıp çalışmalarıma devam edebilirim. Burada kalıp bebek bile yapabilirim. Bilmiyorum. Karar vereceğim. Seçim yapacağım." Medeni olmak, "yapmalıyım"ı "yapabilirim"e, sonunda da istenç ve seçim sözlerine çevirir. Elimizde alışkanlığı olmayan, eğilimden kurtulduğunu hayal ettiği sürece seçim yapacak ve yapabilen, ahlaklı ve orta sınıf bir özne fantezisi kalır.

Mutluluk alışkanlığının yok olmasıyla mutluluk ahlaki bir uyarı, bir istenç istenci hâline gelir. İyi bir alışkanlık böylece özgürlük olarak bir görünür ve yok olur. Veya özgürlüğün alışkanlığa dönüştüğünü söyleyebiliriz. Mutluluk alışkanlıklarını düşünürken, mutlu nesne seçimlerinin çeşitliliği modelinin göreci imalarından Locke'un uzak durduğuna dikkat çekmek faydalı olabilir. Locke, mutluluğu kendi yolumuzla bulma özgürlüğümüz olsa da mutluluğa giden yolların bizi daha yüce bir iyiliğe götüreceğini öne sürüyor: "Mutluluğa layık görülen bir varlığın insanların dilek ve arzularına ters düşmemesi gerekir: Haz buradaki gibi orada da kişiden kişiye değişse bile, cennetteki kudret helvasının herkesin damak tadına uymayacağı düşünülebilir mi hiç" (s. 253). Farklı şeyleri zevk verici bulsak da, cennetteki kudret helvasından keyif almanın evrenselliğinde somutluğa kavuşan mutluluk bizi "doğru yola" yönlendirir. Mutluluk farklı şeylerde bulunsa bile bizi doğru yöne çevirecektir. Dolayısıyla Locke'a göre, "İnsanlar damak tadını düzeltebilir ve düzeltmelidir" (s. 255). Düzeltilebilir zevkler kavramı, mutluluğun nesnelerin doğru şekilde tesiri altında kalmayı öğrenmekle ilgili olduğu anlamına gelir. Tesirlenmelerimize eylemle, istençle veya mantıkla tesir etme ihtimali etik bir zorunluluğun temeli olur.

Etiğini oluştururken alışkanlık veya alışmaya yaptığı vurgu düşünülürse Aristoteles'e dönmek faydalı olacaktır. Birçok akademisyenin belirttiği gibi, Aristoteles'e göre mutluluk iyi hislere veya Deal W. Hudson'ın "iyi hissetme" dediği şeye (1996, s. xii) indirgenemez: Ömür boyu süren bir proje ya da başarı olan mutluluk veya *eudaimonia* bundan ziyade "iyi hayat", erdemli bir hayat anlamına gelir. Aristoteles "iyi yaşamanın" ve "iyi olmanın" mutlu olmakla aynı olduğunun "aşağı yukarı herkesçe kabul edildiğini" öne sürer (1998, s. 3). Mutluluk "iyi karakter" üreten aktivitelere ve "tekrarlanan, benzer veya ortak özellikte hareketlerin sonucu" (Smith 1998, s. ix) olan, alışma denen şeye bağlıdır. İyi hayat, tekrar tekrar doğru şeyleri yaparak doğru şekilde yaşanan hayattır.

Ne var ki, Aristoteles'in alışma modelinde hislerin rolü önemlidir. İyi insanın hem doğru alışkanlıkları olur, hem de hisleri doğru yola yönlendirilir: "Asil hareketlerden zevk almayan insan, iyi bir insan değildir; adil davranmaktan zevk almayan birine de kimse adil demez" (s. 11-12). İyi olmak için insan doğru şekilde hissetmelidir; Julia Annas'ın *Morality of Happiness*'ta (Mutluluk Ahlakı) tarif ettiği gibi, erdemli fail "doğru şekilde davranacak ve uygun hisi doğru miktarda, yani ölçülü hissedecektir" (1993, s. 61).[24] Erdemli fail uygun yerde, doğru nesnelere göre zevk ve acı hissetmekle kalmaz; bu hissi de doğru dozda deneyimler. Doğru doz "makul"dür, yani ne çok ne de azdır. Bu durumda iyi olmak hisleri nasıl hissettiğimizle ilgili olur: "Hisleri gerektiğinde, gereken durumlarda, gereken kişiye karşı, gereken sebepten, gerektiği gibi hissetmek makuldür; bir başka deyişle en iyi durumdur; erdemin özelliği budur" (Aristoteles 1998, s. 27).[25] Ahlaki karakteri olan, iyi insana dair Aristoteles'in çizdiği portre, aşağıdaki tanımda görebileceğimiz gibi, zevkleri "tam yerinde" olan, duyarlı birinin portresidir:

> Mükemmel şekilde kendine hâkim olan insan bu nesnelere makul davranır: Yani ne kötü insanın hoşuna giden şeylerden zevk alır –hatta bu şeylerden hoşlanmaz– ne de uygunsuz ve çeşitli derecelerde sınıfsal nesnelerden; bunların yokluğuna üzülmez; bunları arzulamaz; arzulasa da ölçülü şekilde arzular, ne gerekenden fazla ne uygunsuz

> zamanlarda; ama hem bedenin sağlığına ve iyi hâline imkân tanıyan hem de hoş olan şeyleri –ayrıca bu nesnelere engel olmayan, makul ve ölçülü başka hoş şeyleri– ölçülü ve gerektiği şekilde alır; çünkü bunları bu şekilde alan bu zevkleri uygun olandan fazla seviyordur; ama mükemmel şekilde kendine hâkim olan insanın karakteri böyle değildir, arzularını doğru mantığın emirlerine göre düzenler (s. 54).

Buna göre mutlu bir hayat, iyi bir hayat arzunun düzenlenmesini gerektirir. Tek başına mutluluğu arzulamayız, mutluluk iyiyi arzulamanın karşılığında elde edilen bir şey olarak tahayyül edilir. İyi özneler yanlış nesnelerden zevk almaz (onlardan incinir veya onlara ilgi duymaz); doğru nesnelerden de belli ölçüde zevk alır. Bazı şeyleri zevk verici, iyi olarak deneyimlemeyi öğreniriz; bu deneyimin kendisi nesnenin ("bu iyi") ve öznenin ("biz iyiyiz") gerçeği hâline gelir. Nesneler ile tesirler arasındaki bağlantı sadece alışkanlıkla korunmaz, iyi zevke de alışkanlık yoluyla sahip olunur. Geçmiş alışkanlığa dönüşünce, tesir sanki verilen şeyden doğrudan geliyormuş gibi bariz, hatta bire bir görünür. Nesne zevk verici olduğu için zevk aldığımızı varsayarız.

Tesirin bire birliği, ahlaki ekonominin bire birliğine dönüşür: Bir şeyin iyi olduğu için iyi geldiğini varsayarız. İyi geliyorsa biz de iyiyizdir. Bir başka deyişle, iyi olmanın atfedildiği bir şeyin iyi şekilde tesiri altındaysak biz de iyi, erdemli ve mutlu oluruz. Mutluluk, nesnelerle doğru şekilde hizalanmamıza izin verir. Jacques Lacan, *Psikanalizin Etiği*'nde şunu öne sürer: "Böyle ahlaki deneyimler, yani bu yaptırımların referansı insanı hem açık bir kanunu hem de istediği yönü, yörüngeyi, kısacası belli bir iyiyi göz önünde bulunduran kendi eylemleriyle belli bir ilişkiye sokar, böylece bir davranış ideali oluşturur" ([1986] 1992, s. 3). Mutluluk bizi iyiye yönlendirirken bir yandan da bize iyinin yön verdiği izlenimini yaratır.

Toplumsallaşabilen Mutluluk

Mutluluğun vaat dolu doğasından bir şey öğreneceksek, o da mutluluğun, bazı şeylerin biz onlara rastlamadan önce iyi kılınmasıyla ilgili olduğudur. Böyle iyi şeylere yönelmek, doğru yola yönelmektir. Bu yolu di-

ğerleriyle paylaşmamız önemlidir. Hayran kulüpleri veya hobi grupları toplumsal hayatta saklı olan bazı şeyleri açığa çıkarır: *Sevdiğimiz şeyleri sevenleri sevme eğilimimiz vardır.* Bu yüzden sosyal bağlar hep hisseldir. Bizi aynı nesneler mutlu ediyorsa veya bizi mutlu ediyormuşçasına aynı nesnelere yatırım yaparsak aynı yola doğru yönelmiş veya dönmüş oluruz. İyi olarak değerlendirilmiş nesnelerin iyi anlamda tesiri altında olmak, tesirsel bir topluluğa ait olmanın iyi bir yoludur. Mutluluk nedeni olarak aynı nesnelere yatırım yapan başka kişilerle birlikte oluruz.

Tesirin ortak bir yönelim olarak oynadığı rol klasik felsefede açıktır. Örneğin Platon'un *Devlet*'inde Sokrates şöyle sorar: "Bir topluluğu bir arada tutan zevk ve üzüntü hislerinin paylaşımı, bütün vatandaşların aynı kazançlar ve kayıplar için (mümkün olduğu sürece) aşağı yukarı aynı zevki veya üzüntüyü hissetmesi değil midir" (1998, s. 176). Bu hislerin ortak olduğunu varsaymamız gerekmez. Bundan ziyade, toplumsal bağ hisler aynı nesneye aktarıldığı ve bu mutlu veya mutsuz nesne olarak değer topladığı sürece bağlayıcıdır: Bir grup aynı şeylere sevgi ve aynı şeylere nefret duyarak bir araya gelebilir, bu sevgi ve nefret o grupla özdeşleşen herkes tarafından hissedilmese bile.

Mutlu nesneler ne kadar çok dolaşımda kalırsa, iyi bir hayatın göstergeleri olarak o kadar çok tesir değeri toplarlar. Mutlu nesneler dolaşımdayken ne olur peki? Mutluluğun verilmediği durumlarda mutlu nesneler vaatlerini nasıl sürdürürler? İngilizce *vaat* kelimesinin (*promise*) Latince *promittere* fiilinden geldiğini, "bırakmak, yaymak, ortaya koymak" ve "söz vermek, garanti etmek, öngörmek" anlamında olduğunu göz önüne alalım. Mutluluk vaadi, mutluluğu yayan şey olabilir. Nesneler vaat doluyken etrafa gönderilir veya yayılırlar; *vadetmek, vaadi kişiden kişiye geçirmek anlamına gelebilir.*

Mutluluk yayılır mı? Mutluluk vaadi, mutluluğun elden ele geçirildiği anlamına mı gelir? Mutluluk vaadinin, mutluluğun yayılması anlamına geldiğini söylersek, mutluluğun bulaşıcı olduğunu da öne sürebiliriz. David Hume'un ahlaki duygulara yaklaşımı, mutluluğun bulaşıcılığı modeline dayanır.[26] Hume "Başkalarının bulaşma veya doğal duygudaşlık yoluyla aynı ruh hâline girdiğini ve o duyguyu benimsediğini"

ve neşenin en iletilebilir duygu olduğunu öne sürer: "Alev bütün çevreye yayılır, genelde en suratsız ve mutsuz olanlar da tutuşur" ([1748] 1975, s. 250-51; ayrıca bkz. Blackman 2008). Son zamanlarda çeşitli akademisyenler, özellikle tesir psikoloğu Silvan Tomkins'in çalışmalarından faydalanarak tesirlerin bulaşıcı olduğu fikrini incelemeye başladı (Gibbs 2001, Brennan 2004, Sedgwick 2003, Probyn 2005). Arına Gibbs şöyle söylüyor: "Bedenler alevle tutuştukları gibi kolayca hislerle tutuşabilir: Tesir bir bedenden diğerine atlar, sevecenlik uyandırır, utanç yaratır, öfke ateşler, korku doğurur - kısacası, iletilebilir tesir, olası her türlü tutkunun bir yangına dönüşmesi hâlinde sinirleri ve kasları tutuşturabilir" (2001, s. 1).

Tesirlerin bulaşıcı olduğunu düşünmek, etrafımızdakilerin nasıl tesiri altında olduğumuzu göstererek "içeriden dışarı" tesir modeli dediğim şeyi (Ahmed 2004, s. 9) sorgulamamıza yardımcı olur. Ne var ki bulaşıcı tesir kavramı, tesire bedenden bedene kolayca geçen, yayılırken bütünlüğünü koruyan bir şeymiş gibi yaklaşma eğilimindedir. Örneğin Sedgwick utancın bulaşıcı olduğunu iddia ederken birinin utancına yakınlığın utanç ürettiğini söyler (2003, s. 36-38). Bu argümanlar tesirlerin yayılırken korunduğunu ima eder: Utanç başkalarında utanç yaratır, mutluluk başkalarında mutluluk yaratır vb.[27] Bulaşıcı tesir kavramının, tesirlerin olumsallık derecesini (olayların tesadüfiliğini) hafife alıp almadığını merak ediyorum: Başkasının tesiri altında kalmak, tesirin bir bedenden ötekine öylece geçtiği veya "atladığı" anlamına gelmez. Tesir, ancak tesir altında kalmanın olumsallığı göz önünde tutulduğunda bir nesne hâline gelir. Kişiden kişiye geçen şeyler bizi farklı şekillerde tesiri altına alabilir.

Bulaşıcılık, David Hume'dan alıntıladığım tabirle "doğal duygudaşlık" olarak tanımlanabilirse, duygudaş olmak *bir hisse benzer bir hisle karşılık vermektir*.[28] Duygudaş olmak *benzer şekilde hissetmektir*. Bulaşıcılık modeli, tesir altında kalmanın bedenden bedene geçiş sürecini benzer hissin kişiden kişiye geçmesi olarak anlatırken aynı zamanda benzer hissetme olarak bir sosyal his fikrini üretir. Yine de sosyal his, hisse kesin bir içerik kazandırmaz. Öyleyse benzer hissetme aslında nasıl bir şeydir?

Atmosfer veya hava örneğini kullanabiliriz. "Atmosfer"i etraftakile-

rin verdiği, kasvetlilik veya bulanıklık tesiri bırakabilecek bir his, kendi şeklini oluşturamayan çevreleyici bir etki olarak tarif edebiliriz. Öte yandan, atmosferi tarif ederken *bu etkiye bir şekil de vermiş oluruz.* Atmosferin veya havanın gergin olduğunu söyleyebiliriz, bu da odaya giren bedenin gerginliği "algılayıp" etkilenme sonucu gerileceği anlamına gelir. Hisler atmosferik olduğunda sadece bir odaya girerek, bir topluluk veya toplu grup yoluyla, başkalarına yakın olmak suretiyle o hisse yakalanabiliriz. Mutluluğa dönersek, başkasının mutluluğuyla duygudaş olmanın mutluluğu hissetmek olduğunu söyleyebiliriz. Mutluluğun atmosferik olması, mutluluğun karşılık olarak verilmiş bulunduğu bir odaya girerek mutlu bir tesir altında kalmaktır. Ne kadar belli belirsiz olsalar da paylaşılan iyi hissetmenin veya iyi hislerin içine girince "moralimiz düzelir"

Ama hisleri tam bu şekilde mi alırız? Teresa Brennan'ın kitabı *The Transmission of Affect*'in (Tesirin Aktarımı) açılış cümlesini düşünün: "En azından bir kez bir odaya girip 'atmosferi hissetmemiş' kimse var mıdır?" (2004, s. 1). Brennan, "dışarıdan içeri" adını verdiğim modeli, ayrıca grup psikolojisinin entelektüel tarihinin bir kısmını ve duygu sosyolojisini (Ahmed 2004, s. 9) kullanarak, atmosferin "bireyin içine nasıl işlediğini" çok güzel anlatıyor. Ancak girişin devamında farklı bir modeli içeren bir gözlemde bulunuyor.[29] Brennan, "Odaya girdiğimde endişe hissediyorsam bu 'izlenim' (söylediğini kasteden bir kelime) yoluyla ne algıladığımı veya aldığımı etkiler," diyor (s. 6). Buna katılıyorum. Endişe yapışkandır: Cırt cırt gibi yanına gelen ona yapışır. Ya da endişenin yanımıza gelenlere dair bize belli bir açı kazandırdığını söyleyebiliriz. Endişe de elbette diğerleri gibi bir his durumudur. Bedenler nötr gelmezse, hep şu ya da bu ruh halindeysek izlenimini alacağımız şey tesir durumumuza bağlıdır. Bu ikinci argüman atmosferin "içeri" girmeden önce öylece "dışarıda" durmadığını söylüyor: Nasıl geldiğimiz, şu veya bu odaya nasıl girdiğimiz alacağımız izlenime tesir eder. Almak, harekete geçmektir. İzlenim almak, izlenim yaratmaktır.

Bir odaya girip "atmosferi hissedebiliriz" ama ne hissettiğimiz geliş açımıza bağlıdır. Veya atmosferin zaten belli bir açıya sahip olduğunu söyleyebiliriz; atmosferi hep belli bir noktadan hissederiz. Pedagojik

karşılaşma açılarla doludur. Kaç kez öğrencilerin ilgilendiğini veya sıkıldığını hissettiğimi sandım, atmosfer ilginç veya sıkıcı göründü gözüme (hatta ilginç veya sıkıcı olduğumu hissettim); sonra da öğrencilerin olayı farklı hatırladığını öğrendim! Kişi atmosferi belli şekilde okuyarak gerilebilir: Bu da ne olacağına, olayların nasıl gelişeceğine tesir eder. Yanımızda getirdiğimiz ruh hâlleri olacaklara gerçekten tesir eder: Bu, ruh hâllerimizin hep korunduğu anlamına gelmez. Bazen endişenin sıkıntısıyla gelirim ve her olay beni daha da gerer; bazen de gerginliğimi hafifleten şeyler olur, alan hafif ve enerjik hale gelir. Bu olumsallık yüzünden, olayların rastlantısallığı yüzünden ne olacağını önceden bilemeyiz; olayların neden şu veya bu şekilde gerçekleştiğini "tam olarak" bilemeyiz. Durumlar, başkalarına dair izlenimlerimiz ve başkalarında bıraktığımız izlenimler –hepsi de canlıdır– arasındaki boşluk yüzünden tesirlidir.

Yabancılaşma deneyimlerini de düşünün. Mutluluğun sosyal iyi olarak dolaşan belli nesnelere atfedildiğini öne sürdüm. Böyle nesnelerden zevk aldığımızda hizaya gireriz, doğru yöne bakarız. İyilik atfedilen nesnelere yakınlıktan zevk almadığımızda yabancılaşırız, tesir topluluğunun hizasından çıkarız. Bir nesnenin tesir değeriyle nesneyi nasıl deneyimlediğimiz arasındaki boşluk, bu boşluğu doldurmak için sunduğumuz açıklamalar tarafından yönlendirilen çeşitli tesirleri kapsayabilir.

Hayal kırıklığına uğrayabiliriz. Hayal kırıklığı, bir idealle hareket gerektiren bir deneyim arasındaki boşluk olarak deneyimlenebilir. Düğün günü örneğine dönebiliriz: "Hayatınızın en mutlu günü." Gün gerçekleşirken böyle bir günün en mutlu gün olması beklentisi ne anlama gelir? Günün bu mutluluk beklentisi yüzünden gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Gün nasıl gerçekleşirse gerçekleşsin, gerçekleştiğinde ardından mutluluk takip etmelidir. Arlie Russell Hochschild'ın klasik kitabı *The Managed Heart*'ta (Yönetilen Kalp) incelediği üzere, gelin düğün gününde mutlu değilse, hatta "morali bozuk ve üzgünse", "uygunsuz bir tesir" yaşıyordur ([1983] 2003, s. 59) veya uygunsuz bir tesir altındadır.[30] Doğru hissederek günü kurtarmak gerekir: "İdeal hisle taşıdığı gerçek his arasında bir boşluk hisseden gelin kendini 'mutlu olmaya' teşvik eder" (s. 61).

"Günü kurtarma" kapasitesi, gelinin kendini doğru şekilde tesir altında bırakmasına veya en azından diğerlerini doğru şekilde tesir altında kaldığına ikna etmesine bağlıdır. "Gelin mutlu görünüyordu," diyebildiğimiz an mutluluk beklentisi, beklentinin mutluluğu hâline gelmiş olur. Hislerimizi düzeltmek eski bir tesirle bağımızı koparmaktır: Gelin dertli olmayı keserek kendini mutlu eder. Elbette bu örnekten eski tesir canlı kaldıysa veya kişi belli şekilde hissetme çabasından rahatsız olduysa, kişinin kendi mutluluğunu tamamen benimsememesinin, hatta mutluluğuna yabancılaşmasının mümkün olduğunu görüyoruz. Rahatsızlık, mutlu olma hissi kapsamında yaşadığımız mutluluktan duyulan bir rahatsızlık olarak varlığını sürdürebilir.

Mutluluk vaadi ile mutluluk vadeden nesnelerin tesiri altında nasıl kaldığınız arasındaki boşluk deneyimi, her zaman boşluğu kapatan düzeltmelere yol açmaz. Hayal kırıklığı endişeli bir kendinden şüphe anlatısını (neden bu beni mutlu etmiyor, benim sorunum ne?) veya bizi mutlu etmesi gereken nesneye hayal kırıklığı sebebi olmanın atfedildiği bir öfke anlatısını içerebilir. Öfkemiz vaadini gerçekleştiremeyen nesneye yönelebilir veya bazı şeyleri iyi olarak yüceltip mutluluk vadeden kişilere patlayabilir. Bir hissin vaadiyle bir hissin hissi arasındaki boşluğu kızgınlık doldurabilir. Böyle anlarda yabancılaşırız veya tesire yabancı hâle geliriz.[31]

Uygunsuz bulduğumuz mutluluk şekilleri de bizi yabancılaştırabilir. Sinemada gülme örneğini ele alalım. Kaç defa hiç komik bulmadığım noktalarda kahkahalar atıldığında koltuğuma umutsuzca çöktüm! Başkaları çöktüğünde her zaman fark etmeyiz. Bu durumlarda kişi hareketinin yanlış yorumlandığını hissedebilir: Rahatsızlık ve yabancılaşma hareketleri anlaşılmaz, kahkahanın bıraktığı toplu izlenimi etkilemez. Dışarıdan birine göre izleyici filmi komik bulmuş, kahkaha bulaşıcı etki gösterip herkese tesir etmiş olabilir.

"Bir topluluk" "kendi aklı varmış gibi" deneyimlense de, bunun bir topluluktaki bireylerin o topluluğu aynı şekilde deneyimlediği anlamına gelmediğini hatırlatır bize bu örnek. Gustave Le Bon'un klasik grup

psikolojisi anlatımına dönersek, ilginç bir şekilde yönün önemini vurgular: "Toplulukları tanımlarken genel özelliklerinden birinin telkine aşırı açıklık olduğunu söyledik ve her tür insan yığınında telkinin ne derece bulaşıcı olduğunu gösterdik; bu durum topluluğun duygularının belli bir yönde hızla değişmesini açıklar" ([1895] 2002, s. 14; ayrıca bkz. Blackman ve Walkerdine 2001). Le Bon'un burada duyguların sadece yayılmakla kaldığını öne sürmediğine dikkat edin; daha ziyade, şeyler karşılığında duyguları belli şekilde yönlendiren "telkinler" yayılıyor. Duygunun nasıl yönlülük veya yönlendirilme içerdiğini zaten gördük. Bu modelde çarpıcı olan, topluluğun hem bu ortak yönden önce zaten var olduğu (topluluk döner), hem de o yönün bir sonucu olduğu (topluluğun dönüşüyle duygular uyum sağlar) varsayımıdır.

Yine de, bir topluluk içinde olma deneyimleri, illa ki herkesin aynı tarafa doğru yönlendiği anlamına gelmez. Medya çalışmalarındaki ilk eserler bir topluluk içinde olma deneyimlerinin genelde ortak bir olaya katılmama, mesela topluluğun baktığı yönde olanı "görememe" hissini içerdiğini gösteriyor (Lang ve Lang 1969). Sadece topluluğun dışında bulunan, olay veya etkinliğin gelişimini izleyen bir bakış açısından topluluğun kendi aklı varmış gibi görünebilir. Tesir yönünü paylaşan yabancı bedenler böyle bir bakış açısında gözden kaybolur. "Doğru şekilde" yönlenmiş görünenlerin baktıkları yön hakkında aynı şeyleri hissettiklerini bile varsayamayız.

İyi ve kötü hisler yayılmasalar bile üretken olabilirler. Kişiler kendilerini kötü hissedince başkalarının da moralini bozabilirler. Şikayet edebilir, endişelenebilir, gerginlik veya incinme iletebilir, gelecek hakkında kötümserlik ifade edebilirler. İfadeler bir karşılık olarak başkalarınca tekrar edilebilir, bu da o mekân hakkındaki izlenimlerimizi etkiler. Kötü hislerin ifadesi bir tesir topluluğuna aidiyetin bir yolu olarak, belli zamanlarda ve yerlerde alışkanlık hâline bile gelebilir. Şikayetin sosyal bağ kurma yolu olarak kullanılması tipik bir örnektir. İyi hisler de tesir edicidir. "Keyfi yerinde" olan biri başkalarının da moralini düzeltebilir. Gülümsemek, gülmek, mümkün olanlar hakkında iyimserlik ifade etmek başkalarına da tesir eder. Hisse kapılmak şart değildir ama keyfi

yerinde bir insanla birlikte, yan yana olma deneyimi ortak alanlara belli bir hafiflik, eğlence ve enerji getirir; bu da bu alanları mutlu nesnelere, iyi duyguları yönlendirdiğimiz şeye dönüştürür.

Diğer yandan, iyi hisler öyle hemen iyi his üretmez. Belli mekânlarda durabilmek için bir tür duygu çalışması yaparak gülümsememiz istenebilir (Hochschild [1983] 2003). Böyle durumlarda mutluluk kötü hisleri beklemeye alarak yoğunlaştırabilen, kendi ürettiğimiz bir teknoloji hâline gelir. Veya biri kendini kötü hissediyorsa ve neşeli biriyle karşılaşırsa baskı hissedebilir, hatta acı çekebilir: Mutlu kişi diğerini "neşelendirmeye" çalışıyormuş gibi olur. Mutlu hâller üretken olduklarında bile kırılgandır. Bazen karşılaştığımız şeyler iyi hissi uzatamaz; sonra iyi hissi kaybederiz ve "moralimiz bozulur". Böyle kayıp anları hemen kızgınlığa dönüşür: Nesne acı vermekle kalmayıp iyi hislerimizi de yok ettiğinde kızarız.[32] Mutluluk tutarsız, hatta saptırıcıdır çünkü nesneler veya özneler içinde (olumlu bir ikamet şekli olarak) bulunmaz; daha çok bir şeylerin bıraktığı izlenimlerle ilgili bir meseledir.

Yani mutlu nesneler etrafa yayılırken kişilere geçen şey her zaman his değildir. Nesneleri paylaşmak ya da nesnelerde pay sahibi olmak sadece *o nesnelerin iyi olduğuna dair bir yönelim paylaştığımız* anlamına da gelebilir. Geçen şey hissin vaadidir, yani hisler içinde bulundukları varsayılan nesnelerin arkasından gelirler.[33] Nesneler, kişisel ve sosyal gerilim yerleri olarak tesirle dolarlar. Mutlu nesnelerin elden ele geçmesi, o nesnelerin iyi olduğuna dair bir yönelim paylaşıyor olduğumuz zaman bile hasımlık çeşitleri üretebilir.

Mutlu nesnelerin geçmesiyle aslında neyin geçtiği cevaplanmamış ve ampirik bir soru olarak durmaktadır. Sonuçta geçiş hem gönderme veya iletme süreçlerini hem de "bir hâlden diğerine dönüşme sürecini veya gerçeğini" iletmek için kullanılabilir.[34] Yakın bedenler arasında geçen şeyler –tıpkı kulaktan kulağa oyunundaki gibi– "gönderilen" şeyleri bozdukları, hatta saptırdıkları için tesir ediyor olabilirler.[35] Le Bon'a dönersek, yayılan şey duygudan ziyade telkinse, "olan şey" "sözün yayılmasını" da içerir. Kelimeler bildiğimiz üzere dedikodu, söylenti ve telkinde olduğu gibi yayıldıkça dönüşüyorsa yaymak, saptırmaktır.[36] Burada ilgi-

mi çeken tesirlerin saptırmayı ve benim dönüşüm noktası olarak adlandırdığım şeyi içermesidir.

Burada tesirlerin yayılırken basitçe dönüştüğünü –örneğin iyi hisden kötü hisse, heyecandan gerginliğe vb– iddia etmiyorum; gerçi bu tür dönüşümlere de rastlanır. Daha çok, nesnelerin dönüşüm noktaları olarak tesir kazandıklarını söylemek istiyorum. İyi ve kötü hisler nesnelerin "etrafında" toplanıyor ve böylece o nesneler yapışkan hâle geliyor. Nesneler olumsuz ve olumlu hissiyatlar arasındaki dönüşümde müphemleşebiliyor: "Mutlu nesneler" zamanla, olayların olumsallığı içinde "mutsuz"laşabiliyor; ama bu durum mutluluklarının izlenim olarak sürmedikleri, anı olarak hatırlanmadıkları anlamına gelmiyor.[37] Böyle tesirli dönüşümlerin hangi biçimleri alabileceğini önceden bilemiyoruz. Bu kitaptaki kilit sorularımdan biri bu dönüşümlerin nasıl gerçekleştiği ve kötü hissin iyi hisse, iyi hissin kötü hisse dönüşmesinden "kimin" veya "neyin" sorumlu görüldüğü. Anlatıyı bir tesirli dönüşüm şekli olarak düşünebiliriz. Anlatım yoluyla mutluluk vaadi hem konumlandırılır hem de dağıtılır. Basit bir noktayı da atlamayalım: Bazı bedenler diğerlerinden daha çok mutluluk vaadi barındırır.

Mutlu Aileler

Mutluluğun başkalarıyla hizalanmayı, doğru yöne bakmayı içerdiğini öne sürdüm. Hiza noktaları, mutluluk noktaları olur. Mesela aile mutlu bir nesnedir, bağlar ve bağlayıcıdır. "Mutlu aileler" ifadesini duyarız ve bu kelimelerin bağını tesir eden tınılarının aşinalığıyla algılarız.[38] Mutlu aileler: Bir kart oyunu, bir çocuk kitabının adı, bir devlet söylemi; bir vaat, bir umut, bir rüya, bir özlem. Mutlu aile hem bir mutluluk efsanesi, mutluluğun gerçekleştiği yer ve yol; hem de güçlü bir yasama aygıtı, zaman, enerji ve kaynak dağıtım yoludur. Aile ayrıca mirastır. Aileyi miras almak mutluluk nedeni olarak belli şeylere doğru yönelim kazanmak olabilir. Bir başka deyişle, gruplar mutlu nesneler etrafında uyum göstermekle kalmaz; miras aldıklarımızı doğru şeylerin doğru şekilde tesiri altında kalarak üretmemiz istenir.

Mutlu aile hem nesnedir (bize tesir eder, yöneldiğimiz bir şeydir) hem de nesneler arasında dolaşır. Ailenin fotoğraf albümü bu nesnelerden biri olabilir: Ailenin mutlu fotoğrafı, ailenin mutlu bir nesne olarak üretilmesinin yollarından biridir. Bu nesnelerin sergilenmesi, iyi hayat fantezisini görünür kılmaları bu yönlendirmeye karşı verilecek bir "evet" cevabına, hatta sevgi hareketlerine veya bu nesnelere tercih edilen kişisel samimiyet alanları olarak tanıklık etmeye dayalıdır. Aileyi korumak için belli şeyleri korumak gerekir. Simone de Beauvoir bunun nasıl olduğunu anlatır: "Mutluluk ideali her zaman evde somutlaşır ... Duvarlar arasında aile ayrık bir hücre ya da birim grubu olarak kurulur ve kuşaklar gelip geçtikçe kimliğini korur; mobilyalarda ve ataların fotoğraflarında korunan geçmiş, güvenli bir gelecek vadeder" ([1949] 1997, s. 467). Aile vaadi, ailenin toplanmasını sağlayan nesnelerin miras alınmasıyla korunur.

Aileyi miras almak, ailenin şeklini yeniden üretme talebini de miras almaktır. Aile ayrıca iyi veya mutlu hayatın şartı olarak bir baskı noktası hâline gelir, bu yüzden de belli şeylerin iyi olduğuna dair bir yönelim kazanırız. Miras aldığını üretme baskısını en sarsıcı şekilde yansıtan romanlardan biri, Laurie Colwin'in sonraki bölümde daha kapsamlı tartışacağım ve mutsuz feminist arşivine dahil edilebilecek kitabı *Family Happiness*'tır (Aile Mutluluğu) ([1982] 1990). Mutlu bir ev kadını, iyi bir kız ve iyi bir anne olan Polly ile başlıyoruz. Başta, Polly kendini "şanslı" görüyor: İyi bir kocası (Henry), iyi çocukları (Pete ve Dee-Dee), sevgi ve ilgi dolu bir annesi (Wendy) var (s. 11). Ailesini ortak değerler ve aileye ortak bir yönelim bir arada tutuyor: "Polly ve Henry birbirlerine çok uygundu, hayat, aile ve çocuklar hakkındaki hisleri ortaktı" (s. 13). Burada evlilik, sosyal bir biçim olarak aileyi yeniden üretmekle ilgili hâle geliyor: "Polly'nin bildiği evlilik aileye, ailenin yaratılmasına, ailenin bir arada tutulmasına, aile etkinliklerine, durumlarına, olaylarına, kutlamalarına dayanırdı" (s. 194). Ailenin amacı, aileyi amaç olarak tutmaktır.

Aile bir arada kalması için harcanan çabayla mutlu bir nesne hâline gelir. Birlikte olmak, masada yeri olmak anlamına gelir veya bunun aynı şekilde meşgul olmak anlamına geldiğini söyleyebiliriz: "Solo-Miller'la-

rın pazar kahvaltısı sofrasında kendilerini bildiler bileli hiçbir şey değişmedi. Yemek odasındalar, masanın kanatları açık" (s. 19). Masanın kendisi, zaman içinde aile şeklini koruduğu için mutlu bir nesne. Masa, akrabalık nesnesi diyebileceğimiz bir şey (Ahmed 2006, s. 81), sosyal bir toplanma yeri, ailenin başında toplandığı somut bir şey olarak aileye şekil veriyor. Bu noktayı koruyabildiği sürece o masa mutlu bir masadır.

Aileye doğru bu yönelim yüzünden belli nesneler (masalar, fotoğraflar vb gibi aile samimiyetini koruyan başka nesneler) ailenin kendisinin verildiği nesneler olarak yakınlık kazanıyor. Ancak aileye yönelmek aynı yeri işgal etmek anlamına gelmiyor. Sonuçta, Locke'tan öğrendiğimiz üzere, zevkler kişiye özgü olabilir: İyi alışkanlıklar edinsek de insanlar aynı şeyleri sevmez. Benzediğim kişiler sevmediğim şeylerden haz alabilir. *Kişiye özgü* ifadesi "karakterde veya mizaçta bir tuhaflık" ima ediyor. Aileler, kişiye özgü farkı mutlu bir nesneye dönüştürerek kişiye "aynı tarafta olma" veya "masada yeri olma" hissi verebilir: "Mutlulukla" sevmek, sevilen kişinin sevdikleri ve sevmediklerinin tuhaflığını bilmek anlamına gelir. Küçük farkların yaratılması bağlayıcı olabilir. Bir başka deyişle, farklı beğenilerle yakınlaşarak tercih edilmiş bir yakınlık alanı elde edebiliriz. Sevgi, başkasının sevdiğiyle yakınlık (başkasının sevdiğini sevmekten ziyade) hâline gelir ve sevilen kişinin ortak ufuktan çıkmaması şartıyla verilir. Mutluluk kendi ufkunu yaratır.

Aile tuhafın bilgisini veya tuhafın alışkanlık ve ritüele dönüşmesinin bilgisini içerir. Aileye kahve yaparken hangi kupaya "tam" ne kadar şeker koyacağınızı bilirsiniz. "Tam" ne kadar koyacağınızı bilmemek, umursamamak olarak anlaşılır. Aynı nesnelerden zevk almasak da aileyi paylaşmak –hem mutlu nesnelerin (diğerlerini neyin mutlu ettiğinin) bilgisini paylaşmak hem nesneleri doğru şekilde dağıtmak açısından– mutlu nesneleri paylaşmak anlamına gelir. *Family Happiness*'ta mutlu nesnelerin dağıtımı aile ritüeli olarak anlatılır: "Menülere bakmaya gerek yoktu. Herkes hep aynı şeyi alırdı. Andreya'ya bir tabak buharda pişmiş yeşil mayonezli sebze getirilirdi; Polly ve Wendy somon, Henry, Jr. turnedo, Henry Demarest spesiyali alırdı" (s. 181). Aile kendini tesirin nesneler arasında bu şekilde dağıtımıyla yeniden üretir.

Polly bu hayatı yaşayarak, hem ebeveynlerinin onun yaşamasını umdukları hem de bizatihi yaşadıkları bir hayat yaşamış olur: "O ve Henry ebeveynlerinin hayatlarının rahatını ve başarısını kopyalamaya giriştiler. Polly hiç bu kadar mutlu olmamıştı" (s. 65). Polly'ye göre mutluluk ebeveyninin hayatını takip etmenin ardından gelir. Bu takip bir görev, iyi olmanın bir yolu olarak sunulur: "Kimse Polly'den mükemmel olmasını veya mükemmel şeyler yapmasını istememişti. Onun yerine Wendy [annesi] onu bu yönde teşvik etmişti; şimdi de herkes bu hâline alışmıştı" (s. 170). Teşvik edici olma genelde cömertlik, birine enerji verme, becerikli olmasını sağlama olarak düşünülür. Teşvik etmek cesaret vermek olabilir. Ama teşvik etmek zorlayıcı da olabilir. Teşvik edilmek başkasının isteklerine yönlendirilmek hâlini alabilir. Teşviğin cömertliği yönlendirilmenin zorlayıcılığını saklayabilir. Oraya vardığınızda ise kapana kısılıp kalabilirsiniz. Bu hepimizin bildiği bir şeydir.

"Bir kişinin veya şeyin diğeri üstündeki, işleyişi görülmeyen veya hissedilmeyen (veya sadece sonuçlarıyla sezilebilen) eylemi" olarak tanımlanabilecek *etki* kelimesini göz önüne alalım. Etkilenmek üzerimizdeki baskı noktasını göremeden şu ya da bu şekilde yönlendirilmektir. Yasaklar söz konusu olduğunda genelde baskı noktasını, olmadığımız şeye karşı yetiştirilmenin sertliğini fark edebiliriz. Çocuğun arzusunun sapmasının beklentisiyle ("ne olur ne olmaz" diye söylenen "hayır"lar sapmanın geriye dönük bir adalet algısı kazanmasını ister neredeyse) ve sapmaya tepki olarak sarf edilen "sus", "onu yapma" veya "hayır, bu yanlış"ın gücünden şüphe yoktur. "Hayır"ı bazen bir şeyi yapmayı kesmemizi isterken duyabiliriz. "Evet" kelimelerini duymak daha zor olabilir ("evet", "evet, güzel" veya "evet, böyle olmalısın"); çünkü kelimeler zaten yaptığımıza "uyuyor" veya onu tasvip ediyordur.[39] Mutluluğu düşünmek, tasvibin rolünü düşünmektir. Tasvip etmek olumlu olarak bildirmek veya belirtmek, pekiştirmek, doğrulamak, onaylamak anlamına gelebilir. Tasvip edilmek olumlu teşvik almaktır, bu da bir şeylerin düzenini doğrulayabilir ya da bir şeylerden düzen yaratabilir.

Mutluluk bizi tasvip eder: Yaptığımızı yaparak ve iyi yaparak ilerleriz, uyum sağlarız. Burada mutluluk belli noktalara ulaşan ve bu

noktalara ulaşırken başkaları için mutluluk yaratan belli tür bir hayat sürdürmek anlamına gelir. Sonuçta aile çocuğun yetiştiği, doğru alışkanlıkları öğrendiği, karşılığında çocuk için bazı nesnelerin mutlu kılındığı "yer"dir. *Family Happiness*'ta çocuklar "eski düzene göre yetiştiriliyordu, bu da ebeveynin çocuklarında bütün iyi alışkanlıkları teşvik etmesini gerektiriyordu" (s. 11). Ebeveynlik çocukları doğru şekilde yönlendirmekse çocuklar da mutluluk umutlarını aynı şeylere bağlamalıdır. Bu yönelimi paylaşırsak aile mutlu bir nesne olur.

Burada mutluluk tekrarın, önceden verilen çizgileri takip etmenin rahatlığını içerir. Polly'ye göre bu yol, düzgün yoldur (s. 199). Mutluluk doğru yolda kalmak için emek harcamak demektir. Polly yoldan saptığında dünya yıkılır: "Evliliğindeki, ailesindeki, kendisindeki yerini" kaybeder (s. 78). "Aile masası"na yönelmeyerek yönünü şaşırır, dünyadaki yerini kaybeder. Polly başkalarını mutlu etme yolundan saptığında her şeyi bozar, hatta rahatsızlığa yol açar. Bu noktada kendisi bile rahatsızdır. Tesir açısından bir yabancı hâline gelir. Tesire yabancı olan iyi hisleri kötüye çevirir, adeta ailenin oyununu "bozar".[40] Takip eden üç bölüm mutlu aileleri bu vaade yabancılaşanlar açısından inceleyecek: Oyunbozan feministler, mutsuz *queer*ler ve melankolik göçmenler.

NOTLAR

1 Bu bölümde, tesiri "yapışkan" olarak görmeye dayalı bir yaklaşım sunulacak. Tesir yapışır; fikirler, değerler ve nesneler arasındaki bağı sürdürür veya korur. Tesirin yapışkan olduğu argümanım, Brian Massumi'nin tesirlerin özerk ve duygulardan ayrı olduğunu öne süren çalışmalarına ters düşüyor. Massumi'ye göre duygu "nitelikli yoğunluk" veya "taraflı içerik, o noktadan sonra kişisel olarak tanımlanan deneyim niteliğinin sosyolinguistik saptaması"dır, tesir ise niteliksiz ve anlatılmaz "yoğunluk"tur (2002b, s. 28). Bence tesir ve duygu arasındaki ayrım, duyguların sadece "taraflı içerik" veya yoğunluğun niteliği hakkında olmayan yoğunluk şekillerini, bedensel yönelimlerini ve yönü de *kapsayan* işleyişini yeterince anlatamayabilir. Duygular "düşüncelerden sonra gelmez", bedenlerin bulundukları dünyadan nasıl etkilendiğini şekillendirir (bkz. Ahmed 2004). Ayrıca Massumi'nin tesir olarak tarif ettiği yoğunlukların, "yöneltilmiş", "nitelikli", hatta "donmuş" olduğunu iddia ediyorum: Bu yöneltilme sadece nesneler ve iç duygu durumları hakkında değil, bir şeylerin nasıl *belli bir şekilde* uyum gösterdiği hakkındadır. Bir tesir tepkisi, ona atfedilen duygudan (mesela korku hissinden kaynaklanan bedensel duyumsamalar) ayrılabilecek olsa da bu durum uygulama-

da veya günlük hayatta ayrı oldukları anlamına gelmez. Bunlar bitişiktir, birbirlerine karışır, ayrıyken bile yapışır ve uyum gösterir. Korku tesiri, korkmanın bilincine varmaktan ayrılabilir (göz ucuyla görülen titreşim yabancının varlığını haber verir, daha yabancının yabancı olduğunu anlamadan önce kişi ürperir). Fakat bu korku tesirinin özerk olduğu anlamına gelmez. Bir şeyin tesiri altına girmeden önce, kişiyi ürperten bir şey olmadan önce bizim tesire başkalarından çok eğilimli olmamıza yol açan şeyler yerini almıştır. Tesiri değerlendirmek için "yerini alma"yı, bu "yerini alma"nın nasıl zihinsel ve sosyal boyutlar kapsadığını, yani yerin hep aynı yer olmadığını daha iyi anlamamız gerekir. Mesela korkutucu tesir değeri verilmiş yerlerde (tehlikeli mahallelerin korkutucu olmasını bekleriz) veya bedeni başka titreşimlerin korkutucu hâle geldiğini hatırlayan biri için, titreşimin geriye bakınca korku olarak tanıyacağımız bir duygu olma ihtimali yüksektir. Tesirin özerkliğiyle ilgili eleştiriler için Clare Hemmings (2005) ve Imogen Tyler'a (2008) bakınız. Ayrıca "nitelik veya cinsin tarz farkından ziyade yoğunluk veya seviyenin şekilsel farkı" diye nitelediği tesir ve duygu farkına dair karşılaştırmacı bir yaklaşım sunan Sianne Ngai'a bakınız (2005, s. 27).

2 Hislerin beklenmedik olmasının analizi için *Duyguların Kültürel Politikası*'nın Birinci Bölüm'üne bakınız. Zevk ve acı nesnelerin neden olduğu duyumsamalar olarak tanımlanabilir (mesela ayağımdaki acı duyumsaması bir çivi nedeniyle olabilir). Ama Hume ve Nietzsche yoluyla öne süreceğim üzere, bu nedensellik geriye ve ileriye yönelik bağdaştırma alışkanlıkları içerebilir. Duyumsamalara nesnelerin neden olduğunu varsaysak bile, duyumsamaların insan deneyiminin diğer yönlerinden kolayca ayrılabildiği gerçeği karşımıza çıkacaktır. Zevkin karmaşık bir his olduğu düşünülmüştür. David L. Perry'ye göre zevk "his gibi bir şey" olarak tarif edilir ve belli kasıtlı nitelikleri vardır: Bize zevk veren şeylerden zevk alırız (1967, s. 98). J. C. B. Gosling'e göre, zevk "duyumsamalar ve hisler gibi farkındalığımızın değişimleri olan şeyler sınıfına aittir" (1969, s. 29). İlginçtir, bu kitap için araştırmamda bulduğum en *queer* zevk tanımını sunan felsefeci, nahoş bir şekilde katıksız bir faydacı olarak anımsanan biridir: Jeremy Bentham. Zevkleri "ilginç algılar" olarak tarif ediyor ve "Birinin eğilimlerinden, belli nesnelerden zevk ve acı bekleyip başka nesnelerden beklememsinden anlaşılabilir," diye öne sürüyor ([1789] 2007, s. 49). Sonra birinin "başka bir şeyden ziyade belli bir şeyden daha çok zevk beklemeye eğilimliyse şöyle ya da böyle eğilimi olduğu"nun söylenebileceğini iddia ediyor (s. 49). Zevk belli şeylere yönelmemizse, her zaman eğilimdir. Bentham'a göre zevk sosyal yönelimi açığa çıkaran bir bedensel yönelim, belli bir eğilimi olma eğilimidir. Mutluluğu zevk duyumsamalarıyla içe içe düşünmenin önemi, dikkatimizi mutluluğun bedensel boyutlarından ayırmamamıza imkân vermesidir. Mutluluktan bedeni çıkarmak istemiyorum.

3 Burada Spinoza'nın tesir altında olmayı [duygulanımı], sevinç bile yaratsa, oluşan fikrin yetersiz veya karmaşık olduğu bir pasiflik olarak gördüğünü belirtmeliyim. Tesir "bir tutkudur, açık ve belirgin bir fikir oluşturduğumuzda tutku olmaktan çıkar" ([1677] 2001, s. 231). Spinoza için ahlaki görev, mantık yoluyla tutkuların "esaretinden" kurtulmaktır: "Bu yüzden hayatta aklı veya mantığı olabildiği kadar mükemmelleştirmek faydamızadır, bu şey insanın en büyük mutluluğunu veya kutsanmışlığını içerir" (s. 217). Kutsanmışlık yeterli fikirlere sahip olmak veya kendi fikirlerine neden olmaktır: "Kendini ve aklının erdiği her şeyi düşünebilecek kadar

yönlenmiştir" (s. 217). Özellikle pasif ve aktif ayrımına değinen Spinoza (daha doğrusu, Deleuze'ün Spinozası) tartışması için Sonuç Bölümü'ne bakınız.

4 Bu kitap fenomenolojiden faydalansa da, referans noktalarım çoğunlukla bu entelektüel geleneğin dışında olduğu için mutluluk fenomenolojisi sunduğunu söyleyemem. Ya da bir mutluluk fenomenolojisi sunsa bile daha çok *queer* fenomenolojisi alanına girer (bkz. Ahmed 2006). Genel anlamda fenomenoloji ve duygu hakkında ciddi bir yazın olmakla beraber mutluluk fenomenolojisi henüz yazılmamış bile olabilir (klasik bir makale için Sartre [1939] 2002; daha çok referans için ayrıca bkz. Solomon 2006). Mutluluk fenomenolojisi Husserl'ün son çalışmalarından, özellikle yaşayan bedene (*Leib*), tesir ve değere, genelde statik, genetik, sonra üretken fenomenolojiye geçişini temsil eden yaşam dünyasına yaklaşımından faydalanabilir (bkz. Thompson 2007, s. 28-36). Burada Husserl'ün modelinin, Locke'un tesiri bir şeylere değer vermek olarak gören ampirik psikolojisine göre farklı bir tesir ve değer modeli sunduğunu belirtmeliyim. Henning Peucker, Husserl'ün hislerin "bir şeylere belli değer özellikleri verdiğini" söyleyen herhangi bir duygusalcılığı eleştireceğini öne sürer (2007, s. 312). Peucker'ın niyeti, Husserl'ün bütün ahlaki hislerin patolojik olduğuna dair Kantçı varsayımı nasıl eleştirdiğini göstermektir. Peucker'a göre, Husserl nesnelerin zaten değer özelliği olduğunu iddia ederek Kant ile duygusalcılara arabuluculuk eder: "Ego böylece değer özelliği olan nesnelerin tesiri altına girer" (s. 316).

5 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'de ([1739-40] 1985, s. 49-55) fikirler ile izlenimler arasındaki ilişkiyi tartışırken izlenimlerin daha canlı olduğunu söyler. Hafıza ve hayal gücü "izlenimlerimizi tekrar ettiğimiz", fikirler arasında yakınlık ve benzerlik şeklinde bağlantı veya ilişkilendirme içeren iki beceri olarak tanımlanır (s. 56). Hume, deneyci psikoloji ve anlam verme alışkanlıkları diyebileceğimiz şey hakkında uzun uzun düşünüyor. Hume'un katkısı hakkında Deleuze'ün mükemmel analizine bakınız ([1953] 1991). Ayrıca Freudcu yer değiştirme ve yoğunlaşma endişesiyle Lacancı metafor ve ad aktarması endişesinin Hume'un ilişkilendirmeciliğiyle ne kadar tutarlı olduğuna dikkat edin. İngiliz ampirizmiyle psikanalizin verimlilik vaat eden dostlar olduğu söylenebilir.

6 Asabiyet ve neşelilik referansıyla birlikte bu argümanın devamı için Beşinci Bölüm'ün ikinci kısmına bakınız.

7 Mutluluğun bir his olarak tutarsız doğası, John Stuart Mill tarafından otobiyografisinde sıkça alıntılanan bir cümleyle çok iyi tarif edilir: "Kendinize mutlu olup olmadığınızı sorun, mutlu olmayı bırakırsınız" ([1873] 2003, s. 100). Mill'in kendi mutsuzluğu, tutarsızlığı fark etmesine yol açar. Bunu da faydacılık ve "mutluluk dışında bir amacın hayatın amacı olması gerektiği" farkındalığıyla gözlerin açılması olarak tarif eder (s. 100). Mutluluğun tutarsızlığı hakkında bir tartışma için ayrıca Sonuç Bölümü, not 16'ya bakınız.

8 Klasik ve faydacı gelenekler genelde farklı temsil edilse de, teleolojik bir mutluluk anlayışını paylaşırlar. Aristoteles'e göre mutluluk bireylerin amacıdır, erdemli bir hayat yaşamak anlamına gelir. Faydacılara göre mutluluk devletin amacıdır, en iyi topluma sahip olmak anlamına gelir.

9 Teleolojik bir mutluluk modelinin "diğer şeyleri mutluluk aracı yapması" John Stuart Mill'in faydacılığında açıktır. Şöyle der: "Faydacı doktrine göre mutluluk arzu-

lanabilir ve amaç olarak arzulanabilecek tek şeydir; diğer her şey sadece bu amacın aracı olarak arzulanabilir," ([1863] 2001, s. 35). Mutluluğun *telos* veya amaç olarak önemine dair kayda değer miktarda akademik çalışma olsa da, bunun "diğer her şey" için anlamına, yani diğer ürünlerin *mutluluk amacının aracı olarak iyi olmasının* anlamına daha az dikkat ediliyor.

10 Aristoteles'in mutluluğu araç haline getirdiğini söylemiyorum. Mutluluk hayatın doğuşunu yönetmek için dışarıdan dayatılan bir amaç değildir. Daha ziyade, Aristoteles'e göre, mutluluğu elde etmek potansiyeli gerçekleştirmektir; mutlu insan, ideal formuna ulaşan, hem biyolojik hem ahlaki anlamda gelişen insandır. Ben sadece mutluluk doğal şekilde hayatın amacı olarak görülüyorsa, diğer şeylerin mutluluğu elde etmenin, potansiyeli gerçekleştirmenin aracı olduğunu öne sürüyorum. Aristoteles'in teleolojik biyoloji modeliyle teleolojik mutluluk modelinin ilişkisini daha çok düşünmek faydalı olabilir. İlgili gözlemler için Challenger 1994, s. 75-76 ve Annas 1993, s. 139'a bakınız.

11 Özgürlük ve mutluluk ilişkisini, özellikle mutlu olma özgürlüğünün nasıl mutluluğun bizi belli hayat tercihlerine yönlendirdiğini saklayan bir özgürlük fantezisi olduğunu kitap boyunca inceleyeceğim. Beşinci Bölüm'ün son başlığında alternatif bir özgürlüğü, mutsuz olma özgürlüğünü konu alıyorum.

12 Nietzsche, nedenselci düşünmenin alışkanlık olduğunu iddia eden David Hume'dan faydalanıyor: "Nedenden etkiye doğru olan bu düşünce geçişi mantıktan kaynaklanmaz. Kaynağı tamamen gelenek ve deneyime dayanır," ([1748] 1975, s. 54). Burada nedensellik atfıyla özdeşleşme ilişkisi olduğunu da söyleyebilirim. Kız kardeşimle hep trafik kazalarının nedenini tartışırdık. O, yavaş sürücülerin kazaya neden olduğunu çünkü hızlı sürücüleri sabırsızlandırdıklarını söylerdi. Ben de hızlı sürücülerin sabırsız oldukları için kazaya neden olduğunu söylerdim. Nedeni neye atfettiğimiz, kendimizi hızlı (kız kardeşim) veya yavaş (ben) sürücülerle özdeşleştirmemize bağlıdır. Bu da normallik veya nötrlük alanında bulunduğumuzu ortaya koymamıza imkân tanır. Ben onun "çok hızlı" gittiğini düşünürdüm, o benim "çok yavaş" gittiğimi düşünürdü. Nedensellik atıflarının durdurucu araçlar olduğuna da dikkat edin: Nedensellik kurmak için geri gideriz, olumsuz görülen bir şeyin nedeni olarak görülmekten kendimizi korumak için de gerektiği kadar geri gideriz. Kız kardeşime göre (benim gibi yavaş gitmek isteyen sürücüler) sabırsızlığına neden oluyordu, bana göre de neden sabırsızlığıydı (çünkü gerekenden hızlı gitmek istiyordu).

13 İleride göstereceğim üzere emin olma deneyimi bu yüzden hep bilinçli değildir, arka planda yaşanır, öznelerin her zamanki yolunu sürdürmesine imkân tanır.

14 Elbette nesneleri mutluluk nedeni olarak tanımlamak, mutluluk aracı olarak tanımlamaktan daha güçlü bir iddiadır. İkincisi, belli şeyleri yapmanın veya belli şeylere sahip olmanın illa ki mutluluğa neden olmasa da mutluluğa yaklaşmamıza imkân sağlayacağını ima ediyor. Bir nesnenin mutluluk nedeni olmasıysa mutluluğun bir şey yapmanın veya bir şeye sahip olmanın zorunlu sonucu olduğunu söylüyor. Üçüncü Bölüm'de mutluluk nedeni olma arzusunu inceleyerek argümanımı ilerleteceğim.

15 Mutluluk vaadi şartlar (gizli veya açık) öne sürer: Belli şartları yerine getirmemiz karşılığında mutluluk vadedilir. Mutluluğun şartlar içerdiği argümanının devamı için (buna koşullu mutluluk diyorum) İkinci Bölüm'ün ilk başlığına bakınız.

16 Austin *Söylemek ve Yapmak*'ın daha önceki sayfalarında samimiyetsiz bir vaadin bile vaat olduğunu söyler: Vaat kötü niyetle verilse de geçersiz sayılmaz (s. 11). Daha sonra herhangi bir niyet bozukluğunu hoşnutsuzluk olarak tanımlar: Vaat, vaat olarak adlandırılsa da bir şey vadedemez (s. 40). Bu yüzden, doğru şartlar gelişmemişse vaat açık bir edim olup mutsuz hâle gelebilir. Bu kitapta mutluluğu ve mutsuzluğu dil içinde hem kelimelerin etkisi, söyledikleri şeyi yapmayı başarıp başaramamaları hem kelimelerde yer almaları (konuşmada adı geçen mutluluk harekete geçmiştir) bakımından değerlendireceğimi belirtmeliyim.

17 Bu noktada Locke ve Kant'ı karşılaştırmak faydalı olabilir. Locke mutluluğun özünde iyi olduğu vurgusuna rağmen huzursuzluğu daha zorlayıcı kılan bir ampirik psikoloji sunar. Kant mutluluk ile iyilik arasındaki ilişkiyi reddetse de mutluluğu, daha zorlayıcı bir şey olarak, pragmatik kanunun temeli sayar. Kant'ın mutluluğun insan hareketlerinin itici gücü olduğu tezi Locke'unkinden daha güçlüdür. Etiğin ahlak dışında düşünülmesi gerektiği ve bunun (ister görev ister arzu kanunuyla tanımlansın) belli bir şekilcilik gerektirdiği tezini paylaştıklarını anlasam da Lacancıların, Kant'la ittifakını (bkz. Lacan 2006, s. 645-70; Zupančič 2000) şaşırtıcı bulmamın bir sebebi de budur. Kant ahlaki kanunu mutluluğun ötesine geçen bir şey olarak tanımlasa da bunu mutluluğun pragmatik bir kanun olduğuna dair çok güçlü bir teze dayanarak yapar; dolayısıyla zevk prensibinin ötesine gitmemize izin vermez. Ayrıca Sonuç Bölümü, not 13'e bakınız.

18 Hobbes'un *Leviathan*'daki arzu tanımını beden hareketine vurgusu yüzünden faydalı buluyorum. Arzuyu "neden olan şeye dönük" bir hareket çabası olarak tanımlıyor ([1651] 1968, s. 119). Tesirleri, bizi hem tesirin hem hareketin nedeni olduğu iddia edilen nesnelere doğru veya bu nesnelerden uzağa çeviren değerlendirme olarak görüyorum. Yani dönmenin diğer taraftan kaynaklandığını varsayarsak, bana nasıl tesir ettiğine göre ötekine doğru veya ötekinden uzağa dönüyorum.

19 Burada aklıma Adorno ve Horkeimer'ın kültür endüstrisinin boş vaadlerine dair eleştirileri geliyor. Şunu iddia ediyorlar: "Kültür endüstrisi tüketicilere sürekli verdiği vaadleri sürekli boşa çıkartıyor. Entrikaları ve oyunlarıyla zevk için yazdığı senet sonsuza kadar erteleniyor; gösterinin aslında tamamını oluşturan vaat aldatıcı" ([1944] 1997, s. 139). Kültür endüstrisinde boş vaatler bulunmasının, başka bir yerdeki vaadini tutabilecek bir vaat fantezisini korumamızı sağlayıp sağlamadığı merak edilebilir. Mutluluk vaadi okumam, vaatlerin bir anlamda hep boş olduğunu öne sürerek bu eksizliklik fantezisini sorgulayacak; vaatler asla vaatlerini tutamaz, gönderilen şey geri dönmez.

20 Sonuçta anlatılar "yönlendirilir". Anlatı bir şeye doğru, sona doğru "ilerler" Anlatının şekli olay örgüsü olarak tarif edilebilir; olaylar, durumun nasıl geliştiğini açıklamak için, bir şey başka bir şeye yol açıyormuş gibi, zamana göre sıralanır. Peter Brooks'un öne sürdüğü gibi, olay örgüsü "hikâyeyi şekillendiren, hikâyeye belli bir anlam yönü veya niyeti veren şeydir" (1984, s. xi); "okumaya" devam etmemizi sağlayan "şekillendirme hareketi"dir (s. xiii). Hatta Brooks, olay örgüsünü bizi metin boyunca ilerleten bir çeşit arzuyla ilişkilendirir: "Anlatılar, olay örgüsünü kontrol eden ve tüketen arzu gücünü sergiler, ayrıca bir çeşit insan arzusu olan anlatının doğasını açığa çıkarır: İlkel bir insan güdüsü olarak baştan çıkarmak ve dinleyiciyi

kontrolüne almak, onu adını söyleyemeyen, o noktaya gelemeyen ama o ada doğru hareketi hakkında sürekli konuşmakta ısrar eden bir arzunun itkisine bırakmak için anlatma ihtiyacı" (s. 61). Bu itki dolu arzu dili, bize anlatının hareketinin çok özgün bir hâlini sunar. Fakat bunu bir süre bir kenara koyarsak, anlatının ileri hareketinin bizi o amaca ulaştıramasa bile bir amaç verebileceğini görebiliriz. Anlatı için okumak, amacının yönü için okumaktır. Amaç mutluluksa her zaman geciktirilmelidir. D. A. Miller, anlatı ve hoşnutsuzluklarına dair klasik metninde şöyle der: "Mutluluk anlatısı, sadece yetersizliklerin, kusurların, gecikmelerin 'anlatılabilir' olması yüzünden kaçınılmaz olarak hüsrana uğrar. Bir anlatı mutluluğa 'hazırlanırken' bile sadece anlatıyla birlikte kapatılabilecek bir eksiklik hâlinde kalır. Dolayısıyla mutluluk anlatısının, anlatının genel mutsuzluğunun örneği olduğu düşünülebilir," (2002, s. 272). Mutluluk anlatısına dair bir tartışma için Colebrook 2008'e bakınız. Bu kitapta hem anlatının sonucu hem de anlatıda dönüşüm noktası olarak mutlulukla ilgileniyorum. Özellikle "sadece mutlu olmanı istiyorum" gibi mutluluk sözlerinin anlatının iniş çıkışları için nasıl vazgeçilmez olduğuna bakıyorum.

21 *Duyguların Kültürel Politikası*'nda mutluluğu bir bekleme şekli olarak inceledim. Mutluluk sayesinde bir şeyi beklemek anlam veya amaç kazanabilir, böylece başka bir şeye işaret ettiği için katlanılır hâle gelir (bkz. Ahmed 2004, s. 196-97). Mutluluğu şimdi elde edememek birinin belli bir harekete yatırımını bile artırabilir: İnsan bekledikçe pes ediyorsa, *daha çok beklediğinde pes etmek daha zor gelir*. Biri mutluluk yolunda mutsuzca yürümeyi sürdürdükçe yolu bırakmak daha zor olur. Mutsuzluk, mutluluğu bırakmayı zorlaştıran şey olabilir.

22 Benim mutluluğun tesadüfiliğine ve olumsallığına dair nitelemem, mutluluğun yönlendirme içerdiğini, dolayısıyla mutluluğu bazı yerlerde diğerlerine göre daha çok bulduğumuzu ima ediyor. Ama mutluluğun olumsallık içermediğini söylemiyorum. Belli bir şekilde yönlendirilsek bile ne olacağını, yanımıza gelen şeyden nasıl duygulanacağımızı her zaman bilemeyiz. Mutluluğun rastlantısı gerçekten önemlidir. Rastlantının politikası ve etiği hakkında daha çok fikir için Sonuç Bölümü'ne bakınız. Rastlantıyı mutluluğa geri getirmeden önce mutluluktan nasıl çıkarıldığını anlamamız gerekebilir.

23 Diğer iyi alışkanlıkları vererek medenileştirme görevini incelediğim Dördüncü Bölüm'e bakınız. Bu bölümde yerlilerin kötü alışkanlıklarının, zevk veren nesneyi iyiyle karıştırmalarıyla nasıl özdeşleştiğini anlatıyorum. Böylece iyi alışkanlıklar, ilkel fetişizmlerden ayrılıyor. Medeni mutluluk diyebileceğimiz şey mutluluk vaadini nesnelerle –yakınlıkta ısrarcı olmayı görünürde reddettikleri için o nesnelere değer verilse de– hâlâ ne kadar yakınlaştırdığını fark etmeden fetişizmi ötekine yansıtıyor.

24 Annas Kant'ın alışma modelini reddetmesine dair faydalı bir tartışma sunuyor. Kant'ın alışkanlık oluşumunu ahlaki pasiflikle nasıl denk tuttuğunu, buna göre alışkanlık oluşturmanın özgürlüğü kaybetmek olduğunu gösteriyor (1993, s. 52). Annas, Kant'ın alışmanın tamamen mekanik olduğunu varsaydığını, bu yüzden erdeme dayalı etikte aktivitenin, amacın, etkenin rolünü teslim edemediğini iddia ediyor. Ben alışkanlık ve özgürlük arasındaki Kantçı zıtlığın, özgürlüğün fantezi olarak korunmasına imkân tanıdığını söylüyorum: Ahlaki özne için özgürlük alışkanlık hâlini alır ve bu özgürlüğün alışkanlığa dayalı doğası gözden kaybolur.

25 Burada ahlaki his ile hareket arasındaki ilişki hakkında kurgusal sorular sorabiliriz. Bu modelde kötü şey hakkında kendini kötü hissetmek erdem göstergesidir. Ama kendini kötü hissetmek, kişinin yapmaması gerektiğini bildiği bir şeyi yapmaya izin vermesinin bir yolu da olabilir. Biri kendine bir şey yapma izni vermek için bile kendini kötü hissedebilir. Kötü his kişinin kendini iyi görmeye devam etmesini sağlayabilir (x'i yaptığım için kendimi kötü veya suçlu hissettim, bu da x'i yaparken aslında kötü olmadığımı gösteriyor). Kötü his ahlaki serbestliğe yol açabilir: Kendimizi kötü hissettiğimiz sürece her şeyi yapabiliriz! Kötü hissin bu kullanımları, iyi hissin politikası açısından açıklanabilir: X hakkında kendimizi kötü hissettiğimiz için kendimizi iyi hissedebiliriz. Örneğin bir ulus ırkçı geçmişi hakkında kendini kötü hissettiği için kendini iyi hissedebilir veya iyi olduğuna dair ego idealini koruyabilir.

26 Mutlu olmanın ahlaki görevimiz olduğu fikri, mutluluğun bulaşıcılığı modeline dayanabilir: Başkaları *bizden* mutluluk kapabileceğinden, *onlar için* mutlu olmalıyız. Bulaşıcılık ve görevi ilişkilendiren eski bir argüman için Daniel Garrison Brinton'ın 1893'te basılan *The Pursuit of Happiness*'ına (Mutluluk Peşinde) bakınız. Brinton başkalarının mutluluğunu artırabilmek için kendi mutluluğumuzu artırmanın ahlaki görevimiz olduğunu iddia ediyor: "Zihinsel hâller bulaşıcıdır ve az şeyden zevk alan biri başkalarına göre oyunbozandır. ... Genelde zevkleri başkası tarafından belirlenen kişiler mutlu değildir. [...] Başkalarını mutlu etme vasfını kazanmadan önce kendimiz için bir miktar mutluluk biriktirmeliyiz; başkalarıyla başarımız da o miktarda olacaktır, daha fazla değil. Ancak sahip olduğumuz zevkin kalitesi ve yoğunluğu kadarını başkalarına verebiliriz" (s. 12-13). Sonraki bölümde oyunbozanla zevksizin ilişkisini ele alacağım. Görevi bulaşıcılıkla ilişkilendiren daha yeni bir örnek için Gretchen Rubin'in mutluluk araştırmasına adadığı sitesine (http://www.happiness-project.com; son ziyaret 9 Şubat 2009) bakınız. Rubin şöyle anlatıyor: "'Duygusal bulaşıcılık' ruh hâllerimizi birbirimize 'bulaştırmamıza' yol açan psikolojik bir fenomendir. Arkadaşımın konsere gittiğine sevinmesi hepimizin moralini düzeltti. İkinci Muhteşem Gerçek'i hatırlayın: *Kendimizi* mutlu etmenin en iyi yollarından biri *başkalarını* mutlu etmektir, *başkalarını* mutlu etmenin en iyi yollarından biri *bizim* mutlu olmamızdır." Mutluluk görevinin sadece bulaşıcılık modeline dayanmadığını da belirtmeliyim: Mutlu olarak (öneri, ilham, şefkat, ahlaki liderlik, örnek olma yoluyla) başkalarının mutluluğunu etkileyebileceğimiz veya artırabileceğimiz varsayılıyorsa mutluluk görevimiz olabilir. İleriki bölümlerde inceleyeceğim gibi, mutluluk görevi hem başkalarının mutluluğuna yol açmak için mutlu olma görevini hem de başkalarına borcunu ödemek için mutlu olma görevini içerebilir.

27 Benim sosyalleşebilir duygu modelim tesirlerin zaten nesnelerle temasa yöneltildiğini ve bu temasla şekillendiğini düşündüğüm için biraz farklı. Bu yüzden bir dönüşüm şekli olarak algıyı şiddetle vurguluyorum: Senin mutluluğun veya senin mutluluğun olduğunu hissettiğim şey, ruh hâlime, seninle ilişkime, mutlu olduğun konuda görüşüme (bu görüş bilinçli ya da bilinçsiz olabilir) vb göre beni farklı şekillerde tesiri altına alabilir. Yani seni sevsem ve mutluluğumun seninkine bağlı olduğunu hayal etsem bile mutluluğunun mutlaka beni de mutlu edeceği söylenemez. İleriki üç bölümde, özellikle Üçüncü Bölüm'ün ilk kesiminde, sevgi ve mutluluğun karmaşık ilişkisini inceleyeceğim.

28 Hume, *Ahlak*'ta başkalarından mutluluk almamızın daha muhtemel olduğunu çünkü bu mutluluğun bize uygun olduğunu iddia eder: Mutlu kişi "daha canlandırıcı bir görüntüdür, varlığı daha sakin bir hoşnutluk ve zevk yayar, o kişinin hislerine ve karakterine giren hayal gücümüz, karşımıza çıkacak melankolik, kederli, aksi, kaygılı bir ruh hâline göre daha hoş bir şekilde tesir altında kalır." ([1748] 1975, s. 251). Bu noktada Hume'un şefkat teorisini bulaşma veya enfeksiyona dayandırmadığını belirtmeliyim: Daha ziyade hayal gücünün, katılımın ve ilginin rolünü vurguluyor (iyi bir tartışma için bkz. Swanton 2000, özellikle s. 162-63). David Hume'un bulaşıcı tesiri duygudaş mutluluğun temeli olarak kullanması, Adam Smith'in *The Theory of Moral Sentiments*'ına (Ahlaki Duygular Kuramı) ilginç şekilde zıt düşüyor. Smith'in modelinde duygudaş mutluluğun şartlılığı daha açık: Mutluluk kabul edilir olsa, duygudaş olmaya kabul edilebilse bile başkasının mutluluğuna sadece kabul edersek, yani bu mutluluk uygunsa ve uygun şekilde ifade edilirse dâhil oluruz. Smith bunu çarpıcı bir şekilde anlatıyor: "Diğer yandan, başkasını talihin ufak bir gülüşü yüzünden fazla mutlu veya kendi deyimimizle, fazla keyifli, görmek canımızı sıkar. *Onun neşesinden bile güceniriz*, neşesine katılamadığımız için de laubalilik ve ahmaklık deriz" ([1759] 2000, s. 13; vurgu eklendi). Smith'e göre, tesirin duygudaş olarak etkisinde kalmak, duyguların "adil ve düzgün, amaçlara uygun görünmesine" bağlıdır (s.14). Koşullu mutluluk modeli de şartlı duygudaşlık modeline dayanır. Duygu paylaşmanın şartlı yargı içerdiğini de iddia ediyorum. Amacını kabul ediyorsak mutluluğu paylaştığımızı söylemek (kabulü ikincil yapmak) yerine, başkalarının mutluluğunu paylaşmanın bir şeye yönelmemizi sağladığını, bunun da zaten nesnenin uygunluğunun kabulü olduğunu söylüyorum. Anlaşmak, belli bir yönde eşlik etmektir.

29 Brennan, argümanın iki yönü arasındaki gerilimi, bir tesiri hissediyorsak "o tesire bağladığımız düşüncelerin bize ait kaldığını" (7) öne sürerek açıklıyor. Burada kurulan his ve düşünce ayrımı, hisler toplumsal ve ortak olsa da düşüncelerin bireysel ve özel kalacağını söylüyor. Ben de, bu ayrım yıkıldığında, yani tesirler ortak olmadığında veya başkalarınca hissedilmediğinde, ama düşünceler başkalarıyla ortak olduğunda ne olacağıyla ilgileniyorum. Mesela sizin ve benim aklımıza aynı düşünce gelebilir ama o düşüncelerin farklı şekilde tesiri altında kalabiliriz; düşünceye bağlanan tesirler "bize ait kalır". Hafıza böyle işleyebilir: Üçüncü bir kişinin dedikleri ikimize de birini hatırlatabilir ama o kişinin düşüncesi kendisiyle ilişkimize göre bize farklı şekilde tesir eder. Toplumsal düşünce ve his geçirimsizliğini incelemek için sosyallik modellerimizi daha çok düşünmeliyiz. Tesirlerin toplumsal, hatta ortak oldukları veya bir kimseden diğerine geçtikleri sürece toplumsallaşabilir olduğunu varsayabiliriz. Ama toplumsallığı hem her zaman ortak olmayan bir deneyim, hem de bir deneyim nesnesi olarak görmeliyiz: Gerilim, karşıtlık, hatta "ayrılık" hisleri, toplumsal hayatın başarısızlığının ya da yokluğunun işaretinden ziyade dokusunun bir parçası olarak anlaşılabilir. "Bana ait olarak kalan", başkalarına verilmeyen veya erişimi sunulmayan şey (psikanalizin gösterdiği üzere "bana ait olarak kalan" bana verilmeyebilecek veya erişimime sunulmayabilecek olsa da) beni başkalarına bağlayan şeydir. İkinci Bölüm'deki *Bayan Dalloway* okumam böyle bir model sunmaktadır.

30 Mutlu olması, günün mutluluk ağırlığını gelinin taşımasının beklenmesi, bize cinsiyet ve "mutluluk umutları" diyebileceğimiz şeyin dengesiz dağıtımı hakkında bir

şey öğretir. Bariz görüleni fark etmeyi öğreniriz. Günün mutluluğunu doğrulamak için gelinin mutlu olup olmadığına bakarsak, cinsiyet senaryoları daha esnek hâle gelse de kadınlar için mutluluk umutları evliliğe bağlı kalır. Mutluluk senaryolarıyla cinsiyetçi senaryoların ilişkisinin daha uzun bir tartışması için sonraki bölüme bakınız. Burada ayrıca Arlie Hochschild'ın *The Managed Heart*'ının (Yönetilen Kalp) projem için önemini dile getirmek istiyorum. Hochschild, "hissetme kurallarının" ve "duygusal emeğin" rolünün altını çiziyor. Hissetme kuralları "duygusal değiş tokuşları yöneten hak veya mecburiyet hissini kurarak duygu çalışmasını yönlendiriyor" ([1983] 2003, s. 56; ayrıca bkz. Hochschild 2003). Mutluluk vaadi tarafından nasıl yönlendirildiğimize odaklanan modelim, örneğin mutluluğu iyi bir alışkanlık olarak tarif ettiğimde görebileceğimiz üzere, Hochschild'ın çalışmasıyla önemli önermeler paylaşıyor. Ama duyguları, davranışları yöneten (başkalarınca kabul ettirilip sonunda öznelerce benimsenerek) kurallar olarak değerlendirmek yerine; öznelerin yayılıp değer toplamış, böylece özneleri döndürme "kapasitesi" edinmiş toplumsal ürünler hâline gelen belli nesnelere dönmesini sağlayan daha ince tasdik, teşvik ve destek süreçlerine odaklanacağım. Farkımızın argümandan ziyade vurgumuzdan kaynaklandığını söyleyebilirim. Proje veya yönetim tekniği (kurumların yönetimi ve kişisel yönetim de dâhil) olarak mutluluk konusunda Hochschild'ın modelinden yararlanan daha çok eser mutluluk çalışmaları yazınına büyük katkıda bulunacaktır.

31 Tesire yabancı olanlar doğru şekilde arzulamaz. Daha önce öne sürdüğüm gibi, klasik mutluluk anlayışları arzunun düzenlenmesini içerir. Uygun arzu, uygun nesnelere doğru uygun şekilde ifade edilir. Elbette arzu genelde tam da doğru şekilde arzulayamadığımız için düzenlenir. X'i istemek isteyebiliriz. Ama bir şeyi istemeyi istediğimiz anda onu aslında istemediğimizi itiraf ederiz. Kendimizi istemek istediğimiz şeyi istemeye her zaman zorlayamayız (başkasını bizim istediğimizi veya bizim onların istemesini istediğimizi istemeye zorlayamayacağımız gibi). Sadece hayal kırıklığına uğramak veya perişan olmak yerine, tesire yabancı olanlar istemek istedikleri şeyi istemekten vazgeçip başka şeyler isteyebilir.

32 Hem politik hem ruhsal hayatta mutluluk çabucak kızgınlığa dönüşebilir. Örneğin bir vatandaşlık söylemi mutluluğu bir hak hâline getirir. Ulusun mutluluk vaadini tutamaması, anında "hakkımız" olduğu varsayılan mutluluğu çalan ötekilere (yabancılar, göçmenler, sığınmacılar) kızgınlığa dönüşür. Bu dönüşüm genelde yoksunluk diliyle ifade edilir: Başkası bizi iyi hayattan yoksun bırakmıştır. Bu çalınmış mutluluk anlatısı sayesinde mutluluk fantezisi (onlar araya girmese bize gelecek şey olarak) korunur.

33 Daha önce Nietzsche vesilesiyle öne sürdüğüm gibi, nesneler hislerin ardında kalabilir (yani bir acı hissedebilir ve nesneyi arayabilir, nesne olaydan sonra acının sebebi olur) ve hisler nesnelerin ardında kalabilir (nesneyi bir tesirle ilişkilendirdiğimizde nesne bir tesire sebep olabilir). Hisler ve nesneler bu rahat ekonomide yer değiştirebilir. Bu gecikmenin önemi, bize tesir aracılığı diyebileceğimiz şeyin geçiciliğini öğretmesidir.

34 İngilizcede geçme (*passing*) kelimesi ölüm, vefat etme anlamında da kullanılır. Yani geçme, durmayı ifade edebilir: Bir şey geçtiğinde var olması durur. Geçen şeyin geçiş

sırasında kendisi olması duruyorsa, belki de geçişin her anında biraz ölüm vardır. Biraz ölüm de bir şeyin biraz doğumudur, önceden olmayan bir şeyin ortaya çıkışıdır.

35 İngilizcesi "Çince fısıltılar" olan bu oyunun adı elbette sorunludur. Rosalind Ballaster'a göre, "Bu Çin düşmanı ad, Avrupa'daki yüzlerce yıllık Çinceyi anlaşılamaz ve telaffuz edilemez sesler birleşimi olarak temsil etme geleneğine işaret ediyor" (2005, s. 202-3). ABD'de bu oyuna genelde "telefon" deniyor, bu bize tesirin sapmasında teknolojinin rolünü hatırlatabilir.

36 Elbette bulaşma tehdidi hem ulaşım hem dönüşümde bulunur; virüs (temas yoluyla) yayıldıkça başkası olacak şekilde üreyebilir.

37 Nostalji tesir dönüşümü de içerir. Nostalji artık olmayan mutlu bir nesnenin varlığını canlandıran ya da artık olmayan bir şeyi mutlu olarak hayal eden bir tesir durumudur. Nesneler sadece geleceğin öngörüsü olarak değil, kaybolanın hayali olarak da mutlu olabilir (durum eskisi gibi olsa mutlu olabilirdik). Mutluluk ve ütopyacılık arasındaki ilişkiyi Beşinci Bölüm'de tartışacağım.

38 Tolstoy, *Anna Karenina*'ya şu meşhur cümleyle başlar: "Bütün mutlu aileler birbirine benzer; ama mutsuz bir aile kendine özgü bir şekilde mutsuzdur" ([1875-77] 1985, s. 13). Belki mutlu ailenin benzerliği, ailelerin benzerliğe nasıl dayandırıldığıyla ilgilidir. İşler mutlu mesut giderken, aile tanıdık bir şey sıfatıyla arka plana çekilir.

39 Elbette bazen gergin, kararsız veya kendimize güvensizken onaylanmayı, "evet"i bekleriz. Bu durumda tasvip, yaptığımız şeyi daha büyük güvenle kucaklamamızı sağladığı için işitilebilirdir. İkircikli özneler gittikleri yolda devam etseler de "evet" sesiyle hızlarını artırabilirler.

40 Oyunbozan imgesinin şiddeti önemlidir. R. D. Laing'in gösterdiği üzere, aile fikrini içlerinde korumayanlar, aileyle özdeşleşmeyenler şiddet sebebi olarak temsil edilir: "'Aile'yi yok etmek cinayetten daha kötü veya intihardan daha bencilce olarak deneyimlenebilir," (1971, s. 14). Aileyle arayı bozmak, her şeyi bozmayı göze almaktır: "Bazı ailelerde ebeveynler çocuklarının içlerinde 'aile'yi bozmalarına –yapmak istedikleri buysa eğer– izin veremezler; çünkü bu ailenin bozulması olarak hissedilir, sonra o işin nereye kadar gideceği belli olmaz" (s. 13). Aileyi yeniden üretmemiz talebi, şeklinin hassaslığını ortaya çıkarır: Aile tamamen güvenli *olmadığı* için (aileyi bozmak anarşik olarak görülür) bunu sevgimizi ve sadakatimizi gösteren hareketlerle mutlu nesnemiz olarak saklamamız talep edilir. Böyle yapmamak, zevkle bağını yok ederek aileyi yok ediyormuş gibi algılanmayı göze almaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

OYUNBOZAN FEMİNİSTLER

1960 yılında adı konmamış bir sorun, Amerikalı mutlu ev kadını resmi üstünde bir çıban gibi patladı. Televizyon reklamlarında güzel ev kadınları hâlâ köpüklü bulaşık kapları üstünden sevinçle gülümsüyordu... Ama Amerikalı ev kadınının gerçek mutsuzluğu birdenbire dile getirilmeye başlandı... gerçi bundan bahseden neredeyse herkes bunu ciddiye almamak için yüzeysel bir neden buluyordu. - Betty Friedan

Betty Friedan *The Feminine Mystique*'ta (Kadınlığın Gizemi) Amerikalı mutlu ev kadını resminin ardında ne yattığını ortaya çıkararak isimsiz bir sorunu tespit eder (1965, s. 19-20). Resmin ardında yatan şey çıban gibi patlar, sevinçli gülümsemenin altındaki enfeksiyonu açığa çıkarır. Friedan bu kamusal mutluluk fantezisinin sınırlarını ortaya koyarak devam eder. Mutlu ev kadını, emek göstergelerini mutluluk göstergesi altında silen bir fantezi figürüdür. Kadınların mutlu olduğu ve yaptıkları işin ardında da bu mutluluğun olduğu iddiası, cinsiyetçi emek biçimlerini doğa, kanun veya görev ürünü yerine toplu bir dilek ve arzunun ürünüymüşçesine haklı çıkarma işlevi görür. Eşit olmayan bir emek dağılımını meşru kılmanın en iyi yolu o emeğin insanları mutlu ettiğini söylemek değil midir? Karşılığı ödenmeyen veya az ödenen emeğe rıza gösterilmesini güvence altına almanın en iyi yolu bu rızanın iyi hislerin kaynağı olduğunu iddia etmek değil midir?

Buna rağmen, mutlu ev kadını resminde kimi veya neyi görüyoruz? Friedan'ın belirttiği gibi, bu kişi bir fantezi. Ancak, fanteziyken bile daha çok bazı kadınların somutlaşmış durumunu çağrıştırıyor. Sonuçta o sı-

rada birçok kadın, ev kadını değildi: Bazı kadınlar için evde çalışmak fiili durumdan ziyade istekti. *Feminist Theory*'de (Feminist Teori) bell hooks, mutlu ev kadınının fantezi olarak anlaşılırken bile bu dışlayıcılığına işaret eder: "Friedan, *Kadınlığın Gizemi*'ni yazdığında bütün kadınların üçte birinden fazlası çalışıyordu. Birçok kadın ev kadınlığının özlemini çekse de sadece boş vakti ve parası olan kadınlar kimliklerini kadınlığın gizemindeki modele göre şekillendirebiliyordu" (2000, s. 2). Friedan'ın ev kadınlarının mutsuzluğuna getirdiği çözümün, evden salıverilmelerinin, kimliklerini kadınlığın gizemine göre şekillendiremeyen kadınlar için birtakım sonuçları var. hooks'un belirttiği gibi, "Kendisi gibi daha çok kadın ev işinden kurtulup işlere beyaz adamla eşit erişim elde edecekse çocuklara bakması ve evi çekip çevirmesi için kimin çağrılacağını tartışmıyordu" (s. 1-2). Mutlu ev kadını fantezisi mutluluk belirtisi altında ev işi göstergelerini saklarken, ev kadınının evden salıverilip mutlu olması fantezisi de "köpüklü bulaşık kapları"nı devralması gerekecek diğer kadınların işini saklayabilir.

Mutlu ev kadını figürünü takip ederken figürün ne yaptığının yanı sıra mutluluk ve mutluluğu kimin hak ettiği hakkındaki fikirleri güvenceye almak için nasıl işlediğini de düşünmemiz gerekir. Betty Friedan gibi beyaz liberal feministler bize iyi hayat fantezisine yakınlığın mutluluğa yakınlık anlamına gelmediğini öğretti. Sheila Rowbotham "ilk yılların yazınında ayrı bir kimlik kabul ettirme ve bir mutluluk fantezisi olarak eve karşı koyma mücadelesi olduğunu" anlatıyor (1989, s. 3). bell hooks gibi siyahi feministler ise bazı kadınların, yani siyahi ve işçi kadınların varlıklarının diğer kadınların bu ideal hayat modeline yaklaşması için vazgeçilmez olmasına rağmen bu fanteziye kendileri adına yaklaşma hakları olmadığını bize öğretir. Mutluluğun nasıl dağıtıldığından (zira bu, mutlu ev kadını figürüyle saklanan mutsuzluğun ikinci dalga eleştirisinde neyin önemli olduğunu unutturabilir) ziyade, *mutluluk fikirlerine görece yakınlığın* dağıtımını değerlendirebiliriz. Ya da neyin bizi mutlu etmesi gerektiği hissinin, daha doğrusu bir hissin vaadinin veya bir vaat hissinin eşit dağıtılmayan bir şey olduğu söylenebilir.

Mutlu ev kadınları resimlerinin yerini daha umutsuzları mı aldı? Mutlu ev kadını figürüne bağlı tesirlerde ev kadınına daha karmaşık bir tesir yaşamı kazandıran bir çeşitlenme olmakla beraber, bu yaptığı "şey"de yattığı varsayılan mutluluğu –görece mutsuzluk tariflerinde bile– yerinden etmeyebilir. Mutsuzluk, onu mutlu eden şeyi yapmaktan "alıkoyan" veya "engelleyen" hüsranın belirtisi olarak iş görebilir. Görece mutsuzluğa dair açıklamalar, iyi hayat resminin gücünü nostalji veya kaybedilenlere dair pişmanlık şeklinde tazelemeye yarayabilir.

Mutlu ev kadını, kadınların arzularının yerini tutma gücünü koruyor, hatta geri dönüş yapıyor. Darla Shine'ın *Happy Housewives*'ından (Mutlu Ev Kadınları) şu bölüme bakalım: "Sıcak, rahat evinde olmak, kahveni yudumlarken pijamalarınla ve tüylü terliklerinle dolanmak, bebeklerinin yerde oyun oynaması ve kocanın hepsini karşılamak için çalışması umutsuzluk değildir. Büyü! Çeneni kapa! Elindekilere şükret" (2005, s. 15). Shine, ev kadınlarını neyin mutlu ettiğini okuyucuya belirgin şekilde resmediyor. Bu keyif, rahatlık ve kolaylık resmini yaparken sanki kadınlar feminizmi benimsemekle bu hayatı arkalarında bırakmışlar gibi belli bir hayat şekline dönmemizi istiyor: Onun mutlu ev kadını fantezisi, geçmişin beyaz burjuva fantezisi, çoğu kadın için şimdi bırakın erişiliri, mümkün bile olmayan bir geçmişe duyulan bir nostalji. Shine kadınların "umutsuz olmaya" saplanıp kaldıklarını ve "evdeki kadınlar konusunda çuvallayan" feminist hareketin ihanetine uğradıklarını iddia ediyor (s. 19). Kadınların neyi *istemediğine* örnek olarak *Desperate Housewives* (*Umutsuz Ev Kadınları*) dizisini gösteren Shine bizi yeni bir resmi benimsemeye teşvik ediyor: "Her yerdeki annelerin, bu korkunç umutsuzluk resmini reddedip mutlu ev kadını resmini teşvik etmek üzere bir araya gelmesini istiyorum" (s. 6). Bu yeni resim belli değerlere bağlılıkla birlikte geliyor: "Saygı, gurur, özgüven, tutku, arkadaşlık, temiz, güzel bir ev ve en önemlisi, çocuklarla yakın bir ilişki" (s. 2). Bu mutluluk kılavuzunda annelik kadar heteroseksüel yakınlık kurumu olan evlilik de vazgeçilmez bir unsur: Shine, "Kocanıza yakın olmazsanız mutlu bir ev kadını olamazsınız," diyor (s. 53).

Shine'ın kitabı hiç de sıradışı değil. İnternette "mutlu ev kadını" kimliğini benimseyen blog'cu yeni bir kuşağa tanık oluyoruz. Bu blog'cular mutluluk iddialarını kamulaştırmak için yeni teknolojilerin ürettiği kamusal alan fırsatından yararlanıyorlar. Bu iddia ayrıca feminizmin yanlış olduğunda ve kadınlara nasıl mutlu olacaklarını söylemenin öneminde ısrar ediyor; mutluluk iyi bir ev kadını olmak ve iyi olmanın peşinden gelen diğer her şeydir. Böyle blog'lar genelde yemek tarifleri, ev işlerine dair ipuçları, annelik üstüne fikirler, ayrıca "mutlu bir ev kadınıyım" söz edimi sosyal geleneğe karşı bir isyanmışçasına mutlu ev kadınının savunulması gereken önemli sosyal bir rol ve görev olduğuna dair inanç ifadeleri içeriyor. Mutlu ev kadını resmi tekrarlanıyor ve kendisinden alınan bir şeyi geri alması gereken azınlık üyesi bir özne olduğu anlatımıyla tesir gücü topluyor. Bu tesir gücü hem mutlu ev kadını resminin ardında anlatılmayan kolektif bir mutsuzluk yattığına dair feminist iddialara yükleniyor hem de mutluluğun ev kadınının sahip olduklarından ziyade yaptıklarıyla ilgili olduğu karşı iddiasını içeriyor: *Ev kadınının* görevi bu resmi benimse*me eyleminin kendisiyle mutluluk üretmek.*

Amerikalı muhabir Meghan O'Rourke'un adı pek yerinde "Desperate Feminist Wives" ("Umutsuz Feminist Ev Kadınları") makalesinde incelediği gibi (2006), mutluluk çalışmaları araştırmalarının geleneksel ev kadınlarının çalışan kadınlardan daha mutlu olduğunu "göstermesi" bu politik bağlamda şaşırtıcı değil. Kadınları mutsuz eden arzuları bulaştıran feminizm. Bu bölüm, feminizm ile mutsuzluk arasındaki ilişkiyi anlamanın farklı bir yolunu sunacak. Felsefeci Jean-Jacques Rousseau'nun eğitim konusunda çalışmalarını başlangıç noktam yapıp mutluluğun cinsiyetçi işbölümü paylaşımını sürdürmek için tarih boyunca nasıl argüman olarak kullanıldığını düşünerek işe başlıyorum. Argümanım, Lesley Johnson ve Justine Lloyd'un mutlu ev kadınının feminist öznenin ev kadınını "öteki" olarak adlandırmasını sağlamış feminist bir efsane olduğu iddiasına, yani "efsanenin efsanesi" dedikleri şeye karşı çıkıyor (2004, s. 2). Ben mutlu ev kadınının uzun bir soykütüğü olduğunu ve figür olarak –en azından kısmen– feminist iddialara tepki için ortaya çıktığını öne sürüyorum.

Mutlu ev kadınının soykütüğünü çıkararak mutsuz ev kadını ve oyunbozan feminist figürlerinin ortaya çıktığı politik manzarayı değerlendirebiliriz. Mutluluğun sosyal bir ideale görece yakınlıktan geldiği varsayımına sundukları meydan okuma açısından bu figürlerin olumsuzluğunu yeniden okuyabileceğimizi öne sürüyorum. Hem bu figürlerin tesir güçlerine, hem de bir mutsuzluk şekli olarak feminist bilince odaklanıyorum ve "bilinç yükseltme", hatta "yanlış bilinç" hakkındaki eski feminist söylemlerin bir deneyim ufku olarak mutluluğun sınırlarının keşfinde faydalı olabileceğini iddia ediyorum.

Mutluluk, Eğitim ve Kadınlar

Önceki bölümde mutluluğun, bizi iyi bir hayat için gerekli harcı oluşturacaklarmışçasına belli nesnelere yönlendiren bir vaat işlevi gördüğünü ortaya koydum. Mutluluk bir çeşit yönelim içerir: Mutluluğun belli hayat tercihlerini takip ettiğini varsaydığımız için mutluluk umudunun kendisi de belli şekillerde yönlendirildiğimiz anlamına gelir.

Mutluluk tesirli bir yönelimse, bir yönlendirme aygıtı sayabileceğimiz eğitim için vazgeçilmezdir. Çocuk –John Locke'a göre boş bir tahta– bir potansiyel alanıdır. Çocuğa olanlar, çocuğun ne olabileceğini şekillendirir; çocuğun farz edilen boşluğu, oluşunu şekillendirme zorunluluğu hâline gelir. Eğitim ise bu potansiyeli yönlendirmek, çocuğu doğru yöne doğru yönlendirmekle ilgilidir. Ya da bahçıvanlıktan bir metafor kullanırsak, eğitim yetiştirmekle ilgilidir, toprakla ilgilenerek bitkilerin belli şekillerde büyümesini teşvik ederiz. Eğitmek yönlendirmektir, bu yüzden mutluluk tartışmalarında önemli rol oynar. Nel Noddings, "mutluluğun eğitimin bir amacı olmasının ve iyi bir eğitimin kişisel ve toplu mutluluğa önemli katkıda bulunmasının gerektiğini" anlatır (2003, s. 1).[1]

Bir yönlendirme şekli olarak eğitimin rolü klasik dönemden beri ortadadır. *Devlet*'te eğitim, "yönlendirme sanatı" olarak tarifedilir (1998, s. 245). Eğitim "*zihinleri dönüştürmenin* en basit ve en etkili yollarını bulmalıdır; göze görme yetisi verme sanatı olmamalıdır, gözün zaten görme yetisi olduğu ama uygun hizada durmadığı ve doğru yöne bakmadığı anlayışıyla çalışmalıdır" (s. 245-46; vurgu eklendi). Eğitim, muhtemel

doğru izlenimi edinebilmesi için özneyi doğru yöne baktırmaya yarar. Eğitim, sadece yönlendirilmeyi değil, "doğru yönde" yönlendirilmeyi içerir. Zihinleri yönlendirmek, sadece muhtemel öznenin uygun hizada durmadığı varsayımında eğitsel bir zorunluluktur.

Mutluluk vaadi "dönüştürülmeyi" içerir. Mutluluğun dönüşmeyi nasıl içerdiğini Rousseau'nun Platon'un da "varlığını hissettirdiği" söylenen kitabı *Émile*'de görebiliriz ([1762] 1993): Rousseau *Devlet*'in "eğitim konusunda yazılmış en güzel kitap" olduğunu düşünüyordu (Strong 2002, s. 135).[2] *Émile* ise Émile adında küçük bir öksüzün dünyadaki yerini alabilmesi için onu eğitme görevini üstlenen bir anlatıcı tarafından birinci ağızdan anlatılıyor. Émile için eğitimin amacı iyi bir insan olmak. Bu kitapta mutluluk önemli bir rol oynuyor: İyi insan mutluluğu aramıyor, erdemi sonucunda mutluluğu elde ediyor. Bu kitabın Avrupalı düşünce sistemi üstünde ciddi bir etkisi oldu ve feminist tartışmalarda önemli bir referans noktası hâline geldi.[3] Rousseau iyi bir eğitimin Émile ve Émile'in öyküye Beşinci Kitap'ta dahil olan müstakbel eşi Sophy için neler yapabileceğine dair bir model sunuyor. Rousseau, kadınların ve erkeklerin farklı şekillerde eğitilmesi gerektiğini, böylece cinsiyetli varlıklar olarak özel görevlerini yerine getirebileceklerini iddia ediyor.

Bu kitapta Sophy için eğitim Émile'e iyi bir eş olabilmek için neye dönüşmesi gerektiğiyle ilgili bir mesele. Mutluluk, Sophy'nin yetişmesi için bir senaryo sağlıyor. Rousseau'nun açıkladığı üzere kadının amacı "erkeğin gözüne hoş görünmek, saygısını ve sevgisini kazanmak, çocukluğunda yetiştirmek, büyüklüğünde bakmak, tavsiye ve teselli vermek, hayatını hoş ve mutlu kılmaktır; kadınların görevleri her zaman bunlardır, gençken de bunun eğitimini almalıdırlar. Bu prensipten ne kadar uzaklaşırsak amacımızdan da o kadar uzaklaşırız ve öğretilerimiz kadının veya bizim mutluluğumuzu güvenceye alamaz" ([1762] 1993, s. 393). Kadınların erkekleri mutlu etmek için eğitilmesine göre tanımlanan cinsiyet rollerinden sapmak, herkesin mutluluğundan sapmaktır.

Rousseau'ya göre iyi kadının görevi aileyi bir arada tutmak, şeklinin bütünlüğünü korumaktır. Rousseau şöyle sorar: "Erdemli ve büyüleyici bir eş hayal edin, çeşitli marifetleri olsun ve bunları kocasının eğlencesi-

ne adasın; onun mutluluğunu artırmış olmaz mı? Kocası günün yorgunluğuyla işyerinden ayrıldığında başka yerde dinlence aramasına engel olmaz mı? Bir araya gelmiş, herkesin genel eğlenceye katkıda bulunduğu mutlu aileleri hepimiz görmüşüzdür" (s. 404). Özneler "genel eğlence"ye eşit şekilde katkıda bulunmaz. Kadınlar aileleri bir arada tutmak, dinlencenin başka yerde gerçekleşmesini engellemek için erkekleri mutlu etmeyi öğrenmelidir. Mutluluğu evde tutmak kadının görevidir.

İyi kadının iyiliği kısmen neyin iyi olduğuna karar vermesine ve kendi mutluluğunu başkalarının mutluluğuyla aynı hizaya getirmesine bağlıdır. İyi kadın, iyi olan şeyden mutlu olur. Rousseau şöyle anlatır: "Kadın erdemi sever çünkü daha güzel bir şey yoktur; erdemi sever çünkü bu kadının şanıdır ve erdemli kadın neredeyse meleklerin seviyesindedir; erdemi gerçek mutluluğun tek yolu olarak sever, çünkü kötü bir kadının hayatında sadece yoksulluk, ihmal, mutsuzluk, utanç ve rezalet görür; erdemi sever çünkü saygıdeğer babası, yumuşak ve değerli annesi için önemlidir; kendi erdemleriyle mutlu olmak [anne-babasının] içlerine sinmez, onun erdemini arzularlar; o da asıl mutluluğunu onları mutlu etme umudunda bulur" (s. 431). Bu ifadenin karmaşıklığı hafife alınmamalı. Kadın erdemi mutluluğun yolu olduğu için sever; kötü olmak mutsuzluk ve rezalete yol açar. İyi kadın mutlu olmak ister, dolayısıyla iyi olanı ister. İyi kadın ayrıca iyi olanı sever çünkü ebeveyni bunu sever. Ebeveyn iyi olanı arzulamakla kalmaz, kızlarının da iyi olmasını arzular. Kızlarının onlara arzuladıkları şeyi vermesi iyidir. Mutlu olması için iyi olması gerekir çünkü iyi olması ebeveynini mutlu eder ve o sadece ebeveyni mutluysa mutlu olabilir.

Mutluluğun şartlılığı –birinin mutluluğunun başkasınınkine bağlı olması– hakkındaki ifadeler mutluluğun emredici olmasını garantiler: Mutluluk iyiye doğru ortak bir yönelim olarak verilerek "verilen şey" hâline gelir. "Koşullu mutluluk" dediğim şey bir ilgi ve karşılıklılık ilişkisi içeriyormuş gibi görünebilir: Bu adeta paylaşılamayacak bir mutluluktan pay almayacağını söylemektir. Yine de şartlılığın koşulları eşit değildir.[4] Bazı kişiler daha öncelikliyse –bunların ebeveyn, ev sahipleri, vatandaşlar gibi zaten yerlerinde olan kişiler olduğunu söyleyebiliriz– onların

mutluluğu da önce gelir. *Sonradan* gelme konumundakiler için *mutluluk başkasının iyilerini takip etmek anlamına gelir.*

Koşullu mutluluk kavramı, mutluluğun sosyalliği argümanımı geliştirmeme imkân tanıyor. Önceki bölümde aynı nesnelerden mutlu oluyorsak sosyal bir bağ kurabileceğimizi öne sürdüm. Burada bizatihi mutluluğun ortak, paylaşılan bir nesne olabileceğini söylüyorum. Daha net olmak gerekirse, birinin mutluluğu başkasının mutluluğu şartına bağlıysa ve bu kişinin mutluluğu önce geliyorsa, *başkasının mutluluğu paylaşılan nesne hâline gelir.* Max Scheler'ın his toplulukları ile benzer his arasında yaptığı ayrım bu argümanın önemini açıklamaya yardımcı olabilir. His topluluklarında aynı his nesnesini paylaştığımız için hisleri paylaşırız (yani ikimizin de sevdiği birinin kaybına üzülürüz; üzüntümüz paylaşılan nesneye yönelir). Acı nesneni paylaşmadığım hâlde acına üzülürsem bu benzer his olur: "Bütün benzer hisler diğer kişinin deneyimine neşe veya üzüntü hissinin *maksatlı referansını* içerir" (Scheler [1913] 2008, s. 13). Bu durumda senin acın yüzünden acı çekerim; acın acımın nesnesi olur. Günlük hayatta bu farklı ortak his şekillerinin karıştırılabileceğini tahmin ediyorum çünkü hep olmasa da ara sıra his nesnesi paylaşılan hissin dışında oluyor.

Senin mutluluğuna dair mutluyum diyelim. Mutluluğun x'le birlikte. X'i paylaşırsam senin mutluluğun ve benim mutluluğum hem ortak olur, hem de karşılık görmesi sonucu artar. Ya da x'i umursamayabilirim: Mutluluğum "sadece" senin mutluluğuna yönelikse ve sen x hakkında mutluysan x'in dışsallığı yok olabilir veya önemini yitirebilir (gerçi sonra tekrar önem kazanabilir). Bundan farklı olarak, mutluluğundan mutlu olduğum için mutluluktaki ortaklık hissimizin aynı şeyler hakkında mutlu olmaya (bir mutluluk topluluğuna) dönüşmesini dileyebilirim; böylece x bir mutluluk dileği olarak paylaşılabilir. Elbette seni mutlu eden nesne benim mutluluk dileğimse bu bir şeyi paylaşmak için yetersiz bir neden olur (çünkü x hakkında mutlu olmayı dilemek kişinin x hakkında mutlu olmadığının itirafı olabilir). X'in tesiri altında olduğum ve senin x'le mutluluğunu paylaşmadığım durumlarda rahatsız ve müphem olabilirim; çünkü mutluluğundan mutlu olurum ama seni

mutlu eden şeyden değil. X'in dışsallığı kendini kriz noktası olarak belli eder: Mutluluğunun beni mutlu eden şey olmasını istiyorum ama mutluluğum seninkine *bağlı* ve seninki x'e bağlı olsa bile x hakkında mutlu olmadığım aklıma geliyor. Bu durumlarda koşullu mutluluk seni mutlu eden şeyi beni mutlu eden şey olarak kabul etmemi ve büyük ihtimalle kendi mutluluk fikrimden ödün vermemi gerektiriyor (x beni "gerçekten" mutlu etmese de seni mutlu etmek için x'i kabul edeceğim).[5] Herkesin mutluluğunu korumak için x'ten mutsuz olduğumuzu kendimizden saklayabiliriz veya x'in, x'ten mutlu olan bir kimsenin mutluluğu kadar değerli olmadığına kendimizi ikna etmeye çalışabiliriz.[6]

Émile'de koşullu mutluluğun rahatsız dinamiklerini sezmek mümkün. Ebeveylerini mutlu etme isteği kendisinin ne isteyip istemediğinden bağımsız olarak Sophy'yi belli bir yöne sokuyor. Sadece ebeveynleri mutlu olduğunda mutlu olabiliyorsa, onları mutlu eden şeyi yapmak zorunda. Bir bölümde babası kadın olmak konusunda kızıyla konuşuyor: "Artık koca kız oldun Sophy, yakında kadın olacaksın. Mutlu olmanı istiyoruz, hem kendimiz hem senin için, çünkü bizim mutluluğumuz seninkine bağlı. İyi kızlar mutluluklarını iyi adamların mutluluklarında bulur" (s. 434). Sophy'nin babası bir mutluluk emri veriyor: Kendi mutluluğu ve ebeveyninin mutluluğu için mutluluğu doğru yerde, iyi bir adamın mutluluğunda bulmak *zorunda*. Yani hem gruplar mutluluk nedeni olarak aynı nesneyi benimseyip birlikteliklerini koruyorlar, hem de bazı özneler başkalarının mutluluk nedenlerini benimsemek zorunda kalıyor. Bu durumda kızın evlilik konusunda ebeveynlerinin arzusuna uymaması hem ebeveynlerinin mutsuzluğuna yol açar hem sosyal şeklin yeniden üretimini tehdit eder. Kızın görevi ailenin şeklini yeniden üretmek, yani *ebeveynlerinin mutluluk nedenini kendisinin olarak kabul etmektir*.

Bu durumda Sophy ebeveyninin yapmasını istediği şeyi "mutlulukla" yapar. Aynı şeylerden mutlu olmayı dilediğini ve bir mutluluk dileğinin gerçekleşmesiyle rahata kavuştuğunu hayal edebiliriz. Elbette Sophy'nin istediğini elde edip etmediğini "gerçekten" bilmiyoruz. Kitap, Sophy'nin ebeveynini mutlu etme dileğinde bulunmasından başka arzularını anlatmayarak bize mutlu bir son veriyor. Anlatıcı zaferle şunu bildiriyor:

"Sonunda mutlu günün, Émile'in ve benim hayatımızın en mutlu gününün geldiğini görüyorum; emeklerimin zaferini görüyorum, sonuçlarını takdir etmeye başlıyorum. Asil bir çift ölene kadar ayrılmaz; kalp ve dudak boş yeminler etmez; karı ve koca olurlar" (s. 526-27). Mutlu son hem arzuların hizalanmasını hem de kızın arzusunu ebeveynlerinin mutluluk arzusuyla aynı hizaya getirmeye gönüllü olmasını içerir.

Verilen şey mutluluk sayesinde verilen olur. *Émile*'de mutluluk doğayla bağlantılıdır: Olayların akışı doğal olarak takip edilir ya da olayların gelişmesine izin verilirse insanlar mutlu olur. Rousseau şöyle açıklar: "Bana mutluluk yolunu gösterene kadar doğanın yolunda kaldım. Meğer yolları aynıymış, bunu bilmeden bu yolda yürümüşüm" (s. 487). Mutluluk, doğanın yolunu izleyince varılan şey olur. Doğadan sapmak, ortak yarardan sapmaktır. Kadınların erkeklere eş olmaktan başka bir şey için eğitilmeleri onları doğadan ve mutluluk vadedebilecek şeylerden uzaklaştırır.

Rousseau'nun Sophy'ye karşı tavrının feminist eleştiride önemli bir nesne olması bizi şaşırtmamalı. Mary Wollstonecraft *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*'nde Rousseau'nun kadınları neyin mutlu ettiğine dair görüşüne karşı çıkar.[7] Sophy'ye karşı tavrını da alaya alır: "Sanırım kızların çocukluğunu gözlemlemek için J. J. Rousseau'dan daha çok fırsatım olmuş" ([1792] 1975, s. 43). *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi* politik olarak erkeklerin mutluluğun anlamına kadınlar adına karar verme hakkına karşıdır. Wollstonecraft şöyle der: "Düşünün, size meclis üyesi olarak hitap ediyorum; erkekler özgürlükleri için savaşıp kendi mutlulukları için kendi kararlarını alabilirken, kadınlara mutluluklarını artırmak için en uygun şekilde davrandığınıza gönülden inanmanıza rağmen boyun eğdirmeniz tutarsız ve haksız değil midir" (s. 5). Mutluluk mücadelesi, feminist iddiaların üretildiği politik ufku oluşturur. Benim argümanım basit: Bu ufku miras alıyoruz.

Baş Belaları

Mutluluğun nasıl teknoloji veya araç olarak kullanıldığını, bu sayede bireysel arzunun ortak iyiye yönlendirildiğini işte bu tarihten öğreniyoruz.[8] Ayrıca *Émile* gibi kitapları tekrar okuyarak mutluluğun sadece sosyal

bağları güvenceye almak için araç olarak kullanılmadığını, günlük hayatta da bir fikir veya özlem olarak işlediğini, bireylerin dünyalarını başkalarıyla nasıl paylaştığını şekillendirdiğini, iyi yaşamak için "senaryo"lar oluşturduğunu görüyoruz.

Cinsiyetlendirilmiş senaryoları, kadınlara ve erkeklere mutlu olmak için ne yapmaları gerektiğini söyleyen, mutluluğun doğal veya iyi olmanın sonucunda elde edildiği "mutluluk senaryoları" olarak düşünebiliriz. Mutluluk senaryolarına uyarak birbirimizle iyi geçiniriz: İyi geçinmek, doğru şeylere yakın olunca mutluluk ifade edebilmek ve etmeye istekli olmaktır. Bu yüzden çocuk mutlulukla görevlidir. Görev, bir borç veya borcu geri ödeme yolu işlevi görebilir. Önceki bölümde mutluluğun erteleme mantığı içerdiğinden bahsetmiştim: Ebeveyn hayal kırıklığına tepki olarak mutluluk fikrinden vazgeçmemek için mutluluk umutlarını sonraki kuşağa erteler (mutluluk umudumuzu başkasına bağladığımız sürece hayal kırıklığına uğrasak da mutluluk inancını sürdürebiliriz). Çocuğun mutlu olma zorunluluğu borcunu, yani ebeveynin vazgeçtiği şeyin bedelini ödemesidir. Çocuğun görevi ebeveyni mutlu etmek ve bu görevi mutlu olarak veya doğru şekilde mutlu olma belirtileri göstererek mutlulukla yerine getirmektir.

Bu göreve uymak, doğru düzeni bozmamak için mutlu olma belirtilerine yaklaşmak –mutluymuş gibi davranmak– anlamına gelebilir. Feminist soykütükleri hem mutluluk umutlarını doğru şeylere bağlamayan, hem de böyle şeylerden mutlu olma zorunluluğu hakkında mutsuzluklarını dile getiren kadınların soykütükleri olarak tanımlanabilir. Bu yüzden feminizm tarihi baş belası olma tarihidir, başkasının iyilerini takip etmeyi ya da başkasını mutlu etmeyi reddedenlerin, Sophy olmayı reddeden kadınların tarihidir.[9]

Kadınlar başkalarının mutluluğuna engel oldukları için baş belası hâline gelebilirler. Judith Butler baş belası figürünün kanundaki isyan ve cezanın birbirine yakınlığını nasıl ortaya çıkardığını gösteriyor. *Cinsiyet Belası*'nın önsözünde şöyle söylüyor: "Çocukluğumun egemen söyleminde bela çıkarmak doğrudan başımızı belaya *sokacağı* için yapmamamız gereken bir şeydi. İsyan ve kınama aynı koşullara bağlı gö-

rünüyordu; iktidarın ince oyununu ilk kez bu olay sayesinde anladım: Geçerli kanunlar insanları başları belaya girmesin diye belayla tehdit ediyor, hatta başlarını belaya sokuyordu" (1990, s. vii). Mutluluk başımız belaya girerse yaşayacağımız mutsuzluğu bize hatırlatarak bizi beladan koruyan bir şey olabilir. Örnek olarak kadın yazarların 19. yüzyıl *bildungsroman*'larının kızlar için ahlak eğitiminin kısıtlamalarını ve kısıtlı mutluluk anlayışını anlatarak nasıl *Émile*'e karşı isyan ettiklerini düşünebiliriz. Böyle romanlar, bela ve mutluluğun birbirine yakınlığı üzerine kuruludur.

Örneğin George Eliot'ın Maggie Tulliver'ın bakış açısından anlatılan *Kıyıdaki Değirmen*'ini ele alalım.[10] Romanın ilk bölümleri Maggie'nin çocukluğunu, ağabeyi Tom'la ilişkisinin zorluğunu ve ebeveynlerini hayal kırıklığına uğratma yönündeki sürekli korkusunu anlatır. Roman ebeveynlerinin onları nasıl değerlendirdiğine göre Tom ve Maggie'yi karşılaştırır: "Tom, Maggie gibi saçma şeyler yapmazdı, neyin avantajlı veya dezavantajlı olacağını muhteşem içgüdüsüyle ayırt ederdi; bu yüzden Maggie'den çok daha inatçı ve kararlı olsa da annesi nadiren ona yaramaz derdi" ([1860] 1965, s. 73). Maggie'nin baş belası olarak namına katkıda bulunan birkaç olay gerçekleşir: Tom'un köpeklerinin ölmesine izin verir (s. 37), koyu renkli saçlarını keser (s. 73), Tom'un oyun küplerini devirir (s. 96) ve kuzenleri Lucy'yi suya iter (s. 111-12).

Roman belanın sadece bireyler içinde öylesine durmadığını, çatışma ve mücadele durumlarını değerlendirme yollarını da içerdiğini bize gösterir. Bu durumları değerlendirmek sorunun nedenini tespit etmeyi gerektirir, bu da dönüşüm noktalarından bahsetmenin başka bir yoludur: Baş belası, barışın hassas şartlarını çiğneyen kişidir. Tüm bu durumlarda Maggie belanın kaynağı olmakla suçlanır; fakat onu bu şekilde davranmaya iten şiddet, arka planda duran provokasyonun şiddeti fark edilmez. Sorun çıktığında Tom azarlanırken bile Maggie referans noktasıdır. Bayan Tulliver, Tom'a şöyle der: "'O zaman hemen git onu getir yaramaz çocuk. Nasıl göle gitmeyi ve kardeşini çamurlu bir yere götürmeyi düşünürsün? Biliyorsun ki ortada yapılacak bir yaramazlık varsa o mutlaka yapar.' Bayan Tulliver Tom'u suçlasa bile kabahatini şu ya da bu

şekilde Maggie'ye bağlardı" (s. 114). Maggie'nin başı belaya girer çünkü daha bir şey olmadan bile bela olarak görülür.

Maggie, konuştuğu için başı belaya girer: Arka plana çekilmenin gerektiği bir ortamda konuşmak zaten bir meydan okuma şeklidir. O da yanlış bir şey gördüğünde dile getirir. Romanın krizi babası değirmeni kaybedip ailesine bakamamakla yüz yüze gelince yaşanıyor. Maggie akrabalarından şefkat ve ilgi görmemelerine hayret ediyor. Ebeveynlerini umursadığı için tepkisini koyuyor: "Maggie bu şekilde halalarına ve amcalarına isyanını haykırdıktan sonra hareketsiz durdu, tüm bedelleri göze almış gibi büyük, kara gözlerini onlara dikti... 'Bu çocuktan daha çok çekeceksin Bessy,' dedi Bayan Pullet, 'böyle cüretkârını ve nankörünü görmedim. Korkunç bir şey. Eğitimini karşılamasam da olurmuş, her zamankinden de kötü nasılsa,'" (s. 229). Konuşan kızlar cüretkâr ve nankördür. Maggie'nin haksızlık hissi yüzünden tepkisini koymak zorunda kalması önemli. Haksızlığın bilincinde olmakla mutsuzluğun nedeni gösterilmenin ilişkisine daha şimdiden tanık oluyoruz.

Roman, Maggie'nin arzusu, iradesi ve hayal gücüyle, beraberlerinde yabancı dünyaların vaadini taşıyan yeni kelimelerin sevgisiyle sorun yaşama eğiliminden bahsediyor. Örneğin "yeni kelimelerden zevk aldığı için" Latinceyi seviyor (s. 159). Maggie'ye göre "bilinmeyen bir bağlamdan –uzak diyarlardan getirilmiş tuhaf hayvan boynuzları ve bilinmeyen bitkilerin yaprakları gibi– koparılan bu gizemli cümleler hayal gücüne sınırsız ufuklar katıyordu ve okumayı öğrenebileceği değişik bir dilde oldukları için çok daha büyüleyici oluyorlardı" (s. 159-60). Hayal gücüyle bela arasındaki ilişkilendirme çok güçlüdür. Kadınların mutluluk görevinin ufukları daraltmakla, bilinenin ötesine duyulan ilgiden vazgeçmekle ilgili olduğunu öğretiyor.

Émile'e dönersek, mutsuzluk tehlikesinin birebir kadınlarda fazla merakla ilişkilendirilmesi ilginç. Anlatının bir noktasında Sophy yanlış yönlendiriliyor. Hayal gücü ve arzuları fazla kitap okuduğu için harekete geçiyor, bu yüzden "mutsuz, gizli acısından perişan olan bir kız" hâline geliyor (s. 439-40). Sophy fazla hayalperest olsaydı, Sophy'nin Émile'e verilmesine dayanan mutlu sonumuza ulaşamazdık. Anlatıcı,

böyle mutsuz bir son tehlikesine karşı "Émile'e Sophy'sini verelim; bu tatlı kızı hayata döndürelim ve ona daha sönük bir hayal gücüyle daha mutlu bir kader verelim," diyor (s. 441).[11] Burada hayata döndürülmek, dar ve dümdüz bir yola sokulmak anlamına geliyor. Hayal gücü kadınların mutluluk senaryosunun ötesine, farklı bir kadere bakmasını sağlar. Sophy'yi tatlı ve hayal gücü kıt yaptıktan sonra kitap artık mutlu sona erebilir.

Feminist okurlar mutluluğun ahlaki ekonomisinde kadınların hayal gücünü kötü gösteren bu mutsuzluk ve kadınlarda hayal gücü ilişkisine karşı çıkmak isteyebilir. Ama bu ekonomi çerçevesinde kalmazsak, yani mutluluğun iyi olduğunu varsaymazsak, kadınlarda hayal gücüyle mutsuzluğun bağını farklı okuyabiliriz. Kadınların mutluluktan ve mutluluğun kısıtlı ufuklarından hayal gücü sayesinde nasıl kurtulduklarını inceleyebiliriz. Kızların acıdan perişan olmalarını sağlayacak kitaplar okumasını isteyebiliriz.

Sophy'nin ve dolayısıyla herkesin mutluluğuna engel teşkil eden şey onun hayal gücü. Hayal gücü sayesinde kızlar kendilerine sunulan bilgileri ve herkes için iyi olanın onlar için de iyi olup olmayacağını sorgulayabilir. *Kıyıdaki Değirmen*'in bir bölümünü Maggie'nin Sophy'ye (veya Sophy'nin anlatı işlevini yerine getirmesi için gerekli Sophy'ye) dönüşmesi şeklinde yorumlayabiliriz. Maggie bir aydınlanma yaşar; derdinin dermanı mutlu ve iyi olmaktır: "Çocukluğundaki bütün ıstırapların, sanki evrende en gerekli şeymiş gibi kalbini kendi zevkine odaklamaktan kaynaklandığını bir problemin çözümü ilham olmuşçasına birden kavrayıverdi" (s. 306). Ebeveynlerinin bakış açısına göre kızları isteklerine teslim olduğu için artık iyi: "Annesi, Maggie'deki değişimi 'böyle iyi yetişmesine' şaşırarak hissetti; bir zamanlar 'ters' olan çocuğun böyle itaatkâr olması, kendi isteğini diretmemesi inanılmazdı" (s. 309). İyi bir kız olmak, kendi iradenden vazgeçmektir. Böylece anne artık mobilya gibi olan, aileyi desteklerken arka planda kalan kızını sevebilir: "Anne, endişesini ve gururunu bahşedebileceği tek mobilya olan uzun boylu, koyu saçlı kızını sevmeye başlıyordu" (s. 309).

Maggie adeta mutluluk için hayattan vazgeçerek mutluluk ile hayat arasında bir seçim yapıyor: "Sonunda ürkekçe, 'Kolay ve hoş olanı düşünmeyi ve istediğim gerçekleşmedi diye memnun olmamayı bıraktığımdan beri çok daha mutluyum,' dedi. 'Hayatlarımız önceden belirlenmiştir – dilemeyi bırakmak, sadece sırtımıza yüklenenleri taşımayı ve bizden yapmamız istenenleri yapmayı düşünmek zihni özgürleştirir,'" (s. 317). Burada mutluluk arzunun bırakılmasıyla bağdaştırılır.[12] Bu noktada Maggie, arkadaşı Philip'le konuşmaktadır. Philip, Maggie'nin mutluluk için hayattan bu şekilde vazgeçmesine izin vermeyi reddeder. Sabırsızlanarak şöyle der: "Ama dilemekten vazgeçemem... Bence gerçekten yaşarken arzulamaktan ve dilemekten asla vazgeçemeyiz" (s. 317).

Philip canlılığı yüzünden Maggie'yi sever, ona dünyaya ilgisini ve merakını canlandıran kitaplar verir. Maggie kitaplardan birini mutluluğun adaletsizliğini, sadece bazılarına, sevgiye layık olanlara mutluluk verildiğini anlattığı için bitiremez. "'Kitabı bitirmedim,' dedi Maggie. 'Parkta kitap okuyan sarışın genç kıza geldiğimde kitabı kapattım ve daha fazla okumamaya karar verdim. Açık tenli kızın Corinne'in sevgisini kazanacağını ve onu süründüreceğini tahmin ettim. Artık sarışın kadınların bütün mutluluğa sahip olduğu kitaplar okumamaya kararlıyım. Onlara karşı önyargım olacak. Bana koyu saçlı kadının kazandığı bir hikâye verebilirsen durum eşitlenir. Rebecca'nın, Flora MacIvor'ın, Minna'nın, kalan bütün mutsuz koyu saçlıların öcünü almak istiyorum,'" (s. 348-49). Irksallaşmış kelimeler kullanan Maggie, mutlu sonu hak etmek için gereken özellikleri taşımaması yüzünden esmerliğin bir mutsuzluk şekli hâline geldiğini ortaya çıkarır.[13] Maggie, mutluluğun adaletsizliğine ve sadece bazılarına verilmesine tepkisini koyarak mutluluk için hayattan vazgeçmekten vazgeçer.

Roman kuzen olan Lucy ve Maggie'nin mutlu ve itaatkâr olma kapasiteleri açısından zıtlıklarına dayanır. Maggie mutsuzluğunu Lucy'ye itiraf eder: "Mutsuzluk insanda kötü bir alışkanlık oluyor" (s. 389). Lucy'ye göre mutlu olmak, baş belası olmamanın bir yoludur; başını belaya sokmanın gerçekliğiyle baş edemez; şöyle der: "Hep mutlu oldum.

Fazla belaya katlanabilir miyim, bilmiyorum" (s. 389). Mutluluk kişinin katlanamadığı şeyden kaçınmasını içerir.

Romanın can alıcı anı, Lucy ile sözlenen Stephen, Maggie'ye arzusunu ilan ettiğinde ve o bundan heyecanlandığında geliyor. Maggie neredeyse ona uyuyor ama bunu yapamayacağını fark ediyor: "Benim için birçok şey zor ve karanlık ama bir şeyi açıkça görüyorum: Kendi mutluluğumu başkasınınkini feda ederek aramamalıyım, arayamam" (s. 471). Maggie –görev olmasa sadece anlık bir heves olacakmış gibi– görevi seçiyor. Kantçı iyi bir özne olarak şöyle diyor: "Geçmiş bizi bağlamayacaksa görevimiz nedir? Anın hevesi dışında kuralımız olmaz" (s. 499).[14] Stephen da şu cevabı veriyor: "Ama *benim* mutluluğumu çalman sana bir şey ifade etmiyor" (s. 500-501). Görevi seçen Maggie, mutsuzluğa neden olmaktan kaçınamıyor. Kuralı çiğnediği anın bedelini ödemesi gerekiyor. Mutluluk yolundan saparak baş belası olma kaderini gerçekleştiriyor. Bir mektupta şöyle diyor: "Tanrım, aşkta bana *onların* acılarını unutturabilecek bir mutluluk var mı" (s. 528). Doğal felaket (sel) sonucu gelen ölüm, Maggie'yi belaya yol açmanın, mutluluk yollarından sapmanın mutsuz sonuçlarından kurtarıyor. Roman onun hayatını kaybetmesinin adaletsizliğiyle hayatın, hayal gücünün ve arzunun bırakılması olarak anlatılan mutluluğa karşı tepki koyuyor.

Kıyıdaki Değirmen gibi kitaplar, kadın kahramanlarını kuralları çiğnedikleri için cezalandırıyor gibi görünseler de aslında mutluluğun adaletsizliğini gündeme getiriyor, mutluluğun neden ve kimden vazgeçtiğini, kimin peşini bıraktığını gösteriyorlar. Mutluluk, mutluluğu bırakmış görünenleri bırakarak tutarlı oluyor. Mutluluğu en basit hâliyle bir uzlaşım olarak tarif edebiliriz; yani mutluluk yolunda sapmak uzlaşıma karşı gelmek olur. Uzlaşım nedir? Uzlaşım bir araya gelerek, buluşarak ortak bir noktada anlaşmaktır. Uzlaşım, etrafında bir araya geldiğimiz bir noktadır. Uzlaşıma uymak, doğru şekilde bir araya gelmek, birleşmektir. Feminizm kadınların aile şeklinin yeniden üretimi etrafında birleşmeyen arzularına zaman ve mekân kazandırır. Bu yüzden feministler rahatsızlık vermeye gönüllü olmalıdır. İnatçı olmaları bile gerekebilir. Özne, iradesinin başkalarınınkiyle, iradeleri genel veya sosyal istenç biçiminde somutlaşanlarınkiyle örtüşmediği noktada inatçı olarak görülebilir.[15]

Dolayısıyla, baş belası kadın figürü, oyunbozan feminist figürüyle aynı ufku paylaşır. İki figür de ancak mutluluk tarihinin objektifinden bakıldığında anlaşılabilir. Feministler, mutluluk vadeden nesneleri pek vaat dolu bulmayarak bile oyunu bozabilirler. Bu yüzden *feminizm* kelimesi mutsuzluk doludur. Feministler, feminist olduklarını ilan ettiklerinde diğerlerinin hem iyi hem mutluluk nedeni olarak gördüğü bir şeyi yok ediyormuş gibi algılanırlar. Oyunbozan feministler diğerlerinin mutluluğunu "bozar"; mutluluk etrafında toplanmayı, birleşmeyi veya buluşmayı reddettiği için oyunbozandır.

Günlük alanların yoğun sosyalliğinde feministler kötü hislerin kaynağı olmakla, atmosferi bozmakla suçlanır – geriye bakılınca atmosfer böyle paylaşılmış olarak hatırlanabilir. Anlaşmak için belli dayanışmalara katılmak gerekir: Doğru yerlerde gülünmelidir. Feministler genelde belli tür sosyal bağ kurma haklarını korumak ya da tehdit edildiği düşünülen bir şeye tutunmak adına huysuz ve şakadan anlamaz davranır şekilde resmedilir.[16] Feministlerin oyunbozan olarak görülmek için hiçbir şey söylemelerine gerek yoktur. Feminist bir meslektaşım, toplantılarda "işte yine başlıyor" dercesine devrilen gözlere şahit olmak için ağzını açmasının yettiğini anlatıyor.

Feministlik deneyimim bana devrilen gözler hakkında çok şey öğretti. Bu yüzden insanlar şu ya da bu kişiden kötü bir his geldiğini söylediğinde asla ikna olmuyorum. Şüpheciliğim, görece geleneksel bir ailenin feminist kızı olduğum, ailedeki iyi his performanslarına hep ters düştüğüm, örneğin başkalarının konuşmasındaki cinsiyetçiliğe dikkat çekerek herkesin keyfini kaçırdığımın varsayıldığı çocukluk deneyimlerinden kaynaklanıyor. Yemek sofrasında oturuyoruz diyelim. Aile masa etrafında toplanıyor, sadece belli konuların açılabileceği kibar sohbetler ediyor. Biri sorunlu bulduğunuz bir şey söylüyor. Belki dikkatlice cevap veriyorsunuz. Sessizce konuşuyorsunuz veya çileden çıkıyorsunuz, sizi bilerek çileden çıkaran biri tarafından "çileden çıkarıldığınızı" öfkeyle fark ederek. Söylenenin veya provokasyonun şiddeti dikkatlerden kaçıyor. Nasıl konuşursa konuşsun, feminist genelde "tartışmaya neden olan" ve kırılgan barışı bozan kişi olarak görülüyor.

Gelin oyunbozan feminist figürünü ciddiye alalım. Feminist, cinsiyetçilik anlarına işaret ederek başkalarının oyunlarını mı bozuyor? Yoksa genel neşe göstergeleriyle saklanan, yeri değiştirilen veya inkâr edilen kötü hisleri açığa mı çıkarıyor? Kötü hisler odaya biri kızgınlığını ifade edince mi giriyor; yoksa kızgınlık nesnelerde dolaşan kötü hislerin belli bir şekilde yüzeye çıktığı bir an mı? Feminist özneler, hem cinsiyetçilik gibi mutsuz konulardan bahsederek hem de mutluluğun geçimsizlik göstergelerinin silinmesiyle sürdürüldüğünü açığa çıkararak başkalarının moralini bozabilir. Feministler bir anlamda gerçekten oyunu bozarlar: Mutluluğun belli yerlerde bulunabileceği fantezisini bozarlar. Bir fanteziyi bozmak, bir hissi de bozabilir. Feministler mutluluğa yol açması gereken nesnelerin mutluluk tesirine girmedikleri gibi mutlu olamamaları da başkalarının mutluluğunu sabote etmek olarak görülebilir.

Oyunbozan feminist figürünün olumsuzluğuyla bazı bedenlerin nasıl olumsuz "bulunduğu"nun ilişkisini değerlendirebiliriz. Marilyn Frye, baskının içinde bulduğumuz durumdan mutlu görünmemizi gerektirdiğini iddia ediyor. Şöyle anlatıyor: "Baskı altındaki insanların gülümsemesi ve neşeli olması genellikle şarttır. İtaat edersek uysallığımızı ve durumu kabul ettiğimizi gösteririz" (1983, s. 2). Baskı altında olmak mutluluk göstergeleri, uyum sağlama veya sağlamış olma göstergeleri sergilemeyi gerektirir. Sonuç olarak Frye'a göre "en parlak sima dışında her şey bizi kaba, sert, kızgın veya tehlikeli olarak algılanmaya maruz bırakır" (s. 2). Baskı altındaki biri gülümsemez veya mutlu olma belirtileri göstermezse olumsuz, kızgın, saldırgan, mutsuz vb biri olarak görülür. Baskı altındakiler için mutluluk, beklenen "varsayılan durum" olur, hatta nötrlük alanını tanımlar. Ya mutlusunuzdur ya değilsinizdir.

Feminist olarak tanınmak, zor bir kategoriye ve bir zorluk kategorisine yerleştirilmektir. Kendinizi feminist olarak adlandırırsanız "daha baştan, anlaşması kolay olmayan" biri olarak "görülürsünüz" İyi niyet ve mutluluk belirtileri göstererek zor olmadığınızı kanıtlamanız gerekir. Frye bu deneyimleri ima ederek şu gözlemi yapar: "Bu en azından birlikte çalışılamayacak kadar 'zor' veya nahoş bulunabileceğimiz anlamına gelir; bu da kişinin geçimine mal olmaya yeter" (s. 2-3). Fe-

minist mutsuzluğa (feministlerin keyifsiz oldukları için oyunbozanlık yaptıkları efsanesine) yatırım yapıldığına da tanık olabiliriz. Kadınların mutsuz oldukları *için*, kendi elde edemedikleri mutluluğu elde edenlere duydukları kıskançlıkları yüzünden feminist olduklarına inanma arzusu söz konusudur.[17] Bu arzu, mutluluğun feminist eleştiriye karşı savunması işlevini görüyor. Bu feministlerin mutsuz olamayacakları anlamına gelmiyor; sonuçta feminizmin mutsuzluktan doğduğu temsili yüzünden mutsuz olabiliriz. Burada feministlerin mutsuz görüldüğünü, çatışma, şiddet ve güç durumlarının da feministlerin mutsuz olduğu konulardan ziyade feministlerin mutsuzluğuyla *ilgili* konular olarak görüldüğünü söylemek istiyorum.

Elbette feminizmde bazı bedenler diğerlerinden daha çok mutsuzluk sebebi olmakla atfedilir. Oyunbozan feminist figürünü, Audre Lorde (1984) ve bell hooks (2000) gibi yazarların çok iyi incelediği kızgın siyah kadın figürüyle yan yana koyabiliriz.[18] Kızgın siyah kadın, oyunbozan olarak tarif edilebilir; mesela feminist politikalarda ırkçılık çeşitlerine işaret ederek feministlerin bile oyununu bozabilir. Oyunbozanlık yapmak için bir şeye işaret etmesi bile gerekmeyebilir. Doğru şeylerin yanlış şekilde tesirinde olduğumuz için bile tesirli bir yabancı olabiliriz. Veya başkalarına yanlış şekilde tesir ettiğimiz için tesirli yabancı olabiliriz: Yakınlığımız başkalarının doğru şeylerden zevk almasına engel olur; rahatsız edici, atmosferi rahatsız eden geçmişleri istenmeden hatırlatır. bell hooks'un şu tarifine bakalım: "Birbirini tanımayan bir grup beyaz feminist aktivist, feminist teoriyi konuşmak için toplantı yapabilir. Ortak kadınlıkları temelinde bağ kurduklarını hissedebilirler ama beyaz olmayan bir kadın odaya girdiğinde atmosfer fark edilecek ölçüde değişir. Beyaz kadınlar gerilir, rahatları kaçar, kutlamaları biter" (s. 56).

Sadece hisler "gerilmez", gerilim bir yerde bulunur: Bazı bedenler bunu hissettiğinde neden olarak başka bir beden gösterilir; dolayısıyla o beden gruptan ayrı, grubun doğal zevkine ve birliğine engel olan biri olarak görülür. Beyaz olmayan beden, gerilimin nedeni olarak gösterilir; bu da ortak atmosferi kaybettirir (veya atmosferin bir kaybetme deneyimi biçiminde paylaşıldığını söyleyebiliriz). Beyaz olmayan bir feministin

gerginliğe neden olmak için bir şey demesi gerekmez. Bazı bedenlerin yakınlığı bile tesir dönüşümü için yeterli olabilir. Başkalarıyla anlaşmak, geçinmek için duruma uymak gerekir; bu bazılarının odaya bile girememesi demek olabilir. Bu örnekte geçmişlerin bir atmosferin soyutluğunda veya engel oluyor gibi görülen bedenlerin somutluğunda nasıl yoğunlaştığını görüyoruz. Belki de atmosfer gerilim noktalarının konumuna dair bir anlaşma olması durumunda paylaşılıyordur.

Beyaz olmayan bir kadın olarak kızgınlıkla konuşmak, gerilim nedeni olan konumunu doğrulamaktır; kızgınlık sosyal bağları tehdit eden bir şeydir. Audre Lorde şöyle anlatır: "Beyaz olmayan kadınlar, beyaz kadınlarla birçok ilişkimizi kuran kızgınlıkla tepki gösterdiğinde genelde 'çaresizlik havası yarattıkları', 'beyaz kadınların vicdan azabından kurtulmasını engelledikleri' veya 'güvenli iletişim ve icraatı önledikleri' söylenir" (1984, s. 131). Şiddete maruz kalma, şiddetin kaynağı olur. Beyaz olmayan kadın, beyaz kadının hayatını sürdürebilmesi için kızgınlığını bırakmalıdır.

Kızgın siyah kadın figürü ayrıca kendi etkilerini yaratan bir fantezi figürüdür. Mantıklı, düşünceli argümanlar, kızgınlık sayılır ve umursanmaz (elbette kızgınlığın nedeni yok sayılır); bu da kişiyi kızdırır, tepkisi kızgınlığının ve mantıksızlığının doğrulanması olarak görülür! Bir başka deyişle, kızgınlık beyaz olmayan feministlere atfedilir. Irkçılık ve cinsiyetçiliğin beyaz olmayan kadınların hayat seçimlerini kısıtlaması *konusunda* kızgın olabiliriz. Kızgınlığımız bir şeylerin yanlış olduğuna dair bir yargıdır. Ama kızgın hâlimizle konuşmamız dinleyenlere kızgınlıkla güdülenmiş gibi görünür. Kızgınlığımız bir şeye atfedilemez; x'e karşıyız diye kızgın olmaktan ziyade kızgınız diye x'e karşıymışız gibi anlaşılır. Kızgınlıkla güdülenmişiz gibi dinlenmiş olmanın adaletsizliğine kızarız; kendimizi kızgınlık nesnesinden ayırmak daha da zorlaşır. Kızdığımız şeye dolanır, takılırız; çünkü bizi kızgınlığımıza dolamalarına kızgınızdır. Böyle dolanmamıza kızarken, bizi dolayanların konuşmamızın "ardındaki" gerçeğin kızgınlığımız olduğu yönündeki inançlarını doğrularız; bu da kızgınlığımızı tıkar, anlaşılmasını engeller. Anlaşılmayınca tıkanırız.

Bazı bedenler tıkanma noktaları, sorunsuz iletişimin durduğu noktalar hâline gelirler. Ata Aidoo'nun muhteşem düzyazı şiiri *Our Sister Killjoy*'a (Oyunbozan Kız Kardeşimiz) bakalım. Burada siyahi bir kadın olan anlatıcı Sissie, başkalarının rahatını bozmamak için uğraşmak zorunda kalıyor. Bir uçakta beyaz hostes onu arkada "arkadaşlarıyla", tanımadığı iki siyah kişiyle birlikte oturmaya davet ediyor. Sissie onları tanımadığını söylemek üzereyken tereddüt ediyor: "Onlara katılmayı reddetmek tuhaf bir durum yaratırdı, değil mi? Ayrıca terbiyeli yetiştirildiği bariz olan hostes bütün yolcuların rahatını gözetmek üzere eğitilmişti" (1977, s. 10).

Bu tereddüt anında iktidar konuşur. Buna uyar mısınız? Uymamak ne demektir? Tuhaflık yaratmak, tuhaf olarak görülmektir. Halkın rahatını bozmamak, bazı bedenlerin "buna uymasını" gerektirir. Buna uymayı reddetmek, konduğunuz yeri reddetmek, bir sorun ve başkalarına rahatsızlık olarak görülmektir. İyi ve kötü hisler neye ve nasıl atfedilir, kim kime hangi hisleri verir gibi görünüşte basit bir soruyla bocalayan bir politik mücadele var. Hisler mekânları, durumları, dramları tarif etme şekillerimizle belli bedenlere saplanabilirler. Bedenler de hangi hislerle ilişkilendirildiklerine göre saplanıp kalabilirler.

Bilinç ve Mutsuzluk

Mutluluk belirtileri altında saklanan güç ve şiddet çeşitlerine karşı olmak, anlaşma belirtisi göstererek duruma uymayı reddetmek anlamına gelse de illa mutsuz olmak anlamına gelmez. Shulamith Firestone'un kadınların özgürleştirilmesi hareketi için "rüyalarındaki eylemin", "ilan edildiğinde bütün kadınların birden 'etrafa hoş görünmek için' gülümsemeyi bırakıp sadece kendileri bir şeyden hoşnut olunca gülümsedikleri bir gülümseme boykotu" olması çarpıcıdır (1970, s. 90). Mutluluk vaadini reddetmek, mutluluk göstergeleri sergileme talebini reddetmektir. Firestone'a göre bu yönelim değişimi, kişinin bedensel alışkanlıklarının değişimi anlamına gelir: "Benim kendimi eğiterek her genç kızın gerginlik tikine benzeyen o sahte gülümsemesinden kurtulmam gerekti. Bu nadiren gülümsemem demekti; çünkü iş gerçek gülümsemeye geldiğinde

gülümseyecek şeylerim daha azdı" (s. 90). Firestone'a göre gülümsemeye devam etmeyi reddetmek, mutluluğun kabul gören yollarıyla dağıtılmayan zevki veya iyi hisleri reddetmek değildir. Aksine, sahte gülümseme ruhsal ve politik mutsuzluk koşulunu sürdürür. Mutlu değilken gülümsemeyen feminist, daha heyecanlı bir hayat ister. Firestone da böyle der: "Erotizm *heyecan* vericidir. Kimse bunu bırakmak istemez. En azından bu kıvılcım olmasa hayat sıkıcı ve rutin bir şey olur. Amaç budur. *Neden bütün zevk ve heyecan yoğunlaştırılmış, insan deneyiminin dar, erişmesi zor bir yoluna sıkıştırılmış, kalan her şey de yok edilmiştir?*" (s. 155; ikinci vurgu eklendi). Feminizm, mutluluk "baskısına", heyecan bulma, heyecanlanma imkânlarının kısıtlanmasına karşı çıkmayı içerir.

Bu feminizmin kadınları mutlu ettiği anlamına gelmez. Sadece feminizm aleni mutluluk gösterilerine uymayı reddederek, gerçekten bir şeyler bulmanın mümkün olduğu ufukların genişletilmesine katkıda bulunabilir. Feminizm bedensel ufukların genişlemesiyle ne bulunacağının güvencesini vermez. Sadece bakabileceğimiz yerleri açar. Böyle bir açılmanın saldırganlık işareti veya başkalarının oyunlarının bozulması olarak görülmesi bize bir şeyler anlatır. Aleni mutluluk yatırımı çok belirgin ve kısıtlı bir iyi modeline yapılır; mutlu olmak, Firestone'un muhteşem şekilde betimlediği "insan deneyiminin dar, bulması zor yolu"nu bulmaya adanmışlığı gerektirir.

Feminizmin nasıl mutsuzluğa sebep olan ve mutsuzluğun sebep olduğu bir şey olarak temsil edildiğini inceledim. Feminizmle mutsuzluğun ilişkisi bulunduğu ihtimalini göz ardı etmek yerine bunu ele almanın farklı bir yolunu değerlendirmek istiyorum. Bilinçlendirmeyi, mutsuzluğa dair bilinci artırmak olarak tanımlayabiliriz. Gayle Greene, "Eğitim kadınların umutlarını artırsa da *birçoğunu mutsuz etmiştir*, onları eve dönmeye zorlayan katı evci ideolojinin engel olduğu istekler yaratmıştır," der (1991, s. 9; vurgu eklendi). Gerçekten de sınırlar, sınır olarak deneyimlenmelidir; sınırları fark etmek, hayatın daha az değil, daha çok sınırlı görünmesine yol açabilir. Dünya eğitimin yarattığı imkânları kucaklamamıza izin vermiyorsa, bu sınırların haksızlığının daha da farkına varırız. Bu yüzden dünyayı açmak veya kişinin ufkunu genişletmek

mutsuz olunacak ne çok şey olduğunun daha çok bilincine varmak anlamına gelebilir. Mutsuzluk ayrıca dikkatimizi mutsuzluk nedenlerinden ayırmamamız için tesirli bir yol sunabilir. Mutsuzluk nedenlerin*den* mutsuz oluruz. Bilinçlendirme –ne kadar istersek isteyelim– mutsuz ev kadınlarını mutlu feministlere dönüştürmez!

Feminizm, kadınların mutluluk için nelerden vazgeçmesinin istendiğinin politik bilincini içerir. Gerçekten de mutluluğun bir kayıp olduğunun bilincine varmak bile feministlerin mutluluk için arzudan, hayal gücünden ve meraktan vazgeçmeyi reddettikleri anlamına gelir. Vazgeçtiklerimizi fark etmek üzücü olabilir. Bu yüzden feminist arşivleri onları çevreleyen mutsuzluk hâlinin bilincine varan ev kadınlarıyla doludur: Virginia Woolf'un Bayan *Dalloway*'ini düşünün. His adeta havadadır, neredeyse havayı ağırlaştırır. Mutsuzluğun günlük işlerin içinden sızdığını hissederiz. İşte oradadır, çiçek almak üzeredir, Londra'da yürüyüşün keyfini çıkarıyordur. Yürüyüş sırasında ortadan kaybolur: "Ama sık sık üstündeki bu beden (bir Hollanda resmine bakmak için durdu), tüm kapasitesiyle bu beden bir hiç, tam bir hiç gibi görünüyordu. Tuhaf şekilde görünmez, görülmez, bilinmez olduğunu hissediyordu; artık evlilik yoktu, çocuklar yoktu, sadece diğerleriyle birlikte, Bond Sokağı'nda hayret verici ve oldukça ciddi bir ilerleme vardı, bu Bayan Dalloway'di; artık Clarissa bile değildi; Bayan Richard Dalloway'di" ([1925] 1953, s. 14).

Bayan Dalloway olmak, başlı başına bir ortadan kaybolma biçimidir: Hayatın yollarını izlemek (evlilik, üreme), önündekinin bir resmi geçit olduğunu, adeta başkasının hayatını yaşadığını, herkesin gittiği yoldan gittiğini hissetmektir. Sanki hayatın anlamı geride kalmıştır, hayatın sen daha doğmadan harekete geçen olaylar serisini izlemektedir. *Queer Phenomenology*'de (2006) öne sürdüğüm gibi, bir hayatın iyi bir hayat sayılması için sosyal olarak iyi olduğu vadedilen yönde gitmesi, yani kişinin geleceğini hayatında belli noktalara ulaşmak üzerinden tahayyül etmesi gerekir. Belli noktalara ulaşmamızı mutluluk sağlasa da oraya ulaştığımızda illa mutlu hissedeceğimiz anlamına gelmez bu. Bayan Dalloway'e göre bu noktalara ulaşmak, ortadan kaybolmaktır. Bu noktalara ulaşmanın anlamı, belli bir ortadan kayboluşa, imkân kaybına,

bedenin kapasitesini kullanamamaya, bedeninin neler yapabileceğini öğrenememeye benzer.[19] İmkânın bilincine varmak, o imkânın kaybına yas tutmayı da içerebilir.

Bir imkân kaybı, kendini kaybetme veya "tam bir hiç" olma biçimlerine bürünen bu tekinsiz Bayan Dalloway olma hissi, Clarissa'nın bilincine bir şeyler hakkında bir üzüntü olarak girmez.[20] Kitabın üzücülüğü –ki gerçekten üzücü bir kitaptır– bir bakış açısı olarak ifade edilmez. Bunun yerine kitabın her cümlesi düşünce ve hisleri paylaşılan bir dünyanın nesneleri gibi alır: Londra sokakları, başkalarının yanından geçmenin tuhaflığı, o tuhaflığın verdiği his. Bazen başkalarına tesadüf etmek, bir tesadüf gibi gelebilir. "Bu sadece tesadüf" demek, olaylar arasında nedensel bir ilişki olmamasının hiçbir bağlantı bulunmadığını anlamına geldiği izlenimini yaratabilir. Ama bir tesadüf hissetmek, başkalarıyla aynı zaman ve mekânda bulunmanın, başkalarıyla rastlaşmanın veya başkalarına rastlamanın bir tür bağlantı olduğunu fark etmek anlamına gelebilir. Clarissa aklında yapılacak bir işle dışarı çıktığında (partisi için çiçek alması lazımdır) başkalarıyla birlikte bir dünyaya girer. Kendi dünyamızda olabiliriz (kendi görevlerimizle, kendi hatıralarımızla); ama bir anlığına, gelip geçici bir an için, o sokak dünyasını paylaşırız. Her şey ilgi tarzları biçiminde görünür: Yukarıda gökyüzüne harfler yazan uçak, sokakta birbirinin yanından geçenlerce görülen uçak. Sorular, paylaşılan sorular olarak ortaya çıkar: O hangi harf? O hangi kelime? "'Neye bakıyorlar,' dedi Clarissa Dalloway" (s. 42). Adeta bir bakışın yönü bile paylaşılan bir dünya yaratmaya yeterlidir. Herkes sokağa belli bir huysuzluğu, şu veya bu kaygıyı getirse de, yukarı bakan herkesin gördüğü farklı olsa da, gökyüzüne kelimeler yazan uçak gibi bir nesne dikkatleri topladığında sokağın kendisi de huysuzlaşabilir.

Mutsuzluk toplu bir izlenim hâline gelirse, o izlenim de bakış açılarıyla belli belirsiz bağlantılı parçalardan oluşur. Özellikle Bayan Dalloway'le Septimus karakterinin yakınlığı, birbirlerine geçirmedikleri hâlde mutsuzluğu paylaşmalarını sağlar; birbirini tanımayan bu iki karakter birbirinin yanından geçip gider, ama dünyaları mutsuzluğun şokuyla birbirine bağlıdır. Birinin acısının başkasının yaşam dünyasını

etkileyebilmesinin şoku evrenseldir. Septimus savaşın travmasıyla boğuşur; savaşın dehşeti bir anı olarak aklına girdiğinde hislerini, panik ve üzüntüyü onunla birlikte yaşarız. Acısı geçmişi, uzun savaş yıllarını, daha sonra ciltte varlığını sürdürmesini, savaştan sonrayı reddetmesini şimdiki zamana taşır. Onu uzaktan izleyenlere, o gün sokağı paylaşanlara bir çılgın, sosyal saygıdeğerliğin sınırında biri, bir gösteri gibi görünür. Onunla sokakta karşılaşınca acısının ardındaki hikâyeyi bilmeyiz. Acının yakınında olmak, acıyı mutlaka yakınlaştırmaz.

Clarissa ve Septimus tanışmayan iki karakter olarak tuhaf bir yakınlık kurarlar: Ev kadınının tam anlamıyla şahsi olmayan acısı ile savaştan dönen askerin tam anlamıyla kamusal olmayan acısı iç içe geçer. Üzüntülerinin yakın ama bulaşıcı olmaması önemlidir. Birbirlerinden üzüntü kapmazlar; üzüntüleri sokakta birbirlerinin yanından geçerken paylaşılmayan, paylaşılamayan geçmişleri hayatta tutar. Yine de bir şeyler paylaşılır, belki de kolayca açıklanamayacak şeyler. Clarissa, "hiç konuşmadığı" yabancılarla "tuhaf benzerliğini" düşünürken otobüste oturur ve "görünmeyen kısmımızın" başkalarıyla bağlantı noktaları içerip içermediğini, hatta başkaları aracılığıyla hayatta kalmanın böyle mi gerçekleştiğini merak eder, "belki de – belki de" (s. 231-32).

Septimus'ın karısı Rezia'nın derin düşünceleri sadece doğrudan yakındaki insanlara açılan duyguları deneyimlemenin zorluğu hakkındadır. Rezia mutsuzluğunu ilan etmek için öyle sabırsızdır ki "bazen neredeyse iyi ve nazik görünen insanları sokakta durdurup 'ben mutsuzum' demesi gerektiğini hisseder" (s. 125). Kendi hislerinin ve Septimus'ın hislerinin yanlarından geçenlere açık olmadığının bilincindedir: "Sonuçta onlara dikkat çekecek, yanlarından geçenlerin bu genç adamın dünyanın en büyük mesajını taşıdığından, dahası dünyanın en mutlu ve en sefil adamı olduğundan şüphelenmelerini sağlayacak bir şey var mıydı?" (s. 126). Bir hisler dünyasında ikamet etmek o hislerden bir dünya yaratmaz.

Romanın çoğu olacak bir olayla ilgilidir. Bayan Dalloway bir parti planlamaktadır. Bazı feminist okuyuculara göre bu parti kaygısı yüzünden kitap hayal kırıklığı yaratır. Simone de Beauvoir, Bayan Dalloway'in

partilerden aldığı zevki, "hapsi görkeme" çevirmeye çalışmasının göstergesi olarak değerlendirir; sanki ev sahibesi olarak "mutluluk ve şenlik bağışlayabilecektir" ([1949] 1997: s. 554). De Beauvoir'a göre parti kısa sürede bir lütuftan bir göreve dönüşür; öyle ki, "bu zaferleri, görüntüleri seven" Bayan Dalloway buna rağmen "boşluklarını hisseder" (s. 555). Kate Millett'a göre Bayan Dalloway hayal kırıklığına uğratan bir figürdür; Woolf'un mutsuzluğunu politikaya çevirememesini açığa çıkarır: "Virginia iki ev kadınını, Bayan Dalloway ve Bayan Ramsey'yi yüceltti, *Dalgalar*'da sebeplerini açıklamadan Rhoda'nın intihara meyilli sefaletini kaydetti" (1970, s. 37). Bayan Dalloway parti planladığı için mutsuzluğu hakkında pek bir şey bilmediğimizi söyleyebiliriz; sadece ikisi de o gün beklenmedik şekilde çıkagelen Peter ve Sally ile kaybettiği yakınlığı hatırlamasının üzüntüsü vardır. Bunun da rastgele olmadığı, Bayan Dalloway'in düşünceleriyle bir şekilde ilgili olduğu ima edilir: "Bütün gün Bourton'u, Peter'i ve Sally'yi düşünmüştü" (s. 280). Bu kayıp yakınlıklar, kayıp ihtimaller, işler böyle gitmemiş olsa yaşayabileceği hayatın ipuçları hâline gelir.

Parti, Bayan Dalloway'in dikkatini mutsuzluğun nedenlerinden başka yöne çeker (kafa dağıtmanın gerekliliğini de anlayabiliriz); ancak parti aynı zamanda mutsuzluğun da can bulduğu olaydır. Bayan Dalloway'e göre partisi hayattır; partide bir şeyler gerçekleştirebilir; parti lütfutur, bir olaydır (s. 185). Ne olur? Bu sorunun soru olması, lütfun korunmasıdır. Bir şey gerçekten de olur. Çünkü partide Septimus'ın hayatı Bayan Dalloway'e doğrudan "dokunur" Ona ölüm yoluyla değer. Leydi Bradshaw ona şöyle der: "'Tam başlarken kocama telefon geldi, çok üzücü bir vaka. Genç bir adam (bunu Sir William, Bay Dalloway'e söyler) kendini öldürmüş. Ordudaymış.' 'Ah,' dedi Clarissa, 'partimin ortasında ölüm var,' diye düşündü" (s. 279). Partinin ortasında kelimeler anlatı olarak toplanır, ölüm hikâyesini anlatır. Genç bir adam kendini öldürür ve ölümün kendisi (sadece ölümün anlatımı değil) partinin ortasında, parti hayatının ortasında gerçekleşir. Partinin ruhu ölümdür. Okuyucu bu ölümü çoktan okumuştur, buna tanık olmuştur. Şimdi bu ölümün dalgalarına, kendisi bir hayat kazanmasına, ortada bir yerde gerçekleş-

mesine tanık oluruz. Bayan Dalloway'e göre bu ölüm hayal edilecek, düşünceyle can verilecek bir şey olur:

> Bradshaw'lar ne diye partisinde ölümden bahsediyordu? Genç bir adam kendini öldürmüştü. Partisinde bundan bahsetmişlerdi Bradshaw'lar ölümden bahsetmişti. Kendini öldürmüştü – ama nasıl? Önce kendi bedeni anlatılan kazayı birden yaşardı; elbisesi alev alırdı, bedeni yanardı. Adam kendini pencereden atmıştı. Yer yaklaşıvermişti; içinden hantal, yaralayan paslı çubuklar geçmişti. Beyninde bir küt, küt, kütle yatmıştı, sonra karanlık onu boğmuştu. Bayan Dalloway bunu görmüştü. Ama adam neden bunu yapmıştı? Bradshaw'lar da partisinde bundan bahsetmişti!
> Bir keresinde Serpentine'a bir şilin atmıştı, attığı en fazla buydu. Ama adam bunu fırlatıp atmıştı. Yaşamaya devam ediyorlardı (geri dönmesi lazımdı; odalar hâlâ kalabalıktı; millet gelmeye devam ediyordu). Birlikte (bütün gün Bourton'u, Peter ve Sally'yi düşünmüştü) yaşlanacaklardı. Önemli bir şey vardı; hayatında gevezelikle çevrelenmiş, bozulmuş, gizlenmiş bir şey; her gün yozlaşma, yalan, gevezelikle geçiyordu. Adam bunu korumuştu. Ölüm, başkaldırıydı. Ölüm, iletişim kurma denemesiydi; insanlar gizemli bir şekilde onlardan kaçan merkeze ulaşmanın imkânsızlığını hissediyordu; yakınlık ayrıyordu; sevinç soluyordu; kişi yalnızdı. Ölümde kucaklama vardı (s. 280-81).

Septimus'ın ölümü, Bayan Dalloway'i partiden alıp götüren bir konu olur; kadın onun ölümüyle ilgilenir, ölümünü merak eder; orada olmasa, olamasa da geriye dönük bir tanık olur. Ürperti: sesleri; küt, küt, kütü; yaklaşan yer; paslı çubuklar. Adamın ölümü onun düşünceleriyle somutlaşır, ete kemiğe bürünür. Bu ölüm hem üzüntünün katlanılamaz olabileceğini, hem de katlanmak zorunda olmadığımızı, bunu fırlatıp atabileceğimizi bildirir. Bu anda, ölüm partinin hayatına müdahale ettiğinde, hayat bir gevezelik, devam eden bir şey, "yaşamaya devam etmişlerdi", gelen giden bir şey, "millet gelmeye devam ediyordu" hâline gelir. Ölüm, hayat gevezelik hâline geldiğinde süren acıyı somutlaştırır.

Bayan Dalloway hakkında çarpıcı olan, acının bilincine kenarlardan, partiye çağrılmayan bir başkasının, bir davetsiz misafirin gelişiyle girmesinin gerekmesidir. Davetsiz misafirin acısı, hayatın gevezeliğinin

boşluğunu açığa çıkarır. Acı özbilinç –kişinin kendi acısının bilinci– olarak gelmez; bilinç, ait olmayanların acısının atmosferi rahatsız edebildiği dünya-bilincinde bir artış olarak gelir. Mutsuzluk tanıdık bir duyguyken bile, tanıdığı rahatsız etmek ya da tanıdıkta rahatsız edeni ortaya çıkarmak için bir yabancı gibi girebilir ortama.

Acının sosyal bilincin kenarlarından gelmesi, acının bilincine varmanın zorluğunu ya da "küçük" görünen o huzursuz kayıp veya memnuniyetsizlik hislerini hayatımızdan mutsuz olmak *olarak* kabul etmeye direndiğimizi öğretebilir bizlere. Parti, kendini meşgul etme, ortadan kaybolma karşısında devam etme ihtiyacını açığa çıkarabilir. Kendini meşgul etme ihtiyacı büyük üzüntüyü belli eder. Kedere yenik düşmeme ihtiyacı büyük kederleri ifade eder. Mutlu olması gereken ama mutlu olmayan, dolu olması gereken ama boş gelen bir hayat yaşarken üzüntü ve hayal kırıklığını kabul etmek emek ister. Bir fikre göre hayatını yaşarken hayatının fikrinden vazgeçmek zordur. Kaybı kabul etmek, umutlu olmanın ertelediği üzüntünün yoğunlaşmasını deneyimlemeye gönüllü olmak anlamına gelebilir.[21]

Feminizmi miras almak, üzüntüyü miras almak anlamına gelebilir. Hem cinsiyetin imkânları kısıtladığının hem bu kısıtlamaya gerek olmadığının bilincine varmak üzücüdür. Sonuçta *Bayan Dalloway* kitabını miras aldık; kitabı elden ele dolaştırdık, kitap başka kültürel formlara girdi.[22] Michael Cunningham'ın, adını Woolf'un *Bayan Dalloway* için düşündüğü asıl başlıktan alan romanı *Saatler*'e (1998) dayanan *Saatler* (*Hours*, 2002, yön. Stephen Daldry) filmini ele alalım. *Saatler* üç ayrı kuşak kadını yan yana koyar ve tek bir günde hayatlarını takip eder: Virginia Woolf'un (Nicole Kidman); 1950'lerde yaşayan, pasta yaparken bir yandan *Bayan Dalloway* okuyan mutsuz ev kadını Laura Brown'ın (Julianne Moore) ve Bayan Dalloway gibi, AIDS'ten ölmekte olan eski sevgilisi ve arkadaşı Richard (Ed Harris) için parti düzenleyen Clarissa Vaughan'ın (Meryl Streep) hayatlarında kurgusal bir gün geçiririz.

Saatler, *Bayan Dalloway* romanını çeşitli yönlerden miras alır; kitabın kayıp adını, kendisini miras alırız. *Saatler* ayrıca kitabı taklit eder: Tek bir günde bütün hayatı betimleyerek onun yönelimini, zamandaki yönlülü-

günü takip eder. Film, her kuşağı Bayan Dalloway figürüne bağlayan hareketlere özen gösterir: Mesela Clarissa gününe partisi için çiçek alacağını söyleyerek başlar. Günlük hareketler veya görevler, miras şekilleri olur.

Özellikle 1950'lerde yaşayan mutsuz ev kadını Laura Brown'a odaklanmak istiyorum. *Bayan Dalloway*'i okuyor ve filmde anılan Virginia Woolf'un sesini duyuyoruz; ses kaybolmayan bir geçmişin, gitmeyen bir tarihin izi olarak zamanda yolculuk ediyor. Laura kitabı okumayı iple çekiyor. Kitabı okşuyor, kitapla yatakta kalmak istiyor, okumaya devam etmek, daha çok, daha çok okumak istiyor. Kitaba duyduğu arzu, aslında hayatını yaşamamak, zamanından ve ritimlerinden uzaklaşmak için duyduğu bir arzu: Kocası ve çocuğuyla vakit geçirmekten kaçınmak için kitapla vakit geçirmek istiyor.

Bu bir gün, tek bir gün. Bu gün kocasının doğum günü ama Laura kitapla yatakta kalmak istiyor; Virginia'yla yatakta olmak istediğini hayal ediyoruz. Daha sonra, kocası gittiğinde arkadaşı Kitty gelip kitabı soruyor. Laura, sanki kitabın kahramanı da oradaymış, aynı mekânı, aynı dünyayı paylaşıyormuş gibi Bayan Dalloway'den bahsediyor. Bayan Dalloway'i kastederek "Kendine güvendiği için herkes iyi olduğunu sanıyor ama değil," diyor. Kendine güvenmek, dünyayı var olan bir mutluluğa ikna etmek, var olan şeyden mutlu görünmek demek. Her şeyin iyi olduğu inancını desteklemek için çabalıyoruz – her şey iyi olmadığı hâlde. *Bayan Dalloway*'ın hikâyesi, Laura'nın şimdiki zamanının, çevresindekilerin, yaşam dünyasının tasviri oluyor. Acı yoluyla, açıklamadığı ıstırabını paylaşarak, adeta "Senin gibi ben de iyi değilim, senin gibi ben de hayatımı iyi gibi görünmeye, ortadan kaybolma olan bir görünüşe adadım," diyerek Bayan Dalloway'le kendini özdeşleştiriyor.

Ev yaşamının mutluluğu, mutluluk yaratmadığında ne olur? Laura, pasta yapmaya çalışıyor. Bir yumurta kırıyor. Yumurtanın kırılması film boyunca tematik bir hareket oluyor, zaman içinde üç kadının ev işini birbirine bağlıyor. Pasta yapmak mutlu edici bir uğraş, bir sevgi uğraşı olmalı. Bunun yerine, film, yumurta kırma hareketinde varlığını sürdüren bir baskı hissini açığa çıkarıyor. Önceki bölümde öne sürdüğüm gibi, mutluluk bir beğeniler ufku olarak kendi ufkunu yaratıyorsa kendimi-

zin olmayan beğenilerle ve boşlukları yüzünden aklımızdan çıkmayan vaatlerle çevrelenip kalmak mümkündür. Bu nesneler mutluluğa neden olmamakla kalmaz, mutlu olamadığımızı da hatırlatır ve hayal kırıklığı hissini somutlaştırırlar. İçine yumurta kırdığımız kap bizi bekler. Beklentisinin baskısını hissedebiliriz. Boş kap, suçlama gibi gelir. Feminist arşivler ev nesnelerinin, mutlu nesnelerin yabancılaştığı, hatta tehditkâr olduğu ev sahneleriyle doludur.

Saatler'deki dokunaklı bir sahnede, Laura'nın ailesi masa etrafında toplanmış, nihayet yaptığı pastayla parti yaparken mutluluk vaadi akla gelir. Kocası, çocuklarına nasıl tanıştıklarını anlatmaktadır. Şöyle der: "Eskiden onu bu eve getirmeyi düşünürdüm. Bunun gibi bir hayata. Mutluluk fikri, bu kadına dair bir fikir, bu hayata dair bir fikir sayesinde yoluma devam ettim. Mutluluğumuz hakkında bir fikrim vardı." O konuşurken Laura'nın gözlerinde yaşlar birikir. Onun mutluluk fikri, onu yoluna devam ettiren şey, bunun kendisi için yarattığı dünya yüzünden üzülüyordur. Laura filmin sonunda Clarissa'ya kocasını ve çocuğunu nasıl terk ettiğini açıklar: "Pişman olduğumu söylemek harika olurdu, kolay olurdu. Ama bu ne demek? Başka çaresi yokken pişman olmak ne demek? Bu kadarına katlanabildim. İşte o kadar. Beni kimse affetmeyecek. O hayat ölümdü. Ben hayatı seçtim." Laura'ya göre "mutluluğumuz hakkında bir fikre" dayanan bir hayat katlanılmazdır. Böyle bir mutluluk ölüm olur. Mutluluk için bu hayatı bırakmaz, hayat için bu mutluluğu bırakır.

Kocasının mutluluğunu başka bir mutluluk, kendisinin olarak görebileceği bir mutluluk için neden bırakmadığını sorabiliriz. Feminizmin yaratıcılığını, yeni ufuklar yaratma potansiyelini, alternatif mutluluk fikirleri olarak anlayamaz mıyız? Belki de Laura'nın üzüntüsünde açığa çıkan şey mutluluğun, mutluluk geçmişinin bir fikirden, kocasının ona dair fikrinden ayırmanın zorluğuyla dopdolu olmasıdır. Laura'ya göre mutluluğu bırakmak, her şeyi ardında bırakmaktır, arkada kalanlara mutsuzluk vermektir; çocuğu bu mutsuzluğu miras alır ve filmin sonunda çocuğun Richard olduğunu öğreniriz. *Saatler*'de Clarissa, Richard'a bakar ve mutsuzluğuyla ilgilenir, Laura'nın parçaladığı mutluluğun parçalarını toplamak zorunda kalır. Clarissa sonunda (Bayan Dalloway gibi)

arkadaşı için parti düzenler ve partilerinin önemsiz olduğundan (Bayan Dalloway gibi) endişe eder. Clarissa (Bayan Dalloway gibi) umutsuzca üzülmemeye, partinin mutlu vesilesini, Richard'ın Carrouthers Şiir Ödülü'nü kazanmasını kutlamasını onun yaklaşan ölümünün üzücülüğünü düşünmemeye, ıstıraba yenik düşmemek için kullanmaya çalışır.

Film, mutluluk fikrine katlanamayan Laura'nın verdiği mutsuzluğu dramatize ederken, onun derdine karşı anlayışını kaybediyor olabilir. Bence kaybediyor. Belki bu anlayış kaybından bir şey öğrenebiliriz. Mutluluğu bırakan, arkada kalanlara mutsuzluk vermek zorundaysa duygudaş olmayı reddetmelidir: Karşılık verme mecburiyetinden kaçacaksa, hisse benzer hisle (mutluluğa mutlulukla, sevgiye sevgiyle) karşılık vermemelidir. Yani mutluluğu bırakmak, duygudaş olmamaktır. Laura'nın hareketinin sadece aşırılık, hatta şiddet, onarılamayacak bir acının nedeni olarak anlatılabilmesi bize mutluluk fikrini bırakmanın –bu fikir başkalarının mutluluğunu koruma dürtüsüyle de bağlantılı olduğu için– ne kadar zor olabileceğini gösterir. Mutsuzluğa neden olma, anlayış kaybetme, duygudaş olmama korkusuyla mutsuzluk durumunda kalan birçok kişi tanıyoruzdur muhtemelen.

Hayat için mutluluğu bırakmak zordur. Bir mutluluk fikrine göre yaşayınca ne kaybettiğinin bilincine varmakla hayat için mutluluğu bırakabilmek arasında hep bir boşluk vardır, olayların olduğu, hayatların yaşandığı ve hayatların kaybedildiği bir boşluk. Hem cinsiyetin bir imkân kaybı olduğunu kabul etmek, hem de bu kaybı kabul etmenin bir şeyleri mümkün kılmadığını fark etmek üzücüdür.[23] Sonuçta *Saatler*'deki Clarissa, *Bayan Dalloway*'deki Clarissa gibi vaktini Richard'ın mutluluğuyla ilgilenmeye ayırır: İlgi göstermediği Sally ile ilişkisi bundan zarar görür.[24] Belki film bize Clarissa'nın mutsuzluğunun, Laura'nın ardında bıraktığı çocuk olan Richard'dan kaptığı şey olmaktan ziyade hem Bayan Dalloway'den aldığı miras hem Laura'dan, Laura'nın başkaldırısından alamadığı miras olduğunu öğretir.[25] Sonunda, Laura'yı anlayışla karşılayan Clarissa'nın kızı olur. Bu kuşaklar arası anlayıştan ders alırız: Belki de hareketleri herkesçe anlayış duyulmadan, başkalarına mutsuzluk verdiği şekliyle hatırlananlara karşı anlayış (duygusal yabancılara karşı an-

layış veya yabancı bir anlayış) duyabileceğimiz bir feminist miras üretmek bir kuşaktan uzun sürecektir.

Hayat için mutluluğu bırakmak, imkânın varlığının farkında olmaktır. "Canlanma" olarak feminizm kavramı, bir düzeyde feminist umudu mutluluğa bağlıyor gibi görünen mutlu ev kadını eleştirisinde bile, ikinci dalga feminizm için çok önemliydi. Örneğin *Kadınlığın Gizemi*'nde Friedan bazı kadınların ev kadını olarak mutlu olabileceğini kabul eder – bunu söyleyerek feminizmin amacının kadınları mutlu etmek olmadığını da ima eder. Şöyle der: "Elbette şimdi Amerika'da ev kadını olarak mutlu olan ve ev kadını rolünde becerilerini tamamen kullanan birçok kadın vardır. Ama mutluluk, tamamen kullanılmanın canlılığıyla aynı şey değildir" (1965, s. 223-24). Canlılık kavramı, mutluluğun alternatif sosyal değeri olarak gösterilir. Gerçekten de Friedan, mutlu ev kadını imajına uyabilen kadınların bu role ayak uydurmaya ve sonra –bilinçli bir fedakârlık yapmadan– diğer "kendini bulma" fırsatlarının peşini bırakmaya daha meyilli olduğunu öne sürer (s. 310). Bu argümanın ardında ayak uydurma kavramının, mutluluğun bedenimizi çoktan şekillenmiş bir dünyaya uydurmamızı talep etmesinin eleştirisi yatar. Verilen şeyin şeklini alırsak (iş bu şekli alabilmeye bağlıdır) bize doğru şeklin verilmesinin rahatlığını yaşarız. Charlotte Perkins Gilman şunu iddia eder: "Rahatlık ve mutluluk muhtemelen uzatılmış uyumla ilgilidir. *Alıştığımız şeyi severiz*" ([1903] 2002, s. 8; vurgu eklendi). Bu uyumun ardında başka olası yaşam şekillerinin kaybı yatar, uyumumuzu koruyacaksak bu kaybın yası tutulmamalıdır. Bu kaybı kabul etmek bile yas tutmaktır, bu yüzden kabul etmekten kaçınmak daha kolaydır. Feminist özneler uymayı reddederek hem kayıpların yasını tutar hem yas tutarken yaşamak için yeni imkânlar açar; kuşaklar içinde de bu açılmalar bizlere miras kalır.

Bilinç ve Irkçılık

Feminist arşivimiz bize mutsuzluğa ve mutsuzluğun neler yapabileceğine dair bir şeyler öğretir. Feminizm, sadece mutlu ev kadını figürünce saklanan ve üretilen acının toplu doğası hakkında konuşma üretmesi değil (belki de bilinçlendirmeyi böyle düşünebiliriz), ayrıca kitapları da elden

ele dolaştırması bakımından mutsuzluğun sosyalliğini içerir. Kitapların dolaşımıyla mutsuzluğu miras almak, illa ki aynı şeyi miras almak değildir. Feminizm sadece *Bayan Dalloway* gibi toplumsal cinsiyeti bir kayıp olarak anlatıp alternatif dünya bilinçleri sunan kitapların mirası etrafında toplanmaz. Sonuçta feminist bilincin, imkânların kısıtlanması olarak toplumsal cinsiyet bilinci şeklini aldığını varsayacaksak feminizm fikrimize diğer politik bilinçleri katmamış oluruz. Siyahi feministlerin politik bir efsane olarak bir şeyler yapmakta olan mutluluk hakkında söyleyecek çok şeyleri var; üstelik bunları mutluluk vadeden şeylere sahip oldukları için mutlu olması gerekenlerin bakış açısından değil, zaten mutsuz olduğu, hayatı iyi kılacak özelliklere ve ayrımlara sahip olmadığı düşünülenlerin bakış açısından yazıyorlar.

Toni Morrison'ın, bize mutlu aile fikrini eleştirse de mutsuz ev kadını romanlarında görülenden daha farklı bir mutsuzluk anlatısı sunan *En Mavi Göz*'ünü değerlendirelim. *En Mavi Göz* mutlu aile eleştirisine onu ölüme mahkûm ederek başlar: "İşte ev burası. Yeşil beyaz. Kapısı kırmızı. Çok güzel. İşte aile. Anne, baba, Dick, Jane, bu yeşil beyaz evde yaşıyorlar. Çok mutlular." (1994, s. 7). "İşteevyeşilve" hâline gelene kadar cümleden noktalamanın çıkarılmasıyla, resimli kitaplara layık bu öykü saçma, anlamsız olur (s. 2). Mutluluğun "evde" olarak edebileştirildiği mutluluk vaadini bozmak, anlam vermemizi sağlayan teknolojileri bozmayı gerektirir.

Roman, sosyal idealden sapan, resimli kitaplardaki gibi "çok mutlu" olamayan bir ailenin hikâyesini anlatır. Bu aile beyaz değildir, orta sınıf değildir, burada "değil", mutsuz olmak demektir. Mutsuzluk, bir tür eksiklik hâline gelir. Bu romanda aile, iyi veya mutlu bir hayat sağlayan özelliklerden veya ayrımlardan yoksun, eksikli olarak anlatılır. En sarsıcısı, roman, mutluluk söylemlerini beyazlığın güzellik ve erdemle birleşmesi açısından tanımlar: Mutlular mavi gözlüdür, mavi gözlüler güzeldir, güzeller iyidir, iyiler mutludur. "Değil ailesi", Breedlove'lar çirkindir, adeta çirkinlikleri lanettir: "İnsan onlara bakıp neden bu kadar çirkin olduklarını merak ediyordu, yakından bakıyordu ama nedenini bulamıyordu" (s. 28). Bazılarına göre mutluluk senaryolarından sapmak

da mirastır; mavi gözlü olmayarak mutsuzluğu miras alırız, adeta "efendi 'Siz çirkin insanlarsınız,' demiştir" (s. 28). Efendinin akla gelmesi, kölelik tarihinin akla gelmesidir. Mutsuzluk tarihin şiddetinin mirası olur.

Romanın hikâyesi, Breedlove'lara olanların hikâyesidir; "değil"in peşinden şiddet, çaresizlik ve ıstırap gelir. Roman Breedlove'lara, anne Pauline, baba Cholly ve kızları Pecola'ya geçmeden önce Claudia ve Frieda kız kardeşlerle başlayarak bize farklı anlatıcılar sunar. Roman, babasının tecavüzüne uğrayan ve şiddet yoluyla gebe bırakıldığı çocuğunu, istenmeyen siyahi bebeğini düşüren Pecola'ya miras kalan mutsuzluk hikâyesidir bir anlamda. Pecola'nın mutsuzluğuna önce Claudia'nın bakış açısından yazılan Giriş Bölümü'nde tanık oluruz: "Pecola'nın bebeğinin sağlığı ve sağlıklı doğumu için öyle endişeliydik ki sadece kendi sihrimizi düşünebiliyorduk: Tohumları eksek, üstlerine doğru kelimeleri söylesek çiçek açacaklardı ve her şey güzel olacaktı. Ablamla bizim tohumlarımızdan yeşillik çıkmayacağını kendimize itiraf etmemiz uzun sürdü. Bunu bildiğimiz andan sonra vicdan azabımız ancak kavgalarla ve kimin suçlu olduğuna dair karşılıklı ithamlarla hafifleyebildi. Yıllarca ablamın haklı olduğunu düşündüm: Suç benimdi. Tohumları çok derine ekmiştim. Toprağın verimli olmayabileceği ikimizin de aklına gelmedi" (s. 3). Mutluluğu bir yetiştirme teknolojisi, özneleri büyümeleri için "doğru şekilde" yetiştirmek olarak tanımladım. Bu tanımda çarpıcı olan, büyüyememenin ilgi veya yönelimin başarısızlığından daha çok toprağın verimsizliğiyle ilgili olmasıdır. Bazılarına göre toprak verimsizdir, hayatın gelişebileceği imkânlar sunamaz. Verimsiz toprak, yaşam imkânının kısıtlanması, hayatın sadece bazılarına verimesi olarak beyazlığın temelini oluşturur.

İlk anlatıcımız Claudia bu toprağın verimsiz olabileceğini fark etmeyi öğrenir. Kendisiden belli bir şekilde sevmesini talep eden bu dünyaya karşı öfkesini ifade eder: "Noel'le ve hediye bebeklerle başladı bu. Büyük, özel, sevgi dolu hediyemiz her zaman büyük, mavi gözlü bir oyuncak bebekti. Yetişkinlerin gıdaklamalarından bebeğin en derin arzum sandıkları şeyi temsil ettiğini anladım. [...] Bana büyük bir zevk vermesi gereken şey tam tersini başardı. [...] Kalkık burnunu karaladım, cam

gibi mavi gözlerini oydum, sarı saçını yoldum. Bebeği sevemedim. Ama bütün dünyanın neyi bu kadar sevimli bulduğunu görmek için inceleyebildim. [...] Beyaz oyuncak bebekleri yok ediyordum" (s. 13-15). Doğru şeylere karşı doğru şekilde zevk deneyimlemediği için bir şeyleri yok etmesi, kinini ve öfkesini beyaz oyuncak bebeklerden beyaz bebek kızlara aktarması gerekiyor. Sevilenden nefret etmek, sevilene yabancılaştığını kabul etmektir.[26]

Buna karşılık, Pecola, mutluluk isterken mutluluk nedeni olarak gösterilen şeyi ister: En mavi gözleri: "Uzun saatler oturup aynaya baktı, çirkinliğin, okulda hem öğretmenleri hem sınıf arkadaşları tarafından yok sayılmasına ya da aşağılanmasına yol açan çirkinliğin sırrını çözmeye çalıştı. [...] Bir süre önce Pecola'nın aklına gözleri, resimlere bakan, görüntüleri bilen o gözleri farklı olsa, yani güzel olsa kendisinin de farklı olacağı gelmişti" (s. 34). Sonraki paragrafta resimli kitaplara layık aileye döneriz: "*Güzel gözler. Güzel mavi gözler. Büyük mavi güzel gözler. Koş Jip, koş. Jip koşuyor. Alice koşuyor. Alice'in gözleri mavi. Jerry'nin gözleri mavi. Jerry koşuyor. Alice koşuyor. Mavi gözleriyle koşuyorlar. Dört mavi göz*" (s. 34). Mavi göz arzusu, beyaz olmayan olmama arzusudur; iki olumsuzluk bir olumlu etmez.

Bu karanlık bir romandır, bize mutsuzluğun sonuçlarının daha çok mutsuzluk olabildiğini gösterir.[27] Mutsuzluğun bilincinde olmak, "olmama"nın veya "değil"in, yani mutlu edici özelliklerden veya niteliklerden yoksunluğun bilincinde olmaktır. Mutlu olmamak başkalarının gözünde, beyaz bedenler etrafında uyum gösteren beyazlık dünyasında olmamaktır. "Olmama" bilinci kendine yabancılaşmayı içerir: Kendimizi yabancı görürüz. Gelişiyle atmosferi bozan biz olduğumuzda bilincin zaten hâlihazırda dünyevi olduğuna dikkatinizi çekerim. Kendimizi yabancı görmek, bize yöneltilen şiddetin bilincine varmaktır. Audre Lorde yabancı olduğunun bilincine varmanın, rastgele görünen olayları geriye bakınca ırkçılık olarak yeniden adlandırmayı içerdiğini anlatır:

> Sokakta gerilim yüksekti, farklı ırkların bulunduğu geçiş bölgelerinde her zaman olduğu gibi. Küçük bir kızken belli bir sesten çekindiğimi

> hatırlıyorum, boğuk, keskin, gırtlaktan gelen bir ses; çünkü bu genelde bir saniye sonra montuma veya ayakkabıma gelecek pis, gri tükürüğe işaret ediyordu. Annem bunları hep çantasında taşıdığı küçük gazete parçalarıyla silerdi. Bazen nereye giderse gitsin rüzgâra doğru tükürmemeye ne aklı ne terbiyesi yeten alt sınıf kişiler hakkında söylenirdi; bu aşağılamanın tamamen rastgele olduğunu ima ederdi adeta. Ondan şüphelenmek hiç aklıma gelmedi. Yıllar sonra bir konuşmada ona şöyle dedim: "İnsanların eskisi kadar rüzgâra doğru tükürmediğini fark ettin mi?" Annemin yüz ifadesi, pot kırıp bir daha konuşulmaması gereken gizli bir acıya değindiğimi gösteriyordu. Ama ben küçükken beyazların, sırf siyah oldukları için çocuklarına tükürmelerine engel olamadığında annem her zaman başka bir sebep olduğunda ısrar edip dururdu. (1982, s. 17-18).

Bir şey olur. Bir kez daha olur. Şiddet, beyaz bedenden siyah çocuğa yöneltilir; o da bu şiddeti çekinerek, sesinden çekinerek karşılar. Ama anne ırkçılıktan bahsetmeye katlanamaz ve şiddetin rastgele olduğu izlenimini yaratır. Irkçılık katlanması zor bir acıdır. Irkçılık bilinci geriye dönük olur ve zamanlaması önemlidir. Irkçılığı acıya katlanmak olarak görmemeyi öğreniriz. Irkçılığı görmek için dünyayı, mutsuzluğun nedenini gizleyerek mutsuzluğu gizleyen dünyayı o şekilde görmeyi unutmamız gerekir. Gizli acıları keşfetmeye gönüllü olmamız gerekir.

Bazı acıdan "saklanma" şekilleri –geçeceği umuduyla acının nedenlerini adlandırmamak– kırılmasınlar diye sevdiklerimizi, hatta kırılmayalım diye kendimizi korumak içindir veya en azından amacı budur. Mutluluk, "saklanma" yolu sağlasa da her zaman bizi kırılmaktan korumak için sunulmaz. Kırılmanın nedenlerini gizlemeye veya başkalarını *kırılmalarının nedeni kılmaya* da yarayabilir. *The Cancer Journals*'da (Kanser Günlükleri) Audre Lorde mutluluk politikasının sert bir eleştirisini sunar. Meme kanseri olan siyah, lezbiyen bir feminist olarak yazar Lorde, biri olarak" yazmanın gücünü asla reddetmez ve deneyimini hafifleteceğini varsaymaz. Kanseri mutsuzluğa, hayatta kalmayı veya baş etmeyi mutlu veya iyimser olmaya bağlayan tıp söylemiyle karşılaşınca şöyle der: "Bir şeylerin iyi yönünden bakmak, hayatın belli gerçeklerini karartmak demektir, bunun açıkça düşünülmesi statükoya tehdit veya

tehlike teşkil edebilir" (1997, s. 76). İyi yönüne bakarak örtmek veya saklanmak, bu hâliyle dünyayı tehdit edebilecek şeyden kaçınmaktır. Lorde bu gözlemden, mutluluğun örtücü niteliğine dair daha kapsamlı bir eleştiriye geçer: "Hadi gerçek yiyecek, temiz hava ve yaşanılabilir bir dünyada daha makul bir gelecek yerine 'zevk' arayalım! Sanki sadece mutluluk bizi kâr çılgınlığının sonuçlarından koruyabilecek" (s. 76). Lorde önce kendi mutluluğumuzdan sorumlu olduğumuz fikrine politik mücadeleyle karşı çıkılması gerektiğini öne sürer, yani karşı çıkışımızın mutluluktan sorumlu olmayı başaramamızdan kaynaklandığı fikrine karşı çıkılmalıdır: "Radyasyonun, ırkçılığın, kadın katlinin, yiyeceklerimizi kimyasalların işgal etmesinin, çevremizin kirlenmesinin, gençlerimizin suistimali ve ruhsal yıkımının yayılmasıyla savaşmamın nedeni gerçekten sadece ilk ve en büyük sorumluluğumdan, yani mutlu olmaktan kaçınmak için olabilir miydi?" (s. 77).[28] Audre Lorde bence sorusunun cevabını vermiştir.

Mutluluk iddialarını eleştirirken nasıl yanlış bir bilinç modeli edinebildiğimizi artık görebiliriz. "Haksızsın, mutlu değilsin, yanlış bir inancın olduğu için kendini mutlu sanıyorsun," demezsin. Bunun yerine dünya bilincimle bir yanlışlık olduğunu söylersin; bilinçli olmamayı, gözümüzün önünde olanı görmemeyi öğreniriz. Mutluluk direnen şeyi veya dünyanın uyumlu olduğu görüşüne direnen şeyi bir örtü gibi örter. Bireysel olarak yanlış bir bilincimiz olmaz; fakat görmeyi ve bir şeyleri belli bir şekilde görmemeyi öğrendiğimizde belli bir yanlış bilinci miras alırız.[29]

Bilincine varmak –saklanmayı reddetmek– bir politik mücadele şeklidir. Irkçılığın bilincine varma emeği ve bunun dünyayı nasıl yaşayıp nasıl bildiğimize etkilerini düşünüyorum. Bu kesinlikle büyük bir emek. Irkçılık hakkında siyahi, feminist bir meslektaşımla konuşuyorum. Irkçılığa, ırkçılık fikrine katlanamayan kişilerle günlük karşılaşmalardaki ırkçılığı nasıl fark ettiğimize dair öylesine konuşuyor, birbirimizi tanıyoruz. Ona her şeyi sürekli ırkçılığa indirgediğini söylediklerini anlatıyor. Irkçılık, paranoyan hâline geliyor. Elbette bu, ırkçılığın bizim söylediğimiz şekilde var olmadığını söylemenin bir yolu. Adeta dışlanma

hissimizi açıklamak için ırkçılığı icat etmemiz gerekiyor, ırkçılık gidemediğimiz yerlerden sorumlu olmamamızı sağlıyor. Irkçılığın olmadığını söylemek, bir ırkçılık şeklidir. Bunu biliyoruz.

Ama ben daha çok paranoyayı ve kötü hislerin iyi nedenlerini düşünüyorum. Galiba sorun, paranoyanın mantıklı olduğunu bilsem de paranoyak hissetmem. Olan ve olabilecek şeyler konusunda paranoyakça bir endişem var. X olduğunda x'in ırkçılıkla alakalı bir şey mi yoksa ırkçılığın bir sonucu mu olduğunu asla bilemiyorum. Asla bilemiyorum. Asla bilemediğim için de x ırkçılıkla muhtemelen alakalı bir şey olarak, dünyamızda nasıl yaşadığımızı açıklayan bir şey olarak yaşanıyor. Irkçılık paranoya yaratır, ırkçılığın yaptığı budur. Beyazlık hem paranoya fantezisiyle (bu "aslında" yok) hem paranoya fantezisinin etkisiyle, yani bizi paranoyak yaparak yeniden üretilir. Hislerimiz onun gerçeği hâline gelir. Gerçeği haykırdığımızda da acı duyan biz oluruz. Bazı kişiler ırkçılığa karşı mücadeleyi insanın kafasını tuğladan bir duvara vurmasına benzetmiştir. Duvar olduğu yerde durur, bizim canımız acır.

Irkçılık bilincinin insanı nasıl farklı bir dünyaya soktuğunun en iyi edebi tasvirlerinden biri Andrea Levy'nin *Fruit of the Lemon*'ında (Limonun Meyvesi) (1999) yer alır. Roman, ebeveyni Jamaika'dan İngiltere'ye göçen Britanyalı siyah bir kız olan Faith Jackson'ın hikâyesini anlatır. Kız hayatını sürdürmekte, kendi işine bakmaktadır. Evinden ayrılır, beyaz arkadaşlarıyla birlikte eve çıkar. Ebeveynleri gitmesine izin verir: "Ebeveynlerim uzun zaman önce 'Ah Faith, seninle ne yapabiliriz? Kendi tatlı yolundan gidiyorsun,' diye karar vermişlerdi. 'Kendi tatlı yolun,'" (s. 19). Göçmen ailelerin çocuklarının "kendi tatlı yollarına" gitmelerine izin verilmesi fikrine Dördüncü Bölüm'de döneceğim. Burada siyahlığı bilincini sarsan ve onu farklı bir dünyaya sokan bir şey olarak deneyimleyen bir kızın çarpıcı tasvirini görüyoruz.

Yine bir olay var. Bir şey oluyor. Faith ve ev arkadaşı Simon, siyah bir kadına vahşice saldırıldığına tanık oluyor. Simon saldırganların peşinden koşuyor ve saldırganlar yakalanıyor. Olaylar bizi gafil avlıyor ve yakalıyor. Faith'in gözlerinden olaya tanık oluyoruz: "Siyah bir kadın bir kitapçının kapısında duruyordu. Şaşkın bir ifadesi olmasına rağmen

sakin görünüyordu – sanki totoyu tutturmuştu da inanamıyordu. Ama yüzünün bir yanından birkaç sicim kan yavaşça akıyordu – yoğun, parlak, kırmızı kan. Önünde durup 'İyi misiniz,' diye sordum ve kadın yere yıkılınca kendimi aptal gibi hissettim" (s.150). Olayı anlatmak için geri dönüyorlar.

Olay belli bir dram yaratıyor, Simon hem tanık veya katılımcı hem de kurtarıcı, kahraman, hatta kurban oluyor. Ev arkadaşları sanki olay onun başına gelmiş, olayı olay yapan onun nasıl etkilendiğiymiş gibi etrafında toplanıyor: "Simon'ın elleri sigarayı ağzına götürürken titriyordu – titremeleri geçmiyordu. Marion desteklemek için elini eline koydu. Simon'ın yüzüne dikkatle bakarak 'Bence şoktasın, şekerli çaya ihtiyacın var,' dedi. 'Çaydanlığı ocağa koy Mick,'" (s. 156). Faith, onlar Simon'ın etrafında toplanırken siyah kadının gidişini izliyor. Toplanmayı bölüyor: "Hikâyeyi iki kez kestim. 'Kadın siyahtı,' dedim. Simon sadece orada çalışan bir kadın olduğunu söylemişti. Onlara iki sefer kadının benim gibi siyah olduğunu söylemem gerekti. İki seferde de Simon'la Mick bana bakıp kafalarını salladı" (s.156). Faith, yaralanan kadınla kendini özdeşleştiriyor; onun siyah olduğunu, *kendisi gibi siyah olduğunu* söylüyor. Politik özdeşleşme başkasının acısını fark etmeye dayanır.

Ama kadının siyahlığı atlanabilecek bir ayrıntıymış gibi onlar hikâyelerine devam ediyor. Simon'ın üstüne titriyorlar, kıkırdıyorlar, olayın dramıyla doluyorlar. Faith artık buna katlanamıyor. Olayın şiddetine, gücünü siyah bir kadına yöneltilmesinden alan ve dikkate alınmayan şiddete katlanamıyor: "Çay fincanımı yavaşça masaya koydum. 'Çenenizi kapar mısınız? Kapatın çenenizi. Hiç komik değil!' Durup bana bakarlarken çıt çıkmıyordu. Evden çıktım" (s.158). Irkçılıktan bahsetmek, ırkçılığı adlandırmak, ırkçılığın bilincinde olmak Faith'i başka bir dünyaya, siyahlığın atlanamayacağı bir dünyaya sokar. Siyah kadın sesini duyurmak için bağırır. Siyah kadın bağırırken kötü hissin kaynağı hâline gelir. Gitmesi gereken de odur. Geri dönse de artık çözülmüştür. Arkadaşlarına bakamaz; aynadaki yansımasına katlanamaz, sanki aynanın ona yansıttığı şey, siyah yüzü, artık görebildiği ve katlanamadığı bir şeydir. Kişi nasıl kendi gelişinden rahatsız olabilir? Tanıdık olan, içinde

yaşayanlardan gizlenir. Tanıdık olana yabancılaşmak, tanıdığın açığa çıkması demektir. Tanıdık, yabancılaşmanın belli olmasıyla ifşa edilir. Kendimizi tanıdığın içinde yaşayanların gördüğü gibi görmeyi öğreniriz; çünkü –Frantz Fanon'un *Siyah Deri Beyaz Maske*'de çarpıcı bir şekilde gösterdiği gibi– tanıdığın biçiminin ardına gizlenebilirler ([1952] 1986).

Daha sonra Faith evine, hiç gitmediği evine gider, ebeveynlerinin geldiği yere, Jamaika'ya döner. Romanın olay örgüsü bir anlamda basittir; sanki eve gitmek, köklerini keşfetmek çözüm olabilecektir. Olay bu şekilde okunabilir ama ben böyle okumuyorum. Irkçılık bilinci, beyazlığa yönelik bir dünyada yersiz olmanın bilinci hâline gelir. Faith'e göre yerini bulmak, ebeveyninin gelişini, yani nereden geldiklerini, kendi oluşumunu, yersizlik mirasını öğrenmek demektir. Bu onun mutlu olma hikâyesi değildir, atlanmaya direnmek için siyah olma hikâyesidir, siyah olmaksa aile bağlarını onarmak, aile hikâyelerini dinlemek anlamına gelir. Beyaz feminist bilinç romanları genelde aileden kurtulmayı ve kısıtlı görev ve mecburiyet senaryolarını içerir. Siyah feminist bilinç romanlarıysa aileye kavuşmayı içerebilir; çünkü aile yersizlik ve mülksüzlük geçmişlerinin yaşanmasıyla kaybedilir.

Feminist bilinç, sadece cinsiyetin imkân kısıtlamasının bilincinden ziyade medeniyet ve sevgi diliyle saklanan şiddetin ve gücün bilinci olarak düşünülebilir. Bundan çok şey öğreniriz, çok fazla şey. Mutluluk göstergelerinin ardında neyin saklandığını görmeyi öğreniriz. Sadece bir şeyi fark ederek bile mutsuzluk yaratabiliriz. Sadece bir şeyi fark etmek mutsuzluk yaratabiliyorsa da yaşadığımız dünyanın yaşadığımızı sandığımız dünya olmadığını anlarız. Feminizm dünyadan yabancılaşma hâline gelir ve dolayısıyla kendine yabancılaşma anları içerir. Feminist arşivimiz –her ne kadar hikâyelerimizi birbirine mutsuzluk ipleri bağlamasa da– bir mutsuzluk arşividir.

Feminist politikanın nasıl oyunbozanlık içerdiğini fark etmemizi isterken ayrıca geriye, feminist tarihlere, o tarihlerin aynı zamanda mutlulukla mücadele edenlerin tarihi olduğunu bilerek dönmemizi talep ediyorum. Şu anda daha olumlu bir feminizm istemenin anlamlı olduğundan emin değilim.[30] Rosi Braidotti, olumsuzluğa odaklanmanın feminizmde

sorun hâline geldiğini öne sürüyor. Karanlığın karanlık bir okumasını yapıyor: "Aktif olarak daha zevkli ve güçlendirici bir arzu kavramı ve kasveti değil, olumluluğu öne alan bir siyasal iktisat için can atıyorum" (2002, s. 57). Çalışmasındaki olumsuzluktan *ziyade* olumluluk çağrısı, mutluluğa doğru belirgin bir dönüşü içerir. Şöyle iddia eder: "Mutluluğu politik bir sorun olarak görüyorum; tıpkı refah, özgüven ve güçlenme hissi gibi. Bunlar esasen etik endişelerdir. [...] Feminist hareket tarihi bir rol oynayıp bu öğeleri sosyal ve politik gündemin merkezine koydu: Mutluluk temel bir insan hakkı, dolayısıyla politik bir konudur" (2006a, s. 230). Benim arzum, mutluluğun feminist eleştirisini bir insan hakkı ve politika için uygun bir dil olarak yeniden canlandırmaktır.

Mutluluk eleştirisini canlandırmak, mutsuzluğa yakın olmaya gönüllü olmaktır. Feminist bilincin, mutsuzluğumuzu artırabilecek veya en azından bu izlenimi bırakabilecek mutsuzluk bilincini içerdiğini iddia ettim. Mutluluk, kısmen nedenlerini saklayarak mutsuzluğu saklayabilir; öyle ki, saklanmayı reddetmek mutsuzluğun ortaya çıkmasına yol açabilir. Bilinç yükseltme süreci sadece mutsuzluğun bilincine varmayı değil, ayrıca mutsuzluğu (diğerleriyle birlikte) daha iyi anlayabilmeyi içerir. Mutsuzluğun yapısal olduğunu ve başımıza gelenlerin bir şekilde başkalarının başına gelenlerle bağlantılı olduğunu fark edebiliriz. Hem bize atfedilen mutsuzluğun nedeni olmadığımızı, hem de nedenlik atfedilmenin etkilerini fark edebiliriz. Kızgın siyah kadınlar veya oyunbozan feministler olmaktan bahsedebiliriz; bu figürleri geri isteyebiliriz; sofralarda, seminerlerde veya toplantılarda geçen konuşmalardan söz edebiliriz; o yerde yaşamanın tanıdıklığını fark ederek gülebiliriz. Mutluluğa yabancılaşmanın farkındalığında, aynı yerde yaşamasak bile (ki yaşamıyoruz) dayanışma vardır. Oyunbozanlıktan zevk bile alabiliriz. Oyunu bozmalıyız ve bozuyoruz

NOTLAR

1 Ne var ki Robin Barrow'un belirttiği gibi, mutluluk ve eğitim birlikte olmak zorunda değildir: "Kişi eğitimli ve zavallı olabilir" (1980, s. 1).

2 Fakat Jane Roland Martin'in öne sürdüğü gibi, *Devlet* ve *Émile* kadınlar için çok farklı eğitim modelleri veriyor: "Eğitim hakkında aynı temel varsayımlarda bulunan felsefecilerin kadın eğitimi konusunda nasıl tamamen farklı açıklamalar yaptığı sorusu doğal olarak doğuyor" (1995, s. 59).

3 Özellikle *Émile*'in, Immanuel Kant üstündeki etkisiyle ilgileniyorum. Kant'ın günlük yürüyüş rutinini sadece bu kitabı okurken unuttuğu yaygın olarak söylenir. Kant, *The Metaphysics of Morals*'daki (Ahlakın Metafiziği) "Ahlak Yöntemi Doktrini"nin ilk kısmında yer alan "Ahlak Öğretisi Bölümü"nde ahlakın nasıl öğretileceğini yazar, bu da hemen öğrenciye erdemli olmayı öğretmenin klasik koşulu hâline gelir: "Erdem kavramı zaten erdemin edinilmesi gerektiğini (doğuştan gelmediğini) ima eder. [...] Erdemin öğretilebilmesi ve öğretilmesinin gerekmesi doğuştan gelmemesinden kaynaklanır; bir erdem doktrini bu yüzden öğretilebilecek bir şeydir" ([1797] 1996, s. 221). Öğretmenle öğrencinin konuşma tarzı açıkça *Émile*'i andırır. Mutluluğun faydacı kanunuyla erdemin ahlaki kanununu ayırmasına bakılacak olursa Kant'ın mutlulukla erdemin ilişkisini daha farklı değerlendirdiği görülecektir. Yine de hem Rousseau hem Kant erdemli öznenin mutluluğu takip etmeyeceğini, doğanın yolunu izleyerek (Rousseau) veya mutluluğa layık olarak (Kant) mutluluğu elde edeceğini öne sürerler; gerçi Kant bunu garantiden ziyade bir umut olarak görür. Kant'ın "Ahlak Öğretisi Bölümü"nün tartışmasının devamı için Sonuç Bölümü'ndeki 13. nota bakınız.

4 Koşullu mutluluk argümanımı *Émile*'i okuyarak geliştirdiğimi belirtmek isterim. Koşullu mutlulukla, genelde bireylerin kendilerine mutlu olmadan önce gerçekleşmesi gereken çeşitli şartlar koyınaları sürecini kastedilir. Klinik psikolog Alan Gettis "koşullu mutluluk kavramının aslında işe yaramadığını" öne sürer ve böyle bir mutluluk modelinin, sürekli yeni şartlar getirileceği için nasıl hep hayal kırıklığına yol açacağını göstermek amacıyla Joan Borysenko'nun çalışmasını alıntılar: "Kaç kez zihniniz size 5 kilo verseniz veya daha çok para kazansanız mutlu olabileceğinizi söyledi? Sonra bunlar olsa bile mutluluk için sonraki şartlara geçtiniz. Şartlar eşeğin önünde sallanan şu meşhur havuç gibidirler. Onlara asla ulaşamazsınız," (Gettis 2006, s. 41). Mutluluk şartlarının nasıl başkalarının mutluluğunu, onların mutlu olması şartıyla mutlu olacağımızı içerdiğini anlatarak koşullu mutluluk fikrine farklı bir açı getirmek istiyorum. Mutluluğumuzu bu şarta bağlayıp bağlamamamız gerektiğini değerlendirmekten ziyade başkalarının mutluluğu bizimkinin şartı hâline geldiğinde ne olduğunu inceleyeceğim.

5 Mutluluk ve ödün verme hakkında daha çok fikir için Dördüncü Bölüm'ün son başlığına bakınız.

6 Birini mutlu etmek için x hakkındaki fikirlerimizi boş vermemiz istenebilir. Bunun özellikle düğünlerde geçerli olduğunu gördüm. Mutlu düğün olayına katılmamız istenir, hatta emredilir; çünkü düğünlerde kutlanan evlilik fikrinden mutlu olmadığımızı bilseler de mutlu günlerini paylaşmamız birilerini mutlu eder. Başkalarının

mutluluğuna katılmamız talebini reddettiğimizde genelde bencil görülürüz, özellikle de mutluluğun kanun, alışkanlık veya gelenekle desteklendiği durumlarda.

7 *Émile*'in daha yeni feminist eleştirileri de var, ama Rousseau'nun mutluluk ve cinsiyet argümanlarıyla özel olarak ilgilenmiyorlar. Örneğin Penelope Deutscher'ın *Émile*'deki cinsiyet farklılığı analizine (1997) bakınız.

8 Mutluluğu teknoloji olarak düşünürken Foucault'nun "Bireylerin Politik Teknolojileri" makalesine başvurabiliriz. Foucault bu makalesine İkinci Dünya Savaşı, kamu refahı ve kamu sağlığı arasındaki tarihi tesadüfü ele alarak başlar, "hayat sigortasının ölüm emrine bağlı olduğunu" öne sürer (1988, s. 147). Sonra polisi "bir devlet çerçevesindeki hükümetin halkı bireyler olarak yönetmesini sağlayan özel teknikler" olarak değerlendirir (s. 154), N. Delamare tarafından 18. yüzyıl başlarında Fransa'da yazılan kılavuzun ya da "sistematik ansiklopedi"nin analizini sunar (s. 156). Foucault bu belgenin mutluluğu nasıl gördüğünü inceler: "Mutluluk, devletin yaşaması ve gelişmesi için şarttır. Bir durumdur, araçtır, sadece sonuç değildir. Halkın mutluluğu, devletin gücünün bir unsuru olur" (s. 158). Mutluluk bir yönetim tekniği olabilir: Hayat sigortası, mutluluk sigortası olarak tanımlanabilir. Bireyler kendi mutluluklarının ve başkasının mutluluğunun sorumluluğunu aldığında bu tekniği kullanır. Nikolas Rose şöyle der: "Davranış düzenlemesi, her bireyin kendi mutluluk versiyonunu azamileştirmek ve tercih ettiği tatmini yaşamak için kendi davranışını özgürce yönetme arzusu hâline gelir" (1996, s. 58-59).

9 Lynne Segal'ın feminist politikaya girme geçmişini anlatan muhteşem kitabı *Making Trouble: Life and Politics*'in (Bela Çıkarma: Hayat ve Politika) (2007) adı bu yüzden çok uygundur.

10 *Kıyıdaki Değirmen*, 1988'de Adelaide Üniversitesi'nde aldığım ve feminist teoriyle tanışmamı sağlayan 19. yüzyıl kadın yazını dersinde en sevdiğim metinlerden biriydi. 1990'da lisans tezimi bu kitabın öyküsel sonu üstüne yazdım. Oyunbozanlık açısından baş belası kadın figürünü düşündükçe aklıma bu kitap geldi. Tekrar okuduğumda hem karakterler arasındaki diyaloglarda hem öyküsel gelişiminde mutluluktan açıkça bahsetmesi beni hayrete düşürdü. Bu elbette bizi şaşırtmamalı: Ahlaki gelişime odaklanan *bildungsroman* türü kaçınılmaz olarak mutluluk fikirleriyle ilişkilidir.

11 Rousseau, kızların okumasının tehlikesini hayal gücü ile gerçeği birbirinden ayırt edememeleriyle bağdaştırıyor. Anlatıya göre Sophy bir kitaptaki karaktere âşık olduğu için mutsuz oluyor (s. 440). Burada kızlarda fanteziyle gerçeği ayırt etmelerini sağlayan epistemik becerilerin olmadığı ima ediliyor; hayal ürünlerini gerçek sanma eğilimleri var. Ama bu anlatıyı farklı da değerlendirebiliriz. Sophy'nin mutsuzluğu kurgusal bir kahramana âşık olmasından kaynaklanıyor olabilir; ama âşık olmak da hayatın sunduklarından hayal kırıklığına uğramasına yol açıyor: Talipleri konusunda annesine "Kimseden memnun değilim," diyor (s. 439). Kızların okuması, kendi mutluluklarından ziyade başkalarının mutluluğuna tehlike teşkil ediyor: Okuma yüzünden gerçekten memnun olmayı reddediyorlar. Bu yüzden sonun mutluluğu Sophy'nin Émile'le evlenme ihtimalinden memnun olabilmesi için kitaplardan vazgeçmesini gerektiriyor. Rousseau'nun ölümünden sonra *Émile*'in, çiftin mutlu sonunun yeniden yazıldığı bir devamının basılması da ilginç. Sophy eşini aldatıyor

(bir suça kurban olduğu ima ediliyor) ve Émile onu ve çocuklarını terk ediyor. Rousseau 1783'e bakınız.

12 Burada romanın Maggie'nin çözümünü, istencini veya arzusunu tamamen reddetmek yerine, *istencinden istenciyle vazgeçiyormuş* veya *arzusundan arzusuyla vazgeçiyormuş* gibi göstererek çelişkili bir şekilde verdiğini belirtmeliyim (bkz. Shuttleworth 1984, s. 104). Maggie, Thomas à Kempis'in *The Imitation of Christ*'ını (İsa'yı Taklit Etmek) okuduktan sonra aydınlanma yaşıyor, George Eliot'ın bu kitabın ruhuna hayranlık duyduğu söyleniyor (bkz. Cooke [1884] 2007, s. 236). Roman, *The Imitation of Christ*'ın gerektirdiği gerçek reddedişin ahlaki bir ideal olduğunu ima ediyor bile olabilir. Bu bölümün ve *Kıyıdaki Değirmen*'de reddetme fikrinin uzun bir tartışması için Carroll 1992, s. 123-39'a bakınız. Mutluluğun arzuyu reddederek elde edilebileceği fikrinin uzun bir geçmişi olduğunu da belirtmeliyim. Farklarına rağmen, hem Epikurosçu hem Stoacı mutluluk modelleri arzunun tamamen kısıtlanmasına dayalıdır. Bunun tartışması için McMahon 2006, s. 55-56'ya bakınız. Ayrıca kitabın Sonuç Bölümü'nde mutluluk ve talih hakkında yorumlarıma bakınız. Arzudan (kişinin dışında var olan bir şeyin arzusundan) vazgeçmemiz gerektiği fikri, kontrolümüz dışındakine ilgisiz olmamız gerektiği algısıyla ilgilidir. Mutluluk, otokontrolle bağlantılı hâle gelir: Mutluluğumuzu sadece kontrolümüzdeki koşullara bağlıyorsak otokontrolümüz vardır.

13 Maggie'nin ırksal olarak ötekiyle özdeşleşmesi, akrabaları gibi gördüğü çingenelerle olmak için evden kaçtığı daha önceki bir bölüme anlam katar. Çingenelerle akrabalığı, ailesine duyduğu akrabalığın eksikliğini ifade eder. Victoria Dönemi romanlarında ırkın, ayrıca çingene figürünün öneminin güzel bir tartışması için Meyer 1996'ya bakınız. Elbette kadın sorununu anlatmak için ırksal sorunun kullanımı, baş belasının beyazlığını geçersiz kılabilecek bir sahiplenme içerir. Ayrıca bir gruba bela olmanın, başkalarının da başına bela açtığını görebiliriz.

14 Kantçı özne diyorum çünkü Maggie, Kant'la aynı görev ve heves –görev olmasa geriye sadece heves kalacakmış gibi– karşıtlığını paylaşıyor. Ama Maggie'nin kendi mutluluğu için başkalarını feda edemeyeceğini söylemesine dikkat edin. Mutluluğun, başkalarının mutluluğunu artırmak için görev hâline gelmesi paradoksunu ele alacağım.

15 Mutluluk hakkında bu kitabı yazmak, istencin toplumsallığını ve insanların bir şeyi çok, az veya "yanlış şekilde" istediklerinde inatçı görülmesini kuramlaştırma konusunda ilgimi uyandırdı. Bir başka deyişle, inatçı özne uyuşmazlığını belli eder.

16 Rita Felski'nin *Literature after Feminism*'deki (Feminizmden Sonra Edebiyat) muhteşem oyunbozan feminist tanımına bakınız (2003, s. 1-2). Feminizme karşı edebiyatın değerini korumaya kararlı erkek edebiyat eleştirmenlerinin edebiyatta yarattığı çeşitli feminist tiplemelerini tutucu, sert ve kaba olarak değerlendiriyor. Oyunbozan feminist figürünün çok çeşitli bağlamlarda, feminizmin karşı çıktığı güç çeşitlerine tutunma ihtiyacı algısının olduğu her yerde kullanılabileceğini öne süreceğim.

17 Feministler popüler kültürde sürekli olarak hayal kırıklıklarını politikaya aktarmakla itham edilirler. Bu yüzden feminist ile kızkurusu veya lezbiyen gibi benzer şekilde hayal kırıklığı riski taşıyan (bunun heteroseksüel mutluluğu elde edememenin so-

nucundaki doğru tesir olduğu varsayılır) diğer figürler arasında akrabalık vardır. Bu figürlerin cinsiyetçiliği ve homofobisi üzerine tartışmaya devam etmek kesinlikle zorunludur.

18 Tanınması kolay "kızgın siyah kadın" figürünü bütün beyaz olmayan kadınlar için kullanıyorum. Bazen kelimeler geçmişin karmaşıklığını aktaramıyor, özellikle de çeviride. Birleşik Krallık bağlamında "siyahi feminizm"den bahsetmek, doğrudan bütün beyaz olmayan feministlerin çalışmalarını kapsıyor; ABD'de ise böyle olmadığının farkındayım. Ama "kızgın siyah kadın" figüründen farklı bağlamlarda bahsediliyor. Örneğin Sunera Thobani'nin Kanada bağlamında beyaz olmayan göçmen kadınlar açısından (2003, s. 401) ve Aileen Moreton-Robinson'ın Avustralya bağlamında yerli kadınlar açısından (2002, s. 6) bu figüre referanslarına bakınız. Figürü tartışırken "kızgın siyah kadın" kodunu, bu figürle ilişkimizi tartışırken Amerikan terimi "beyaz olmayan"ı kullanıyorum.

19 Burada umudumu toplumsal cinsiyetin kısıtladığı bir şey olarak kapasiteye bağlıyormuş gibi görünebilirim. Kapasite sadece bir şey açmanın zevkiyle ilgili değildir. Kapasite ayrıca başkaları pahasına bir şeyleri mümkün kılar – bir bedenin neler yapabileceğini henüz bilmiyorsak da bedenin belli bir anda ancak belli şeyler yapabileceğini kabul ederiz. Her kapasitede biraz sefalet ve kayıp vardır; ama bu kapasiteyi sefil yapmaz. Katıldığım konferanslarda, Spinoza'nın zayıf bir mirası olarak "bedenin kapasitesini harekete açma"nın, böyle açılımlar kesinlikle iyiymiş veya üstünde anlaşılmış bir *telos* olarak politikada uygulanması gerekliymiş gibi, tesir çalışmalarında sloganlaşması karşısında hayrete düştüm. Her zaman sormalıyız: Ne için kapasite, ne yapmak için kapasite? Bir yönlülük şekli olarak kapasite hakkında fikirlerim için kitabım *Queer Phenomenology*'nin (2006) ilk bölümüne bakınız.

20 Bayan Dalloway'in bilinç akışı kendini ölüm bilinci olarak sunar: "Bond Sokağı'na doğru yürürken kendine sordu, kaçınılmaz olarak tamamen var olmayı kesmesinin, her şeyin onsuz devam etmesinin bir önemi var mıydı; buna güceniyor muydu; yoksa ölümün tamamen sonlandırdığına inanmak avutucu olmuyor muydu" (s. 12). Ölüm bilincini, cinsiyet bilinciyle ilişkilendirerek kendi açımı sunuyorum: Clarissa, Bayan Richard Dalloway olduğunda "kaçınılmaz olarak var olmayı tamamen kesmeli"

21 Umutlu olmak, belli bir yolu izleyerek mutluluk deneyimlemediğini kabul etmeyi geciktirebilir. Üzgün olsak da "ileride" durumun düzeleceğini umabiliriz. Ne kadar umutluysak, vazgeçmeyerek o kadar şeyden vazgeçeriz. Durumun umutsuzluğunu kabul ettiğimizde bütün ertelenmiş üzüntüler bizi vurabilir. Kaybın kabulü bu yüzden en zor kabullerden biri olabilir. Genelde de çözülmeye hazır olmak anlamına gelir.

22 *Bayan Dalloway*'e övgü sayılabilecek bir başka, yeni bir kitap da Rachel Cusk'ın *Arlington Park*'ıdır (Arlington Parkı) (2006). Bu kitap, *Bayan Dalloway*'in şekline yaklaşır: Çeşitli bilinç noktaları, etrafta dünyevi bir mutsuzluk hissi vardır; kitap tek bir günde geçer; bir parti vardır ve kitabın farklı karakterleri partide buluşur.

23 İmkânı fark etmenin bir şeyleri mümkün kılmadığı hissi Kate Chopin'in *Uyanış*'ında akla gelir. Kadın kahraman, "tarif edilemez bir baskı" olarak yeniden tarif edilen ev mutluluğunun sınırlarının dışındaki hayatın bilincine varır; fakat o dışarıdaki

hayatın da bir mülk olmayı içerdiğini fark eder ([1899] 1993, s. 6). Bıraktığımızın gerekli olmadığını kabul ederiz ama kendimizi bırakmadan bıraktığımızı geri alamayız. Bu yüzden hayata uyanışı onu ölüme götürür. Ölümü mutluluktan kurtulması, mutluluk senaryoları tarafından alınmaya, verilmeye feminist bir itiraz olarak görülebilir. Kadın yazınında, özellikle romantizm janrında mutsuz sonların önemi için Radway 1984 ve DuPlessis 1985'e bakınız.

24 Bu noktayı Sarah Schulman'a borçluyum.

25 Burada Richard'ın üzüntü mirasının önemsiz olduğunu söylemiyorum, tersine önemli. Üzüntüsünün haksızlığı kabul edilmeli. Tarih boyunca mutluluk yollarından sapan (doğru şekilde ihtimam göstermeyen, kendi mutsuzluklarına rağmen her şeyi göze alıp "aile mutluluğunu" korumayan) kadınlar büyük bedeller ödemiştir: Çocuklarına erişimlerini, özgürlüklerini, hayatlarını kaybetmişlerdir. Çocuklarının yaşadığı mutsuz sonuçlar da bu tarihin parçasıdır. Bu mutsuz sonuçlar için anneleri suçlamak yanlıştır. Feminist eleştirinin işi sapmanın mutsuz sonuçlarını inkâr etmek değil, bunun nasıl olduğuna daha iyi açıklamalar getirmektir. Richard'ın üzüntüsünü düşünürken ilk kez 1952'de basılan lezbiyen roman *Carol*'ın görece mutlu sonu aklıma geldi (sonunun tartışması için Üçüncü Bölüm'ün ikinci notuna bakınız). Bu son, lezbiyen sevgililer Therese ve Carol birlikte kalabildiği veya en azından birlikte kalacak şekilde hayatlarını tasarlayabildiği için mutludur. Ama mutluluklarının bedeli ağırdır: Carol çocuğunun velayet savaşını kaybeder. Bu sonun çerçevesi dışında çocuğu arkalarında bıraktıkları hayatın mutsuzluğunu miras alabilir. Burada genelde aile mutluluğunun görünümünü korumak için gerekli arzu yükünü çocukların da taşıdığını hatırlamalıyız. Ebeveyn, "çocukların iyiliği için" mutsuz ilişkilerde kaldığında çocuklar için sonuçlar genelde mutsuz olur. Bazı miras alınmış mutsuzluk şekilleri daha az görünürler; çünkü mutluluğun nerede ve nasıl verileceği efsanesine ters düşerler.

26 Claudia'yı tesire yabancı olan diye tanımlarken yabancılaşma hissinde ısrar ettiğini öne sürmüyorum; sonuçta böyle bir ısrar yaşama kapasitesini tehlikeye atar. Yabancılaşma yüzünden tehlikeye düşmemek için kişi ödün vermeyi, stratejik şekilde yaşamayı öğrenebilir. Claudia'nın hayatta kalma stratejisi sevmektir: "En iyi saklanma yeri sevgiydi. Bu yüzden saf sadizmden hayali kine, sonra sahte sevgiye döndü. Shirley Temple'a doğru küçük bir adımdı bu. Ona tapmayı çok sonra öğrendim, temizlikten zevk almayı öğrendiğim gibi, öğrenirken de değişimin aslında gelişme olmadan ayak uydurma olduğunu biliyordum" (s. 16). Böyle bir öğrenimi özdeşleşememek olarak tanımlarım: Doğru şeyleri keyifli bulmayı öğrenebilir ama böyle bir kişisel öğrenimi gelişme olmadan ayak uydurma olarak tanımlaması, keyif nedeninin en keyifli şey olduğuna "aslında" katılmadığını, kendisinin daha keyifli olduğunu da düşünmediğini gösterir. Bazen ayak uydurmak, var olanı kabul ederek ve varlığının iyiliğine inanarak uyum sağlamak için değil, varlığı mümkün kılmak amacıyla var olana pragmatik şekilde yeniden yönelmek içindir. *Ayak uydurma* ifadesi sadece alışmayı değil, yaklaştırmayı da anlatır. Claudia'nın verdiği ödün, bilgili bir özne olmasını sağlar; ev nesnelerinde, yakınına gelen şeylerde soykütüğünü takip ederek beyazlığı öğrenir. Ayak uydurmanın yakınlığı bile umut üretir.

Claudia'nın beyazlıkla ilişkisinin karmaşıklığına dair iyi iki tartışma için bkz. Cheng (2001, s. 18) ve Yancy (2008, s. 214-16).

27 Kitabın sonu Pecola'ya akıl sağlığı pahasına mavi gözlerini verir, çocuğunun potansiyelini alır. Yine de bu sonda Claudia'nın beyaz oyuncak bebeklere öfkesinin istenmeyen siyahi bir bebeğe ilgisine dönüşümüyle ifade edilen bir umut vardır: "Pecola'ya düşkünlüğümden daha şiddetli olarak, birinin siyahi bebeğin yaşamasını istemesine ihtiyaç duydum – sadece beyaz oyuncak bebeklere, Shirley Temple'lara, Maureen Peal'lara duyulan evrensel sevgiye karşı gelmek için" (s. 149). Elbette eksikliği arzuya çevirmek mutsuz hayatları mutlaka mutlu kılmaz. Claudia şöyle der: "Bazı çiçekler için toprak uygun değildir. Bazı tohumlar beslenmez, bazı meyveler çıkmaz, toprak kendi iradesiyle öldürdüğünde boyun eğer, kurbanın yaşama hakkı olmadığını söyleriz. Elbette yanılırız ama önemi yoktur. Artık çok geçtir. En azından kasabamın kenarında, kasabamın çöpleri ve ayçiçekleri arasında çok, çok, çok geçtir" (s. 164). Mutlu bir son için çok geç olabilir, imkânı için bile çok geç olabilir; ama en azından biri o çocuğu ister. İstenmeyeni istemek, an geçip gitse de politik bir umut anıdır.

28 Kanser hastalarının neşeli olmasının gerekmesine dair bir eleştiri için ayrıca Barbara Ehrenreich'ın "Welcome to Cancerland"ine (Kanser Diyarına Hoş Geldiniz) (2001) bakınız. Ehrenreich, "Meme kanseri dünyasının canlılığı öyle nüfuz eder ki mutsuzluk özür dilemeyi gerektirir," diye iddia eder (s. 48); sanki "hastalık, toplumda ruhsal olarak yükselmenin soyut yararlarından daha fazlasını sunuyordur" (s. 49). Ehrenreich, bu neşelilik mecburiyetine karşı gelerek kendi "arıtıcı öfkesini" anlatır (s. 53).

29 Bu mutluluk ve yanlış bilinç argümanını Beşinci Bölüm'de geliştiriyorum.

30 Olumlamacı feminizmin güzel bir eleştirisi için McRobbie 2008'e bakınız. Ayrıca bu kitabın Sonuç Bölümü'ndeki olumlamacı etik eleştirime bakınız.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MUTSUZ *QUEER*'LER

> Dick, "Hikâyen güzel olabilir," dedi. "Ama... eşcinselliği çekici yapamazsın. Mutlu son yazamazsın..." Bir başka deyişle, kadın kahramanım aslında *queer* olmadığına karar vermeliydi... "İşte böyle. Birlikte olduğu da hasta veya deli olsun." - Vin Packer

Yukarıdaki konuşmada, ilk kez 1952'de basılan ve ilk çok satan ucuz lezbiyen romanı olan *Spring Fire*'ın (Bahar Yangını) yazarı Vin Packer ve yayımcısı anlaşmaya varıyor. Roman mutlu sonu olmaması şartıyla basılacak; çünkü böyle bir son "eşcinselliği çekici kılar" ([1952] 2004, s. vi). Bu dönemde *queer* kurmacası karakterlerine *queer olarak* mutluluk veremiyordu; böyle bir lütuf *queer*'leri "iyi" göstermiş, *queer* hayatların sosyal değerini "teşvik etmiş" veya okuyucuları *queer* olmaya sevk etmeyi denemiş gibi görülebilirdi.[1]

Bu durumda mutsuz son ironik bir şekilde politik bir lütuf hâline gelir, *queer* kurmaca yayınlamanın bir yolu olur.[2] Mutsuz son sansürün bir etkisi olduğu kadar sansürü atlatmanın da bir yoludur. *Spring Fire*'ın 2004'teki yeni baskısının girişinde Vin Packer sonu bozduğu için pişman olduğunu söyler. Ama "postane müfettişleri bu sondan tatmin olsa da eşcinsel okuyucunun bir an bile inanmadığını, ayrıca o kadar umursamadığını çünkü haklarında yeni bir kitap çıkmasının daha önemli olduğunu" da anlatır (s. vii). Mutsuz son hem sansüre uyar, hem de gey ve lezbiyen okuyucuların memnun olmasını sağlar; mutsuz sona lezbiyenlerin ve geylerin heteroseksüel olması, ölmesi veya delirmesi gerektiğinin bir "kanıtı" olarak "inanmamız" şart değildir. Önemli olan, "haklarında yeni bir kitabın" varlığıdır.

Queer arşivlerinde mutsuz sonları okumanın karmaşık bir iş olduğunu görebiliriz. Bire bir okumalar, mutlu ve mutsuz son ayrımının iyi ve kötü hayatlar arasındaki ahlaki ayrımı koruma "işlevi gördüğünü" öne sürer. Bu mutsuz *queer* arşivini (başka *queer* arşivler de vardır) okuduğumuzda bu bire birliğe karşı gelmemiz, yani mutlunun mutlaka iyiyle hizalandığına, hatta iyinin ahlaki şeffaflığına aktif olarak inanmamamız gerekir. Mutsuz sonları *queer* hayatlara ahlaki onay vermemenin işareti olarak okumak yerine mutsuzluğun bu arşivin içinde ve etrafında nasıl dolaştığını ve *ne yapmamıza imkân tanıdığını* düşünmeliyiz.

Bu bölümdeki amacım, mutsuz *queer*'leri *queer* soykütüğünün vazgeçilmez bir yönü olarak ele almak. Heather Love'ın öne sürdüğü gibi, "Son yüzyıldaki *queer* varlığının merkezinde olan olumsuz, utanç verici ve zor hisleri göz ardı etmeyen bir *queer* tesir soykütüğüne ihtiyacımız var" (2007, s. 127). Eve Kosofsky Sedgwick (2003), Elspeth Probyn (2005) ve Sally Munt (2007) gibi akademisyenler, *queer* politika için utancın potansiyeline dair güçlü savunmalarda bulunuyor. Ben de mutsuzluğu doğrulamanın, en azından göz ardı etmemenin anlamını değerlendireceğim. Mutsuzluk bireysel karakterlerde –acılı anlatıcılardan yaslı sevgililere kadar– veya yönsüz, niyetsiz, amaçsız duran, önceki bölümde *Bayan Dalloway*'de gördüğümüz gibi bakış açısıyla sadece hafifçe bağlantılı ruh hâllerince içerilen hisler olarak görülebilir. Mutsuzluk, belli şekilde yönlendirilen hisler içerebilir, hatta anlatıya yön verebilir. *Queer* kurgunun bir şeylere nasıl mutsuzluk atfettiğini ve yerleştirdiğini, sadece umudunu mutlu *queer*'lerin alternatif tasvirlerine bağlamak yerine *queer* mutsuzluğa nasıl farklı bir açıklama getirdiğini sorabiliriz.

Mutsuzluğun *queer* politikasını incelerken klasik roman *The Well of Loneliness*'a dönüyorum. Lisa Walker, "*The Well*'in bir lezbiyen romanı olarak itibarı, yazılmış *en depresif* lezbiyen romanı olma şöhretinden ayrılamaz," diyor (2001, s. 21). *The Well*, "eşcinsellere, özellikle lezbiyenlere anlaşılmaz acıma, kendine acıma ve dehşet resimleri" atfeden bir "lanet anlatısı" olarak bile tanımlanıyor (Stimpson 1988, s. 101). Kitap okuyucularını üzüp perişan etmekle, hatta belki *queer* mutsuzluğa yol açmakla eleştiriliyor. Bu eleştirileri göz ardı etmiyorum: Onlar da ortak

arşivimizin parçası. Aslında bu arşiv mutsuzluk *hakkında* mutsuzluk ifadesi sayesinde çalışıyor; olumsuz tesirler ortak bir miras örüyor. Elbette mutsuzluğu farklı şekillerde miras alabiliriz. Mutsuz *queer*'lerin soykütüğünün parçası olarak *The Well of Loneliness* gibi romanlar okuyacağım, bu soykütüğüne mutlu *queer*'lere dair sosyal bir umuda dayanıyor gibi görünen bir filmi, *Bu Duvarların Dili Olsa 2'yi* (*If These Walls Could Talk 2)* dahil edeceğim. Ayrıca, *Rubyfruit Jungle* ve *Babyji* (*4 Kadın 3 Yatak*) romanlarını incelerken mutlu bir *queer* olmanın mutsuzluk nedenlerine farklı yönelimleri nasıl içerebileceğini ele alacağım.

Sadece Mutluluk

Mutluluk vaadinin bizi iyi bir hayat için gerekli olan belli nesnelere yönlendirdiğini öne sürdüm. Bir başka deyişle, iyi hayat, nesnelerin yakınlığıyla hayal ediliyor. Mutluluğun duygulandırıcı repertuarının bize belli bir hayatın, belli şeylere sahip olan ve belli şeyler yapan bir hayatın tablosunu çizdiğine şüphe yok. Romantizm, çift olmak ve ev mahreminin idealleştirilmesinde ifade edildiği üzere, tarih boyunca iyi hayat tasvirlerini heteroseksüel ilişkinin ayrıcalıklı durumundan ayırmanın zor olduğuna da şüphe yok. Lauren Berlant, mahrem alanlardaki "sisli mutluluk fantezisini" çok iyi anlatıyor (2000, s. 36). Duygusal mekânlarda veya duygu mekânlarında, sevgisi belli ve tanınan şekilleri alanların anayasal hakları güvenceye alınıyor, burada güvence hem rahatlık hem de sıcaklık veriyor. Ev saadetindeki saadetin bizi bir yere götürdüğüne kuşku yok.

Heteroseksüel mutluluğun düzgün şekilde elde edilmesinin kamusal kültürde –genellikle tehditlerin ve engellerin endişeli tekrarları yoluyla– aşırı temsil edildiğine de şüphe yok. Heteroseksüel sevgi ve bir mutlu son ihtimali, hayatta hedeflenen şey, hayata yön veya amaç veren şey, hikâyeyi yönlendiren şey hâline geliyor. Böyle bir anlatıyı mutlu heteroseksüelliğin yeniden üretiminden ayırmak zor. Julie Abraham'in belirttiği gibi, "edebiyat arzusu" sadece "arzu kurmacasına" değil, "heteroseksüel arzu kurmacasına" da dayanıyor (1996, s. 3).

Önceki bölümde toplumsal cinsiyetçi senaryolar olarak mutluluk senaryolarını ve bu senaryoları izlemenin özneleri heteroseksüelliğe yö-

neltmesini ele aldım: Kızların mutluluklarını "iyi bir adamın" mutluluğunda bularak kadın olmaları gerekiyor. Mutluluk senaryoları, düzeltme araçları, bedenleri hizalanmış bir şeye göre hizalama yolları olarak düşünülebilir. Birleşip çizgi olan noktalar, performatif olabilir: Çizgideki bir nokta, çizgide kalma talebi olabilir. Çizgiden sapmak, mutsuzlukla tehdit edilmektir. Sapkının mutsuzluğu, ters bir vaat olarak (bunu yaparsan başına bu gelir!), aynı zamanda tehdit niteliği taşıyan bir vaat olarak (o yüzden bunu yapma!) etkili bir işlev görür. Mutluluk senaryoları, onları izleyemediğimizde veya izlemeyi reddettiğimizde, arzular çizgilerinden saptığında bile güçlüdür. Senaryolar bu yolla belli bir gerçeği söyler: Sapmak mutsuzluğu içerebilir. Mutluluk senaryoları, sapmanın mutsuz sonuçlarını belirginleştirerek bizi bu sonuçlardan kaçınmaya teşvik eder. "Bütün dünya" öznelerin doğru şekilde, doğru şeylere yönelmelerine bağlıymış gibi görünür. Sapmak her zaman bir dünyayı tehlikeye atmaktır, tehlikeye attığımız dünyayı her zaman kaybetmesek de. *Queer* ve feminist tarihler, sapmanın sonuçlarını göze alabilenlerin tarihidir.

Mutluluk sadece öznelerin kendi arzularından bahsetmenin bir şekli değil, ayrıca öznelerin başkalarına verip almak istedikleri şeydir. Mutluluk, karşılıklı istek şekilleri (senin adına mutluyum, mutlu olmanı istiyorum, sen mutluysan ben de mutluyum) ve ayrıca karşılıklılık diliyle uygulanan ve saklanan zorlama şekilleri içerir; öyle ki birinin mutluluğu hem başkasının mutluluğuna hem başkasının aynı şeylerden mutlu olmaya gönüllülüğüne bağlıdır.

Mutluluktan bahsettiğimizde, mutluluğu kelimelere döktüğümüzde bir şey yaparız. *Sen mutluysan ben de mutluyum* ifadesini ele alalım. Böyle bir ifade, bir nesnenin değerlendirmesinin paylaşılmasına atfedilebilir. "Bunun hakkında mutluysan ben de bunun hakkında mutluyum," diyebilirim. İfade, bir nesnenin "ben" ve "sen" arasında aracı olmasını gerektirmez: "Sen" de o nesne, mutluluğumun bağlı olduğu şey olabilirsin. İfade şöyle yorumlanabilir: *Sadece sen mutluysan mutlu olurum.* Sadece sen mutluyken mutlu olabiliyorsam, sen mutsuzken de mutsuz olurum. *Sen mutsuzsan mutsuz olurum.* Ben mutlu olsam ve sen mutsuz olsan, artık mutlu olamam. *Senin mutsuzluğun, benim mutluluğu-*

mu tehdit eder. Benim mutluluğum, senin mutluluğuna bağlıysa, benim mutluluğumu belirleme gücüne sahip olursun. Benim mutluluğumu korumak için mutsuzluğunu gizlemen gerektiğini hissedebilirsin. *Benim için mutlu olmak* görevin*dir*.

Böyle ifadelerin hep bu şekilde yorumlandığını söylemiyorum. Ama arzudan göreve dönüşümün hızını fark edebiliriz; başkalarının mutluluğu arzusu, başkalarının bizim için mutlu olmaya mecbur kaldığı nokta olabilir. Birini sevmek onun mutluluğunu istemekse, sevgi, başkası için mutlu olma görevi olarak deneyimlenebilir.[3] Mutluluk ve sevgi ilişkisini daha yakından inceleyebiliriz. Robert Heinlein sevgiyi "başkasının mutluluğunun bizim mutluluğumuz için vazgeçilmez olduğu bir durum" olarak tanımlıyor (aktaran Lucas 2006, s. 74).[4] Gottfried Leibniz de mutluluğun vazgeçilmez olduğu bir sevgi tanımı sunar: "Sevgi, kişinin sevgi nesnesinin mükemmelliğinden, refahından veya mutluluğundan zevk almaya istekli olmasıdır" ([1765] 1981, s. 163).[5] Önceki bölümde koşullu mutluluk dediğim şeyin bazı sonuçlarını inceledim. Şimdi mutluluğun sevginin koşulu olmasının anlamını daha yakından ele alabiliriz.

Başkasının mutluluğunu, başkasına mutluluk vermeyi veya başkasının mutluluğunun nedeni olmayı isteyebiliriz. Bunların hepsini birden isteyebiliriz. Bu isteklerin peşinden ne gelir? Sevilenin mutluluğunu istemenin "sadece" belirteciyle tereddüde düşmesi ilginçtir. "Sadece mutlu olmanı istiyorum." "Sadece" mutluluk istemek ne demektir? Bunu bir ebeveynin çocuğa söylemesi ne demektir? "Sadece" bir ipucu verebilir: Sanki mutluluk istemek, çocuktan daha fazlasını talep edecek başka şeyleri istememektir. Bir anlamda çocuğun mutluluğu yönündeki arzu belli bir özgürlük sunmaktadır; adeta şöyle denir: "Bu olmanı veya şunu yapmanı istemiyorum; seni mutlu eden 'her neyse' o olmanı veya onu yapmanı istiyorum." "Her neyse"nin görünürde bizi "ne"yi tanımlama mecburiyetinden kurtardığı söylenebilir. Çocuğun mutlu olması arzusu, kararın içeriğine belli bir kayıtsızlığın özgürlüğünü getirir.[6]

Queer çocuğun ruhsal dramına göz atalım. *Queer* çocuğun birçok ebeveyn için mutsuz bir nesne olduğunu söyleyebiliriz. Kimi ebeveynin çocuğun yönelimini açıklamasına verdiği tepkide bu mutsuzluk çocuğun

queer olmasından değil, çocuğun mutsuz olmasın*dan duyulan mutsuzluk* olarak ifade edilir.[7] Lezbiyen ve gey özgürleşmesi hakkında klasik bir kitap olan *No Turning Back*'te (Geri Dönüş Yok) çocuğun yönelimini ilan etmesine verilen tipik ebeveyn tepkilerinden biri "sadece mutlu olmanı istiyorum canım, bu [senin seçtiğin] ise çok mutsuz bir hayat"tır (1983, s. 17). *Queer* kurmacası, ebeveynlerin *queer* çocuğun kaderinde mutsuz bir hayat olmasından korktuklarını söyledikleri böyle ifadelerle doludur.[8] Nancy Garden'ın lezbiyen romanı *Annie on My Mind*'dan (Aklımda Annie) (1982) aşağıdaki diyaloğu ele alalım.

> "Lisa," dedi babam, "seni destekleyeceğimi söyledim ve destekleyeceğim. Şimdi bunu daha çok tartışamayacak kadar üzgün olduğumuzu görüyorum, o yüzden bir iki dakikaya seni, anneni ve kendimi öğle yemeğine götüreceğim. Ama canım, bunu söylemenin matah olmadığını biliyorum ama... Belki anneni, seni ve Chad'i çok sevdiğim için eşcinsellerin pek mutlu olabileceğini düşünmediğimi söylemem lazım – bir defa çocukları, gerçek bir aile hayatları olmuyor. Tatlım, muhtemelen muhteşem bir mimar olacaksın – ama başka yönlerden de mutlu olmanı istiyorum, annen gibi; kocan ve çocukların olmasını istiyorum. İkisini de yapabileceğini biliyorum..." Gözlerimle ona "*ben mutluyum*" demeye çalıştım. *Annie'yle mutluyum; sadece ona ve işime ihtiyacım var; o da mutlu – bu olana kadar ikimiz de mutluyduk* (s. 191).

Bu ifade, etkili bir işlev görüyor. Ebeveyn çocuğunu tahayyül edilen mecburi ve kaçınılmaz bir mutsuzluk geleceğiyle bağdaştırıyor. Çocuğun ne kaybedeceği üzerinden acıyla kurulan bu bağlantı bize *queer* hayatın mutsuz, insanı mutlu eden "şey"lerden yoksun veya belli şeyler –"bir koca, çocuklar"– olmadığı için depresif bir hayat olarak daha şimdiden kurulduğunu hatırlatıyor. Burada sevmek, çocuğun bunlardan vazgeçmemesini istemek: Çocuğun bu şeylerden vazgeçmeyerek mutlu olması isteniyor. Bu yüzden çocuğun mutlu olması arzusu, kayıtsızlıktan çok uzak. "Sadece mutlu olmanı istiyorum" ifadesiyse kayıtsızlık olduğu zannedilen noktada aslında emredici oluyor.

Kıza gelirsek, sadece gözleri konuşabiliyor; alternatif bir mutluluk ve mutsuzluk hikâyesi anlatmaya çalışıyorlar. Cevabında elbette mutluluk

iddia ediyor. "Annie *ile*" mutlu, yani *bu* ilişkiyle ve yaşayacağı *bu* hayatla mutlu. Sessiz cevabın gücü, *kadar* kelimesinin kullanımında yatar: Bu olana "kadar" mutluyduk, "kadar" burada babanın itirazda bulunduğu anı gösterir. Mutsuz *queer*, mutsuz olduğuna hükmedilen *queer*'dir: Mutsuzluk hükmü, *queer* ilişkilerin toplumsal yaşanabilirliği kabul edilmediğinde, *queer* sevgi kabul edilmediğinde mutsuzluk yaratır. Babanın ifadesi, kızın kararının kaçınılmaz sonucu olarak tahayyül edilen mutsuz bir tesir durumu yaratır. "Bu" olunca peşinden gerçekten mutsuzluk gelir.

Aile içindeki sosyal mücadele genelde mutsuzluk nedenleri hakkında bir mücadele içerir. Baba, kızı *queer* olursa mutsuz olacağını düşündüğü için mutsuzdur. Kız ise *queer* olması babasını mutsuz ettiği için mutsuzdur. Baba, kızın mutsuzluğunu kendi duruşunun haklılığına işaret olarak görür: Kız, *queer* olduğu için mutsuz olacaktır. Bu noktada mutlu *queer* bile mutsuz olabilir. Elbette ailenin mutlu bir nesne, mutluluğa yol açması beklenen bir şey olarak sürdürülmesinin tek yolu, *queer* çocuğun mutsuzluğunu amaç edinmektir.

"Sadece mutlu olmanı istiyorum" ifadesi, yönelim açıklama hikâyelerinde hoşgörü veya kabul şekli olarak da kullanılabilir. *Annie on My Mind*'ın tersi bir örnek, *The L Word* (L ile Başlayan Sözcük) dizisinin birinci ve ikinci sezonunda, Dana'nın ebeveynlerine yönelimini açıklama hikâyesinde sunulmuştur. İlk seferde Dana'nın annesi Sharon Fairbanks bu fikri kaldıramayıp kızını *straight* (hetero) olmaya ikna etmeye çalışır.[9] Ama sonunda, Dana ve partneri Tonya aşklarından bahsedince daha kabullenici davranır. Şöyle der: "Aşkı bulduğunu görebiliyorum. Mutlu olduğun sürece ne şekilde olduğu önemli değil."

Bir şeyin önemli olmadığını söylemek her zaman çelişkilidir: Bir şeyin önemli olmadığını söylememiz gerekiyorsa bu genelde onun aslında önemli olduğunu ima eder. Karşımızdaki kişinin önemli olan farkı önemli olmayan bir fark yapmayı garantilemesi şartıyla bir şeyi kabul etmeyi önerebiliriz. *Queer* sevgi, bu sevginin sevgi olarak kabul edilebilmesi, sevginin de mutluluğa bağlı olması şartıyla kabul edilebilir. Önceden belirttiğim gibi, bazı şeylere mutluluk nedeni olmak diğerlerinden daha çok atfedilir. Bu durumda, çift, evlilik için ebeveynlerinin iznini ister: Bu

belki de *queer* sevginin *straight* bir şeklidir. *Queer*'ler eğer kabul edilmek için mutluluk göstergelerine yaklaşmak zorundaysa, *queer*'lik belirtilerini en aza indirmeleri gerekebilir.[10]

Queer hayatın kesinlikle ve kaçınılmaz olarak mutsuz bir hayat olduğu varsayımına cevaben ve tepki olarak *queer* mutlulukla ilgili hikâyeler anlatmanın elbette iyi sebepleri var.[11] Bu sebepleri hatırlamak için Matt Crowley'nin oyunu *The Boys in the Band*'deki (Gruptaki Çocuklar) (1968) Michael'ın trajik "Bana mutlu bir eşcinsel gösterin, size gay bir ceset göstereyim," yorumundaki şiddeti duymamız yeter (aktaran Sanderson 1999, s. 141-42). Yine de aynı zamanda, hatta belki aynı sebepler yüzünden, *queer* mutsuzluk hakkında hikâyeler anlatmanın neden önemli olabileceğini de görüyoruz. Bu kabul edilmemenin acısı olabilir, kabul edilmenin şartları olabilir, hatta hayatının mutsuz olduğu algısına karşı gelmek için gereken çaba olabilir: Mutsuz olmadığını göstermek için mutlu olma baskısı kuşkusuz mutsuzluk yaratabilir.

Mutsuzluğa Neden Olmak

Dünyaya gelmek, gelinen dünyayı miras almaktır. Aile bir miras noktasıdır, çocuğa neyin yakın olduğunu şekillendirir (bkz. Ahmed 2006). *Queer* çocuk, aileyi çizgisini yeniden üreterek miras alamaz. Bu başarısızlık tesir edicidir; kişi mutsuzluk nedeni hâline gelir. Kitabın girişinde belirttiğim gibi, "mutsuzluk" eskiden üzgün veya ıstıraplı olanlardan ziyade talihsizliğe veya soruna neden olanlar için kullanılıyordu. Mutsuzluğa neden olmakla mutsuz görülmek arasındaki çevirinin hızından ders alabiliriz. Almalıyız da.

Bize mutsuzluk nedeni olmak atfedildiği *için* mutsuz olabiliriz. Freud'un bir kadın hastasında eşcinsellik vakasını okuması bu noktayı dramatize eder. Vakanın çarpıcı yanı, vakayı sunan kadının cinselliğinden "mutlu" görünmesidir: "Beni eşcinselliğinden acilen kurtulma ihtiyacı hissettiğini söyleyerek kandırmaya çalışmadı" (Freud [1920] 1955, s. 153). Tam tersine, Freud'un anlattığı gibi, "Âşık olmanın başka bir yolunu düşünemiyordu" (s. 153). Eşcinsel kadın, Freud'a terapi arzusunu ifade eder: Bu, cinsel yönelimini değiştirme arzusu değil, ebeveynlerinin

mutsuzluğuna neden olmama arzusudur. Cinsel yöneliminden dolayı mutsuzlukları onu mutsuz etmektedir.

Sarah Schulman'ın romanı *Empathy* (Empati), Freud'un vakasından bir alıntıyla başlar. Bu romanda Anna terapiste gider ve şöyle der: "Ben mutlu biriyim doktor, *hayatımı* bu hâliyle seviyorum" ([1992] 2006, s. 52). Anna hayatından bu hâliyle mutsuz değildir. Bir kadın olarak kadınları istemekten mutsuz değildir. Onu mutsuz edenin "yapılar hakkındaki fikirler" olduğunu söyler. Doktor, empatiden mustarip olduğu sonucuna varır (s. 52). Empatik olmak, mustarip olmaktır: Başkalarının mutsuzluğundan mutsuz oluruz. Duygularını kapmamız şart değildir ama bizim hayat tercihlerimizden dolayı mutsuzluklarıyla yaşamamız gerekir ("yapılar hakkındaki fikirler"). Bu mutsuzluk, doğru fikirlere göre yaşamayanlara yöneltilir. Olmamızı istedikleri gibi olmadığımız için bizden mutsuz olurlar. Başkasının olmamızı istediği gibi olmak istemesek bile, başkasının olmamızı istediği gibi olmayarak mutsuz olabiliriz.

Daha baştan sırf doğmuş olduğu için bir mutsuzluk nedeni hâline gelmek insan için ne kadar zordur. Ne kadar üzücü *queer* kitap varsa bize bunu anlatır. Radclyffe Hall'un *The Well of Loneliness*'ını ele alalım. Roman boyunca ters cinsel olarak tarif edilen, hayatı ters cinselliğin mümkün olan tek sonucu gibi görünen "trajik ve zavallı sona" doğru giden Stephen Gordon adlı kadının hikâyesini anlatır (Hall [1928] 1982, s. 411).[12] Roman boyunca Stephen birkaç trajik ve bitmeye mahkûm aşk yaşar; kitap "çocuk, arkadaş, sevgili" olarak tarif ettiği Mary Llewellyn'le ilişkisiyle biter (s. 303). Roman bize mutlu bir son sunmaz, amacı da kısmen budur: Stephen, Mary'yi aşklarının yükünden kurtarmak için ondan vazgeçer. Mary'ye şöyle demeyi hayal eder: "Ben, Tanrı'nın alnını işaretlediklerinden biriyim. Kabil gibi mimli ve lekeliyim. Bana gelirsen dünya senden tiksinir, sana eziyet eder, sana kirli der Mary. Aşkımız ölüme ve sonrasına dek sadık olabilir ama dünya ona kirli der" (s. 303).

Romandaki büyük dönüm noktalarından biri Stephen ve Mary'nin Alec'in barına, ters eğilimlilerin ve sapıkların "zavallı ordu"sunun bulunduğu mekâna gelişidir. "Kibar ve eğitimli bir Yahudi" olan Adolphe Blanc, Stephen'a yaklaşır. Ona şöyle der: "Bu küçük odada bu gece,

her gece o kadar çok zavallılık, o kadar çok umutsuzluk var ki duvarlar neredeyse bunları taşıyamıyor... Yine de dışarıda güya adil ve erdemliymişçesine rahat uyuyan mutlu insanlar var. Uyandıklarında, kendi suçları olmadığı hâlde doğdukları günden itibaren dışlananlara, acımadan, anlayıştan yoksun kalan herkese eziyet edecekler. Onlar düşüncesizler, bu uyuyan mutlu insanlar" (s. 395). Bu sıradışı pasajda kitabın aykırı karakterlerinden Adolphe Blanc, Alec'in barında "kalabalığı yararak" gelir ve romanın gerçeği olarak tanımlamak istediğim şeyi söyler: *Straight* dünyanın mutluluğu bir çeşit haksızlıktır. *Straight* mutluluk, sosyal bir yanlış, farkları zaten bir tür yoksunluk olarak nitelenenleri düşüncesizce dışlamaya dayalı bir şey olarak anlatılır. Bazılarının mutluluğu, diğerleri için eziyettir: Bu mutluluk, sosyal bir yanlış üretmekle kalmaz, bu yanlışa dayalı bile olabilir. Sapkının mutsuzluğu adalet talebinde bulunur.

Her üzücü kitabın anları, her şeyin "fazla" geldiği, bir bedenin, bir hayatın, bir dünyanın katlanılmaz hâle geldiği anları vardır. Katlanılır ve katlanılmaz hayatları düşünmek, Judith Butler'ın (2004) yaşanır ve yaşanmaz hayatlar kavramına farklı bir açı getirebilir. Katlanılır hayat, çekilmesi istenen şeye dayanabilen, şeklini veya yönünü koruyabilen hayattır. Katlanmak aynı zamanda bir kapasite olabilir; katlanılır hayat, katlanabileceğimiz hayattır. Katlanılır hayat, yaşanılırlık koşullarının acıyla, hayatın çekmesi gereken "şey"le bir ilişki içerdiğini öne sürer. Katlanılır hayat, çekilmesi gereken şeyin açık gerçekleri, amacı, yönü veya niyetiyle o hayatın varlığını tehdit etmediği hayattır. Katlanılır hayat, çekilirken duruşunu koruyan hayattır. Katlanılmaz hayatsa hoş görülmez veya çekilmez, desteklenmez, tutunulmaz hayattır. Katlanılmaz hayat, katlanılan şeyin "fazla"lığı altında "kırılır" veya "parçalanır". Burada katlanılırlık koşullarının ne sadece nesneyle (bu şeyi içerse de kişinin katlanması istenen şeyle), ne de sadece özneyle (bu kişiyi içerse de katlanan kişiyle) ilgili olduğu fark edilebilir. Katlanılmaz hayata neden olan şey özne ile "karşımıza bir şeyler çıkarıp duran" dünya arasında *bir yerde* gerçekleşir; bazen sorunlar katlanılmayacak kadar "fazla" olur, bu "bir şeyler" çekilen acıyı sürdüren uzun bir bağlılık veya çekme geçmişinin kırılması olarak deneyimlenir. "Bir şeyler" fazla geldiğinde her şey kırılır, kırılma noktasına geliriz.

Bir noktada Stephen ve Mary, arkadaşları olan bir kadın tarafından itibarını ve kızının itibarını korumak için reddedilir. Kadın onlara "arkadaşlıklarını bitirmek" zorunda kaldığını ve Noel'de önceden planlandığı gibi evine gelmelerini istemediğini bildiren bir mektup gönderir (s. 374). Bir başka deyişle, ailesinin mutluluğunu korumak için itibarını "lekeleyebileceklerin", zaten mutsuzluk nedeni olmanın, neden oldukları varsayılan mutsuzluk olmanın veya mutsuzluğu bünyesinde bulundurmanın atfedildiği kişilerin yakınlığını reddetmesi gerekir. Onlar artık aile sofrasında hoş karşılanmaz, kutlamayı paylaşamaz.

His dünyalarının özdüzenlemesi sırasında bulaşma fikrinin nasıl hatırlanabileceğini bu örnekte görebiliriz.[13] Mutsuzluk bulaşacağı korkusuyla birine yakın olmayı reddedebiliriz veya mutluluk bulaşacağı umuduyla birine yaklaşmaya çalışabiliriz. Böylece tesirli bir mutluluk coğrafyası şekillenir.[14] Mutsuzluk kenarlara itilir, yani belli bedenler kenarlara itilir; böylece bu bedenlerde bulunduğu varsayılan mutsuzluk, verilen mutluluğu tehdit etmez.

Mutluluğun korunması için reddedilmek, bize atfedilen hisleri deneyimlemek anlamına gelebilir. Romanın kırılma noktası bu reddedilişin acısıdır: "Stephen'a varlığı yüzünden şimdiye kadar verilen acı, şimdi o hıçkırığı dinlerken, Mary'yi böyle yaralanmış ve tamamen yıkılmış, aşkları yüzünden böyle utanmış ve aşağılanmış, bütün saygınlık ve korumadan yoksun kalmış gördüğü için çekeceği katlanılmaz acının yanında hiç gibi geldi" (s. 375). Stephen, sevdiğinin yüzünde gördüğü mutsuzluğa katlanamaz. Dünya, *queer* sevgiden mutsuz olduğu için, sevdikleri, yaşadıkları yerleri paylaştıkları kişilere göre *queer* sevgi mutsuzluk nedeni olduğu için *queer*'ler mutsuz olur. Yoksa *queer*'ler en baştan üzgün veya ıstıraplı değildir. *Queer* mutsuzluk bize başlangıç vermez. Belli özneler üzgün veya ıstıraplı görünebilir, hatta üzgün veya ıstıraplı hâle gelebilir çünkü mutluluğa neden olan şeylerden yoksunmuş ve bu yoksunlukta mutsuzluğa neden oluyormuş gibi görülürler.

Böyle bir dünyayı anlatırken *queer*'lere *queer olarak* mutluluk vermenin neden zor olduğunu görebiliriz. Nasıl bir son yazılabilir? Bence roman bize iki son sunmaktadır. İlk son, Stephen ve Mary'nin "benzeri"

olan, bir ters cinsel eğilimli ile onun sevgilisi olarak sunulan Jamie ve Barbara'nın deneyimini aktarır. Onların sonu, mutsuz *queer*'ler için olası bir sonu gösterir: "Sonra bir anda bent kapakları açıldı ve ağladı, çılgın bir yaratık gibi ağladı. Barbara'nın gücünü emen ve ruhunu zayıflatan zorluk ve sürgün dolu hayattan yakındı; onları Highlands'deki evlerinden ayrılmaya zorlayan zalim kaderden yakındı; hâlâ sevenler için ölüme bakmanın korkunçluğundan yakındı. Ama bu ayrılışın şiddetli acısı, çok daha ince bir kederin yanında hiç gibiydi: 'Onun adını kirletmeden yasını tutamam – şimdi eve dönüp yasını tutamam,' diye ağladı Jamie" (s. 407). Barbara'nın ölümü, eşcinsellerin payı olan zorluk dolu o hayatın etkisi olarak anlatılır. Zorluk ve sürgün dolu bir hayat insanın gücünü emer, ruhunu zayıflatır; bu hayat insanı yavaşça, günbegün öldürür. Mutsuz *queer* arşivinde çok yankılanan bu sahnede, sevgilinin ölümünü deneyimleme acısı, yas tutmanın imkânsızlığıyla ağırlaşır. Bu çok tanıdıktır, fazla tanıdıktır: Bir acı sahnesinin tanıdıklığı, sahnenin acılığını anlatmamıza engel olmamalıdır. Jamie eve Barbara'yla dönemez, sevdiğinin yasını evde daha çok mutsuzluğa neden olmadan tutamaz. Eşcinsellerin hayatlarının ve aşklarının kabul görmemesi, sevdiklerinin ölümünün yasını tutamadıklarında en işkence verici hâlini alır. Barbara'nın ölümünden sonra yas tutmasının imkânsızlığından umutsuzluğa düşen Jamie intihar eder: "Stephen tekrar tekrar Barbara ve Jamie'yle yürek parçalayan son günlerini düşünüyor, trajik ve zavallı sonlarına yol açan zalim adalete sövüp sayıyordu. Öfkeyle yumruklarını sıkıyordu. Bu eziyet daha ne kadar sürecekti" (s. 411). Stephen'a göre bu "trajik ve zavallı" sona tanık olmak, adaletsizliğin kişisel bedellerine tanık olmaktır. Ayrıca kendisi ve Mary'nin olası sonuna tanık olmuştur: Aşklarının getireceği yaşama veya ölüme onlar da dayanamayacaktır.

Bu "trajik ve zavallı son"u romandaki ilk öyküsel son, yeniden yazılmak istenen son olarak değerlendirebiliriz. Sahne, Stephen'ın Adolphe'a Alec'in barında şöyle dediği bir karşılaşmayı hatırlatır: "İnsan böyle bir yere gelince inanılmaz üzülüyor ve aşağılanıyor. Çok büyük ihtimalle gerçek bir başarı, gerçek bir zafer elde edemeyeceğini hissediyor. Bu kadar kişi başarısız olmuşken kim başarılı olmayı umabilir? *Belki de son*

budur" (s. 395; vurgu eklendi). Adolphe cevap verir: "Yanılıyorsun, çok yanılıyorsun – *bu daha başlangıç*. Birçok kişi ölüyor, birçok kişi bedenini ve ruhunu öldürüyor ama Tanrı'nın adaletini öldüremezler, onlar bile sonsuz ruhu öldüremez. Onların alçalmasından o ruh yükselip dünyadan şefkat ve adalet isteyecek" (s. 396; vurgu eklendi). Romanın ikinci sonu, ilkinin alternatifini yazmak için hem "trajik ve zavallı" (böyle *olmalıdır* ve *olacaktır*) olan, hem de zavallılığı betimlerken yeni bir başlangıç sunan bir son bulma yönünde sorunlu ama cesur bir denemedir.

İkinci sonda, Stephen, Mary'yi Martin'e veriyormuş gibi görünerek Mary'den vazgeçer. Bazı okuyuculara göre bu son romanın mutluluk umudunu lezbiyenliğe bağlamadığını gösterir. Örneğin Jay Prosser şöyle der: "Stephen, Mary'yi Martin Hallam'a veriyor, fakat Mary'nin ona sadakati ters cinselliğe meyilli olanın –bir cazibe veya yapı olarak– bir lezbiyen figürüne değil de bunun tam olarak reddi işlevi gördüğüne işaret ediyor. Stephen, Mary'yi yok sayarak (hem yok sayarak hem Martin'e vererek) heteroseksüel erkekle özdeşleşmesini doğrular" (1998, s. 166). Stephen'ın hareketiyle doğrulanan şeyi daha farklı değerlendirmek istiyorum. Prosser'ın öne sürdüğü gibi, Stephen, Mary'yi Martin'e mi veriyor? Ben alternatif bir hediye ekonomisinin söz konusu olduğunu söylüyorum. Şu pasajı ele alalım: "Mary Llewellyn'in eksikliğini çektiği şeyleri, Martin'in geçip gitmesiyle ellerinden kayıp belki bir daha asla dönmemek üzere kaybolacak şeyleri daha önce hiç böyle açıkça görmemişti – çocuklar, dünyanın saygı duyacağı bir yuva, dünyanın kutsal sayacağı duygusal bağlar, dünyanın eziyetinden kurtulmanın kutlu güvenliği ve huzuru. Martin birden Stephen'a akıl almaz bir ihsan bahşedilmiş, kendisinin aşk dilencisi olarak asla sunamayacağı paha biçilmez hediyeleri ellerinde tutan bir varlık gibi göründü. *Aşka, Mary'ye tek bir hediye sunabilirdi, o da Martin'di*" (s. 438-39; vurgu eklendi). Stephen, Mary'yi Martin'e vermez. *Martin'i Mary'ye verir*. Martin'i Mary'ye kendisinin veremeyeceği mutluluğa erişebilmesi için verir. Bu hediye sevememeyi değil, bir sevme şeklini gösterir: Dünya aşklarından mutsuz olduğu için Stephen Mary'nin mutluluğunun nedeni olamaz.

Queer'liğin zavallılık olarak görüldüğü bir dünyada, sevginin mutluluğa neden olmak veya neden olmayı istemek olması fikrinin *queer* politikası açısından sorunlarını görebiliriz. *Queer* bir sevgili, sevdiği kişi *straight* dünyaca reddedilmeye katlanamıyorsa sevdiğine mutluluk veremeyebilir. Elbette dünya böyle bir sevgiden mutlu olmasa da sevgileriyle diğer *queer*'leri mutlu eden *queer*'lere ait ters bir tarihi de gösterebiliriz. Ama mutluluğun genelde *straight* koşullarla geldiği düşünülürse, sevginin tanımı, sevgiyi mutluluktan ayırmak ister mi diye de merak ediyorum. Bu yüzden Simone Weil'in *queer* anlamda sevgi tanımını sunuyorum: "Mutlu kişi açısından sevgi, mutsuz sevgilinin acısını paylaşma dileğidir. Mutsuz kişi açısından sevgi, sadece sevdiğinin mutlu olduğunu bilerek, bu mutluluğu paylaşmadan veya paylaşmayı bile dilemeden zevkle dolmaktır" ([1952] 2002, s. 63). *Queer* sevgi, sadece bu mutluluğun paylaşılan şey *olmadığında* ısrar ederek mutluluk içerebilir.

Stephen, Mary'nin mutluluğunu paylaşmakta ısrar edemez; ama bu tuhaf Martin hediyesinin nedeni Mary'nin mutluluğunu arzu etmesidir. Mary'nin romanda hediyeyi alıp almadığını bilmiyoruz: Clare Hemmings'in belirttiği gibi, Mary'nin sonunu öğrenemiyoruz (2001, s. 194). Belki bunun nedeni Mary'nin mutluluğunun anlatılamamasıdır; çünkü Esther Newton'ın çok güzel açıkladığı gibi, "Mary'nin gerçek hikâyesi henüz anlatılmamıştır" (2000, s. 188).[15] Ne var ki Mary'ye göre Stephen'ın hareketi ölüm gibidir: "Bir sis çöktü, ağır, kara bir sis. Biri kızı konuşmadan iteledi. Mary'nin *queer* sesi karanlığın içinden geldi, o ağır, kara sisin katmanları arasında boğulmuştu, sadece bir iki kelime ulaşıyordu: 'Hayatım boyunca verdiğim... Öldürdün... Seni seviyordum... Zalim, ah zalim! Korkunç zalimsin...' Sonra sert ve acıklı hıçkırık sesleri geldi" (s. 445). Martin bu anda gelir ama sadece Stephen onu getirdiği için. Mary romanın sonunun çerçevesi dışında Stephen'ın hediyesini reddedebilir. Stephen'ın hareketindeki şiddet, kendisini yönlendiren katlanamamayı yanlış okuyarak o katlanamamayı Mary'ye atfeder. Sevdiğinin yüzündeki zulüm acısına ve mutsuzluğuna tanık olmaya katlanamayan kişi Stephen'dır. Stephen'a "fazla" gelir, Mary'ye değil. Ya da roman bu şiddet ve ıstırabı ters cinselliğe meyilli olanın bedeni yerine

ters cinselliğin duvarları içine yerleştiriyorsa, o "fazla"nın ortak bir alan hâline geldiğini söyleyebiliriz.

Belki de sonun adaletsiz yanı, Mary'nin mutluluğunun bırakılmasına bağlı olduğu varsayımıdır. Yoksa son Mary'den vazgeçerek mutluluk umudundan da mı vazgeçer? Bu alternatif son mutsuzluğu mutluluğa çevirmez, mutsuzluğa başka bir şey yapar. Stephen, Barbara ve Jamie için yas tutarken, utancı, romanın başlarında ifade ettiği gibi yanlış bedende yaşamanın duygusal durumu yerine, kişinin dünyadaki durumunun mutsuzluğunu paylaşanlarla özdeşleşememesi veya dayanışma ilan edememesi olarak yeniden tanımlar: "Kendilerini ilan etmekten utananların, huzurlu bir varoluş için dikkat çekmeyenlerin beyinlerine gerçekten acıyordu, kendilerine ve dostlarına ihanet ettiklerinde ısrar ediyordu" (s. 413). "Huzurlu bir varoluş için" mutlu heteroseksüellik ardında saklanmak utanç vericidir; çünkü ortak derdin oluşturduğu bağı görmeyi reddeder.

Stephen, mutluluktan umudunu kestiği anda, ters cinsellik belirtilerini paylaşanlarla arasında bir mutsuzluk bağı hisseder. Diğer ters cinsel eğilimlerin acılı seslerini duyar, ona adıyla seslenirler: "'Stephen, Stephen!' Hızlılar, ölüler, henüz doğmamışlar – hepsi onu çağırıyordu, başta hafifçe, sonra daha yüksek sesle. Evet, Alec'in barındaki o kayıp ve korkunç kardeşler buradaydı, onlar da sesleniyordu: 'Stephen! Stephen, Tanrınla konuş da bizi neden terk ettiğini sor!' Bozuk ve sitemkâr yüzlerini, ters cinsellikli olanların endişeli, melankolik gözlerini görebiliyordu – acıma ve anlayıştan tamamen yoksun bir dünyaya fazla uzun bakmıştı bu gözler" (s. 446). Mutsuzluk bir *queer*'ler arası akrabalık bağı sunar: Hem mutsuzluk, hem de sosyal ve ailevi mutsuzluğun nedeni olmanın mutsuz sonuçları paylaşılır. Alec'in barına dönmesi ve terslerin gözlerini bir konuşma şekli olarak kabul etmesi sayesinde Stephen (daha önce Jamie'nin yaptığı gibi) hayatını bırakmaz, hayatını bu zavallılar ordusuna adar:

> Acı füzeleri, yanan acı füzeleri – *onların acısı, onun acısı*, hepsi birleşip tüketen bir ıstıraba dönüştü. Acı füzeleri fırladı ve patladı, ruha yakıcı ateşten gözyaşları serpti – *onun acısı, onların acısı [...]* Alec'in barındaki bütün ıstırap. Sayısız kişinin baskısı ve yaygarası – kavga ettiler, çiğnediler, onu sıkıştırıyorlardı. *Onun yoluyla dile gelmek için çıldırırken*

> onu parçalara ayırıyor, boğuyorlardı. Şimdi her yerdeydiler, geri çekilmesini engelliyorlardı; ne sürgüler ne parmaklıklar onu kurtaramazdı. Duvarlar önlerinde çöktü ve dağıldı; acı çığlıklarıyla *duvarlar çöktü ve dağıldı*: "Biz geliyoruz Stephen – hâlâ geliyoruz, biz bir alayız – sakın bizi inkâr etmeye kalkma!" Kollarını kaldırdı, onları savuşturmaya çalıştı ama yaklaştıkça yaklaştılar: "Sakın bizi inkâr etmeye kalkma!" Onu ele geçirdiler. Çorak rahmi bereketli oldu – korkulu ve kısır yüküyle ağrıdı. Kurtuluş hakları için boş yere yaygara yapan vahşi ama çaresiz çocuklarla ağrıdı rahmi (s. 447; vurgular eklendi).

Bu oldukça sıradışı bir pasajdır - Sally Munt'ın kitap için genel olarak öne sürdüğü gibi (2001, s. 200), açık dini eğilimler vardır. Bana göre çarpıcı olan, "onun acısı, onların acısı"yla "onların acısı, onun acısı" arasındaki geçiştir; pasaj, acı hikâyelerini bir araya getirir. Stephen bu acıyı bünyesinde toplar, anlatır, dile getirir.[16] Bu an, en yalnız göründüğü an, diğerlerine en bağlı olduğu andır. İşte tam bu anda, bu delilik anında "duvarlar çöker" Bu bir devrim görüntüsüdür: Istırabı hapseden duvarlar yıkılır; bu yıkım hem bir savaşa çağrıdır hem de mutluluk temelinin kendisinde bir hareketlenmedir; çünkü mutlu kişiler, uyuyanlar, düşünmeyi düşünmeyenler ıstırabın yer altında kalmasına bel bağlar. Gerçekten de devrim anı yeni bir üreme şeklidir, başka bir hayat türünün, belki de *queer* hayat türünün üremesidir. *Queer* mutsuzluk sapkın bir doğurganlık sunar.

Bu romandaki alternatif son ıstırap ve mutsuzluğu devrime çevirir: Stephen, Mary'yi bırakmakla kalmayıp dünyaya karşı çıkarak bu dünyada kendisi ve Mary için tek son olarak gördüğü şeyi reddeder. Bu romanın mutsuz sonunu canlandıran şey devrim, ıstırap yoluyla savaşmaya karar verme vaadidir. Roman sonunun mutsuzluğunu *straight* dünyadaki mutluluk şiddetinin etkisi olarak açıklamakla kalmaz, *queer*'ler için mutluluk vaadini de o dünyayı koruyan yapılara –duvarlara– karşı bir devrime bağlar.

The Well of Loneliness bize mutsuz *queer* tarihlerini, "tarihin sayfalarında dolaşan üzgün *queen*'leri ve nicedir çeken *dyke*'ları" öğretir (Love 2007, s. 32). Roman bugünü tarif etmemize de yardım edebilir. *The Well of Loneliness*'ı, Léa Pool'un yönettiği ve (kısmen) Susan Swan'ın *The Wives of Bath* (Bath'li Eşler) (1993) romanına dayanan *Kayıp ve Çılgın* filmiyle (*Lost*

and Delirious, 2001, yön. Léa Pool) karşılaştırabiliriz. Bu karamsar, üzgün ve tuhaf film, kaçınılmaz görünen bir trajik sona doğru ilerler, bunu hiç kimse veya hiçbir şey değiştiremez; asıl mesaj *The Well of Loneliness*'taki gibi *queer* kaderlerinin "ölüm"le ilişkilendirilmesi gibidir. Film, Kanada'daki bir yatılı kız okulunda geçer ve iki kızın, Paulie (Piper Perabo) ve Tori'nin (Jessica Paré) tutkulu aşkını anlatır. Aşklarına, annesinin ölümünden sonra okula gelen ve Paulie'yle Tori'nin oda arkadaşı olan Mouse (Mischa Barton) yoluyla tanık oluruz. Film kendini en baştan "kayıp kızlar"ın hikâyesi olarak tanıtır: Mouse, Paulie ve Tori'yle arkadaş olduğunda, Paulie, "Artık sen de kayıp kızlardan birisin, kulübe hoş geldin," der.

Filmdeki en çarpıcı sahnelerden biri, üç kızın annelerine hayali mektuplar yazdığı zamandır: Paulie tanımadığı, kendisini evlatlık veren annesine, Mouse ölmüş ve yüzünü hatırlamaya çalıştığı annesine, Tori yaşayan ve hep yanında olan annesine yazar. O sahnede kızların her biri annesiyle mutluluk paylaşmasının imkânsızlığını fark eder; sırayla her biri diğerlerinin kayıp ve ihanet hikâyesine ağlar. En acı ve bir şekilde filmin sonunun mutsuzluğunu belli eden mektup, içlerinden annesine tek yakın olabilen Tori'nin yazdığı mektuptur. Şöyle yazar: "Sevgili annem, senden birkaç sebepten dolayı nefret ediyorum, en yenisi de paskalyada bütün iğrenç arkadaşlarının önünde dişlerimi çekiştirip durman. Mükemmel güzellik kraliçesi kızın olmamı, büyüyüp yardım baloları düzenlememi, bir bankacının cariyesi olmamı istiyorsun, senin gibi. Ama açıkçası sana çikolata gibi bağımlıyım. Sürekli etrafında olmak istiyorum. Aptal bir yavru köpek gibiyim, sen de kelimelerin ve tonlamanla ağzımı burnumu dağıtıyorsun. Bazen ölmeni diliyorum." Bu güçlü, çelişkili ve tutkulu bağlılık ifadesi, filmi yarıp geçer. Bu şoke eden bir konuşmadır, Paulie ve Mouse'un yüzlerindeki şok da bunu yansıtır. Annesinin olmasını istediği gibi olamayan, annesi gibi olamayan, annesinin hâline bile katlanamayan kız, ondan ve onunla olma ihtimalinden vazgeçmeyi göze alamaz. Olamayacağı biri olmasını isteyen anneyle olma arzusu, ölüm dileği gibidir.

Tori'nin kız kardeşinin Tori ve Paulie'yi yatakta bastığı sahne filmin en can alıcı anıdır. Tori'ye göre Paulie'yle "görülmek" dünyasını yıkabilir, çok "fazla"dır. Paulie onu rahatlatmaya çalıştığında Tori şöyle der:

"Kendini kaybedecek. Doğrudan annemle babama gidecek." Ardından sonun başlangıcı gelir. Tori, annesinin mutluluğuna neden olma kapasitesini korumak için "gerçekten" *straight* olduğunu kanıtlamalı, dolayısıyla Paulie'den vazgeçmelidir. Kız kardeşi lezbiyen olmadığından emin olup olmadığını sorduğunda Tori cevap verir: "Ali, erkekleri seviyorum. Hatta erkek delisiyim." *Straight* gibi konuşarak *straight* olur –erkeklerden bahsederek kız kardeşiyle bağ kurar, *queer* nesneyi bırakarak *straight* dünyaya döner. Tori'ye göre, "*straight*'e dönmek", Judith Butler'ın *İktidarın Psişik Yaşamı*'nda (1997) anlattığı gibi melankoliktir. *Straight* olmak, *queer* nesne tercihini bırakmak demektir; bu da acının gizlenmesine fırsat vermeden acı verir. Tori *queer* olmaya karşı bir savunma olarak ve bu oluşun kaybıyla çözülmemek için umutsuzca ve beceriksizce heteroseksüellik performansı sergiler. *Straight*'liği eylemek *queer* sevgiden vazgeçtiğinde çözülmemektir.[17]

Tori'ye göre, Paulie'yle ilişkide olmak, annesinin mutsuzluğuna neden olacağı için kendi mutsuzluğuna da neden olacaktır. Tori sadece annesi mutluyken mutlu olabiliyorsa (önceki bölümdeki tartışmama dönersek, Sophy olması gerekiyorsa) Paulie'den vazgeçmesi gerekir. Sonuçta, evet, Tori'ye göre *queer* olmak katlanılmazdır. Aile sevgisinin, aile mutluluğunun ve getirmeyi vadettiklerinin nedeni olma ihtimalinin kaybı anlamına gelir. Tori daha sonra Mouse'a şöyle der: "Ebeveynlerimi tanımıyorsun. Çok, çok *straight*'tirler. Annem benimle bir daha konuşmaz. *Onları kaybetmeyi kaldıramam.* Paulie'yi seviyorum. Sevdiğimi biliyorsun. Ama yaşamam *gereken* bir hayat var. *Annemle babamın benim için bir hayali var.* Bu beni öldürse de bir daha asla, asla, asla Paulie'yle birlikte olamam." Tori'nin önünde iki son vardır, ikisi de bir tür ölümdür: Paulie'yi sever, ailesini kaybeder ve yaşaması "gereken" hayatı, ebeveyninin onun için hayal ettiği hayatı bırakır veya "öldürse de" Paulie'den vazgeçer. Tori bu hayatı bırakmak yerine sevmesine rağmen Paulie'yi bırakır: Ebeveyninin onun için hayal ettiği hayatı yaşamama düşüncesine katlanamaz. Tori'ye göre *queer* olmak, tarihteki, evdeki, kardeşlerindeki, ebeveynlerindeki, kendinin veya başkalarının hayal ettiği hayatındaki yerini tehlikeye atmaktır, o hayatın içeriği dilediği şey olmasa bile.

Paulie içinse Tori'yi kaybetmek kesin bir ölümdür. Filmin kalanının çoğu, aşkını çalan dünyaya karşı yabancılaşmış, umutsuz ve tutkulu bir öfkeye gömülüşünü gösterir, Mouse bunu "karanlığa" ve "çılgınlığa" gömülüş olarak anlatır. Paulie bir doğanla, yırtıcı kuşla arkadaş olur. Trajik sonda Paulie'nin adeta "uçmak" için okulun çatısından doğanıyla atlamasını izleriz. Bu anda gömülüşü, yükseliş hâline gelir. Gözlerimiz düşüşünü görmez, kız aşağıya inmez. Kamera yukarı döner, sadece bir yükseliş gösterir; kız ve kuş, sahneye pasif bir dehşet ve gözlerine inanamayan öğretmenlerle öğrencilerin başları üzerinde yükselir.

Onun ölümüyle biten filmin sonunda uçuş vardır: Son noktaya varmayız – amaç da en azından kısmen budur. Paulie tek başına değil, arkadaşıyla, kurtardığı vahşi yaralı kuşla "uçar": "Buradan uçup gideceğiz," der, "buradan birlikte uçup gideceğiz." Bu birliktelik bir *queer* topluluk vaadinden uzak görünse de belki sandığımızdan daha çok umut vadediyordur.[18] Bu sonda Paulie kuş olur veya kuş Paulie olur, okulun üstündeki açık hava hem başka bir dünyanın vaadini hem arkalarında bıraktıkları dünyanın zavallı boşluğunu simgeler. Hem *The Well of Loneliness*'ta hem *Kayıp ve Çılgın*'da mutsuz son o anda bir nokta koymaz, böyle bir mutsuzlukla son bulmayız. Mutlu heteroseksüelliğin bedellerinin tasviri bir sosyal eleştiri çalışması içerir: Ya bu senaryoya topluca isyan edilmeli ya en azından talebinin şiddetinden kaçılmalıdır.

The Well of Loneliness ve *Kayıp ve Çılgın*'ı, 20. yüzyıl başlarından bir roman ve 21. yüzyıldan bir filmi birlikte okumak mümkün. Bu imkân mutsuz son politikasının bu dünyada, yani "mutlu insanlar" dünyasında, bir *queer*'in yaşamasının hâlâ ne kadar katlanılmaz olabildiğinin kalıcı bir göstergesi olduğunu gösteriyor. Ayrıca alternatif bir mutlu *queer* figürüne umut bağlamak yerine mutsuz *queer*'ı kucaklamanın önemini görüyoruz. Mutsuz *queer*, *queer*'leri mutsuz gören dünya yüzünden mutsuz. Mutlu *queer*'i teşvik etmenin tehlikesi, bu dünyanın mutsuzluğunun gözden kaybolabilecek olması. *Bu dünya karşısında mutsuz olmaya devam etmeliyiz.*

Kayıp ve Çılgın'a gelen bazı tepkiler bize *queer*'lerin mutluluğunu teşvik etmenin tehlikelerini öğretiyor. Bazı eleştirmenler filmin demo-

de olduğunu iddia ediyor. Örneğin Cynthia Fuchs "zaman sıçraması" olduğunu bile söylüyor.[19] Böyle bir söz, *queer*'lerin artık yönelimlerini açıklayabileceklerini, kabul görebileceklerini ve mutlu olabileceklerini ima ediyor. Kendini *queer* bir hayata adayanlarımız, kabulün koşullara tehlikeli ölçüde bağlı olduğunu, doğru yerlere mutluluk umudunu bağlayarak doğru tür *queer* olmak gerektiğini (sapkın arzularla bile *straight* özlemlerimiz olabilir) yoksa böyle bir kabul olmadığını biliyor. Kabul edilmemekle kalmıyor, genelde kabul edilmesi gerekmeyenlerin fark etmedikleri yerlerde de bu kabul yok ve bu yüzden var olduğu sanrısı sürdürülüyor (yani var olmadığını söylersek paranoyak olarak görülüyoruz). Gerçekten de aynı cinsiyete sahip nesne tercihlerinin kabul edildiği ve kabul edilebilir olduğu sanrısı (örneğin medeni ortaklığın *queer* medeniyet anlamına gelmesi) hem devam eden ayrımcılık, kabul görmeme ve şiddet gerçeklerini saklıyor hem de *straight* medeniyet göstergelerine yaklaşmamızı gerektiriyor. Bu dünya karşısında mutsuz olmaya devam etmeliyiz.

Queer'lerin kabul edilmesi, kabul edilebilir olma, kabul edilebilir *olurken* neyin kabul edilebilir *olduğuna* karar vermiş bir dünyada kabul edilebilir *hâle gelme* umudu veya vaadi olarak anlatılabilir. Kabul edilme, *straight* dünyanın *queer*'lere hediyesi hâline gelir, bu da *queer* emek ve mücadelelerini (bkz. Schulman 1998, s. 102), *queer* aktivizmiyle üretilen yaşam dünyalarını gizler. Böyle bir kabul edilme adeta *straight* misafirperverliğidir; karşılığında mutlu *queer*'leri başkalarının evlerinde misafir konumuna getirir, sürekli başklarının iyi niyetine bağlı olurlar. Böyle bir dünyada bize verilen kırıntılardan minnet duymamız istenir. Misafir olmak, en iyi şekilde davranmaya dair ahlaki bir zorunluluk hissetmektir; öyle ki bu zorunluluğu yerine getirmeyi reddetmek, birlikte var olma hakkını tehdit eder. İyi davranan, masaya doğru şekilde oturan mutlu *queer*, medeni olmayan bir dünyayı ele geçirmenin stratejik bir şekli olabilir. Ama stratejik ele geçirmeler, durumu koruyabilir veya biz ele geçirme çabasıyla durumumuzu koruyabiliriz. *Queer* aktivizmi masanın korunmayacağı umuduyla "masada bir yer açar" (Ahmed 2006, s. 174). Mutsuzluk devrimi, evsizleşmeyi gerektirebilir; daha çok ilişki, ev, hatta masa meşru kılınacağına sadece bazı bedenlere "ev sahipliği yapan"

dünya gayrimeşru kılınmalıdır. Mutsuz *queer*'lerin politik enerjisi, evde bulunmamaya bağlı olabilir.

Mutlu *Queer*'ler

Elbette *queer* arşivini, mutsuz *queer* arşivi olarak tanımlamak, bu arşivi mutsuzluğa indirgemek değildir. Mutsuzluğu anlatmak olumlu olabilir; ıstırap duvarları yıkıldıktan sonra oluşacak dünyanın görüntüsünü bilmesek de başka bir dünyaya işaret edebilir. Anlatısı mutsuzluk, ölüm ve kayıptan mutluluk, umut ve hayata dönen bir film olarak *Duvarların Dili Olsa 2*'yi (2000) ele almak istiyorum. *Queer*'lerin mutluluğu cinsellik, arzu ve bedenin düzenlenmesinde bir devrim gerektiriyor mu; yoksa oraya varmak için çalışmamız gerekse de *queer*'ler aynı dünyanın, "mutlu insanlar" dünyasının bir parçası mı oluyor?

Fakat hikâye sadece *queer* mutluluğu konusundaki ilerlemeler hakkında değil. Film, üç kısa filmden oluşuyor, her birinin yönetmeni ve oyuncuları farklı; her film farklı bir kuşağın hikâyesini kapsıyor, zamanda "ileri" gidiyor: 1961'den (yön. Jane Anderson) 1972'ye (yön. Martha Coolidge), sonra 2000'e (yön. Anne Heche). Kuşakların paylaştığı şey, ortak alan işlevi gören yer ev. Duvarlar konuşabilse hikâyeyi anlatacak. Gerçekten de *The Well of Loneliness*'ı hatırlarsak simge olarak "duvarlar"ın önemine dikkat edebiliriz: Duvarlar mekânlar yaratır, içeridekiyle dışarıdakinin sınırını belirler. Duvarlar durdurarak bir şeyleri hapseder, meskenin ağırlığını taşır. *The Well*'de duvarlar ıstırabı hapseder ve sonun devriminde yıkılır. Bu filmde de duvarlar hapsetme aracıdır ama "ne" hapsettikleri zamanın geçişine bağlıdır; farklı bedenlerin gelip gidişiyle şekillenir. Evin içinde bir şeyle meşgul oluruz. Bir şeyler olur.

Duvarların Dili Olsa 2'nin eylemleri büyük oranda evde gerçekleşir. Fakat asıl filmi oluşturan üç filmi birleştiren şey feminist, lezbiyen ve gey sokak eylemlerinin görüntüleridir. Her bölümün dramı özel mekânlarda ya da *queer* barların yarı kamusal mekânlarında gerçekleşse de filmi esas bir araya getiren kamusal aktivizm alanıdır, sokaklardır. Açılış sahnesinde, kuşaklar hâlinde somutlaştırılan bu farklı zamanlar, kareler içinde yan yana konur. Sol tarafta mutlu ev kadını vardır (bkz. 2. Bölüm). Or-

tada bir aktivizm görüntüsü, sokakta bir eylem bulunur. Sağdaysa mutlu *queer* aile görüntüsü vardır. Feminist ve *queer* aktivizm, aracı noktadır, mutlu heteroseksüellikten (ki bu bildiğimiz gibi *queer*'ler için mutsuzluk şartları yaratır) *queer* mutluluğuna ulaşmak için olması gereken "şey"dir. Aktivizm, mutsuz *queer*'leri mutlu olanlara dönüştürmek gibi görülür.[20] Filmdeki arşiv kullanımı sarsıcıdır. Filmin örgüsünde *queer* mutluluk geçmişini canlanan bir geçmiş olarak görürüz: Bu sadece acının değil, mücadelenin, emeğin, birlikte olmanın, sevginin de geçmişidir. Peki, *queer* mutluluk nasıl tahayyül ediliyor? Bu zamansal ve mekânsal sıralamada mutsuz *queer*'den mutluya geçmek ne demektir? Okuma yaparken özellikle ilk ve son filmin ilişkisine odaklanacağım, mutluluk ve mutsuzluğun kendi içlerinde ve aralarında nasıl dağıtıldığını soracağım.

İlk film, lezbiyen bir çiftin, Edith (Vanessa Redgrave) ve Abby'nin (Marian Seldes) hikâyesini ve Abby ölünce olanları anlatıyor. Açılış sahnelerinden birinde kuş sevdalısı Abby yuvadaki kuşlara bakmak için ağaca çıkar, Edith de mutfaktadır. Film, yakınlıklarının sessizliğiyle, ortak dünyalarının günlük ev hâliyle başlar. Abby kayıp düştüğündeyse her şey paramparça olur. Bunun ardından belki gördüğüm en dokunaklı kabul edilmemiş keder sahnelerinden biri gelir. *The Well of Loneliness*'ta Jamie'nin sevdiğinin yasını tutamamasının travmasını çağrıştırır adeta. Filmin çoğunda kamera Edith'in hem ifadesiz hem de çok şey anlatan yüzünde duraksar; sanki çektiği şey anlatılamayacak kadar fazladır veya konuşmak, çektiğinin gücünü kaldıramayacaktır. Gerçekten de film, gizli, "açılamayan" bağlılıkların önemini ve kaybın nasıl bir sır, yalnız taşınması gereken, kameranın tanık "göz"ünden bile ayrı tutulması gereken varoluşsal bir acı hâline geldiğini inceler. Edith'in gözleri dolar ama acısından bahsetmez, sadece Abby'den ve yaşadığı hayattan bahseder.

Düşüşten sonraki sahnede hastanenin bekleme salonuna geçeriz. Edith beklemektedir. Başka bir kadın gelir, fark edilir şekilde üzgündür, şöyle der: "Kocamı şimdi içeri aldılar, kalp krizi geçirdi." Edith onu teselli eder. Teselli karşılık bulmaz: Edith neden orada olduğunu açıkladığında ("arkadaşım ağaçtan düştü, felç geçirdiğini düşünüyoruz") kadın "Kocan hâlâ hayatta mı," diye sorar. Edith, "Hiç evlenmedim," diye cevapladı-

ğında kadın "Şanslısın, kocanı kaybettin diye kalbin kırılmayacak," der. Heteroseksüellik bu kayıp ifadesinde bir sahiplik şekli olur. Heteroseksüellik tarihinin kırık kalpler tarihi, hatta sadece kalpler tarihi olduğunu bile söyleyebiliriz. Bir kalbe sahip olarak kabul edilmek, kalbinin kırılabileceği potansiyelinin kabul edilmesidir.[21] Bu kabulle birlikte ilgi, teselli, destek gelir. Bu kabul olmadan, kişinin kederi bile başkalarının şefkatiyle desteklenemez ya da taşınamaz.

Edith böylece bekler. Bu beklemenin geçiciliği bir titreme gibi gelir; her anın geçişiyle, biz de onunla bekledikçe filmin havası katlanılmaz derecede üzücü olur, film o bekleme üzerinde oyalanarak Edith'in kaybı üzerinde durur. Hastane çalışanlarından Abby'yi göstermelerini istediğinde "Sadece ailesi görebilir," derler. "Yakınlar" alanından dışlanmıştır: Akraba veya aile değildir. Hemşire sorar: "Yakınlığınız var mı hanımefendi?" Edith, "Arkadaşıyım, yakın arkadaşıyım," diye cevaplar. Başka bir soru sorarlar: "Ailesi var mı?" Arkadaş, konuşmanın ağırlığında yok olur. Aile bağlarının tek bağlayıcı bağ olarak kabulü, Abby'nin yalnız ölmesi ve Edith'in bütün gece yalnız beklemesi anlamına gelir. İlişkileri arkadaşlık simgesi altında saklanır ve arkadaşlık önemsiz bir bağ, bağlayıcı olmayan, hayat memat meselelerini taşıyamayan bir bağ olarak görülür. Arkadaşlarla aile arasındaki ayrımın gücü kural koyar; adeta sadece aile önemlidir, başka ilişkiler gerçek değildir veya yoktur. *Queer* acı, *queer* ilişkiler kabul edilmediği için kabul edilmediğinde "akraba olmayan", alakasız, sanki orada bulunmayan bir kişi hâline geliriz. Acımızı yalnız çekeriz. Beklemeye terk ediliriz.

Kısa filmin devamında Abby'nin yeğeni Ted (Paul Giamatti), onun karısı Alice (Elizabeth Perkins) ve kızları Maggie'nin (Marley McClean) cenaze için gelişi anlatılır. Edith onlar gelmeden kendisinin ve Abby'nin ilişkisinin izlerini evden siler, bunlara duvardaki fotoğraflar da dâhildir, duvarlarda kalan açık renkli izler yokluklarını belli eder. Ev yakınlık alanı olarak görülür; aşkları gerçekten duvarları işgal eder, doldurur. Ev mülk olarak değil, hatıralarla, kartlarla, fotoğraflarla doldurdukları bir mekân olarak temsil edilir; *queer* yakınlık, duvarlarda iz bırakır. Edith mutlu nesneleri, sevgilerini somutlaştıran, kendi ufkunu yaratan nes-

neleri indirir. Bu nesneler sırlarını ele vermektedir. *Queer*'ler *queer* sapkınlıklarına katlanamayan bir dünyada etraflarını mutluluklarını somutlaştıran nesnelerle doldurursa bu mutluluk tekinsiz, hatta tehlikeli olur. Mutlulukları bir ufuk yaratırsa bu ufuk başkalarıyla paylaşılamaz. *Queer* yakınlığın izlerinin silinmesi evi boşaltır, boş bir mekân olarak yeniden yaratır; adeta duvarlar da beklemek zorundadır.

Abby'nin "ailesi" –yeğeni Ted, onun karısı Alice ve çocukları Maggie– geldiklerinde, ev bir *queer* yakınlık alanından mülke dönüşmüştür. Ev Abby'nin adınadır. Vasiyet yoktur. Nesneler, evin kendisi "onların" olur. Geldiklerinde ev kendilerininmiş, Edith misafirmiş gibi davranırlar. Edith ipoteği Abby ile birlikte ödediklerini söylediğinde, Ted "Burada kalman sorun değil, belki kirayı ayarlayabiliriz," diye cevap verir. Evde oturabilmek Ted'in misafirperverliğine kalmıştır: Onun evi verme ve alma gücü vardır. Gerçekten de Abby ve Edith'in mutlu yakınlığını somutlaştıran nesneler kısmen mülke, *alınabilecek* şeylere dönüştürülerek alınmıştır: "Neler Abby halanındı?" sorusu "neler bizim?" demenin bir yoludur.

Bu durumun dramı, nesneler yoluyla açığa çıkar; nesneler Edith'in kendi hayatını ve Abby ile hayatını somutlaştırır. Ama Abby'nin akrabalarına göre nesneler Abby'nindir, sahip olunabilir ve miras alınabilirler. Özellikle Abby'nin porselen kuşları, en sevdiği ve değer verdiği nesneleri, aile değerleri ve ailenin değeri hakkında tartışma alanı olur. Alice, Edith'e "Çok güzeller," deyip birini aldığında, Edith "Bunu ona ben vermiştim, güzel bir hediye," diye cevaplar. Edith ve Alice'in konuşmasının devamında kayıp kısmen kabul edilir – bu kaybın hafife alınması, kabulün gücünü ortadan kaldırır. "Böyle yakın bir arkadaşını kaybetmen çok üzücü olmalı." Edith cevaben yarım yamalak "Evet, öyle," der. Bu anda Edith'in yüzü ifadesizdir, gözleri dolar, kendini tutar. O olumlu cevap, o "evet, öyle", kaybın inkârı, kaybın gerçeğini gizleme hâline gelir.

İşte bu Edith'in çözülme anıdır. *Buna* "evet" dediği için, Alice şöyle der: "Bence sana onu hatırlatacak bir şeyini almalısın. Hatıra olarak bu kuşlardan birini seçmeni istiyorum." Abby'ye sevgisini ve Abby'nin sevgisini simgeleyen bu nesneler verilme hareketiyle alınır, bir hediyeye, hatıraya dönüşür, hatta verilmelerinden adeta minnet duyması gerekir.

Kuşlar, mülk olarak aileye eklenir: "Bunlar gerçekten ailenin bir parçası [...] Maggie bir gün bunları isteyecektir." Abby'nin en sevdiği, bir parçası olan nesneler, Ted'in ailesi için akrabalık nesnesi olur. Nesneler akrabalardır, miras alınabilirler, kuşaktan kuşağa geçebilirler, aileye şeklini vermek için bir araya getirilebilirler. İşte bu kayıp, sevgilinin sevdiğinin kaybı, sevgilinin mutluluğuna neden olan şeyin kaybı "fazla" gelir.

Edith gözyaşlarına boğulduğunda buna tanık olan ve acısını gören Maggie'dir. Edith'e mendil –Abby'nin mendili– uzatır ve kendisinin olabileceğini söyler. Edith cevap verir: "Küçük kız, neyin benim olup olamayacağını söylemek sana düşmez. Neyi alabileceğini söylemek de ebeveynlerine düşmez." Maggie cevaben "Üzgünüm," der. Bu bir andır, ne kadar küçük ve kırılgan olsa da bir duygudaşlık, hatta belki önceki bölümde bahsettiğim gibi bir yabancıyla duygudaşlık anıdır. Anlayış gören Edith ilk kez Abby'den, nezaketinden, "acı çeken bir şey görmeye katlanamamasından," baktığı yuvalarından düşmüş kuşlardan bahseder. Kuşlar, *queer* akrabalık nesneleri olur, farklı bir vaadi somutlaştırır: Evsizlere, duvarların güvenliğinden ve korumasından yoksunlara bakma vaadi. Edith bu hikâyeyi Maggie'ye anlatarak farklı bir miras bırakır. Halası hakkında anlatılanları dinleyen Maggie yerde bir sığırcık yumurtası bulur, bunu Edith'e verir, Edith de yuvaya geri koyar. Bu hediye dolaşımı daha umut vericidir. Aile giderken Edith'le kız el sıkışır; adeta acının ortasında yeni bağlar kurulabilmekte, çekilmesi gereken acıyı veya acı olarak süren şeyi hafifletecek ortamlar yaratılabilmektedir.

Bu kısa film bize kabul edilmemenin peşinden gelen acıyı gösterir. Filmin mutsuzluğu, kabul arzusunun illa ki iyi hayata erişebilmekle ilgili olmadığını hatırlatır. Bu bir şeye duyulan bir özlem bile olmayabilir; daha ziyade katlanılmaz, çekilmez şeylerin deneyimlenmesinden doğar. Çekilebilir hayat arzusu, acının duruşunu kaybetmek ve evsizleşmek anlamına gelmediği bir hayat arzusudur. *The Well of Loneliness*'taki acı evsizleştirme projesi olan hayali bir devrim geleceği içerirken, bu film evden başlayıp evdeki *queer* yaşamın tekinsizliğini, *queer*'lerin nasıl (gönüllü bir devrim hareketiyle değil, rızaları dışında) evsizleştirildiğini ve bu evsizleştirmenin mutsuzluğunu göstermektedir.

Duvarların Dili Olsa 2'deki son kısa film, bir başka lezbiyen çiftin, Fran (Sharon Stone) ve Kal'in (Ellen DeGeneres) hikâyesini anlatır. "Ev"e oldukça bağlıdırlar. Olay örgüsü basittir: Aile kurmak, çocuk sahibi olmak isterler. Anlatı komik ve eğlencelidir – bir sperm donörü seçmeleri gerekmektedir ve önlerinde engeller, sorunlar, kafa karışıklıkları vardır. Film müzikleri hareketli ve neşelidir, *"Women Doing It for Themselves"* ve *"Celebration"* gibi şarkılar vardır.

Bu kısa film bizi katlanılabilir hayat arzusundan iyi hayat arzusuna, ölümden hayata, kabul edilmemekten kabule, mutsuz *queer*'lerden mutlu *queer*'lere götürür. Mutlu *queer*'in sosyal vaadi nedir? Mutlu *queer* ne yapar? Nelerle ilgilenir? Filmin iki sahnesinde Fran ve Kal oyun alanındaki çocuklara hasretle bakar. Film hem çocuk arzularına, hem mutluluk yeri olarak üstbelirlenime maruz kalmış oyun alanında diğer annelerle birlikte olma arzularına göre ilerler. Bu "orada", "mutlu insanlar"ın dünyasında olma arzusudur. Bir başka deyişle, *queer* üreme arzusu, aile olmakla kalmayıp diğer aileler gibi olma, onların sahip olduklarına sahip olma arzusu olarak önceden belirlenmiştir.

Burada saygıdeğer türde bir üremeye arzu vardır. Bir sahnede Fran ve Kal sperm seçmeye çalışırlar; spermler, saygıdeğer bir donör arzusuna göre düzenlenen tüketici seçimleri olarak sunulur: Çift "iyi sperm" arar, bu iyilik, bağışçının aile geçmişinin verilmesiyle ölçülür. *Queer* aile arzusu burada iyi bir soy üretme arzusuna yönelir.

Hangi spermi seçeceklerini tartışırlarken Fran "Etnik kökenli bir bebek düşünebiliriz, etnik kökenli bebekler çok güzel," der, Kal de "Bebeğin biraz bana benzemesini isterim," diye dayatır. Burada beyazlık büyük bir etki gösterir, hem etnik öteki arzusu olarak ("çok güzeller") hem aynı olma arzusu olarak: Benzer olmak, çocuğun beyaz olmasıdır. Aile olmak isterler; aile gibi görünmek ise, benzer görünmek, yani beyaz görünmektir. Bu arzu sadece diğerleri yanında aile olma arzusuyla ilgili değildir; kişinin kendi ailesiyle kabul görmesi arzulanır. Görünüşe göre burada mutluluk, benzer olma açısından asimilasyon anlatısı içerir. Daha önce mutluluğun şartı kabul olursa, *queer*'lerin *queer*'lik göstergelerini en aza indirmeleri gerekebileceğine değinmiştim. *Queer* mutlulu-

ğun, mutluluk nedeni olmanın atfedildiği sosyal biçimlere (aile, evlilik, sınıf atlayabilme, beyazlık) giderek yaklaşıp yaklaşmadığı da sorulabilir; bu da *queer* mutluluğu teşvik etmenin başka *queer*'lerin katılamayacağı sosyal şekilleri teşvik etmeyi içerdiği anlamına gelir.

Bu filmde mutsuz dilin, yani incinme veya haksızlık hissi uyandıran dilin kullanıldığı iki an vardır. İlkinde, Fran ve Kal bir erkek olmadan hamile kalamamalarına öfkelenirler. Birbirlerinden hamile kalamamalarından kimin daha çok nefret ettiğine dair konuşurlar: "Sana âşık olduğumda hayatımda veya en azından yatak odamda bir erkek istemediğime karar verdim. Şimdi hamile kalmak için yatak odamda bir erkek veya o erkeğin bir parçası olması gerekiyor, *bu da adil değil* ve bu yüzden daha da nefret ediyorum." Burada sosyal dışlanma, *straight* üreme dünyasından dışlanmaya indirgenmiştir: Kadınların birbirini hamile bırakamaması adil değildir. İkinci an, çocuklarının yaşayacağı hayatı düşündükleri andır. Fran sorar: "Bu dünyaya çocuk getirmek istemek sence bencillik mi? Bütün çılgınlıklar ve şiddet bir yana, bizim çocuğumuz olacak, onunla dalga geçecekler ve bizi savunması gerekecek." Kal cevaplar: "Belki evet ama çocuklarla dalga geçilir. Bütün çocuklarla dalga geçilir. Çocukluğun bir parçasıdır bu, değil mi? Umarım çocuğumuz ayrımcılığı anlayacak yaşa gelmeden dünya biraz değişmiş olur."

Fran ve Kal çocuklarının gelecekte olduğunu hayal ederek geleceği hayal ederler. İncinme ihtimali, vaat hâline gelen geleceğe bırakılır; sanki gelecek incinmenin veya diğer acı belirtilerinin üstesinden gelecektir. Bu konuşmada ayrımcılık hem bir olasılık ve şimdinin bir parçası olarak kabul edilir, hem de sıradan görülür (dalga geçme, bütün farklılıklara yayıldığı sürece ayrımcılık olarak düşünülmez), ayrıca gelecekte üstesinden gelinebilir, hatta gelinecek bir şeydir. Yani rahatsız edici ayrımcılık düşüncesinin *queer* mutluluğu bölmesine izin verilmez. Mutlu *queer*, bir sosyal umut şeklidir, "ne kadar ilerlediğimizin" işaretidir ya da ayrımcılığın üstesinden gelinmiş bir dünya umududur. Bu umudun tehlikesi dünyayı ayrımcılık yokmuş gibi, sanki yeni hayat doğarken, o yeni hayatın gelişiyle dünya katlanılabilir olacakmış gibi yeniden kurgulamasıdır. Geleceği hayal ettiklerinde çocuğu hem aşklarının ürünü hem aşklarının

tanığı olarak görürler: "Tatlım, hadi ama, sadece seni sevmek istiyorum. Seni sevmek, çocuğumuzu sevmek ve çocuğumuzun bu aşka tanık olması [...] Hepsini aşktan yapıyoruz, bu nasıl yanlış olabilir?" *Queer* sevgi kendi mutluluk vaadini sunar.

Filmin sonu mutludur: Hamile kalırlar. Banyoda dans ederler; çocuk vaadi, mutluluk vaadi hâline gelir. Bu vaatle, bu yeni hayat vaadiyle ve *queer* mutluluğun sıradan doğurganlığı gibi görünen şeyle sona geliriz. Elbette bu sıradan doğurganlık emek ister: "Öylece" hamile kalınmaz, hem yapay döllenme teknolojisi kullanılması gerekir, hem de aile yaratmanın anlamı aktif olarak tartışılır. Aile, çizgideki bir noktadan ziyade bir karardır (İngilizcede karar "*decision*" sözcüğünün orijinal kullanımı olan kriz anlamında). *Queer*'ler özel bir yoldan "bebek yapmak" zorundadırlar.

Bu mutlu *queer* üreme resminde yeniden üretilen nedir? Sonuçta *queer* mutluluk bebek yapsa bile o bebeklerin geliş şartları pek sıradan değildir: Bebeğin kendisi dünyada yaşama şekli olarak bazı sapma noktalarını miras alır. *Queer* ailenin bir vaadi varsa, sapma göstergelerinin (en azından bazılarının) evde bulunanlardan ayrı tutulmadığı bir yaşam alanı vadediyordur. *Duvarların Dili Olsa 2* kapsamındaki bu son filmin, *queer* mutluluğun aile şekline yaklaştığını ve aile mülkü olarak toplanan "şeyler"e eriştiğini tahayyül ettiği söylenebilir. Veya mutluluk vaadinin düz bir çizgi üzerindeki bir noktada yer almadığı, aileyle kalmanın evin tanıdık, yerleşimi koruyan duvarlarının gözlere tuhaf gelmesine yol açtığı farklı bir mutluluk yarattığı düşünülebilir.

Film, kabul edilmeyen kederden kabul edilir mutluluğa ulaşmak için gereken aktivizmi gösteriyor. Sorumuz şuna dönüşüyor: Kabul mücadelesini, dünyayı *queer*ler için katlanılır yapma mücadelesini mutlu heteroseksüellik şekillerine yaklaşmadan sürdürebilir miyiz? Üreme arzusuna, başka aileler gibi olma arzusuna ya da "benzer olma" biçimindeki mutluluk vaadine göre ayarlanmayan ne tür alternatif akrabalık hikâyeleri mümkündür? Mutlu *queer* sonlar, mutsuz *queer*'in politik gücünü ve enerjisini geçersiz kılmak zorunda mıdır?

Bu filmin hayal kırıklığı –acının "buna" yol açabilmesi– filmle düşünmemize engel olmamalı. Ellen ve Sharon'ın birlikte dans etme görüntü-

sü bizi mutlu etmese bile bu film, şekli ne olursa olsun, *queer* mutluluk arzusunu daha uzun bir olumsuz *queer* tesiri ve aktivizmi soykütüğüne yerleştirmemizi sağlıyor. Film kasvetli bir mutlu homonormatiflik görüntüsüyle sona eriyor olabilir.[22] Yine de sayesinde homonormatifliğin sadece asimilasyon veya sadece asimilasyon belirtisi olduğu yönündeki algımızı sorgulayabiliriz: Sonuçta bizi buraya katlanılır bir hayat elde etme mücadelesi getirebilir. Yani filmi ilerleme anlatısı olarak, amaç sonuca varmakmış gibi görmezsek, olumlu ve olumsuz hisler toplanıp Ann Cvetkovich'in tanımıyla (2003) bir "hisler arşivi" yaratabilir.

Mutluklukla *Queer*

Queer'ler, *straight*'lik belirtilerine yaklaşmaları karşılığında mutlulukla ödüllendiriliyor olabilirler. Ya da umut bizi hayatta belli noktalara yöneltmeden –bu noktalardan bazıları bizi yolumuzdan çıkarıyor gibi görünse bile– mutluluğu ummak zor olabilir. Yine de *queer* arşivleri daha sapkın arzularla, "yanlış şekilde" arzulayan, arzuyu takip etmek için iyi hayata erişmekten vazgeçmeye hazır bedenlerle de doludur. *Queer*'ler mutluluk umutlarını yanlış nesnelere bağlayarak ve geleneksel mutluluk yollarından mutsuz olarak (bu mutsuzluk, mutluluğumuzun başkalarını mutsuz etmesinin etkisi olabilir) tesirli yabancılar olabilirler. Bu başlıkta (mutlu *queer* olmaktan ziyade) mutlulukla *queer* olmanın illa ki geleneksel imge repertuarından alınan bir mutluluk tablosunu teşvik etmediğini anlatmak için "kötü nesne seçimleri"ndeki *queer* mutluluğa odaklanmak istiyorum. Elizabeth Freeman'ın da önerdiği gibi, "kurumsal biçimlere sokulmamış, eskiden beri belirlenmiş zevkler" arşivlerimize göz atabiliriz (2005, s. 66). Mutlulukla *queer* olmak, mutsuzluk nedeni olmaktan mutlu olmak (mutsuzluğa neden olmaktan mutlu olmasa da kişinin en azından mutsuzluk nedeni olmayı kabul etmesi anlamında) ve mutluluk senaryolarının düz çizgilerinin ötesine geçtiğimizde de vardığımız yerden mutlu olmak anlamına gelebilir.

Mutlulukla *queer* üzerine daha çok düşünmek için, Rita Mae Brown'ın ilk kez 1973'te basılan ve Molly Bolt'un hikâyesini anlatan romanı *Rubyfruit Jungle*'ın incelemesini yapacağım. Bu okuduğum ilk

lezbiyen kitaplardan biri ve benim için çok mutlu edici bir nesne. Kitabı –kısmen– sertliği, isyankârlığı, başını belaya sokmaya merakı yüzünden Molly'yi sevdiğim için sevdim. Molly Bolt, George Eliot'ın *Kıyıdaki Değirmen*'indeki Maggie Tulliver'la birlikte İkinci Bölüm'de anlattığım kadın baş belaları soykütüğündeki yerini alıyor.

Judith Butler (1990) bize cinsiyet belasını ve kimliği arzudan ayıran geleneksel yolları izlemediğimizde toplumsal cinsiyete nasıl bela çıkardığımızı öğretti (kız olmak erkek istemek demektir, erkek olmak kız istemek demektir). İkinci Bölüm'de belayı tesir politikası olarak düşünebileceğimizi öne sürdüm; sapma eylemleri hem başı belaya sokmak hem de nesneleri belli yerlere koyan iyi bir hayatın anlamına dair geleneksel fikirlere bela olmak anlamına gelir. Bela çıkarmanın etkileri vardır. Baş belası cezalandırılır ve haddi bildirilerek tekrar yerine yerleştirilir. *Rubyfruit Jungle* gibi kitaplar, *yerine yerleştirilmeyi reddetmeyi* anlattıkları için serttir. Olayların başlangıcında Molly gerçekten belaya bulaşır: Gerçek bir girişimci olarak okul çocuklarına Brockhurst Detwiler'ın sünnetsiz penisini gösterip para kazanır. Annesi Carrie onu öfkeyle azarladığında şöyle düşünür: "Ne olmuş, piçsem ne olmuş? Umurumda değil. Beni korkutmaya çalışıyor. Hep içime korku salmaya çalışıyor. Onun da canı cehenneme, onlar için fark edecekse diğerlerinin de canı cehenneme" (1973, s. 8). Molly, meydan okuyan, otoriteye meydan okumaya hazır ve meydan okuyabilen, başkalarının alt edemeyeceği öznenin enerjisini veya canlılığının ete kemiğe bürünmüş halidir.

Roman, Molly'yi yola sokma, ters arzularını hizaya getirme denemelerini anlatır. Cheryl Spiegelglass diye bir kız Molly'ye şöyle der: "Göreceksin. Erkeklerin yapabildiklerini yapabileceğini sanıyorsun ama hemşire olacaksın, başka yolu yok. Beynin fark etmez, beynin önemi yok. Önemli olan erkek ya da kız olman" (s. 31). Molly'nin cevabı serttir: "Dönüp ona bir tane patlattım. Ne Shirley Temple Spiegelglass, ne de bir başkası doktor olamayacağımı söyleyemez bana" (s. 31). Molly'nin öfkesi, *En Mavi Göz*'deki Claudia'nın öfkesini hatırlatır; o öfke de iyi, beyaz, burjuva kadınlık ikonu Shirley Temple'a yönelmiştir.[23] Molly için kız olarak ne yapamayacağının söylenmesi teslimiyet, itaat veya mutsuz-

luk korkusu değil, daha çok isyan üretir. İyi, beyaz kızlara karşı öfkesi Molly'yi –tıpkı Claudia gibi– tesirli bir yabancı yapar.

Bela olmak, belli davranış normları veya davranış özlemlerinin başını belaya sokmaktır. Bir olayda Molly annesiyle kavga eder: "Bütün millet günahlarımı Carrie'nin açısından dinledi ve kendimi savunmak için ağzımı açamadım. Herhalde beni herkesin önünde utandıracağını sandı ama yatak odasına giderken ona gururla baktım. Beni bastıramayacaktı, asla. Hepsi bana kızsın, ona hiç pabuç bırakmayacaktım" (s. 39). Kendini savunamadan utandırılmak utanç deneyimlemek anlamına gelmez. Bu *queer* onur anı, başkasının bizden utandığına tanık olup utanmanın reddidir.

Molly kızları isteyen bir kızdır, kitap da kızları istemesinin ve istediği kızları elde etmesinin hikâyesidir. Kaç kadınla yattığı sorusuna şöyle cevap verir: "Yüzlerce. Karşı konulmazım" (s. 200). *Rubyfruit Jungle*, arzuları onu mutluluk parametrelerinin ötesine taşısa da, başı belaya girse de arzularından vazgeçmeyi reddeden *queer* bir kızın hikâyesidir.

Mutlulukla *queer* olan *queer*, *queer* sevgiden mutsuz olan dünyayla yine karşılaşır ama bu karşılaşmadan mutsuz olmayı reddeder. Mutlu *queer*leri teşvik etmenin, bu dünyanın mutsuzluğunu gözden kaybettirme tehlikesi taşıdığını iddia ettim. Mutlulukla *queer* olmak bu mutsuzluğu kabul edebilir; gerçekten de mutlulukla *queer* olmak, mutlu normatifliğin teşvik edilmesiyle gizlenen mutsuzluğu kabul etmek olabilir. Karşı konulmaz kahramanımız Molly bize bunu öğretir. Florida Üniversitesi'nde lezbiyen davranışları şikayet edilip dekanın odasına çağrıldığında, dekan kızlarla ilgili ne derdi olduğunu sorar:

> "Dekan Marne, kızlarla herhangi bir derdim yok ve oda arkadaşıma âşığım. Beni mutlu ediyor."
> Arasından kahverengi kalem izinin parladığı yamuk kırmızı kaşları kalktı. "Faye Raider'la ilişkiniz... ee, yakın mı?"
> "Merak ettiğiniz oysa düzüşüyoruz."
> Galiba bunu duyunca rahmi çöktü. Tükürükler saçarak atıldı. "Bunu sapkınlık olarak görmüyor musun? Rahatsız olmuyor musun canım? Sonuçta bu normal değil."
> "Bu dünyada insanların mutlu olmasının normal olmadığını biliyorum ve mutluyum" (s. 127).

Molly rahatsız edici bulunmaktan rahatsız olmak yerine mutluluğunu anormal ilan ederek en büyük meydan okumayı sergiler. Mutlulukla *queer* olmak, normal sayılanın mutsuzluğunu keşfetmektir. *Queer*'ler çeşit çeşit sapkınlıklarına rağmen istediklerini yaparak adeta başkalarının mutluluğu için kişisel arzuları feda etmenin mutsuzluğunu ortaya çıkarırlar.[24]

Tüm çekiciliğine ve *queer* yaşam dünyalarına duyduğu bulaşıcı hevese rağmen Molly'nin deneyimleri, kendi yolunu açabilmesi ve orada ilerleyebilmesi açısından mutlu değildir. Hikâye boyunca ayrımcılığı, şiddeti ve *queer* arzuyu *straight* dünyanın kabulünün ötesine takip etmenin sonuçlarına katlanamayan olası sevgililerin onu reddedişini deneyimler. Ama bu deneyimler yüzünden pes etmez. Elbette Molly gibi karakterlerin kurmaca hayatlarını örnek alıp, ahlaki bir zorunluluk yaratabilirmişiz gibi iyi nesne derslerine çevirmekten kaçınmamız gerekir. Yine de *queer* hayatlar ve sevgilerden mutsuz olan bir dünya karşısında mutlulukla *queer* olan karakterleri okumak bize enerji ve umut verebilir. Romanın sonu bile mutlu değildir. Molly, farklılığını gösteriye çevirenler dışında, film endüstrisinde çalışması için kimseden teklif alamaz: "Ünlü bir adam, yeni filmi için hermafrodit kılığına girmeyi düşünmesini" ister (s. 245). Sınıf arkadaşlarından biri "doğrudan CBS'de işe girdiğinde" ise kendisine "yer kalmadığı" söylenir (s. 245). Molly ona açılmayan şeyden ders almak zorunda kalır: "Hayır, şaşırmadım ama yine de moralim bozuldu. Her şeye rağmen cinsiyet ve sınıf engellerini aşan parlak istisna, yetenekli simge olmayı umuyordum. Aferin ona. Sonuçta sınıfımın en iyisi bendim, bunun bir anlamı yok muydu?" (s. 245).

Yine de roman bu moral bozukluğu ânıyla bitmez, Molly'nin dilekleriyle biter: "Kahretsin, dünyanın kendim olmama izin vermesini diledim. Ama vermeyeceğini çok iyi biliyordum. Filmlerimi çekebilmeyi diledim. Bu dilek için çabalayabilirim. Öyle ya da böyle, o filmleri çekeceğim ve 50 yaşına basana kadar savaşasım yok. Ama o kadar uzun sürerse de ayağını denk al dünya çünkü Mississippi'nin bu yakasındaki en seksi 50'lik olacağım" (s. 246). Molly, bazı isteklerinin sadece dileyerek elde edilemeyeceğini kabul eder. Ama dilediği şey için çalışabilir ve

uğruna çalıştığı şeyi dileyebilir. Bununla kalmaz, böyle dilekler verilmese veya sunulmasa bile bir şeyi dileyebileceğini kabul eder; bu da bir *queer* olarak dayanmak, hatta mutlulukla dayanmaktır.

Mücadele izlerini saklamadan mutlulukla *queer* olmak mümkündür. Mutlulukla *queer* bir öznenin ağzından anlatılan başka, daha yeni bir roman da Abha Dawesar'ın *4 Kadın 3 Yatak*'ıdır (2005). Hindistan'da geçen roman, Anamika Sharma'nın bakış açısından yazılmıştır; bu zeki, canlı ve seksi genç kız üç kadını baştan çıkarır: India adını verdiği kendinden büyük bir dul, Rani diye bir hizmetçi kız ve okul arkadaşı Sheela. Anamika karakter olarak çok çekicidir. Herkes onu arzular, ondan bir şey ister; hatta okuyucu da onu arzulamaya ve arzusuyla özdeşleşmeye teşvik edilir. Bu kitapta bolca arzu vardır.

Mutluluğun, Anamika'nın arzularını bırakmasının gerekliliği olarak kullanıldığını görmeyiz. Bunun yerine, mutluluk ifade olarak ilk kez *queer* şekilde kullanılır: "Ayrılırken 'Seni mutlu etmek istiyorum,' dedim. India, 'Zaten ediyorsun,' dedi. 'Hayır, o şekilde değil. Yatakta yani,'" (s. 31). Anamika kendi sevgilisini mutlu etme arzusunu "o şekil"den, başkasını iyi bir hayata erişmesini sağlayarak mutlu etmek istemenin sıradan şeklinden ayırır. Anamika bundan ziyade India'yı yatakta mutlu etmek, zevkinin nedeni olmak ister. Başkasının mutluluğu arzusunun yatakta mutlu olmakla kısıtlanması önemlidir; böylece mutluluğa iyi hayat sayılan şeye dair belirli bir imgeyi koruma gücü atfetmek reddedilmiş olur.

4 Kadın 3 Yatak açıkça zevkin sapkın potansiyeli hakkındadır. Anamika isyan etmek zorunda değil veya başı belaya girmiyor demek değildir bu. Bela, babayla *queer* kızın ilişkisinde odaklanır ve yine mutluluk ekseninde döner. Anamika babasına şöyle der: "Sen çay seviyorsun, ben kahve seviyorum. Ben fizikçi olmak istiyorum, Vidur orduya katılmak istiyor. Ben evlenmek istemiyorum, annem evlenmiş. Aynı formül nasıl herkesi mutlu edebilir?" Babası cevap verir: "Evlenmek istemiyorum da ne demek?" (s. 177). Anamika, mutlu nesne seçimlerinin kişiye özgü doğası dediğim şeyi kabul eder: Farklı kişiler, farklı şeylerden mutlu olur. Çeşitli şeyleri severiz veya sevmeyiz, evlilik de diğerlerinin yanında bir mutlu nesne seçimidir. Evliliğin sevilecek veya sevilmeyecek şeyle-

re dâhil edilmesi babanın dikkatinden kaçmaz; *queer* arzu, konuşmanın akışını bölen bir soruya çevrilir.

Konuşma bize nesne seçimlerinin nasıl eşit olmadığını, nasıl evlenip evlenmemek gibi seçimlerin kişiye özgü beğeniler ya da beğenmemeler olarak kolayca sunulamayacağını gösterir. Bizi yakınlık ufkunun ötesine götüren bu beğeniler ortak bir biçim olarak bir araya gelirler. Roman, *queer* öznenin istediği gibi mutlu olma özgürlüğünün olduğu bir tür *queer* liberalizmini dile getiriyormuş gibi görünse de, evliliğin iyi hayatla birleştirilmesinin *queer* sapmaya cevap olarak sürdürüldüğünü göstererek bu liberalizmin sınırlarını hatırlatır. *Queer*'ler evliliğin ötesine geçse de karşılığında mutluluk vadedilmez. Mutluluk vaadi olmadan, "mutlulukla" yaşayabilecek olsak da başkalarının mutsuzluk nedeni olmanın sonuçlarıyla yaşamamız gerekir; bu yüzden yönelimini açıklama ve saklamama süreci sürekli bir ihtimaller ve mücadele alanıdır.

4 Kadın 3 Yatak Anamika'yla bir okul görevlisinin ABD'deki burslar ve üniversiteler hakkında tartışmasıyla biter. Bu belki geleneksel iyi hayat isteklerinin Anamika'nın geleceğine güveniyle ifade edildiği bir andır: Olağanüstü olmak ve olağanüstü bir hayat sürdürmek, eğitim ve yolculukla ilişkilendirilir. Ama konuşma başka arzuları ortaya çıkarır: "Odasının kapısını işaret ederek 'Senin için üniversite materyalleri sakladım, bence bu sene bu kapıdan geçen Delhili en iyi aday sensin,' dedi. 'Teşekkürler,' dedim. 'Başkaları da aynı notları almış ama en iyi program dışı aktiviteler sizde.' Çekinerek gülümsedim. Birden Sheela, India ve Rani dışında hiçbir program dışı aktivite düşünemedim. Yüzüm kızardı" (s. 354). Bence bu pasajın çarpıcı yönü, *queer* anın konuşmaya engel olması: Çekingen beden, kızaran beden, görevlinin aklındakine pek uymayan eski *queer* deneyimleri anımsıyor. Bir noktada, romanın *queer*'lerin mutlu olma özgürlüğüne yatırımı, iyi hayatın kalkıp yönelimini açıklamakla ilişkilendirildiği yukarı yükselebilmeye dair geleneksel sınıfsal arzulara uyar. Ama bir başka noktada, *queer*'lik engel olur, bedenin başka bir arzuyla araya girmesine yol açar. Böyle arzular, özlemlerimizi bile *queer*'leştirebilir.

Queer'lerin katlanılabilir bir hayat mücadelesi ile iyi hayat özlemi arasındaki ilişkiye dair daha çok düşünmemiz gerekiyor. Belki de olay, özlemler olmadan mücadele etmenin ve özlemlere belli bir şekil vermeden sahip olmanın zorluğudur. İngilizcedeki özlem (*aspiration*) kelimesinin Latince kökünün "nefes almak" anlamına geldiğini hatırlayabiliriz. Bence katlanılabilir hayat mücadelesi, *queer*'lerin nefes alacak yer elde etme mücadelesidir. Mari Ruti'nin bahsettiği gibi (2006, s.19), nefes alacak yere sahip olmak veya özgürce nefes alabilmek bir özlemdir. Nefesle birlikte hayal gücü gelir. Nefesle birlikte ihtimal gelir. *Queer* politika özgürlükle ilgiliyse, nefes alma özgürlüğü anlamına gelebilir.

NOTLAR

1 Mutlu *queer* endişesi heteroseksüelliğin dayatılması için vazgeçilmezdir. Örneğin Birleşik Krallık'ta 1988'de yürürlüğe konan ve 2003'te kaldırılan Bölüm 28 Kanunu, yerel yetkililerin eşcinselliği "teşvik etmesini" yasaklıyordu. Kanun, "eşcinselliği teşvik etme niyetindeki veya eşcinselliği tercih edilen bir aile ilişki türü olarak kabul edilebilir gösteren materyallerin basımını" da "teşvike" dâhil ediyordu. Bölüm 28'e yol açan ahlaki panikte bir çocuk kitabının, *Jenny Lives with Eric and Martin*'in (Jenny, Eric ve Martin'le Yaşıyor) kilit bir referans noktası olması ilginçtir: 1983'te *Daily Mail* kitabın bir okulun kütüphanesinde olduğunu haber yapar. Roman şöyle başlar: "Jenny küçük bir kız. Martin, Jenny'nin babası ve Eric, Martin'in sevgilisi. Hep birlikte mutlu mutlu yaşıyorlar," (Bösche 1983, s. 1). Mutluluk burada teşvik şekli olarak görülüyor: *Queer* bir ailenin "mutlu" hikâyesini anlatmak, eşcinselliği teşvik etmek oluyor. Bazı mutluluk hikâyelerinin teşvik şekli olarak görülmesi, mutluluğun zaten belli yaşam şekillerinde, bu durumda çekirdek aile şeklinde bulunduğunun varsayıldığını gösteriyor. *Queer* aile şekillerinde teşvik edilebilecek tehlikeli şeyler olduğuna dair bir endişe de olabilir.

2 Bir roman, lezbiyen karakterlerine görece mutlu bir son verdiği için istisnai kalır: Patricia Highsmith'in ilk kez 1952'de Claire Morgan takma adıyla basılan *Carol*'ı. Highsmith, yeni bir baskının sonsözünde kitabın önemini düşünerek şu açıklamayı yapar: "*Carol*'ın çekici yanı, iki ana karakterinin de mutlu sona kavuşmasıydı veya en azından ortak bir gelecek kurmayı denemesiydi. Bu kitaptan önce Amerikan romanlarındaki erkek ve kadın eşcinseller bileklerini keserek, yüzme havuzunda kendini boğarak, heteroseksüelliğe geçerek (geçtikleri söylenir) veya cehenneme benzer bir depresyona girerek –yalnız, zavallı ve dışlanmış hâlde– sapkınlıklarının bedelini ödemişti," ([1952] 2004, s. 261). Fakat bu mutluluğun da bedeli büyüktür: Carol çocuğunun velayetini kaybeder.

3 Mutluluk görevi, hayal kırıklığımızdan (x'ten mutlu olamamamızdan) bahsederek mutsuzluğa yol açmama görevi hâline gelir. Örneğin sevdiğimiz biriyle, mutluluğu-

na önem verdiğimiz biriyle dışarıda yemek yiyor olalım. Yemeğini beğenmesini çok istiyoruz. Hayal kırıklığına uğramasını istemiyoruz. Hayal kırıklığına uğrarsa biz de hayal kırıklığına uğrayacağız. Hatta onun hayal kırıklığı, bizim hayal kırıklığımıza neden olacak. O da hayal kırıklığı ihtimaliyle ilgili bu gerginliği, hayal kırıklığına uğramama baskısı olarak deneyimleyebilir. Hayal kırıklığımıza neden olmamak için beğenmiş gibi görünebilir. Sevdiğimizin mutluluğuna duyduğumuz arzu, mutluluk yanılsaması ("yanlış izlenim") yaratabilir, bu da arzunun ifadesinden ziyade olumsuzluğunu içerir. Sevginin ve mutluluğun yakınlığı hakkında sorular sorarken sevdiklerimize ne olduğunu umursadığımız (mutluluklarını isteme, onlar için iyi olanı isteme, istediklerini elde etmelerini isteme, iyi şeyler yaşamalarını isteme şeklinde) bir sevgi deneyimlemediğimizi söylemiyorum. Deneyimleyebiliriz ve deneyimliyoruz. Ben sadece sevilenin mutluluğunun istendiği sevgi şeklinin daha az mutlu etkileri hakkında endişelerimi dile getiriyorum. Elbette başka bir istekte mutluluğumuz mutluluk da üretebilir.

4 Sevmenin başkasının mutluluğunu bizim mutluluğumuz için vazgeçilmez kılması prensibi sıkça dile getiriliyor. Ama bu prensip her zaman doğru mu? Bana kalırsa bu prensibin doğru olması arzulanıyor; ama arzu –bir psikanalistin öne sürebileceği gibi– prensibi doğru kılmıyor. Sevgi, başkasının mutluluğunu arzulamaksa, seven öznenin mutluluğu sevilenin mutluluğuna bağlı olabilir. Bu durumda sevgi, sevilenin mutluluğu çalması ihtimali olarak da deneyimlenebilir. Bu gergin mutluluğun, sevdiklerimizi sevdiğimiz; ama kendilerini bize sevdirdikleri, bu yüzden onları tesiri altına alan şey bizi de incitebileceği için sevdiklerimizden nefret de edebildiğimiz çelişkili bir toplumsallığın temelini oluşturduğunu söyleyebiliriz: Yani sevgi incinebilirliğimizi tenimizin ötesine taşır. Belki benzer hisler bir toplumsal umut şeklidir: Sevdiklerimiz için mutluluk istemeyi isteriz; mutlu nesnelerimizin aynı şey olmasını isteriz. Düşmanlarımıza mutsuzluk dilediğimiz için kendimizi suçlu hissetsek de, arkadaşlarımıza mutsuzluk dilemek kadar suçlu hissettirmeyecek bir dilektir bu. Bir başka deyişle, yabancıların mutluluğuna sözde ilgisizliğimiz, hep sevdiklerimizin mutluluğunu istediğimiz veya sevgimizin mutluluklarını istediği fantezisini sürdürmemizi sağlayabilir.

5 Leibniz (isimsiz felsefecilerin ve teologların izinden giderek) "bize zevk veren şeye beslediğimiz arzu veya his" olan "istek" ile "zevki veya mutluluğundan zevk aldığımız veya mutlu olduğumuz şeye beslediğimiz his" olan "iyilik" arasında ayrım yapar ([1765] 1981, s. 163). Bu hislerin başka bir insana yöneldiğini varsayalım. Bize zevk veya mutluluk veren kişiyle, kişinin bize zevk veya mutluluk veren zevki arasında ayrım yaparız. İki durumda da kişi, zevkimiz veya mutluluğumuz onunkine bağlı olsun ya da olmasın, zevk veya mutluluğumuzun nedeni olarak aynı konumda bulunur.İyilik söylemine başkasının mutluluğunun eklenmesi mutlaka konum değişimi getirmez, hatta başkasını aynı konumda tutar. Bu tanımlar Leibniz'in Locke'la hayali bir diyaloğa girdiği *New Essays on Human Understanding*'de (İnsan Anlayışı Üstüne Yeni Denemeler) bulunur. Leibniz, Locke'un Birinci Bölüm'de mutlu nesne tezimi geliştirmek için kullandığım kitabı *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'sinde ampirizminin zayıflığı olarak gördüğü şeyleri ortaya çıkarır. Metnin, Locke'un

zevk ve acı hâlleri açıklamasına (s. 162-69) cevap veren bu bölümünde Leibniz'in Locke'la aşağı yukarı hemfikir olduğu fark edilebilir.

6 Bu "her neyse" belli bir şekilde dile getirildiğinde hor görme ifadesi olabilir; "her neyse"yi belki biraz sert ve erken bir şekilde ergenlikle ilişkilendiririz. İlgisizlik, umursama olarak (ne yaparsan yap seni umursayacağım) veya umursamama olarak (ne söylediğin veya yaptığın umurumda değil) görünebilir. İlgisizliklerin farkı vardır elbette. İlgisizlik bir fantezi de olabilir. Yani ebeveyn çocukla anlaşamazken ama (şu ya da bu sebepten) anlaşmazlıklarını belli edemiyorken "sadece" çocuğun mutluluğunu istediğini söyleyebilir. İfadelerin, konuşan kişi mutluluk koşullarını belirlemek veya yönetmek için görece güçlü konumdayken bu şekli almasının daha muhtemel olduğunu öne sürüyorum. Ebeveynlerin böyle ifadelerini değerlendiren eleştirmenlerden biri Raymond Angelo Belliotti şöyle diyor: "Ebeveynler genelde çocukları için en çok istedikleri şeyin mutluluk olduğunu söylerler. Ebeveynler açık fikirli olup çocuklarının kendi seçtikleri yolları kabul ettikleri zamanlarda bu beylik sözü genellikle kendilerinden memnun sarf ederler: 'Çocuklarımın yaptığına katılmayabilirim, bana uymayabilir ama onlar mutlu oluyorsa yanıldıklarını söyleyemem'" (2004, s. 1). Belliotti'nin bu ifade okuması çok faydalı. Bize çocuğun mutluluğu arzusunun, gizlice çocuğun yaptığına katılmamayı içerdiğini gösteriyor. Böylece ifade, *bulunduğu yargıyı sakladığı* için ilgisiz görünüyor (bence yanılıyorlar ama söyleyemiyorum).

7 Voon Chin Phua, *Icelandic Lives: The Queer Experience*'ta (İzlandalı Hayatlar: *Queer* Deneyimi) yönelimini açıkladığında annesinin mutsuzluk korkusuyla tepki vermesini tartışır: "Ayrıca lezbiyen olsam mutsuz olacağımı düşünüyordu. Yönelimini açıklayan gey ve lezbiyen kişiler hakkında görüşü buydu. Hepsi mutsuzdu. Tüm lezbiyen ve gey kişilerin mutsuz olduğunu, hep çabaladığını, ailesiyle asla mutlu olmadığını ve çocuğu olmadığını varsayıyordu" (2003, s.107).

8 Bunun birçok örneği var. *Annie on My Mind*'a ek olarak bir diğer iyi örnek, Julie Anne Peters'ın *Keeping You a Secret*'ında (Seni Sır Tutuyorum) bir annenin, kızının arkadaşına şöyle demesi: "Mutlu olmasını istiyorum. Tom'la çocuklarımız için sadece bunu istedik. Annenin de böyle hissettiğinden eminim Holland. Çocuklarımızın büyüyüp bizim sahip olmadıklarımıza sahip olmasını çok istiyoruz. Sizin için büyük umutlarımız var. Beklentilerimiz, rüyalarımız... Sonra böyle bir şey oluyor" (2003, s. 190). Lezbiyen olmak, ebeveyni hayal kırıklığına uğratmaktır; mutlu olmamızı, yani bir mutluluk fikrine veya onların mutluluk fikrine göre yaşamamızı isterler. Bu ifadenin çok farklı bir hâli, bir kadının ilk kez kendi düğününde gördüğü bir kadına âşık olduğu lezbiyen film *Imagine Me and You*'da (İkimizi Hayal Et, 2005, yön. Ol Parker) bulunur. Kadının kocası şöyle der: "Mutlu olmanı istiyorum. İçindeki mutluluğun nedeni olmak istedim. Ama olamıyorsam da mutluluğunu engelleyemem." Burada kocası bir kadına âşık olduğunu fark ettiği karısının gitmesine izin verir, çünkü onun mutluluğuna neden olamayacağını kabul eder. Sevdiğimizin mutlu olmasını arzuluyorsak ve sevdiğimizi mutlu edemediğimizi kabul ediyorsak, istediği şekilde mutluluğun peşine düşmesine izin verebiliriz, bu bizi mutsuz etse de (çünkü onun mutluluğuna neden olmak bizi mutlu eder). Bu kitap için araş-

tırma yaparken karşılaştığım çoğu örnekte başkasının mutluluğu arzusu böyle bir kabul içermiyordu. Bu arzu genelde öznenin başkasının mutluluğuna katkıda bulunup bulunamayacağı sorusunda tereddüt etmek yerine başkasının mutluluğunun içerdiği veya içermesinin gerektiği şeyde ısrar eder. Gerçekten de başkasını mutlu *etme* arzusu ifadeleri genelde başkasını mutlu *edip edemeyeceğimiz* endişesiyle dile getirilmez. Bu bölümün sonraki kısmında, sevgi, mutluluğa neden olmaya bağlandığında *queer* politikasında oluşan bazı sorunlar tartışılıyor.

9 Öte yandan Sharon Fairbanks'in kızının heteroseksüel olması yönündeki arzusunu melankoli, kızının mutlu olmasını değil, mutluluğu bırakmasını veya açıkçası iyi hayat için arzuyu ve *queer* mutluluğu feda etmesini istemek olarak da okuyabiliriz. Bu bölümün başındaki geçmişe dönme sahnesinde daha sonra genç Sharon ve kız arkadaşı olduğunu fark ettiğimiz iki kız ve atları vardır. Sharon ahırda yakınlaştıkları *queer* bir anda arkadaşını öpmeye çalışır (kızlar ve atlarla ilgili anlatılabilecek birçok *queer* hikâye vardır) ve arkadaşı dehşete düşüp "İnsanlar bir sürü şey hisseder, bunların illa harekete dökülmesi gerekmez," der. Daha sonra, Sharon, Dana'nın yönelimini açıklamasını kabullenmeyi reddettiğinde, kız arkadaşının sözlerini Dana'ya bir farkla tekrarlar: "Hepimiz kız arkadaşlarımıza hisler besleriz Dana. Bunların illa harekete dökülmesi gerekmez." Annenin, kızın *queer* olmasından duyduğu mutsuzluğun altında doğru hisleri harekete dökmek ya da hangi hisleri harekete dökeceğini seçerek doğru şekilde yönlenmek için *queer* arzu ihtimalini feda etmesinin acısı yatar. Bu bölümün son kısmında beklenmedik mutlu *queer*'lik ihtimaline döneceğim.

10 *How to Be a Happy Homosexual* (Nasıl Mutlu Bir Eşcinsel Olunur) gibi kitaplarda mutlu eşcinsellik teşvikinin, eşcinsel hayatı "*queer*'likten çıkarmaya" adanması şaşırtıcı değil. Kitapta tuvalette seks gibi uygulamalar eleştiriliyor ve şöyle deniyor: "Bu, yalnız ve kendine güvensiz geyler için geylerle temasın kesinlikle pis, haysiyetsiz, sinir bozucu ve tehlikeli olduğu fikrini destekliyor. Cinsellikleri hakkında zaten kötü düşünen geylerin öz imgelerine hiçbir faydası yok" (Sanderson 1999, s. 64). "Cinselliğinden zaten memnun olmayanların yalnızlık hissini artırabileceği" için rastgele seks aramak da eleştiriliyor (s. 67). Sanderson, *queer* kültürün hazcılığını yeriyor, eşcinsel erkeklerin başkalarını mutlu etmeye dayalı bir etik geliştirmesi gerektiğini iddia ediyor (s. 145). Sanderson bu etiği muhafazakâr aile değerleriyle (veya heteroseksüel ilişkileri ve aile şekillerini taklit etmeyle) betimlemese de, bunun benzer hissetmeye dayalı sosyalliğin veya onun deyimiyle *queer* kültürün yüzeyselliği ve hazcılığına zıt olan "daha iyi hisler"in teşvikine bağlı olduğu açıktır (s. 145). Burada *How to Be a Happy Homosexual*'ı bir cinsel davranış kılavuzu olarak inceleyen mükemmel makalesi için Vincent Quinn'e şükran borçluyum.

11 Doğal olarak mutsuz *queer* algısının son derece şiddetli ve yıkıcı sonuçları olabilir. Örneğin Michael Schroeder ve Ariel Shidlo'nun klinikçilerin bu argümanı –eşcinsellerin kaçınılmaz olarak mutsuz olacağını– cinsiyet dönüşüm terapisini haklı kılmak için nasıl kullandıklarına dair analizlerine bakınız (2002, s. 134-35). İma yoluyla eşcinsel hastaların mutluluk arzusunu bırakması istenmektedir. Psikiyatrideki böyle birçok homofobik söylem, "uyum sağlatma" yerine "tedavi etme"yi savunmak için "mutlu eşcinsel efsanesi" dedikleri şeyi yıkmayı amaçlar (bkz. Conrad ve Schneider 1980, s. 191). *Queer* mutsuzluğun kesinliğine ve kaçınılmazlığına derinden ina-

nırlar. Onuncu notta tartıştığımız mutlu eşcinsellerin teşvikini sorgulasak da, *queer* mutluluğu ihtimaline inanmamanın homofobik şiddet açısından vazgeçilmez olduğunu hatırlamak gerekir.

12 Seksolojiden alınan ters cinsellik kavramı lezbiyen cinselliğini yorumlamak için kullanılmıştır (kadınları arzuluyorsa erkek olmalı). Buna göre ters cinselliğe meyilli hem lezbiyen figürünü simgeler hem onun yerini alır, onu sunarken bir yandan da siler; ama kavramın sadece bu anlama geldiğini varsaymamamız gerekir. *The Well of Loneliness*'ta lezbiyen figürüyle ters cinsellik ilişkisinin ve ters cinsellikli olmayı transseksüellik olarak değerlendiren Prosser'in 1998 tarihli tartışması için Ahmed 2006'ya bakınız. 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başından seksoloji yazılarının mükemmel bir koleksiyonu için Bland ve Doan 1998'e, ayrıca Doan ve Prosser'ın ters cinsellik, transseksüellik ve eşcinsellik ilişkisiyle ilgili makaleler içeren, düzeltilmiş *The Well of Loneliness* koleksiyonuna (2002) bakınız.

13 İlk bölümdeki bulaşma kavramı analizimi, hislerin bulaşıcılığı ihtimalinin gerginlik veya sosyal baskı noktası olduğunu öne sürerek büyütüyorum. Acı anlayışlarımızla ilgili imalara da dikkat edin. Acıyı paylaşmanın, acının yükünü bölüşerek baskısını hafiflettiği açık. Ama acıyı paylaşma ihtimalinin de nasıl sosyal bir bağ hâline geldiğini düşünebiliriz. Benim acıma cevaben başkası da acı çekerse, acımı paylaşarak acıya neden olmaktan çekinebilirim. O kişi benim acımı çekerse, acımın benimle ilgisi kalmamasından da çekinebilirim. Yani sevdiğim birinin ben acı çekersem acı çekmesi ihtimali, sevdiğimin acısına neden olmama veya acımı belli etmeme çabası üzerimde bir yük olabilir. Sevgi adına acı saklanabilir.

14 Yakın zamandaki mutluluk araştırmaları "mutluluk kümelerine" bakarak "mutluluk haritaları" çıkarmıştır ve en azından kısmen tesirli bulaşma modeline dayanmaktadır. Örneğin James H. Fowler ve Nicholas A. Christakis'in 2008'de *BMJ*'de yayınlanan çalışması (bu çalışma Aralık 2008'de dünya medyasında "mutluluk bulaşıcı" başlığıyla verildi – belki en bulaşıcı olan, mutluluğun bulaşıcı olduğu fikridir) mutluluğun sosyal ağlarda nasıl kişiden kişiye geçtiğini, "mutlu ve mutsuz insan kümeleri" yarattığını inceler (s. 1). Mutluluk dağılımını inceleyen yazarlar, "Yerel ağının merkezinde olanlar daha mutlu, kenarında olanlar daha mutsuz olma eğilimindedir," diye öne sürer (s. 6). Merkezdeki mutluluk, mutlu insanların birbirini çektiğinin işareti sayılır. Mutluluğun merkezde durduğu fantezisi, merkezdekilerin kendi mutluluklarıyla kenara sürülenlerin mutsuzluklarının ilişkisini kabul etmemesini sağlayabilir. Yazarlar, verinin mutluluk kümelerinin ardındaki nedensel mekanizmalar hakkında çıkarım yapmalarına yetmediğini itiraf etmektedir. Mutlu kişilerin "talihlerini paylaşacağını", "başkalarına karşı tavırlarını değiştireceğini" veya "gerçekten bulaşıcı bir tesir yayacağını" tahmin etmektedirler. Bulaşma, diğerlerinin yanında olası bir nedensel mekanizma olarak tanımlansa da, ben mutluluk araştırmasının çoğunda bulaşmanın esas nedensellik modeli olduğunu iddia ediyorum. Mutluluk daha kolay yayılsın diye mutluluk kümeleri oluştuğu varsayılıyor. Amacım, mutluluk ve mutsuzluk kümelerinin varlığını inkâr etmek değil (ama bunların kendilerini muhtemelen mutlu olarak tanımlayacakların kümeleri olduğunu hatırlasak iyi olur). Daha ziyade, bunların karmaşık toplumsal mekanizmaların etkisi olduğunu, mutsuzlukla ilişkilendirilenlerin uzakta, toplumsal hayatın kenar-

larında tutulduğunu, böylece mutluluğun ve mutsuzluğun belli yerlerde biriktiğini öne sürmek istiyorum. Bir başka deyişle, mutluluğun bulaşıcı olduğu fikri, mutluluğun bulaşıcı olduğunun kanıtı sayılan kümeleri yaratan toplumsal düzenleme şekilleri için vazgeçilmez oluyor! Bulaşma, belli özelliklerin, materyallerin, ayrımların (somut veya soyut olabilirler) sadece bazıları için biriktiği karmaşık mekanizmaları açıklayamayan, zayıf bir toplumsal nedensellik modeli sunuyor. Toplumsal nedensellik modeli olarak bulaşmanın zayıflığı, somut varlıkların dağılımını açıklamak için kullanıldığında açığa çıkar (örneğin varlığın yoğunlaşmasını bulaşmanın etkisi –insanların parası olanlardan para kapması– olarak açıklamak açıkça saçma olur); bunun soyutların dağılımını açıklama konusunda da zayıf bir model olduğunu kabul etmeliyiz.

15 Hem Hemmings hem Newton, *The Well*'in "erkeksi lezbiyen" odağının, *femme* veya feminen lezbiyen konumunun boş bırakılması anlamına geldiğine dikkat çeker. Benim okumam onlarınkine uyuyor ve bu boşluğun mutluluk açısından yeniden değerlendirilebileceğini öne sürüyor: *Femme*'in arzusu, mutluluk arzusundan farklı sunulmuyor; bunun da onu heteroseksüel dünyaya geri döndürdüğü varsayılıyor. Böyle okumalar romanı destekliyor ve mutluluk ekonomisi dışında femme arzusunun dile getirilmesi gerektiğini söylese de heteroseksüel dünyanın adaletsizliğinin ortaya çıkmasının gücünü kabul ediyor.

16 Heather Love, *Feeling Backward*'da (Ters Hissetmek) romanın sonuyla ilgili faydalı düşünceler sunar, "Stephen'ın roman boyunca inkâr ettiği acıyla –kendininki ve Mary'ninki de dâhil– nasıl yüz yüze geldiğini" gösterir (2007, s. 125). Benim okumam, Stephen'ın acısının diğer ters cinsellerin acısıyla paylaşılması konusunda daha olumlu olma eğiliminde. Bu sonu devrim olarak görüyorum: Acıyı hapseden duvarlar yıkılıyor.

17 Film lezbiyen edebiyat içinde çok işlenen bir anlatıyı işliyor: İki kız âşık olurlar; ama içlerinden biri *straight* dünyadan vazgeçmeye katlanamaz ve aşkından vazgeçer. Örneğin Nancy Toder'in klasik *Choices* (1980) romanında Jenny, Sandy'yle aşkından korkar ve evlenmek üzere sevgilisini terk eder. Sandy Jenny'nin mutluluğun evlilik gerektirdiği varsayımına dayanan korkusuna şahit olur: "Beni kıstıran sadece evli insanlar mutlu ve başarılıymış gibi davranmandı. Bu da bekâr insanları –ki çoğu gay insanı da kapsar– mutsuz yapar" (s. 242).

18 Sonraki başlıkta tartışacağım üzere, hasta kuşlara bakmak, *queer* bir yakınlık hikâyesi işlevi görebilir.

19 http://www.popmatters.com. Son ziyaret 25 Haziran 2008.

20 Dördüncü Bölüm'de tartışılan ve beyaz adamın vasıtasıyla mutsuz ırkçılığın çokkültürlü mutluluğa dönüştüğünü öne sürdüğüm *Hayatımın Çalımı Beckham* filmiyle ilginç bir zıtlık oluşuyor. Kötü ve iyi his arasındaki "dönüşüm noktası"nı nereye koyduğumuz gerçekten önemli: Bu hem geçmişle (ve toplumsal değişimin nasıl gerçekleştiğiyle) ilgili farklı argümanlar, hem de var olan güç dağılımını sorgulayabilecek ya da destekleyebilecek vasıta dağılımları içeriyor. Örneğin anaakım medyadaki bazı *queer* mutluluk tasvirlerinde *queer*'lerin artık kabul gördüğü çünkü heteroseksüel dünyanın kabul ettiği ima ediliyor; bu da mutsuz ve mutlu *queer* arasındaki dönüşüm noktasını mutlu heteroseksüeller olarak belirliyor.

21 *The L Word*'de Bette'nin babasıyla annesi hakkında konuştuğu inanılmaz üzücü bir sahne aklıma geliyor. Babası ona şöyle diyor: "Anneni ne kadar üzdüğümü anlaman için evlilik bağını yaşaman gerekiyor." Bence *The L Word*'deki en güçlü simgelerden biri Bette'in babasıyla ilişkisi. Babasının onun lezbiyen ilişkisini kabul etmeyi reddedişi, hiçbir şeyin saklayamayacağı bir acı. İyi hayatın geleneksel şekillerine görece yaklaşmak (sağlam bir ilişki, başarılı bir iş, güzel bir ev, bir çocuk) bu acıyı telafi edemiyor.

22 Yeni homonormatifliğin önemli eleştirileri için Duggan 2003 ve Halberstam 2005'e bakınız. Argümanım hem onlarınkini destekliyor hem normatif sahnelere yakın kalma arzusunun sadece bir asimilasyon şekli olarak iyi hayat arzusuyla ilgili olmadığını, katlanılır bir hayat için mücadele geçmişiyle de şekillendiğini öne sürüyor.

23 Bu eserde İkinci Bölüm, 26. nota bakınız.

24 Mutsuz *queer* hayatlara yapılan toplumsal yatırım, *queer* zevke duyulan kıskançlıkla birlikte var olabilir: *Queer* zevk, toplumsal şekli üretme görevini atlatır ve hak edilmeden elde edilir. Görev ve fedakârlık mantıkları dışında yaşanan *queer* zevkler, özgürlüğün tehditkâr yanını bünyesinde toplar. Özgürlüğün, mutsuz olma özgürlüğü olarak radikalleşmesi tartışması için Beşinci Bölüm'ün son başlığına bakınız, burada mutluluk göreviyle kısıtlanmadan hayatın tadını çıkarma özgürlüğü de olduğunu öne sürüyorum.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MELANKOLİK GÖÇMENLER

> Çokkültürlü topluluklar genelde daha az güven vermeye ve daha az mutlu olmaya meyillidir. [...] Açıkçası insanlar başka baskılar varken ırksal aynılığa dayanan bir rahatlık bölgesinde yaşamak istiyor. [...] İnsanlar kendileri gibi insanlarla birlikteyse mutlu oluyorlar.
> – Trevor Phillips, Eşitlik ve İnsan Hakları Komisyonu Başkanı, Birleşik Krallık, 2006

Trevor Phillips, çokkültürlülüğün sorununun insanları mutsuz etmesi olduğunu öne sürüyor. Veya mutsuzluk nedeni olmayı atfederek çokkültürlülüğü sorun hâline getirdiği söylenebilir: Sanki çokkültürlülülüğün "içindeyken" rahatlık bölgemizin "dışına" çıkıyoruz. Phillips bu yorumları 2006'da, Birleşik Krallık'ta yayınlanan BBC programı *The Happiness Formula*'nın (Mutluluk Formülü) Üçüncü Bölüm'ünde yaptı.[1] Bölüm, "insanları daha mutlu yapma" sosyal projesinin "toplumları daha yapışık yapmak" veya "toplulukları tekrar tutkallamak" anlamına geldiğini iddia ediyor. Mutluluk bir sosyal tutkal, insanları birbirine bağlayan şey olarak görülüyor. Toplulukları tekrar tutkallama görevi hem toplulukların bu tutkalın eksikliğini çektiğini hem de bu tutkalın eskiden olduğunu ima ediyor. Program kendi mutluluk anlayışını insanların fiziksel ve sosyal açıdan daha az hareketli olduğu bir dünya resmi olarak sunuyor: Örneğin insanların kuşaklar boyunca yerlerinde durduğu küçük bir Fransız köyü, birlikte yaşamanın olası en mutlu şekli olarak anlatılıyor. Bu nostaljik "yerinde durma" dünyası hayali, beyazlık nostaljisi, beyazların diğer beyazlarla birlikte mutlu mutlu yaşadığı bir topluluk nostaljisi içeriyor. Nostaljik beyazlık hayali aynı zamanda bir ırksal benzerlik veya

aynılık resmidir. Böyle bir dünyanın kaybına yas tutarken göç anlatıya bir mutsuzluk nedeni, "benzer olmayan" insanları birlikte yaşamaya zorlayan şey olarak giriyor.

Çokkültürlülüğün mutsuzluk nedeni olarak algılanmasının ardından çokkültürlülük ifadesinin mutsuz bir terim hâline gelmesi şaşırtıcı değil. Birleşik Krallık'ta Irksal Eşitlik Komisyonu'nun yayınladığı *Good Race Relations* (İyi Irksal İlişkiler) kılavuzunun önsözü "çokkültürlülüğün artık günümüzün karmaşık ırk ilişkilerine doğru cevap olmadığını, ortak değerlere ve bağlılıklara dayalı entegrasyonun tek yol olduğunu" öne sürüyor.[2] Bu belgenin önsözünün başlığı "Entegrasyon Hayal Değil, Bir Ölüm Kalım Meselesi". Bir şeyin ölüm kalım meselesi olduğunu söylemek genelde hayatın tehlikede olduğunu bildirmektir. Çokkültürlülük, ulusal hayata tehlike olarak sunuluyor. Çokkültürlülüğü ölü ilan edenler bile var.[3]

Çokkültürlülüğün artık ulusal idealde yeri yok denemez. Örneğin bu BBC programı çokkültürlülükten vazgeçmeyip "köprü kurma" modeli çerçevesinde daha mutlu yapmaya mecbur olduğumuzu iddia ediyor.[4] Trevor Phillips, "çok farklı görünen ve çok farklı olduklarını düşünen insanlar hiç dokunup etkileşime girmediğinde tam da *bu* olur," diye iddia ederek mutsuz topluluk içi veya topluluklar arası şiddet olaylarını hatırlatıyor. "Bu", adlandırılmadan hatırlatılan mutsuz şiddet olaylarını (kişisel güvensizlik, topluluklar arası çatışma, uluslararası terör) temsil ediyor. Mutsuzluk hem çeşitliliğin hem de "dokunup etkileşime girmek" için bu çeşitliliği somutlaştıran insanların başarısızlığının sonucu olarak görülüyor. Phillips, toplulukların futbol gibi "haftada birkaç saatliğine bile olsa bizi kökenimizden ayıran ve farklı kökenden insanlarla bağlayan bir aktivite"yi paylaşarak bütünleşmesini öneriyor. Bunu yaparsak "sorunu çözebileceğimizi" söylüyor.

Mutsuz çokkültürlülükten mutlu olana geçiş, bir etkileşime girme talebi içeriyor. Mutluluk geleceğe yansıtılıyor: Etkileşime girerek "sorunu çözdüğümüz" zaman çeşitlilik bizi mutlu edebilir. Futbolun mutlu çokkültürlülük üretme yöntemi olması tesadüf değil.[5] Burada sunulan futbol fantezisi, futbolun etnik kökenleri aşabilmesidir. Futbol, mutlu-

luğa alan açarken ulusal bir alan da sağlıyor. Çokkültürlülük, ulusal ideal olarak belirlenen şeye bağlılık içerirse mutlu olabilir. Böylece ulusa bağlılık karşılığında mutluluk vadedilir, bağlılık da ulusun oyununu oynamak bağlamında tanımlanır.

Bu bölümde özellikle Asyalı Britanyalıların deneyimlerine atıfta bulunarak imparatorluk tarihleriyle mutluluk vaadinin ilişkisini inceliyorum. 19. yüzyılda imparatorluğun misyonunun mutluluğu azamileştirmekten bahseden faydacı bir yaklaşımla nasıl meşrulaştırıldığını ve imparatorluğun bir mutluluk tarihi olarak nasıl hatırlandığını ele alarak başlıyorum. Sonra melankolik göçmen figürünün nasıl ortaya çıktığını araştırıyorum, Asyalı Britanyalıları anlatan *Hayatımın Çalımı Beckham* (*Bend It Like Beckham,* 2002, yön. Gurinder Chadha) ve *Doğu Doğudur* (*East Is East,* 1999, yön. Damien O'Donnell) filmlerindeki mutsuz ırkçılık ve çokkültürlü mutluluk arası dönüşüm noktalarına bakıyorum. Son olarak, ikinci kuşak kız çocuklarının bakış açısından yazılan anlatıları düşünerek göç, ırkçılık deneyimi ve "yabancı tesirler" arasındaki ilişkiyi değerlendiriyorum.

Faydacılık ve İmparatorluk

Faydacılık mutluluğu azamileştirmeyi, "en çok sayıda insanın en büyük mutluluğu"nu öngören etik bir zorunluluğu içerir. Friedrich Nietzsche'nin yıkıcı faydacılık eleştirisi bir ulus kurma şekli olarak "en çok sayıda insan"ı hedef alır: "Sonuçta hepsi İngiliz ahlakının otorite olarak tanınmasını istiyor; çünkü insanlık, 'genel menfaat' veya 'en çok sayıda insanın mutluluğu' – hayır! İngiltere'nin mutluluğu en iyi böyle sağlanır. İngiliz mutluluğu, yani *rahatı* ve *alışkanlıkları* için uğraşmanın [...] aynı zamanda erdemin doğru yolu olduğuna kendilerini mutlaka ikna etmek istiyorlar" ([1886] 1997, s. 96). Bu paragrafta İngiliz ahlakından İngiltere'nin mutluluğuna, sonra İngiliz mutluluğuna geçilmesi, "en çok sayıda insanın mutluluğu" düsturunun ahlaki ve ulusal karakterlerin birleşmesine izin verdiğini ikna edici biçimde öne sürer. Nietzsche'ye göre, mutluluğu azamileştirme emri, İngiliz ahlakının evrenselleştirilmesini içerir. Faydacı mutluluk, en çok sayıda insanın mutluluğu olarak İngilizliği teşvik etmek için bir teknoloji sunar.

Faydacı mutluluğun belli çıkarlara hizmet ettiği kesindir. Sonuçta faydacı düşünürler, Britanya İmparatorluğu'nun savunmasında kilit rol oynadı. İmparatorluğu meşrulaştırmakta kullanılan tek şey faydacılık değildi elbette. H. S. Jones'un belirttiği gibi, "imparatorluk konusunda çeşitli faydacı yaklaşımlar" vardı (2005, s. 82).[6] Jeremy Bentham, James Mill, Henry Sidgwick ve John Stuart Mill gibi faydacı düşünürler, imparatorluk misyonunu desteklemek için mutluluğu azamileştirme söyleminden farklı şekillerde olsa da faydalandılar (bkz. Schultz ve Varouxakis 2005). Faydacılık imparatorluğu "tartmak", maliyet ve faydalarını değerlendirmek için bir yol sundu. Örneğin James Mill, imparatorluğun maliyetinin sömürene faydalarına ağır bastığını öne sürüyordu (Jones 2005, s. 182).[7] Faydacı imparatorluk gerekçeleri temelde imparatorluğun sömürgelere faydalarına dayanıyordu ve büyük oranda ekonomik bir mantık üstüne kuruluydu: İmparatorluğun en büyük mutluluk prensibini gerçekleştirebilmesi için imparatorluğun sömürgelere faydası, sömürgecilere maliyetini geçmeliydi. James Mill imparatorluğun en büyük mutluluk prensibini tam da bu şekilde gerçekleştirdiğini söylüyordu.

İmparatorluğun faydacı gerekçeleri hem sömürge yönetimi, hem de ticari çıkarlar için vazgeçilmezdi. İyi bilindiği ama belki pek anlaşılmadığı üzere, James Mill ve oğlu John Stuart Mill'in Doğu Hindistan Şirketi'yle bağlantıları vardı.[8] *Monthly Review*'da çıkan bir makalede Doğu Hindistan Şirketi için çalışan tarihçi John Bruce, faydacılığın "Hindistan'da Avrupalı –*Britanyalı*– bir nüfusun oluşumunu" gerekçelendirmek için sunduğu kelimelerden yararlanarak bu oluşumun memleketteki Britanya'dakiler için bir "korku nesnesi" olabileceğini kabul etmişti (1813, s. 29). Hindistan nüfusunun bir "hayırsever kişiler" sınıfınca yönetilmekten şu şekilde fayda göreceğini öne sürdü: "Medeniyetin hızı benzersiz şekilde artar. Avrupa'nın mahkemeleri, bilgisi, adabı kapılarına gelir ve karşı konulmaz bir ahlaki baskıyla kabullerine sunulur. *Böylece insan ırkının mutluluğu inanılmaz ölçüde artar*" (s. 30; vurgu eklendi).[9] İmparatorluk insan mutluluğunu artırması açısından gerekçelendirilir. Sömürgeci yönetim (Kipling'in ünlü şiirini hatırlarsak) "beyaz adamın yükü" ise eğer, bu yük "insan ırkının mutluluğunu" teşvik etme görevi olarak

anlaşılır. Bu görev hayırseverlik diliyle anlatılır: İnsan sevgisi mutluluğu artırma istenci hâline gelir. Başkalarının çilesini veya bir varlığın yoksulluğunu hafifletmek için verilen şeye hayırseverlik denir. Mutluluğu artırma dileği aynı zamanda başkalarının çilesini hafifletme görevidir. Bu hayırsever hediye ayrıca bir fedakârlıktır: Sömürgelerin genelde kazandırdıklarından çok kaybettirdiklerine inanıldığı için, mutluluğun artırılması, sömürgecilerin mutluluğuna değen bir bedel olarak sunulur.

Bu mutluluk hediyesi burada medeniyet bağlamında düşünülür. İnsan mutluluğu mahkemelerle (kanun, adalet), bilgiyle (mantık) ve adapla (kültür, alışkanlıklar) artar. Medeniyet önce "kapılarına" getirilen şey, sonra da karşı konulmaz ahlaki bir baskı olarak görülür. İlk resimde, medenileştirici, kapının açılmasını bekleyen misafirdir. İkincisinde bunun tam tersi olarak zorlama dili kullanılır. Medenileştirici, misafir olarak kalabilir ama girmeyi talep eder, bu giriş reddedilemez. İmparatorluk reddedilemeyecek bir hediye, zoraki hediye olur. İmparatorluğun mutluluk verdiği düşünülüyorsa, belki de mutluluk bu hediyenin ardındaki zorlamanın adıdır.

Medenileştirme görevi, mutluluk görevi olarak yeniden tanımlanabilir. Mutluluğun görev hâline gelmesi için önce sömürgeleştirilen öteki mutsuz görülmelidir. İmparatorluk arşivi bir mutsuzluk arşivi olarak ele alınabilir. İmparatorluk bilgisi ötekileri hem bilgi nesnesi, keşfedilecek bir gerçek olarak hem de mutsuz, daha mutlu bir varoluş için gereken özellikler veya ayrımlardan yoksun olarak değerlendirir.[10] James Mill'in sömürge yönetimini gerekçelendirmek için yerel kültürün sefaletinden yararlandığı *The History of British India*'sı (Britanya Hindistanı'nın Tarihi) bu mutsuz sömürge arşivi içinde önemli bir metindir.[11]

Mill'e göre mutluluk medeniyeti ölçmek için bir yol sunar: "Herhangi bir uğraşın amacı ne kadar *Faydaysa* bir ulusu o kadar medeni görebiliriz. Becerisi alçak veya zararlı amaçlara ne kadar harcanıyorsa, bu beceri sıradışı olsa bile, ulusun barbarlığına rahatlıkla hükmedilebilir" ([1818] 1997, s. 105). İmparatorluk kültürünün mutluluğu bir mutluluk formülü olarak garantilidir: Amacı mutluluk yaparak amacımızı dayatabiliriz. Amacımızı, amacı mutluluk olmayanlara dayatabiliriz: Barbarlık

mutluluk amacından sapmak olarak adlandırılır. Nietzsche'nin faydacı mutluluğun İngiliz ahlakının evrenselleştirilmesi olduğu eleştirisine dönersek, eleştirisinin nesnesini bulduğu sonucuna varabiliriz: Faydacılığın tanımladığı mutluluk amacı, sömürge yönetimi amacına denk düşer. Mutluluğun anlamı, bu denkliğin anlamı olabilir. Sömürge yönetimi, ötekilerin mutluluk amacına göre yaşamasını sağlama görevi olarak gerekçelendirilir.

The History of British India, tarihin çok stratejik bir konumlanışıdır: İngiliz olmayan Hindistan'ın mutsuzluğunu göstermek, sömürge amacının mutluluğunu savunma yoludur. Serinin ilk cildinde, Mill, alışılmadık bir şekilde kendini Hindistan hakkında otorite ilan eder: Hindistan konusunda bilirkişidir çünkü oraya hiç gitmemiştir. Mill, bir yere gidince kişinin izlenimlere "kapılacağını" ve o yüzden hükme varmanın imkânsız olacağını öne sürer ([1818] 1997, s. xxiii). Ona göre insanın zevke doğru eğilimi, hislerin güvenilmez bir bilgi kaynağı olması anlamına gelir: "Kişinin her adımda haklı olduğuna dair kanıtlar bulmasının verdiği tanıdık zevk, bu tatminin kaynağını arama isteği yaratır; fakat yanıldığına dair kanıt bulduğunda hissettiği tanıdık hoşnutsuzluk, genelde cazibeye kapılıp bu nahoş nesneleri göz ardı etmesine yol açar" (s. xxv). Mill önceden vardığımız hükümlere uyan şeyler ararsak, uyum bulunca zevk alacağımızı iddia eder. Mill uyum arzusunu ilkel fetişizmlere benzetir: "Deneyim ve eğitimden önce, hayal gücü, hareket hâlinde gördüğümüz ya da genel olarak bir olayın nedeni gibi görünen her şeye hayat verme eğilimindedir. Çocuk canını yakan cansız nesneyi döver ve hoşuna gideni sever. Vahşiler günün nedeni olan güneşi iyi bir tanrı olarak görürler" (s. 230). Mill'e göre, çocuk ve yabani, nesnelere sihirli özellikler atfetmeleri açısından benzerdir: Zevk veren nesneleri iyi olarak görme eğilimi, eğitimsizliğin veya olgunlaşmamışlığın belirtisi hâline gelir. Tarafsız tanık –medeni insan– ise geri çekilir ve dünyadaki olayların gerçek nedenlerini arar.

Böyle bir duyusal ilişki fetişizmi anlatımı, mutluluk ve imparatorluk analizimizle alakasız görünse de öyle değildir. Sonuçta Mill yerlilerin zevk nesnelerinden uzak duramamasını, olgunlaşmamışlıklarının göstergesi olarak görüyor: Bu yüzden, kitabın yazılması bir mutluluk dersi, bir

şeyleri onlara kapılmadan takdir etmenin yolu hâline geliyor. Genelde faydacılığın zevke eğilimli olduğu ve zevki daha yüksek bir iyi olan mutluluktan ayıramadığı varsayılsa da, bu ayrıma dayanan bir hiyerarşinin çoktan kurulduğunu görebiliriz: Mutluluk geri çekilip iyi olanı uzaktan değerlendirebilir; zevkse, zevkin nedenini iyilikle karıştırıp nesneye yakınlaşır.[12] Mill'e göre, yerliler yanılır, eğilimlerine kapılır, zevk veren nesneye bağlanır: Çocuklar gibi onların da yönlendirilmeye ihtiyaç duydukları varsayılır.

Mill, çocukların ve yerlilerin bedeninde fetişizm tespit eder, kendi kitabı belli nesnelere mutluluk bağlamıyormuş izlenimi yaratır. Yine de cildin devamında Hindistan ve Hindu kültürünün nahoş –hatta kötü veya iğrenç diyebileceğimiz– yanlarına dair bir argüman gelir; Mill için kötü nesneler olurlar, kendi mutluluğu da iyilik nedeni olur. Mill'e göre yerliler yanlış şeylerden yanlış şekilde zevk almakla kalmazlar, ayrıca "kaba"dırlar. Bu sıfatın tekrarı çağdaş okuyucuda tuhaf bir etki bırakır: Artık kırıcı bir şey söyleyen insanlara kaba diyoruz. Bu eski kullanımda, kabalık, terbiye eksikliği ve aşağı ahlak göstergesi hâline geliyor: "Düşüncelerinin anılarını bize yazıyla bırakacak kadar ilerlemiş hiçbir halk –ne kadar kaba ve cahil olursa olsun– evrenin Hinduların yazılarında sunulduğundan daha çirkin ve iğrenç bir resmini çizmemiştir" (s. 267). Mill iğrenç bulduğu şeyden iğrenir, sanki kendisinin bir şeyin tesiri altında kalma şekli o şeyin gerçeğini açığa vurmaktadır. Kabalık, kültürün karakteri veya özelliği ve ilkelliğin belirtisi olur, üstesinden gelinmelidir; gerçekten bir şey kaba *olarak* tanımlandığında, bunun altında kabalığın üstesinden gelme fantezisi yatar.

Adap konusu, cinsiyet konusuyla bağlantılıdır: "Kadınların hâli, ulusların adabı bakımından en göze çarpan hâllerden biridir. Kadınlar kaba insanlar arasında genelde değer görmez, medeni insanlar arasında yüceltilir. Barbarların seks tutkusu vahşice bir dürtüdür, hiçbir hassaslık gösterilmez; terbiye edilmemiş doğaları yüzünden kendilerinden zayıf bütün canlılar üstünde güç kullanırlar. Eğitimsiz ulusların geçmişinde kadınlar hep perişan kölelerdir, medeniyet ilerledikçe yavaş yavaş bu durumdan kurtulurlar" (s. 309). İmparatorluk, ahlaki ve pedagojik

bir adap geliştirme projesi, eğitim projesi olur; kadınların "perişan köleler" olmaktan kurtulması gibi tanıdık ifadelerle açıklanır. James Mill, Hindistan'da "Hinduların kadınlarına karşı hissettiği alışılmış küçümsemeyi hiçbir şeyin geçemeyeceğini" iddia eder (s. 311). Kadınlar "alışılmış küçümseme"den kurtarılmalıdır. Sömürgeleştirilen kadınların perişanlığına yapılan yatırım, imparatorluğu kadınların perişanlıktan kurtarılması olarak gerekçelendirmeye yarayabilir. Gayatri Spivak'ın bu yatırıma dair "beyaz adamların kahverengi kadınları kahverengi erkeklerden kurtarması" tanımı doğruluğu açısından olağanüstüdür (1988, s. 297).

İmparatorluk, *perişanlıktan kurtarma* olarak gerekçelendirilir. Perişanlıktan kurtarılmak, ıstıraba neden olsa bile ıstıraptan kurtarılmaktır. Mill dokuzuncu ciltte sömürgeciliğin yerliler için ıstırap içerdiğini kabul etse de, sömürgeciliğin Hindistan'a getirdiği iyiliğin herhangi bir ıstıraba ağır bastığını iddia eder: "Ülke kendi görevlileri, amirleri, hükümdarları yerine gelen yabancılar yüzünden birçok büyük dezavantaj yaşasa ve yaşamak zorunda olsa da, yerel kötü yönetimin ölümcül sonuçlarından kurtulması, dış düşmanlardan korunması, iç huzurun süreklileşmesi, ticaretin büyümesi, eğitimin artması, Avrupa'nın sanat ve biliminin, bilgi ve medeniyetinin giderek tanınması bu kaybı bir ölçüde telafi etmektedir" (s. 396). Sömürge öncesi özyönetim burada bir ölüm dileği gibi gösterilir. Eğitimli ve medeni olmak, yani Avrupalı olmak, hem geçmiş kaybın telafisi hem gelecek ıstıraptan kurtuluş olarak sunulur.

Faydacılığın göreli bir mutluluk faili olarak (acıdan çok mutluluğa neden olduğu için) imparatorluğa odaklanması, ayrıca –Eric Stokes'un yerinde tabiriyle– "laik evanjelizme", "evanjelizmin tamamen laik nesnelerin yerine geçmesine" yatırım anlamına gelir (1959, s. 308). Faydacılar ve evanjelistler, liberal asimilasyon politikasına inanırlar: Bu politika, yerlilerin adeta din değiştirirmişçesine dönüştürülebileceği inancına dayandığı için bazı sömürge yönetimi ideolojilerine ters düşer. Stokes, hem faydacılığın hem evanjelizmin dönüştürme anlatısına dayandığını iddia eder: "Dönüştürme süreci, kişiliğin tamamen dönüşmesiyle, 'gerekçelenmeyle ve kutsanmayla' sonuçlanır, ruhun kendine dönmesini ve farkındalığını engelleyen alışkanlık kıyafetini çıkarmasını içerir" (s. 29).

Faydacılara göre, dönüştürme, bireyin özgürleşmesidir; "bireyi geleneğin köleliğinden kurtarmayı" amaçlarlar (s. 54). *Gelenek* kelimesi *alışkanlıkla* aynı kökü paylaşır ama kötü alışkanlıkları da ifade eder. Terbiyesiz olmak, gelenek yüzünden geri kalmaktır; burada gelenek, geleneksel olanı hatırlatır. İyi alışkanlıklar, "sadece" alışkanlık olandan ayrıştırılmıştır.

Sömürgecilik, hem insan mutluluğunu artırması hem yerlilere nasıl mutlu olunacağını öğretmesi için gerekli olmakla gerekçelendirilir. Yerliler gelenek veya geleneksel olanı unutarak "iyi alışkanlıkları" öğrenmelidir. Mutluluğun genel amacı, bireyin özel amacı hâline gelir: "Birey"lerin yaratımı, sömürge eğitiminin veya terbiyesinin amacı olur. Bu durumda mutlu olmak için bireyin gelenekten kurtulması, kendi içinde bir amaç taşıması gerekir. İkinci Bölüm'de öne sürdüğüm gibi, mutluluk "yönlendirilmeyi" veya döndürülmeyi içerir. *Başkalarını bireye dönüştürmek onları sömürgecinin normlarına, değerlerine ve uygulamalarına doğru döndürmektir.*

James Mill'in eğitim konulu yazılarının ortaya koyduğu üzere, mutluluk bu yönlendirmede kilit rol oynar. Mill "eğitimin amacı"nı, "bireyi mümkün olduğu kadar mutluluk bir aracı yapmak" olarak tanımlar (1828, s. 12). En erken duyumsamaların en derin etkileri bıraktığını ve "o zaman eğitimin veya alışkanlık oluşturma bakımının mümkünse duyumsama dönemiyle beraber başlaması gerektiğini" öne sürer (s. 32). Çocuk çok kolay etkilendiği için çocukta etki bırakılmalıdır. Mill, "iyi eğitimin işinin çocuğu çevreleyen durumları bu mutlu sonuca varmak üzere etkileneceği şekilde düzenlemek," olduğu sonucuna varır (s. 35). Mill'e göre yerliler çocuklar gibi olduklarına göre, onlar da kolay etkilenebilirler ve doğru etkilenmeyi öğrenmelidirler. Eğitim, durumların mutlulukla sonuçlanacak şekilde düzenlenmesidir.

Sömürge projesi böylece bir ahlak eğitimi veya ahlaka alıştırma şekli olarak düşünülür. Achille Mbembe'nin anlattığı gibi, "Sömürgeci, sömürülene alışkanlıklar telkin edebilir, gerekirse vahşice davranabilir, onunla çocuk gibi konuşabilir, onu azarlayabilir veya tebrik edebilir" (2001, s. 27). Yerlinin eğitimi, ahlak konusu, yerlilere medeniyet yolu *olarak* mutluluk yolunu öğretme konusu olur: "Yerliyi haklarını geri almayı düşü-

nebileceği seviyeye yükseltmek, ahlak eğitimi gerektirir" (s. 35). Eğitimli olmak, haklarını keşfedecek kapasiteyi elde etmektir: Mutluluğu takip etme hakkı olarak vazgeçilemez haklarımızı geri alırsak yabancı olmayı bırakırız (bu ayrıca mutluluğu takip etmeme veya bu mutluluk fikrini amacımız yapmama hakkını kaybetmektir).

Yerliler, ahlak eğitimi yoluyla haklarını keşfederek belli bir terbiyesi, alışkanlığı, yönelimi olan özneler hâline gelirler. Yerlilere "iyi alışkanlıklar"ın öğretildiği sömürge eğitimi, Thomas Babington Macaulay'in *Minute on Indian Education*'ındaki (Hint Eğitimi Üstüne Not) meşhur tarifinde belirtildiği gibi "kanı ve rengi Hint, zevki, fikri, ahlakı ve bilgisi İngiliz" olan yeni bir "insan sınıfı" yaratır ([1835] 2003, s. 237). Birey olmak, İngiliz olmak demektir. Bu oluşta, Homi Bhabha'nın Macaulay'in bu pasajının zekice bir okumasından faydalanarak çarpıcı şekilde gösterdiği gibi (2004), sömürülen öteki ayrıca "taklit adam" olur. Mutluluğun faydacı teşviki, taklit yöntemleri içerir: Sömürge seçkinlerini zevk, fikir, ahlak ve bilgi açısından "bizim gibi" yapmak gerekir. Öteki sömürgeciyi taklit ederek mutlu olur; ama kendini mutlu hissetme anlamında değil, tesir eğilimi içerebilecek iyi alışkanlıklar edinme anlamında: Doğru şeylerin doğru şekilde tesiri altında kalmayı öğrenir. Sömürgeci "gibi" olmak yine de sömürgecininkinden çok farklı bir bedende yaşamaktır. Bhabha'nın gösterdiği gibi, taklit, melez bir özne üretir: *Neredeyse aynı ama tam değil, neredeyse aynı ama beyaz değil* (1994, s. 122, 128). İnsan sömürülenler için mutluluk formülünün de "neredeyse" tereddüdüne dayanıp dayanmadığını merak ediyor: *Neredeyse mutlu ama tam değil, neredeyse mutlu ama beyaz değil.*

Mutluluk böylece hem sömürgelerin varlığına destek olması, hem de imparatorluk yoluyla arttığının varsayılması açısından imparatorluğun bir gerekçesi olur. Bu mutluluk tarihinin mutsuz bir tarih hâline gelmesini bekleriz: Sömürge geçmişinin utancı ve bu geçmişin şiddeti, faydacı mantığa bağlılığın bırakılmasına yol açmalıdır. Yine de Birleşik Krallık'taki çağdaş ırk politikalarının hem bu tarihi doğrudan miras aldığını hem de imparatorluk tarihinin mutluluk tarihi *olarak* hatırlanmasını sosyal bir mecburiyet hâline getirdiğini iddia ediyorum.

İmparatorluğun mutlu anısı, ulus kurma şekli hâline bile geldi. Ulusal bir özne olmak, imparatorluk tarihi *hakkında* mutluluğunu ifade etmeyi gerektirebilir. Bu ifadelerde emperyalizm "mutlulukla", görece mutluluk aracısı olarak hatırlanır. Trevor Phillips'in konuşmalarından "We Need a Highway Code for a Multi-Ethnic Society" (Çok Etnisiteli Bir Toplum İçin Bir Trafik Kanununa İhtiyacımız Var) (2005) emperyalizm tarihini bu şekilde hatırlatır: "Britanya halkının doğası gereği yobaz olmadığını göstermek için tarihimize bakabiliriz. Bu adalardan gelenlerden çok daha farklı insanlarla karışıp kaynaştığımız bir imparatorluk yarattık."[13] Burada imparatorluk, Britanyalıların "yobaz olmadığının", diğerleriyle "karışıp kaynaşabildiğinin" kanıtı oluyor. Gerçekten de imparatorluk, Britanyalıların mutlu çeşitlilik, karışma, sevme, başkalarıyla birlikte yaşama eğiliminin belirtisi hâline geliyor.

Bu bölümün başında tartıştığım "çokkültürlülük krizi" bağlamında, imparatorluk tarihi *hakkında* mutlu olmamızı isteyen sosyal mecburiyet ciddi bir güç kazanır. Fakat bu mecburiyet nötr değildir, öznelere bu tarihle ilişkilerine göre eşit olmayan bir şekilde yüklenir. Göçmenler, mutluluk görevi dediğim şeye, sömürge görevindeki yerlilerin mutluluk görevini sürdürecek şekilde giderek daha çok maruz kalmaktadır. 19. yüzyılda yerliler imparatorluk tebaası olarak kabul edilmek için (daha çok) Britanyalı olmak zorunda kalırken, günümüz bağlamında göçmenler ulusun vatandaşı olarak kabul edilmek için (daha çok) Britanyalı olmak zorundadır. Artık vatandaşlık için bir sınava girmek gerekir: Bunun bir mutluluk sınavı olduğunu söyleyebiliriz.

İçişleri Bakanlığı, göçmenler için vatandaşlık sınavlarının temel aldığı bir kılavuz çıkardı: *Life in the United Kingdom: A Journey to Citizenship* (Birleşik Krallık'ta Hayat: Vatandaşlığa Yolculuk) (2005b). Bu kitaptan ne öğrenilebilir? İlginçtir, Britanyalılık fikri burada açıkça çeşitliliğe bağlanıyor. Britanyalı olmak, kesinlikle çeşitliliği kucaklamak anlamına geliyor, çeşitlilik ulusal bir özellik oluyor: "Britanya vatandaşlarının çağdaş Britanya'da yaşamanın gereği olarak kesinlikle geçmiş, kültür ve inanç çeşitliliğini kucaklamalarını istiyoruz" (s. 3). Burada ulus mutlulukla çeşitli veya çeşitlilikten mutlu olarak görülür.[14]

Çeşitlilik ayrıca imparatorluğu hatırlamanın bir yolu olur. Britanya İmparatorluğu tarihinin bir iyi karakter belirtisi olarak nasıl mutlulukla hatırlandığını belirttim. *Life in the United Kingdom*'da imparatorluk geçmişinden birkaç yerde, her seferinde olumlu ifadelerle bahsediliyor.[15] Şu pasajı ele alalım:

> Afrika'daki, Hint Yarımadası'ndaki ve başka yerlerdeki birçok yerli halka göre Britanya İmparatorluğu, kendi hükümdarlarına veya Avrupalı olmayan yabancı hükümdarlara kıyasla daha düzenli, kabul edilebilir ve adil kanun ve düzen sistemleri getirmiştir. İngilizcenin yayılması, yavaş yavaş kendilerini ulus olarak görmeye başlayan ayrı kabile bölgelerini birleştirmiştir. Kamu sağlığı, barış ve eğitime erişim, sıradan insanlar için hükümdarlarının kim olduğundan daha önemli olabilir. İmparatorluğun miraslarından biri, milliyetçilik başladığında çoğu ülkenin Avrupalı, özellikle Britanyalı özgürlük ve temsili yönetim ideallerine dayanarak özerklik istemesiydi (s. 32).

Britanya İmparatorluğu'ndan dünyanın yerli halklarına iyi şeyler -kanun, birlik, özyönetim, özgürlük ve dahası- getirmesi bağlamında bahsediliyor. İmparatorluktan adeta bir hediye gibi bahsedilir: İmparatorluk yoluyla başkalarına Avrupalı, özellikle de Britanyalı ideallerine dayanan ulus biçimleri verilmiştir. Bu pasajın göçmenler için vatandaşlık sınavlarının temel aldığı bir kitapta bulunduğunu hatırlamamız gerekir. Britanyalı olmak, imparatorluğu bir mutluluk hediyesi olarak kabul etmektir, bu da sömürge yönetiminin şiddetini unutmaya veya hatırlamamaya dair gizli bir emir içerebilir. Kitap daha sonra özellikle Hindistan'daki Britanya yönetimi üstüne yorum yapar:

> Geçişler ve nakiller nadiren tam umulduğu gibi gider ve genelde bunlara gücenilir; ama Hindistan, imparatorluk döneminde anavatandakilerin dönüşmüş hâli olan politik kurumlar arasında ulusal kimliğin yavaşça doğmasının ilginç bir örneğidir. Yerlilerin, Müslüman ve Hindu inançları yerine Hristiyanlık geleceği korkusu açıkça abartılmıştır ve genellikle idare şekliyle ilgilenen, yerel gelenekleri seven ve bilen oradaki Britanyalı yöneticiler evanjelist misyonerlere yardımcı olmamıştır. Birleşik Krallık'taki farklı ulusal kültürlere gösterilen İn-

> giliz hoşgörüsü, Hindistan'daki imparatorluk yönetiminin karakterini bir ölçüde etkilemiş olabilir (s. 32).

Çağdaş Hindistan'ın, İngiltere'nin politik kurumlarını miras alıp kendine özgü şekillere dönüştürdüğü söyleniyor. Yatırım ortada: Britanya İmparatorluğu, "evanjelik misyonerler"in aksine İngiliz yöneticilerin yerel gelenekleri seven ve koruyan "iyi idareciler" olduğunu göstermek için hatırlatılıyor. İyi idareciler de ulusal karakterin ve ulusal kültürün kalitesine işaret ediyor ("İngiliz hoşgörüsü").

Mutluluk bir sosyal tanım projesi içerebilir: Mutlulukla görmek, şiddeti, asimetriyi veya gücü görmemektir. İmparatorluğu mutlu bir tarih olarak hatırlamamız istendiğinde imparatorluğu tarihte gerekçelendiren *ifadelerin aynısını* kullanırız. Elbette mutlu ifadeler kullanmak, mutlu hislerin üretildiği anlamına gelmez. Paul Gilroy, Britanya ulusunun bir sömürge sonrası melankoliden mustarip olduğunu; "kayıp imparatorluğunun yasını tutamadığını" (2004, s. 111); Britanya'nın imparatorluk tarihinin "dehşetlerini" kabul etmesi gerektiğini öne sürer (s. 108). Belki yas tutulacak bir şey olduğunun kabul edilemeyişine, zararın varlığına veya imparatorluğun zarar verdiğine inanamamaya tanık oluyoruz. Bu kabul edemeyiş, mutluluk emriyle yeniden üretiliyor: Sömürge tarihini mutluluk tarihi olarak hatırlamamızı isteyen sosyal mecburiyet, uyma tarihi olan tarihe uymayı içerir. Ayak uydurmak, sömürge tarihine uymaktır. Bir başka deyişle, Britanya ulusu kendini utançtan başarıyla korumaktadır. Bunu kısmen bu utancın mecburi hâle geldiğine, hatta ulusal mutluluk ve gururun azınlıklaştırılan duygular gibi ifade edildiğine dair geriye dönük bir fanteziyle başarmaktadır.[16]

Mutluluk sosyal tanım için etkili bir teknoloji sağlarken bir yandan da yas tutulacak bir şey olmadığı izlenimini yaratıyor. Melankoli ve yas ayrımını daha sonra tartışacağım. Freud'un yası "genelde sevilen kişinin veya onun yerini alan anavatan, özgürlük, ideal gibi bir soyutlamanın kaybına verilen tepki" olarak tanımladığını belirtmekte fayda var ([1917] 2005, s. 203). Britanya İmparatorluğu tarihi bir gerçekti ama aynı zamanda bir idealdi; hatta imparatorluk ideali, ahlaki bir proje olarak meşrulaştırılışına katkıda bulunuyordu. İmparatorluk ideali, imparatorluğun bir

mutluluk hediyesi olduğuna dair ahlaki anlayışla saptırılarak *korunuyor*. Bu korumanın sonuçlarını anlamalıyız.

Mutlu Olma Özgürlüğü

Mutluluğun İmparatorluk tarihindeki rolünü anlamak bize mutluluk, ulus olma ve vatandaşlık ilişkisini değerlendirebileceğimiz bir mercek verir. Britanya bağlamında "mutluluk takibi", ABD'deki Bağımsızlık Bildirgesi'nde (1776) olduğu gibi hak olarak yüceltilmemiştir. Yine de mutluluğun vatandaşlık yöntemi olarak, göçmenleri ulusal bir ideale bağlama yolu olarak kullanıldığını öne sürüyorum. Mutluluğa bağlı olmak, hâlihazırda iyi olarak belirlenmiş şeyler tarafından kısıtlanmış olmaktır. Elbette en baştan bu iyilerin nasıl belirlendiğini açıklayan bir yaklaşıma ihtiyacımız var. İkinci Bölüm'de birinin mutluluğunun başkasınınkine bağlı olduğu "koşullu mutluluk" kavramını tanıtmıştım. Şartlılık koşullarının eşit olmadığını iddia etmiştim: "Önce gelenlerin" mutluluğu "önce gelir", böylece bazıları diğerlerinin mutluluk şartlarını tanımlama hakkı kazanır. Vatandaşlık, kimin mutluluğunun önce geldiğine karar verme yöntemi sağlar. Vatandaşlıkta, vatandaş *olanlar* ve *henüz olmayanlar* ("müstakbel vatandaşlar" dediklerim) arasındaki ayrım tehlikededir, "henüz" geleceklerin vaadi olarak sunulur. Vatandaşlık vaadi bir mutluluk vaadi olarak sunuluyorsa, bu vaade layık olduğumuzu göstermemiz gerekir.

Mutluluğa layık olmak ne demektir? Britanyalı olma karşılığında mutluluk nasıl vadedilir? Bu soruları incelemek için *Hayatımın Çalımı Beckham* filminin bir okumasını yapıyorum. "Moral düzelten harika bir komedi" olarak karşılanan film mutlu bir Britanya çokkültürlülüğü tablosu sunuyor. Filmin anlatısında mutluluk önemli bir rol oynuyor. Gerçekten de filmdeki temel çatışma veya engel, babanın kızına söylediği "sadece mutlu olmanı istiyorum"a yakın bir ifadeyle aşılıyor. Üçüncü Bölüm'de bu ifadenin bazı paradokslarını tartışırken, sadece mutluluk arzusunun nasıl başkasına belli bir özgürlük verir gibi görünüp aslında onu mutluluk nedeni olarak kabul edilen bir şeye yönlendirdiğine odaklanmıştım.

Hayatımın Çalımı Beckham'daki mutluluk ifadesinin rolünü ele almadan önce filmdeki çatışmayı veya mutlu sonun önündeki engeli açıklamak gerekir. Filmin, İngiltere'deki göçmen bir Hint ailesinin kuşak çatışmasıyla ilgili olduğu söylenebilir. Kızları Jess (Parminder Nagra) futbolda başarılıdır. Onun mutluluk fikri serbest atışlarda David Beckham gibi falso vermektir, bunun için Hintli kızların yapabileceklerine dair kuralları çiğnemesi gerekir. Ebeveynlerle kızın kuşak çatışması, kültürlerin taleplerinin çatışması olarak da temsil edilir: Jess'in dediği gibi, "Herkes aloo gobi pişirebilir, ama kim Beckham gibi çalım atabilir?" Bu zıtlık hemen "aloo gobi pişirmeyi" alternatif bir şöhretler, bireysellik ve yetenek dünyası karşısında sıradan ve geleneksel kılar.

Önceki kısımda öne sürdüğüm gibi, geleneksel olan yaratıcılıktan ziyade alışkanlıkla bağdaştırılır. Film, göçmenin iki kültür arasında sıkıştığı "kültür çatışması" fikrini benimsiyor görünse de, iki kültürü "kültür" olarak aynı şekilde temsil etmez. İstediğini yapabildiğin ve istediğin gibi olabildiğin, yani mutlu olma özgürlüğünün olduğu Batı'nın bireyselliğiyle karşılaştırılınca göçmen kültürü, bir kültür olarak, verilen veya sahip olunan bir şey gibi görünür. Burada Stokes'un laik evanjelizmi "bireyin gelenekten kurtarılması" olarak tanımladığını hatırlayalım. Filmdeki mücadele de bireysel arzuyla geleneğin, özgürlükle görevin, mutlulukla sadakatin mücadelesi olarak tanımlanabilir.[17]

"Beckham gibi falso vermek" isteyen bir bireyin hikâyesi kesinlikle aile geleneğiyle çatışan bir arzuyu anlatıyor. Bir noktada, hikâye, futbol seven kızın arzularıyla ve bu arzuların ailenin şeklinin yeniden üretilmesi arzularına ters düşmesiyle ilgili gibi görünüyor. Hikâyeyi, Jess'in arzuları bakımından okursak kültür farkını bir kenara koyabiliriz. Hikâyeyi kızın isyanıyla ve iyi hayatın anlamını değiştirmesini doğrulama denemesiyle ilgili olarak okuyabiliriz. Jess'e "gol attığı" ve beklenenden başka yerde mutluluk bulduğu için tezahürat yapabiliriz. Özgürlüğüne ve iyi kız, hatta mutlu ev kadını olması talebini reddetmesinden mutlu olabiliriz.[18] Ebeveynlerinin beklentilerini arkada bırakmanın ve daha az yürünmüş yolları tutmanın ardından mutluluk gelebileceğini gösterdiği için bu filmi alkışlayabiliriz. Ama böyle bir okuma eksik kalır. Bu, özgürlük tablosunun mutluluğunun bizi "nereye" götürdüğünü açıklamaz.

Kültürel farklar, farklı tesirlerle ilişkilendirilir: Futbol sahasının hareket, ses, gülüşme dolu açık alanıyla Jess'in evinin kısıtlamalar, talepler, çatışma dolu kapalı alanı arasında zıtlık vardır. Yani bu iki dünyaya aynı tesir değeri verilmez. Elbette futbolun vadettiği mutluluk üstbelirlenime maruz kalmıştır. Beckham gibi olma arzusunun filmde öyküsel işlevi vardır. Jess'in fantezisi olarak sunulan açılıştaki komik sahnelerde (sahne ilerlemeden önce Beckham'ın posterine bakmaktadır), Jess futbol sahasında Beckham'ın yanına geçer ve gol atar. Futbol hem ulusal sporu hem yeni kimlik fırsatını temsil eder, ulusal kahramanın yanına geçerek ulus için umut beslenebilir. Futbol dünyasının hem mutlu olmamıza hem de biz gol atarken tezahürat yapan başkalarına mutluluk vererek mutlu nesne olmamıza imkân tanıyıp özgürlük vadettiği ima edilir. Jess'in ulusal spora katılması Jess'in fantezisi sayılabilir ama bu, çeşitlilik belirtileri gösteren, gol atan "kim olursa olsun" tezahürat yapılan bir "oyun sahası" olarak futbol hakkında ulusal bir fantezi işlevi de görür.

Jess diğer dünyasında öfke, acı, endişe yaşar. Sahnelerde, Jess'in şunu ya da bunu yapması gereken evin içinde, karanlık ve sıkışık mekânlar gösterilir. Esasen kendi Hint evinde, ebeveynlerinin utancının nesnesidir. Annesi Bayan Bhamra (Shaheen Khan), "Ailemde utanç istemiyorum, buraya kadar, artık futbol yok," der. Jess için bu gizlice futbol oynamak demektir: Onu mutlu eden şey, utanç belirtisi olur, utancı da mutluluğuna engel olur. Bu gizli hayatta yeni bağlar ve yakınlıklar kurar: Önce onu kızlar takımına sokan Jules'la (Keira Knightley), sonra âşık olduğu futbol antrenörü Joe'yla (Jonathan Rhys Meyers). Bu diğer dünya, futbolun vadettiği özgürlük dünyası onu beyaz bir kız ve beyaz bir adamla yakın ilişkiye sokar. Özgürlük, beyazlığa yakınlık şeklini alır.

Jess'in ikilemi şudur: Aynı anda nasıl iki dünyada birden olabilir? Filmin can alıcı anı, futbol turnuvasının finali ablası Pinky'nin (Archie Panjabi) düğünüyle çakıştığında gelir. Jess, Pinky'nin düğününe gitmek zorundadır, yani futbol maçına gidemez. Mutsuzluk, Jess'in düğünde nasıl "oraya uymadığını" gösterir. Mutsuzdur çünkü olmak istediği yerde değildir. Jess'in arkadaşı Tony (Ameet Chana) araya girer ve düğünden ayrılıp maçta oynamasını önerir. Jess cevap verir: "Ayrılamam. Ne kadar

mutlu olduklarına baksana Tony. Keyiflerini bozmak istemiyorum." Bu anda Jess, ebeveynlerinin mutluluğuyla özdeşleşerek kendi mutsuzluğunu kabul eder, kendi mutluluk arzusunu bir kenara bırakır. Ama babası Bay Bhamra (Anupam Kher) bunu duyup şöyle der: "Pinky çok mutlu, sense babanın cenazesinde gibisin. Ablanın düğün gününde seni sadece bu gülümsetecekse şimdi git. Ama geri geldiğinde mutlu olduğunu görmek istiyorum." Baba, kızı mutlu olmasını istese de o mutsuz olduğu için mutlu olamaz. Kızının mutlu olduğunu görmek istediği için gitmesine izin verir. Mutsuzluğuna kayıtsız kalamaz: Karısına daha sonra "Belki sen onun asık suratına dayanırsın ama ben dayanamadım," der.

Bir noktada, kızının mutluluğu arzusu "nereye" gittiğini umursamamayı içerir. Filmin bakış açısına göre, mutluluk arzusu, umursamamaktan uzaktır: Film kısmen bu özgürlük hediyesine duyulan görünürdeki umursamazlığı "yönlendirerek" ilerler. Sonuçta bu anda babası filmin mutlu sonuna uymayan bir arzudan (Jess'in futbol oynamasını istememek) uyan bir arzuya (gitmesine izin vermek) geçer. Mutlu sonun, mutlu nesnelerin tesadüfüyle ilgili olması önemlidir. Kızlar mutludur (yaşamak istedikleri hayatı yaşarlar), ebeveynler mutludur (çünkü kızları mutludur) ve biz mutluyuzdur (çünkü onlar mutludur). İyi his, böyle hiza "noktaları" içerir. Olumlu tesirlerin filmi birleştirdiğini, kuşak ve kültür ayrımını çözdüğünü söyleyebiliriz: Jess'in futbol maçına gitmesine izin verilen ortak bir zevk anında iki dünya bir araya gelir. Kızların bakış açılarından mutlu nesneler farklı olsa da (futbol, evlilik), sayelerinde aynı noktaya varırız.

Bu filmin açık politikası, kızların istedikleri şekilde mutluluk bulması için serbest bırakılmasıdır. Babanın dediği gibi, "Bir günde iki kızım da mutlu oldu, bir baba daha ne isteyebilir?" Yine de film, kızların iyi hislerinin bulunduğu nesnelere eşit değer vermez. Jess'in mutluluğu, hem daha azını istediği hem kendi isteği yönünde daha az ilerlediği için film boyunca alay edilen ablası Pinky'ninkiyle karşılaştırılır. Pinky, Jess'e neden "bunu" istemediğini sorar. Jess farklı bir şey istediğini söylemez, "daha fazlasını" istediğini söyler. *Daha fazla* ifadesi durur ve hayali bir geleceğin sahnelerini (hamile Pinky, Jess'in futbol takımıyla fotoğrafları,

Joe'ya aşkı ve Jules'la arkadaşlığı) gösteren filmin sonunu belirler. Jess'in futbol finaline gitmek için hazırlandığı sahnelerde kamera bir uçağı gösterir. Uçaklar bu filmin her yerindedir, azınlık filmlerinde genelde olduğu gibi. Burada uçuş aracı oldukları, yükselip uzaklaşan bir şeyi simgeledikleri için önemli olduklarını öne sürüyorum. "Yükselip uzaklaşan" şey mutluluk vadeder.

"Yükselip uzaklaşmak" geride bıraktıkları dünyayla değil, geride bir dünya bırakma yoluyla ilgilidir. Daha önceki bir sahnede Jess ve Jules bize doğru koşarken "Move on Up" ("Yukarı Çık") şarkısı çalar. Şalvar kamiz giyen iki Hintli kadını geçer, geride bırakırlar. "Yükselip uzaklaşma"nın yersel vaadinin ilerlemek, Hint kültürünü geride bırakmak olarak aktarıldığını iddia ediyorum, Jess karakteri ailesine ve kültürüne derin bir sadakat duysa da. Gelenekler kişiyi "geride bırakır". Futbol oynama, ulusal spora katılma arzusu, asıl kültürü geride bırakarak yükselme olarak görülür. Kızın mutlu nesnelerinin yan yana konmasıyla, film, *bu arzunun daha çok kâr getirdiğini* iddia eder.

Mutlu olma özgürlüğü emredicidir: Bir imgeye bürünme sürecinde Jacques Lacan'ın "öznede gerçekleşen dönüşüm" olarak nitelediğine benzer bir özdeşleşmeyi gerektirir (2006, s. 1-2). Mutlu olma özgürlüğü hem aileden veya gelenekten kurtulma özgürlüğüne hem de mutluluk vaadini taşıyan ulusla özdeşleşme özgürlüğüne dayanır. Ulusla özdeşleşmek için birey olmamız gerekir: Bireyin çıkıp yükselebilen bedenini elde ederiz. Mutluluk böylece ileri doğru bir hareket olur: Mutluluk neredeyse bir pervane gibi öznelerin geleceği kucaklamasını, gelenek ve gelenekselle ilişkilendirilen geçmişi arkalarında bırakmalarını sağlar. Bir başka deyişle, birey olurken özgürlük anlayışı, kapasiteler, enerjiler ve projeler elde ederiz. Bunun karşılığında bu kapasiteler, enerjiler ve projeler, özgürlüğümüzün iyiliğini simgeler. Birey olmak, bir imgeye bürünmektir: Mutlu olma özgürlüğü bedeni belli bir yöne çevirir.

Özgürlük anlatılarının "yönlendirilmiş" doğasını okurken, filmin daha kapsamlı kamu iyiliği söylemlerinden nasıl bahsettiğini düşünmemiz gerekir. Film, "baskı noktası"nı Jess'i yaşamak istemediği bir hayatı yaşamaya zorlayan göçmen aile olarak belirler. Yine de göçmenlerin en-

tegre olmaları için üstlerindeki baskı giderek artar, entegrasyon da çokkültürlü mutluluğun teşviki için kilit ifadedir. Entegrasyon (en azından resmen) "kendi kültürünü geride bırakmak" olarak tanımlanmasa da eşit olmayan şekilde dağıtılır, yeni veya müstakbel vatandaşların verilmiş ortak kültürü "kucaklaması" talep edilir. Ulusal sporla özdeşleşen göçmen kız zaten bir idealdir. Aile geleneğinden sapan kız, entegrasyonun mutluluğunu simgeler. Göçmen ailenin geleneğe uymayan kızı, geleneksel bir sosyal umut şekli bile sağlayabilir.

Melankoli ve Dönüşüm

Bu filmin mutluluğu kısmen çokkültürlülüğün, oyununu kucaklamaları şartıyla, göçmenlere özgürlük vererek sosyal vaadini gerçekleştirebileceğini düşünmesinden kaynaklanır. Mutluluk şarta bağlıysa, mutsuzluk bu şartı karşılamamanın bedeli olur. *Hayatımın Çalımı Beckham* Britanya çokkültürlülüğünün mutlu bir tablosunu çizse de mutsuzluk bedelini hatırlatır. Filmin arka planı –filmin arkasında olan da diyebiliriz– melankoli riski veya tehlikesidir. Burada *melankoliyi* kasten kullanıyorum: Filmin hatırlattığı risk sadece kötü hissetmek veya kötü his değil, kötü hisse saplanmak veya saplanma şekli olarak kötü histir. Film göçmen özneler için mutlulukla ilgilidir; ama bu özneler önce acılarını aşmalı, saplanmadan kurtulmalıdır. Mutlu olma özgürlüğü en azından bazıları için ahlaki ve duygusal bir saplanmadan kurtulma çabası gerektirir. Filmin arka planındaki hissin kötü bir his olduğu anlamına gelmez bu: Filmin mutlu tesirini bozan çok az şey vardır, neşeli müzik hep moralimizi düzeltir. Melankoli riski babanın, filmin zaman çerçevesinden önce gerçekleşen eski ırkçılık deneyimleri anlatılarak var edilir.

Melankoli ile mutluluk arasındaki bu dönüşümü incelemeden önce melankoliden kastımı açıklamalıyım. Klasik referans noktam, Freud'un *Yas ve Melankoli* makalesidir ([1917] 2005). Freud, bu makalede yası kayıp bir nesne için görece sağlıklı bir kederlenme süreci olarak anlatıyor: Bu kederin amacı, nesneyi bırakmak veya nesnenin gitmesine izin vermektir. Özne hayata "devam eder" ve yeni bağlar kurabilir, bu da hayata dönmek veya hayatta kalmak anlamına gelir: "Yas, egoyu nesnenin

ölümünü ilan ederek onu bırakmaya sevk eder ve egoya hayatta kalmanın ödülünü sunarken, her kararsızlık savaşı nesne üstündeki libido saplantısını onun değerini düşürerek, onu küçük görerek, adeta öldürerek yumuşatır" (s. 217).

Yas ve melankoli ayrımı hemen etik zorunluluklara çevrilebilir: "Bırakmak", kayıpla sağlıklı bir ilişkidir, "tutunmak" ise hastalık hâline gelir. Freud daha sonraki çalışmalarında melankoli ile yas arasındaki keskin ayrımlara karşı gelir, kaybın katılımını, sıradan ego oluşumu sürecinin parçası olarak görür ([1923] 1960, s. 23-24; ayrıca bkz. Butler 1997). Fakat kayıp nesneyle başa çıkmanın iyi ve kötü yollarının ayrımı, kültürel tanı seviyesinde sürer. Melankoliği kaybolan nesneye "tutunan", bırakmayan veya kaybı atlatamayan biri olarak gördüğümüz için melankolik kişi bir *figür olarak* görünebilir.

Bana göre önemli soru, nesnenin kendisinin, atlattığımız veya atlatamadığımız "şey"in durumudur. Freud'un makalesinde keder neyi amaçlarsa amaçlasın, bir şey söz konusu değildir: Geçmişteki bir kayıptan, gerçek bir kayıptan, geçmişte veya geçmişe verilen bir kayıptan –kaybolan şey belirsiz veya soyut olsa da– bahsetmek. Sevilen birinin ölümü durumunu ele alalım. Biri ölüyor. Genelde ölümün bir olay olması için bu kişiyi tanımamız, sevmemiz gerekiyor.[19] Yas en az iki ölüm gerektiriyor: Biri öldüyse, ölümün gerçek olması için o kişinin ölü ilan edilmesi gerekiyor. Mutlaka birden fazla ölüm deneyimlemiyoruz. Zor zamanlarda zaman düzgün ilerlemiyor. İkinci ölüm, yas tutan için ilk ölüm oluyor. Ölümün gerçek olması için nesnenin ölü olarak kabul edilmesi gerekiyor. David L. Eng ve Shinhee Han'in öne sürdüğü gibi, ölümün kabulü nesneyi ölü yapıyor; hatta ölümün kabulünün, özne için nesneyi bir kez daha öldürdüğünü söyleyebiliriz (2003, s. 365).

İkinci ölüm ilk ölümse, ölüm birinin ölümü ilan etmesini gerektiriyorsa, ilan yanlış olabilir mi? Birinin öldüğü yanılsamasıyla yas tutmak mümkündür. Böyle bir imkân, umut şekli olabilir. Yani yas tutan gizlice ölümün yanılsama olduğunun doğrulanmasını umabilir, bu umut şekli ölümün kabulünü erteler. Ama burada ele almak istediğim şey bu huzursuz ruhsal dinamik değil. Kayıp, birinin kaybı şeklini almadığında kaybı

kabul etmenin anlamını ele almak istiyorum. Bahsettiğim üzere, Freud'a göre yas "sevilen kişinin veya kişinin *yerini alan* anavatan, özgürlük, ideal gibi bir soyutlamanın kaybına verilen tepki"dir ([1917] 2005, s. 203; vurgu eklendi). Bir soyutlamanın kaybı, yer değişimiyse, sevilenin kaybı bu modelde gerçek bir kayıp olarak kalabilir. Veya sevilenin kaybının, sevilen, yani sevginin asıl nesnesi olduğu için gerçek kayıp olduğunu söyleyebiliriz (bir idealin sevgisi zaten birine sevginin yer değişimi olarak görülür, mesela özneler sevgilerini anavatana verdiğinde, anavatan ananın yerini alır). Bir fikir veya idealin sevgisinin veya kaybının sadece asıl sevgi veya kaybın yer değişimi olduğunu bu şekilde varsaymak istemiyorum. Bir soyutlamanın kaybının, bir sevilenin kaybının yer değişimi olarak tahayyül edilerek *kaybın kesinliğini ödünç aldığını* iddia ediyorum.

Soyut bir fikrin sevgisini düşündüğümüzde, kaybolanın yasını tutmanın, yas tuttuğumuz şeyi kaybettiğimizi kesinlikle bilmeden de mümkün olduğu açıktır. Freud, "gerçeklik testinin sevilen nesnenin artık var olmadığını ortaya çıkardığını ve bütün libidonun o nesneyle bağını koparmasını istediğini" öne sürer (s. 204). Elbette "gerçeklik testi"nin gerçekten "gerçeği test ettiği" inancına bağlanmak, gerçekliği ruhsal olarak dengesiz, bir dileğin yönünden kolayca ayrılmayan bir şey olarak dinlememizi isteyen psikanalizin dersini anlamamak olur. Bir nesneyle bağ koparmak da nesnenin gitmesine, ölümünü ilan edebilmemize yönelik bir dilek olabilir. Sonuçta sevilen kişinin ölümünü arzulamak, Freud'un anlattığı klasik kararsızlık sahnesidir, sosyal bağı en başta böyle bir ölüm istemenin onulmaz suçluluğu şeklinde bağlayıcı yapan şeyin çekirdeğidir. Bu yüzden melankolik hem kayıp hem de arzu öznesidir; burada arzu, arzu edilen şeyin kaybına yönelik olabilir.

Böyle düşüncelerin önemini, Freud'a göre kayıp beden üstünde ve beden tarafından tesirli bir şekilde kavrandığında bile melankoliklerin neyin kaybolduğundan asla emin olamadıklarını hatırladığımızda kavramaya başlayabiliriz. Kaybolan şey bilinçten çekilir. Bu kayıp hissinin bilinçsiz olduğundan ziyade, bir şeyi kaybettiğimizi hissettiğimizde bile neyin kaybolduğunun bilincine varmayabileceğimiz anlamına gelir. Melankolikler için kayıp nesnesi eksiktir, neyin eksikliğini çektiklerini bilmezler.

Ama başkalarının melankolik olduğu yargısına varırsak, neyin eksikliğini çektiklerini bilir miyiz? Yoksa melankoli, insanlar kayıplarından bahsettiklerinde bir şeyin eksikliğini çektikleri fikriyle diğerlerine karşı bir yargı mı olur? Kaybolmuş bir nesneyi bırakamadılar diye diğerlerini melankolik saymak yerine, melankoliyi diğerlerinin "bir şey kaybettiğini" ve kaybettiği şeyi bırakamadığını görmek veya teşhis etmek olarak ele almak istiyorum. Diğerlerini melankolik olarak görmek, bağlarını ölüm dileği olarak, çoktan ölmüş şeylere bağlanmak olarak görmektir. Melankoliyi teşhis etmek, sevgi nesnelerinin öldüğünü ilan etmenin yolu olur. *Onlar adına* ölü ilan ettiğimiz nesneleri bırakamadıkları için diğerlerinin melankolik olduğu yargısına varırız. Melankoli teşhisi bu yüzden etik bir emir veya ahlaki görev içerir: Öteki, ölü ilan ettiğimiz nesneleri bizim ilan ettiğimiz gibi ölü ilan ederek bırakmalıdır.

Burada ortak kederin tesir edici biçimlerini öğrenebiliriz. Bir tesir topluluğuna üye olmak, hem iyi olarak mutlu nesneler adını verdiğim belli nesnelere doğru yönelim paylaşmayı hem aynı nesnelerin kaybını kabul etmeyi gerektirebilir. Kayıp nesneler paylaşılarak bir tesir topluluğu üretiliyorsa, yani doğru şekilde nesneler bırakılıyorsa, melankolikler sevme şekilleri yüzünden tesire yabancı olanlar hâline gelirler: Sevgileri kaybı atlatamama hâline gelir, yanlış yöne bakmayı sürdürürler. Bu yüzden melankoliklerin yeniden yönlendirilmesi veya döndürülmesi gerekir.

Melankoli, hisse yön verir. Freud'a göre melankoli kendini yaralamayı içerir – kayıp nesne, ego tarafından içe yansıtılır, kayıp nesneye yönelik saldırganlık kişiye döner: "Melankolinin ruhsal belirtileri çok acılı bir depresyon, dış dünyaya ilginin kaybı, sevme yetisinin kaybı, herhangi bir hareketin engellenmesi, kendini suçlama ve kendine hakaret etme şeklinde ifade edilen özsaygı azalması ve bunların yoğunlaşmasından doğan sanrısal ceza beklentisidir" (s. 204). Melankolik özneler yaralanmayı bekler ve sevmekten, yeni bağlar kurmaktan acizdir. Freud'un dediği gibi, "Melankoli kompleksi açık bir yara gibi davranır, her taraftan üstüne yatırım enerjisi çeker" (s. 212). Melankoliklerin açık yarası yatırım çeker, ama enerji de tüketir. Acılı kalmak, enerji tüketmektir. Melankolik figürün "bize" yara verdiğini bile iddia edebiliriz; melankolik, acı noktası vererek

o noktada acı olanı tutmamıza izin verebilir. Melankolik göçmen böylece bir *figür hâline gelir*: Göçmen acı noktasıysa, bu acı göçmene atfedilebilir.[20]

Hayatımın Çalımı Beckham'a dönebiliriz. Bu film mutluluk vaadiyle ilgili görünse de, yara ve kötü hissin filmde önemli bir öyküsel işlev gördüğüne inanıyorum. Kötü hislerin nasıl iyi hislere dönüştürüldüğüyle ilgileniyorum. Bu filmdeki dönüşüm noktaları neler? Burada Jess'in babasının yaptığı iki konuşmaya odaklanabiliriz. İlki filmin başında, ikincisi sonunda geçiyor:

> Nairobi'de gençken okulun en iyi hızlı atıcısıydım. Takımımız, Doğu Afrika kupasını bile kazandı. Ama bu ülkeye geldiğimde hiçbir şey kalmadı. Spor kulübündeki lanet beyazlar türbanımla dalga geçip beni kovdu. [...] Kızım da sadece benim gibi hayal kırıklığına uğrayacak.
> O lanet İngiliz kriketçiler beni kulüplerinden köpek gibi attığında hiç şikâyet etmedim. Tam tersine, bir daha oynamamaya yemin ettim. Kim acı çekti? Ben. Ama Jess'in acı çekmesini istemiyorum. Babasının yaptığı hataları yapmasını, hayatı kabul etmesini, durumu kabul etmesini istemiyorum. Savaşmasını istiyorum. Ve kazanmasını istiyorum.

İlk konuşmada babası onun gibi acı çekmemesi için *oynamamasını* söylüyor. İkincisinde de onun gibi acı çekmemesi için *oynamasını* söylüyor. İki ifadedeki gizli arzu da kızının acı çekmemesi, bu da kendi hatalarını tekrar etmemesi arzusuyla ifade ediliyor. İkinci konuşma, ulusal oyunu oynamayı reddetmenin, göçmenin acısının ardındaki "gerçek" olduğunu öne sürüyor: Oyunu oynamadığı için acı çekiyor, burada oynamamak, dâhil olmamak olarak görülüyor. Jess'in mutlu olması için babası dâhil olmasına izin veriyor, bu bir tür bırakma olarak anlatılıyor. Hem kızını bıraktığı hem de acısını, dâhil edilmeme "noktası" olarak ırkçılığı kabul etmesinden doğan mutsuzluğunu bıraktığı ima ediliyor. Babanın ilk konuşmada melankolik olarak temsil edildiğini öne sürüyorum: Acısını bırakmayı reddediyor, kendi kaybının nesnesini katıyor. Jess'i bırakmayı reddetmesi, melankoli belirtisi olarak görülebilir: Kendi yarasına inatla bağlanır. Onun da dediği gibi: "Kim acı çekti? Ben."

Melankolik göçmen figürü, ulusal oyuna katılmayı reddeden kişi olarak görünür. Acı çekmek, kayıp bir nesneye tutunmak olur. Babanın

kendine veya ideal benliğine dair fikrinin ırkçılık deneyimiyle nasıl tehdit edildiğini kesinlikle görebiliriz ("okulun en iyi hızlı atıcısıydım"). Irkçılık, bir ideali gerçekleştirememenin açıklaması olur ("bu ülkeye geldiğimde hiçbir şey kalmadı"). Melankolik göçmen, bu deneyimden açıklamaya geçişte figür olarak belirir. Göçmen acısının açıklaması olan ırkçılık ("türbanımla dalga geçip beni kovdular"), acı sahnesine duyulan bağı koruma işlevi görür. Böylece kötü his, acıyı açıklayan senaryo şeklindeki ırkçılığı bırakmayan göçmenden doğar.

Türbanın önemini ele alalım. Türbanın kültüre, dine, vatana duyulan bağı koruduğunu söyleyebiliriz. Göçmen, ulusal ideali kucaklamak için türbandan vazgeçmelidir. Veya göçmen türbanın kalmasını istiyorsa (sonuçta ulus bazı farklılıkları bünyesine katabilir) en azından türbanı bayrak gibi başka nesnelerle birlikte var olabilecek mutlu bir nesneye dönüştürmelidir. Melankolik göçmen bu dönüşümü yapamaz. Sadece farklılığa, onu başkalarından ayırana değil, tarihi bir kılavuz olarak farklılığın mutsuzluğuna da tutunur. Yani türban yüzünden onunla dalga geçilmesi anısından incinir, bu da türbanı ırkçılık tarihine bağlar. Sevgi nesnesi, ırkçılık anısına dönüşür, böylece de korunur.[21]

Irkçılık bilinci, tüm sezgilere aykırı şekilde bir tür melankoli olarak görülebilir. Bu nokta tüm sezgilere aykırıdır çünkü melankoli genelde bilinçaltı süreçlerle ve bilince ulaşamayanlarla ilişkilendirilir. Irkçılık bilinci, melankoli olarak sınırlanırsa, kaybedilenin bilincine varmamak ve gidene tutunmak olarak görüldüğü için sahte bilinç hâlini alır. Irkçılığın melankolik göçmenin bağlandığı şey olarak görüldüğünü bile söyleyebilirim; bu yaraya bağlılık, göçmenlerin ulusal oyuna katılmayı reddetmesini gerekçelendirir ("spor kulübündeki beyazlar"). Yara anlatısının tekrarının yara açtığı ima edilir: Göçmenler, dâhil olmamalarını ırkçılığın sürekli doğasının işareti olarak görmekte ısrar ederse dâhil olamazlar.[22] Babanın travmasının kararlılığında ima edilen anlatı, göçmenlerin kayıplarını açıklamak için ırkçılığı "icat ettikleri" değil, ırkçılığı atlatmayarak onun sosyal hayatı yönetme gücünü koruduklarıdır. Bu yüzden ahlaki görev bunu "atlatmak"tır, sanki atlattığımızda ortadan kalkacaktır.

Bir başka deyişle, görev, ırkçılığı ardımızda bırakmamızdır. Jess *bu görevi üstlenir*. Babanın ulusal spordan dışlanma deneyimi, Jess futbol sahasında ırkçılıkla karşılaştığında (kendisine Pakistanlı diye hakaret edilir) ve haksızca maçtan çıkarıldığında tekrarlanır. Jess'in öfkesi ve acısı çok sürmez. Istırabını bırakır. Nasıl bırakır? Joe'ya "Bunun nasıl bir his olduğunu bilmiyorsun," dediğinde, Joe "Elbette biliyorum, ben İrlandalıyım," diye cevap verir. Bu ıstırapla özdeşleşme, Jess'i ulusal oyuna döndürür (adeta "hepimiz acı çekiyoruz, sadece sen değil" denir).[23] Film, ırkçılığın can yakıp yakmamasını bireysel tercih ve kapasiteye bağlar: Irkçılığı olup biten bir şey olarak bırakabiliriz, bu kapasite beceriyle (yeterince iyiysek idare edebilir, hatta başarılı olabiliriz) ve yaklaşıklık kurmayı sağlayan empati lütfuyla ilgilidir; burada ırkçılığın acısı ortak payda olarak yeniden hayal edilir.

Melankolik göçmenin yara takıntısının hem kendi mutluluğuna hem de ileriki kuşağın, hatta ulusun mutluluğuna engel olarak görüldüğüne dikkat etmek gerekir. Bu figür, ulusal hayalde hızlıca "olası terörist"e bile dönüşebilir (Ahmed 2004). Onun öfkesi, acısı, ıstırabı (gittiği varsayılan bir şeyi bırakmadığı için kötü niyet olarak anlaşılıp) "bizim dehşetimiz" olur. Böyle korkutucu bir sondan kaçınmak için göçmenin görevi ulusal oyun gibi farklı, daha mutlu, talih getirebilecek nesnelere bağlanmaktır. Film, bu yeni bağın talihiyle sona erer. Jess, profesyonel futbolcu olma hayalini gerçekleştirmek için Amerika'ya, mutluluk takibini birincil amaç yapan yere gider.

Jess ve Joe'nun aşkı başka bir yeni bağ noktası sunar. Heteroseksüellik, yarayı geçirmeye söz veren bir mutlu geri dönüş hâline gelir. Burada filmin yönetmeni Gurinder Chadha'nın aslında Jess ve Jules'u âşık etmeyi planladığını belirtmek gerekir. Lezbiyen senaryodan vazgeçme kararı elbette filmin daha pazarlanabilir olması içindir.[24] Burada sermaye şekli olarak "cazibe"nin önemini ve mutluluğun nasıl ahlaki ekonomi işlevi olabileceğini, iyi olanı ürün olarak yayılabilecek hâle getirebileceğini görebiliriz. *Hayatımın Çalımı Beckham*'da heteroseksüel senaryo, *queer*'a yakındır. Film hem kadın isyanının lezbiyenlik olması ihtimaliyle oynar

(kısa saçlı, spor sütyeni takan kızlar "lezbiyen"den ziyade "olası lezbiyen" olarak sunulur) hem de başka arzuların bağlandığı erkek *queer* karakter Tony'yi içerir. Gayatri Gopinath filmin "filmdeki 'gerçek' *queer* karakter olarak tekrar eşcinsel erkek figürünü kullanıp, futbol seven kızların olması gerektiği gibi heteroseksüel olduğuna sonunda izleyicileri temin ettiğini" öne sürer (2005, s. 129). Kadınlık kurallarını çiğneme anlatısının düzeltici bir araç içerdiğini iddia edebiliriz: Hedef noktamız sayılan düz çizgiye döndüğümüz sürece kural çiğneyebiliriz. Yani futbol oynayan kızlar, erkek futbol antrenörü gerektirir. İsyan anlatıları bu noktaya bizi döndürecekse düz çizgiden sapma içerebilir.

Heteroseksüellik ayrıca ırkçılığın yarasını veya zararını geçirmeyi vadeder. Irklar arası heteroseksüel sevginin kabulü geleneksel bir uzlaşma anlatısıdır, adeta sevgi, geçmiş gerginliği geçirir ve melez ailelik dediğim şeyi yaratır: *Renkli beyaz, başkasıyla beyaz*.[25] Böyle yakınlık fantezileri "daha yakın olsak bir oluruz" inancına dayanır.[26] Yakınlık, vaat olur: Filmin mutluluğu "o"nun vaadidir, sanki ulusal özne veya ulusun ideal öznesi olarak beyaz adama sevgi vermek, bu vaade dâhil olmamızı sağlar.

Son sahne, kriket sahnesidir: Filmde ilk defa. Bildiğimiz üzere, kriket filmde mutsuz bir nesnedir, ırkçılığın mutsuzluğuyla ilişkilendirilir. Jess'in babası vurucudur. Öndeki Joe atıcıdır. Joe bize yaklaşırken gülümser. Arkasını döner, topu atar, baba oyun dışı kalır. Joe eğlenceli bir sahnede "kutlama yapar" ve bedeniyle futboldaki klasik uçak hareketini yapar. Öne sürdüğüm gibi, filmde uçaklar uçmakla, yükselip uzaklaşmakla ilişkilendirilen mutlu nesnelerdir. Joe uçak hareketi yaparak kötü hissi (mutsuz ırkçılık) iyi hisse (çokkültürlü mutluluk) çeviren aracı olur. Beyaz adam, babanın ırkçılık yarasını bırakmasını ve tekrar kriket oynamasını sağlar. Beyaz adam, melankolik göçmeni ulusal topluluğa geri getirir. *Bedeni, dönüşüm noktamızdır.*

Hayatımın Çalımı Beckham'ı, melankoliyi mutluluğa tam aynı şekilde dönüştürmeyen *East Is East*'le (1999, yön. Damien O'Donnell) karşılaştırabiliriz. Filmin tesirli bir dönüşümü sunamaması (yine moral düzeltecek bir komedi olarak pazarlansa da) belki mutlu çokkültürlülük resmine sokulması pek kolay olmayan Müslüman baba figürü endişesiy-

le açıklanabilir. Bu filmlerin zıtlığı, melankolinin nasıl ölüm dileği hâline gelen belli bağlarda yer aldığını ve bu bağlarla ırkçılık bilincinin ilişkisini daha çok anlamamızı sağlar.

East Is East'te babanın arzusu çocuklarının iyi Müslümanlar olmasıdır, bu da onları evlendirme arzusuyla sergilenir. Bu arzu, *Hayatımın Çalımı Beckham*'da olduğundan daha şiddetli ve çaresiz sergilenir. Bu arzu kendisiyle ve Britanya'yla farklı ilişkileri olan beş çocuğuna zarar verir: Erkeksi kız, iyi Müslüman, eşcinsel oğlan (evliliği reddedince babası tarafından ölü ilan edilir), Kazanova ve herkesin mutlu olmasını isteyen tek çocuk, ara bulucu.

Film kısmen babanın arzusunun imkânsızlığı ve şiddetinin sunumu yüzünden "iyi hissettirmez". Komik olması gereken sahnelerde bile (baba oğullarını iki "çirkin kız kardeş"le evlendirmeye çalışır) babanın çocuklarının iyi Müslümanlar olması arzusunun hem onların, hem de kendi ıstırabının nedeni olduğuna tanık oluruz. Film, kimlik projesinin mecburi başarısızlığının travmatik sonuçlarını gösterir: Çocuklar, babanın olmak istediği gibi olmasını sağlayacak şeyi isteyemezler. Filmin sonunda baba yenilgiyle şöyle der: "Size yaşanacak iyi bir yer göstermeye çalışıyorum. İngilizler sizi asla kabul etmeyecek. İslam'da herkes eşittir. Siyah adam, beyaz adam yok. Sadece Müslümanlar var." Müslüman olmaları arzusu, ırkçılık bilinciyle ilişkilidir. Bu karmaşık bir ilişkidir. Babanın ifadesi ırkçılığın bizzat bir savunma mekanizması, Britanya'da yaşamanın vadettiği mutlu çeşitliliği kucaklamayı reddetmenin bir yolu olması şeklinde yorumlanabilir. İngiltere'yi farklılığı kabul etmemekle suçlaması, sevgi nesnesi olarak İslam'ı korumasının şiddetinin belirtisi olur. İslam'a yapılan yatırımlar, saldırganlığın yüceltilmesi veya ev sahibi ulusa saldırganlık yansıtmanın bir yolu olur.

Babanın şiddeti, uzlaşma çerçevesini aşar: Filmin sonlarındaki travmatik bir sahnede iyi Müslüman olarak kendisiyle özdeşleşen oğlunu döver. Şiddeti kendine yönelik bir şiddet, kendini incitme hâline gelir. Saldırganlığın böyle içselleştirilmesi, aynı zamanda Müslüman öznenin saldırganlığı yönlendirmesidir. Müslüman olmak, kendi şiddetine neden olmaktır. Oğlunu döverken karısı araya girer ve ona şöyle der: "Domuz

cehaletin yüzünden onları teker teker ezmene seyirci kalmayacağım." Bu noktada babanın şiddeti patlar ve karısına fiziksel olarak saldırır: "Bana domuz dedin, kaltak." Şiddetinin, Müslümanları kıracak bir ifadenin cevabı olması önemlidir. Şiddeti, kırılmak olarak görülebilir. Daha geniş bir kapsamda, Müslümanların kırılganlığı, konuşma özgürlüğümüzü ve mutluluğumuzu tehdit eden şey olarak anlaşılmaktadır.[27] Kırılmak, incinerek incitmektir. Kendi yarasına takılan ve yatırım yapan göçmen, sosyal ve cinsel şiddetin kaynağı olur.[28]

Babanın (çocuklarının iyi Müslümanlar olmalarında ısrar ederek) iyi Müslüman olma arzusu böylece melankolik gösteriliyor; yok olmuş bir nesneye bağlandığını fark edemiyor, bu da herkesi inciten, "ezici" bir şiddete dönüşüyor. Hem kaybolan bir nesneyi bırakamıyor hem de bu bırakamama çocuklarının mutlu olma özgürlüğünü engelliyor. Baba, çocuklarının mutluluğuyla ilgisiz gösteriliyor. Karısı ona şöyle diyor: "Hayır, kendinden utanman lazım George. Bu çocukların mutluluğuyla ilgilenmiyorsun. Sadece onlara ne kadar büyük bir adam olduğunu kanıtlamak istiyorsun. Çünkü benden ve çocuklarımızdan utanıyorsun George." Melankolik göçmen, istedikleri gibi olmadıkları için ailesinden utanır. Oğullarından biri "Şimdi mutlu musun baba, istediğin bu muydu," dediğinde "Ben sadece sana yardım etmek istiyorum oğlum, seni incitmek istemiyorum," diye cevap verir. "Seni incitmek istemiyorum" ifadesi, *Hayatımın Çalımı Beckham*'daki babanın "İncinmeni istemiyorum," demesiyle ters düşer. Burada incitme, babanın kendi mutluluğu pahasına çocuklarının mutluluğunu arzulayamayarak onlara yaptığı şey olarak açıkça belirlenir. Onların incinmesinden endişelenmesi bile kendisi içindir, çocuğa ne yapıldığından ("incinmek") ziyade ne yaptığına ("incitmek") endişelenir.

Bu filmde mutluluk sadece geleceğe yansıtılabilir: Babanın iradesi kırılınca çocukların onları mutlu eden şeyleri yapma özgürlükleri olacağını hayal ederiz. Filmde babanın dönüşümüne pek dayanmasa da bir uzlaşma fantezisi vardır. Karı ve anne, beyaz kadın, kocasını savunur ve şiddetine rağmen ona sadık kalır: "O bahsettiğiniz piç benim kocam. Hakkında ne düşünürseniz düşünün, o sizin babanız. Ağzınızdan bir kötü laf daha çıkarsa canınıza okurum." Kocasına döner, bu da onun dönme-

sini sağlar. Filmin son konuşması, yakınlığın kibar ve kolay dilindedir: Kadın, "Çay ister misin," diye sorar, kocası "Yarım fincan içerim," der. Bu diyalog bizi uzlaşma temeli olarak ırklar arası yakınlığa döndürür, bu dönüş imparatorluğun siyasal iktisadı ve çay dağıtımı ve tüketimiyle yakından ilişkili İngilizlik göstergesine dayalıdır (Chatterjee 2001). Ailenin sakin yakınlığı, beğenilerin ortak bir şekil olarak toplanabileceği bir ufuk sağlar. Bu durumda melankolik göçmeni ulusal topluluğa geri getiren, beyaz kadındır. Affetme yetisi, kocasının mutluluğunu önemsemesi olarak sunulur (kocası mutluluğa ilgisiz olsa bile). Kocasının ve ailenin mutluluğunu önemseyerek bir ufuk paylaşmalarını sağlar. *Kadının bedeni, dönüşüm noktamızdır.*

İki filmde de ırkçılık en belirgin biçimde babanın çözümsüz acısının anısında, babaya göre ulusal mutluluğa göçmen katılımının önündeki engel olarak ortaya çıkar. Melankolik göçmen bu yüzden hayaletimsi bir figürdür, çağdaş kültüre ırkçılığın gereksiz ve acı verici bir hatırlatıcısı olarak dadanır. Bu figürün hayaletimsiliğini, imparatorluk tarihlerinin mutluluk açısından nasıl anlatıldığını düşünürsek anlayabiliriz. Bu tarihlerin öteki, daha acı yönlerini hatırlayan göçmen çok fazla şeyi açığa çıkarmakla tehdit eder. Politikanın görevi dönüştürmek olur: Irkçılık *sadece* göçmenlerin anılarında ve bilinçlerinde korunuyorsa, onlar bıraktığı, gitmiş ilan ettiği takdirde ırkçılık "gidebilir". Bu tarihlere sırt çevirmek, mutluluğa ve mutluluğumuzu önemseyenlere, mutluluklarını paylaşmamıza izin verenlere dönmektir. Bu yüzden aile yakınlığının sakin mırıltısı bile bir uzlaşma fantezisi, ırkçılığı unutabileceğimiz ve acı tarihlerini ardımızda bırakabileceğimiz bir fantezi sunabilir.

Yabancı Tesirler

Bu filmlere yaptığım okumalar, ikinci kuşağın aile geleneğini reddedecek şekilde arzulamasına – istediği şekilde mutlu olma özgürlüğü şekline giren arzuya dair ulusal arzuyu inceliyor. *Hayatımın Çalımı Beckham* ve *East Is East* gibi filmlerde iyi veya kötü göçmenlere yatırım, kuşak ifadeleriyle dağıtılır: İkinci kuşak çocuklar, kendi mutluluklarını arzular. Ulus, ikinci kuşağı, eski bağlarından kopamayan ve bu yüzden sadece

acı çekip acı aktarabilen, acıyı da kolayca terör ve öfkeye çeviren birinci kuşaktan korumak için araya girmelidir.[29] Ulus, çocuklara istedikleri şekilde mutlu olma özgürlüğü verebilecek iyi aile olur. Fakat bu filmleri ulusal arzu bakımından sınırlandırırken ikinci kuşağın arzularını ele almadım. Çok ırklı bir ailenin, Pakistanlı Müslüman bir babayla İngiliz Hıristiyan bir annenin ikinci kuşak kızı olarak, geleneklere uymayan göçmen kızı sadece ulus için iyi bir nesne olarak görmem ilginç olurdu.[30] Bu kız yerli yerinde görüldüğü için yersiz kalmışa benziyor.

Ya kızların arzuları? Bu başlıkta iki yazarın, Meera Syal ve Yasmin Hai'nin çalışmasını ele alıyorum. Çocukluk deneyimlerini anlattıkları anılarda, 1950 ve 1960'larda Hindistan veya Pakistan'dan göç etmiş ebeveynlerin kızlarının arzularını dile getiriyorlar, böylece ne sadece aileye yönelik ne sadece aileye karşı olan bu arzuların çelişkisini inceleyebiliyoruz. Kitapları bize Shirley Tate'in yerinde ifadesiyle "sıradanlığın melezliğini" öğretiyor (2005, s. 7).

Meera Syal'ın ilk kitabı *Anita and Me* (Anita ve Ben), Tollington maden köyündeki tek Pencaplı ailenin kızı Meena'yı konu alan yarı otobiyografik bir roman. Kitabın kapağında Meena'nın istekleri öne çıkarılıyor: "Sadece çapati ve dal değil, balık ve patates kızartması da istiyor; sadece sıradan, bitmek bilmez Pencap şenlikleri değil İngiliz Noeli de istiyor – ama Meena her şeyden çok, mini eteklerden ve *Opportunity Knocks* seyretme özgürlüğünden çok, enerjik Anita Rutter ve çetesiyle işçi köyü Tollington'ın arka bahçelerinde dolaşmak istiyor." Bu istekler zıtlık hâlinde sunulmuyor: *Sadece* çapati ve dal değil, *ayrıca* balık ve patates kızartması istiyor. Yani burada bir seçimden bahsediyoruz: Sadece çapati ve dal veya çapatiyle dal ve balıkla patates kızartması arasında bir seçim. Ebeveynlerinin onun için sadece çapati ve dal istediği ima ediliyor. Bu arzu ifadesindeki gizli mutluluk fantezisi *sadece bundan fazlası için*, burada "sadece bu" köken kültüre göre tanımlanıyor.

Burada büyümenin genelde kuşak çatışması olarak anlatıldığını kabul etmemiz gerekir: Çocuk, ebeveynlerin çocuk için istemediğini ister. Mutlu ailelerin hikâyeleri, isteklerin uzlaşması olarak sunulur: Ya çocuk, ebeveynlerinin bilgeliğini görür ve isteğini ebeveynlerinin onun için is-

tediğiyle hizalar ya da ebeveyn, çocuğun bilgeliğini görür ve çocuk için isteklerini çocuğun istediğiyle hizalar; alternatif olarak (genelde) bir uzlaşma kurulur. Uzlaşma, istenenin uzlaşması olduğu sürece mutludur.[31] Göçmen ailenin temsillerinde kuşaksal istek çatışması üstbelirlenir; ebeveynin istekleri asıl kültürle (ayrıldıkları yerle), çocuğun istekleri varılan kültürle (bulundukları yerle) bağdaştırılır.[32] Ama metne girdiğimizde işlerin o kadar basit olmadığını öğreniriz.

Meena iyi anlamda bir baş belasıdır, *Anita and Me* de kitap boyunca incelediğim baş belası kadın yazınının soykütüğünün parçası olarak görülebilir. Belayla kendini özdeşleştirmesi Anita'yla arkadaşlığını yönlendirir, sanki sapma noktaları onları akraba yapar: "Anita bana hiç evlatlık kız kuzenlerim gibi bakmadı; o yeşil, soğuk gözlerde hiç korku, kınama veya irkilme yoktu, sadece benzer bir ruhun farkındalığı, görünürde itaatkâr bir bedene hapsolmuş başka bir deli, kötü kız vardı. Hatta bazen onun gözlerine baktığımda sadece kendi sorgulayan yansımamı görürdüm ve buna tutunurdum" ([1996] 2004, s. 150). Meena'nın "deli, kötü bir kız"la özdeşleşmesi isyanla akrabalığı, yabancı tesirle akrabalığı, doğru şeyleri istemenin reddini içerir. Yalan söylediği için başı belaya girdiğinde annesi "İçeride pilavla dal var, git ellerini yıka," der. Meena cevap verir: "O... O şeyi istemiyorum! Fileto balık istiyorum! Kızarmış! Bir de patates kızartması! *Neden istediğimi yiyemiyorum*" (s. 60; vurgu eklendi). Anlatı bağlamında Meena'nın fileto balık isteğini ifade etmesi bir tür itaatsizlik, hatta belki istemesini istediklerinden farklı bir şey isteyerek ebeveynlerinden intikam almasıdır.

Kuşaksal ve kültürel farklar –zevk farklılığı olarak dile getirilir– çatışma durumlarında sert biçimde kullanılabilir. Bu farklar illa ki çatışmaya yol açmaz, daha çok çatışma anında, sıcağı sıcağına, neredeyse kullanılabilecek bir şeyler olarak "ortaya çıkarlar".[33] Meena yalan söylediği için, isteği fark edildiği için azarlandığında *onu* değil, *bunu* istediğini söyler. İstediğini yapma arzusu, bu kitapta kendini mutlu edeni yapma özgürlüğü olarak tartıştığım arzu, kesinlikle onu İngilizliğe, Hindistan'dan uzağa yönlendirir. Yine de fileto balık istemek, ebeveynlerinin onu beğenmemesine bir tepkiyse şunu sorabiliriz: Meena gerçekten ne istiyor?

Anita and Me'den bireysel isteğin hikâyenin başı olmadığını öğreniyoruz. Ne istediğimizi nasıl biliyoruz? Arzunun şeffaf olmayışı pedagojik olabilir. Meena için istediğini yapmak, mutlu olmak anlamına gelmez. Romanda mutluluk babası tarafından, kaybettiği bir şey olarak dile getirilir. Baba sürekli Meena'nın "eskiden nasıl mutlu bir kız olduğunu" hatırlatır. Elbette kayıp mutlu çocuğun hatırlanması, bir ebeveynlik klişesi olarak tanımlanabilir: Ebeveyn genelde ergenliğe giren çocuğun huysuzluğuyla karşılaşınca mutluluk nostaljisi yaşar. Babası kıza ne olduğunu sorup durur: "Babam boğazını temizledi ve derin bir nefes aldı. 'Meena, canını sıkan bir şey mi var?' Kafamı salladım... Babam devam etti: 'Her zaman çok [...] mutluydun. Benimle konuşurdun. Neden bunu kestin,'" (s. 147). Meena buna karşılık "şaşkına döner ve şapşallaşır" (s. 147). Mutsuzluğumuzun karşımıza konması, kafamızı karıştırır. Babası daha sonra ona şöyle der: "Bu hâlin hoşuma gitmiyor Meena. [...] Tatlı, mutlu bir kızdan kaba, suratsız bir canavara dönüşmeni izledim" (s. 249). Burada sadece kızın mutluluğuna değil, ayrıca iyiliğine yatırım yapıldığı şüphesizdir; suratsız olmak, ailedeki yerini kaybetmek veya aile mutsuzluğunun nedeni olarak, aile zevkine "engel olan" kişi olarak yer edinmektir.

Babanın kızını böyle tasvir etmekte haklı mı yoksa haksız mı olduğunu bilmemiz gerekmez. Benim ilgimi, çocuğun kusurlu olarak tarif edilmesiyle mutluluk algısının ilişkisi çekiyor. *Hayatımın Çalımı Beckham*'da Jess, ebeveynlerini mutlu etmek istese de istediğini yapamadığı için mutsuz. Yapmak istediğini yapmasına izin verildiğinde mutlu oluyor, bunun için de babasının hem kendisinin hem kızının mutluluğuna engel olan acısını bırakması gerekiyor. *Anita and Me*'de kız da istediğini yapmasına izin verilmediği için mutsuz gösteriliyor. Ama istediğini elde edince de mutlu olmuyor. Onun mutsuzluğunu algılayan babası bir şekilde ruh hâlini kapıyor.

Kitap Meena'nın hislerini yansıtarak bize onun arzusunun kılavuzunu veriyor. Meena sadece mutluluk arzulamıyor, arzuladığı şeyi mutlu olmadığı için arzuluyor. Yani istediği şeyi istediği için istemiyor. Beyazlığı istemesinden, yani kendi bedenini istememesinden bahsederken isteğin ilginç doğasını öğreniyoruz: "Daha yaşlı ve ünlü hâlim dışında başka

kimse olmak istememiştim. Ama şimdi nedense derisinden sürünerek çıkan bir yılan gibi bedenimden ayrılmak ve yeniden doğmuş, pembe, tanınmaz bir hâlde ortaya çıkmak istiyordum. Aynalardan sakınmaya başladım, yemeğe misafir gelecekken annemin yatağıma serdiği Hint kıyafetlerini giymeyi reddettim, Shaila Teyze ön bahçeden bağırarak ebeveynlerime Pencapça veda ederken evde saklandım, alışverişe çıktığımızda ebeveynimin birkaç adım arkasında veya önünde yürümeyi, dükkân vitrinlerinde yansımamı kontrol etmeyi, hâlâ orada olduğunu görünce hayal kırıklığına uğramayı alışkanlık edindim" (s. 146). Meena beyaz olmak veya beyazlığa daha yakın olmak ister çünkü aynadaki yansımasına katlanamaz. Beyazlık arzusu, sadece beyaz olmadığını yansıtan ailesine uzak olma arzusu olarak yaşanır. Anita'yla arkadaş olmayı istemekle kalmaz, Anita olmak, Anita gibi beyaz olmak ister.

Kitap, mutluluğu beyazlığa giderek yaklaşmanın peşinde bulmak yerine, beyazlığa yakınlık arzusunun bir tür mutsuzluk olduğunu ve bir yere ait olmama, rahat etmeme, başkalarının mutluluğunu paylaşamama hissi yaşandığını öne sürer. Örneğin Divali kutlanırken Meena diğerlerinin bayramı anmasını bekler: "Bütün sabah genel bir kutlama ifadem olduğunu umarak bahçede oyalandım. Milletin ilgisizliği beni şaşkına çevirdi, şimdi ebeveynlerimin neden İsa'nın doğum gününü anmaya çalıştıklarını anlıyordum" (s. 92). Noel'i kutlamak istemek kısmen başkalarının kutladığını kutlamak, mutlu nesnelerini paylaşmak istemektir. Başkalarının kutladığını kutlamak istemek ayrıca başkalarının bizim kutlamalarımızı tanımamalarının, mutluluğumuza ilgisiz olmalarının etkisidir. İngiliz kültürüne katılma arzusu bu yüzden sadece asimilasyon, benzer olma isteği değildir; ortak bir istek topluluğuna katılma isteğidir. *Anita and Me*, mutluluk noktalarını takip etmediğimiz çizgilerden alan bir dünyaya ait olmanın zorluğunu sürekli işler.

Romanın önemli olaylarından birinde, Meena'nın çete arkadaşları Hintli bir adamla tartışır. "Sam araya girdi, dudaklarının kenarları sinsi bir sırıtışla kıvrıldı. 'Sadece ağzın laf yapıyor babalık. Bir de hiç tanışmadığımız zencilere her şeyi veriyorsun. Biz başka kimseyi sallamayız. Burası bizim çöplüğümüz, Asyalının tekinin sadakası değil.' Karnıma

yumruk yemiş gibi oldum. Bacaklarım tutmadı, yakıcı bir panik içimi ezip pelteleştirdi" (s. 193). Bu olayın şoku, bulunduğumuz dünyaya erişemeyeceğimizi, belli bir şekilde olmamız karşılığında mutluluk vereceğini düşündüğümüz dünyaya ait olmadığımızı fark etmenin şokudur. Sam elbette "onlar"dan biri olsa da Meena'ya hitap etmiyordur. Daha sonra şöyle der: "Onları söylerken... Seni kastetmiyordum Meena! Ötekileri kastettim, seni değil" (s. 313). Meena cevap verir: "Ben ötekilerim Sam. Beni de kastettin" (s. 314). "Ben ötekilerim" ifadesinin gücü, özdeşleşmenin, ötekilerden biri olarak görülmese de öteki olana yöneltilen bir hakarette kendini görmenin gücüdür. Kendimizi hakarete uğrayan öteki olarak görmek, öteki *olarak* ötekilere bağlılığımızı doğrulamaktır.

Romandaki dönüm noktası, Meena'nın büyükannesinin Hindistan'dan gelmesidir. Meena başta ikileme düşer: "Genelde annemle babam çok kibar ve dikkatli komşulardı, girişte çok ses yaparsam beni susturur, babamın müzikal akşamlarında pencereleri kapatmaya dikkat ederlerdi. Ama bu gece herkes gibi gürültücü ve coşkulu olduklarını hiç onaylamayarak fark ettim. Büyüklerimi hiç böyle canlı ve tasasız görmemiştim, bunun bir şekilde Nanima'yla ilgisi olduğunu biliyordum" (s. 204). Meena, büyükannesini tanıması sayesinde aile geçmişinin ardında kalmadığını anlar. Gitmediği yerlerin hikâyelerinin bağlamını öğrenir: "Yavaş yavaş Nanima'nın eski ve acı aile düşmanlıklarından oluşan dünyasına alıştım. [...] Annemin çekçek hikâyesi ve babamın patlamayan bomba masalı bir bağlama oturdu; ebeveynlerimin ölümü kıl payı atlatmaları bir seferlik olaylar değildi, heyecan, dram, tutku ve halen yazılmakta olan tarihle dolup taşan bir ülkede sıradan iki olaydı ve ilk defa Hindistan'a gidip o sihrin birazını edinmeyi çılgınca istedim" (s. 210-11).

Arkada bırakılan aile ve ülkenin önemini fark etmek, kaybolanı fark etmeyi içerir. Kaybın farkındalığı, geri alınamayacak bir şeyin gittiğini fark etme üzüntüsünü değil, geri alınabilecek şeyi fark etmenin, o anda erişilemese de hâlâ mümkün olanın heyecanını içerir. Kız, neyin eksikliğini çektiğini kavramaya başlar. Burada kasıt, göçün bir şey kaybetmek anlamına gelmediği değil, bir şey kaybetmenin (sadece göç eden özne için değil, onun yer değişimini ve varışını miras alanlar için de) aynı zamanda

bir şey bulma –bulduklarımız, kaybolanlarla aynı olmasa da– potansiyeli kazanmak anlamına gelebileceğidir,.[34]

Roman, Meena'nın Anita'ya gönderdiği, hazırlık okuluna gideceğini söylediği mektupla biter, bu bitiş *4 Kadın 3 Yatak*'ın son bölümünü hatırlatır; "okula girmek" yeni hareket ve özgürlük şekillerinin vaadini simgeler. Bir şekilde Meena sadece Anita olabileceği (onun gibi beyaz olabileceği) fikrini değil, beyaz işçi sınıfının genelde şiddet ve ırkçılık açısından anlatılan yaşam dünyasını da arkada bırakır. Meena için yükselmek kesinlikle daha iyi hayata yönelik burjuva isteklerine göre kodlanmıştır, sanki sınıf atlayarak ırkçılığı geride bırakabilecektir. *Hayatımın Çalımı Beckham*, bireysel yeteneğin ırkçılığın tesiri altına girmemek anlamına gelebileceği fantezisine dayalıysa, *Anita and Me*'deki fantezi göçmenlerin işçi sınıfı kültürünü geride bırakarak ırkçılığı aşabileceğidir.[35]

Anita and Me'yi, Yasmin Hai'nin daha yakın tarihli anı kitabı *The Making of Mr Hai's Daughter: Becoming British*'le (Bay Hai'nin Kızının Gelişimi: Britanyalı Olmak) (2008) karşılaştırabiliriz. Bu anı kitabının önemli yanı, babasının (bu arzuda çelişkiye düşse de) asimile olmasını, Britanyalı olmasını istediği bir kızın bakış açısından yazılmış olmasıdır. Kitap böylece Hanif Kureishi'nin kısa romanı *My Son the Fanatic* (Fanatik Oğlum) ([1994] 2008) gibi daha önceki göçmen deneyimi anlatılarına katılıyor. Birinci kuşak göçmenlerin doğaları gereği entegre olmak istemediği algısına dayanan entegrasyon (entegrasyonun zorlanması veya ikinci kuşak direnişi şeklinde görülmesi gereken bir şey olarak anlatıldığı) söyleminin standart "yön"üne karşı çıkıyor.[36] Göçmen anıları ve kurgusu, göçmen deneyimine, umut, korku, endişe, hasret ve arzunun farklı yollarla memleketi terk etme kararını ve yeni bir ülkeye gelip alışma deneyimini şekillendirmesine nitelik ve derinlik katıyor.

Yasmin, anı kitabına babasının göçmenlik deneyimi anlatısını ve bunun nasıl mutluluk arzusuyla yönlendirildiğini ele alarak başlıyor. Babası biraz alışılmadık biri, bir muhalif, komünist. Bu ayrıntı önemli: Entegrasyon söyleminin efsanelerinden biri birinci kuşak göçmenlerin hep gelenekçi olduğu, göçmenlerin kültür etrafında toplandığı, kültürü kaybetme korkusuyla fetiş hâline getirdiği. Yasmin hayal ediyor: "Mem-

leketindeki ünlü ve tehlikeli bir politik kariyeri, soğuk ve nemli İngiltere'deki sıkıcı bir hayat için bırakmanın üzücü olacağını düşünürdüm. Babam iyi bir hikâye olması için durum öyleymiş gibi davransa da bu doğru değildi. Buraya geldiği için çok mutluydu. Gerçekten çok mutluydu" (s. 8). Göçmenlik kendi mutluluk vaadini içerebilir; göç etmekten, gideceğimiz yer için olduğumuz yeri bırakmaktan mutlu olabiliriz.

Yasmin'in büyüme deneyimi, Jess ve Meena'nınkine ters düşer: Babası iyi bir Pakistanlı kız yerine iyi bir İngiliz kız olmasını ister. İyi bir İngiliz kız olması, asıl kültürüne yaklaşmaktan utandırılması anlamına gelir. Bir sahnede annesi gibi eliyle yemek yer. Beyaz İngiliz halası da "Pakistanlı mısın sen," diye sorar. Yasmin üzülür: "Kafamı sallıyorum. Yüzüm yanıyor, başım dönmeye başlıyor. Gözümün ucuyla babamın umutsuzlukla kafasını salladığını görüyorum. Bu kelimeden hiç alınmıyor. Hatta ona katıldığını görüyorum" (s. 52). Utandırılarak asimilasyona zorlanıyor, hakareti doğru şekilde olamamasının işareti sayıyor. Onu terbiyeli bir İngiliz kıza çevirmeleri gerekiyor. Bu yüzden annesi saçını kesiyor: "Annem aynayı tuttuğunda mükemmel bir alagarson gördüm, okuduğum kitabın İngiliz kahramanı Milly-Molly-Mandy'ninki gibi. Tam bir İngiliz kızına benziyordum" (s. 54). İngiliz olmak, aynaya doğru görüntünün yansımasıdır.

Yasmin'e sonunda Urduca konuşmayı bırakması söylenir. "Annem bizimle Urduca konuşmaya devam ediyor ama biz çocuklar onunla sadece İngilizce konuşabiliyoruz" (s. 60). Urduca konuşmamak, kayıp olarak deneyimleniyor, özellikle annesi İngilizce konuşmadığı için. Yasmin, "Urducayı bıraktıktan sonra annesini sonsuza kadar kaybettiğini" fark ediyor (s. 61). Bütünleşmenin, kaybın farkına varmanın bir yolu olmasından ziyade, bütünleşme arzusu bir şeyi kaybettiriyor. Yasmin, Urducayı kaybedince annesini ve öylece veya sadece arkasında bırakılmamış bir geçmişle bağlantı noktasını kaybediyor.

Baba, mutluluğun (doğru şekilde) İngiliz olmanın peşinden geldiğine inanıyor; burada İngiliz olmak, kültürlü olmak demek. Bu arzu ikilemsiz değil: Kızının nasıl bir İngiliz olmasını istediğini sınırlandırıyor, yani İngiliz kültürünün bazı şekilleri yasak kalıyor. Örneğin Yasmin'in babası,

Top of the Pops adlı pop müzik programını izlemesine izin vermiyor. "'Ama baba,' demek istedim, 'bunu bütün arkadaşlarım izliyor.' Ama karşı çıkmanın ne anlamı vardı? Asla ikna olmazdı. Yine de babamın tavrı beni şaşırttı. Bize hep *modern* olmanın iyi olduğunu söylememiş miydi" (s. 77). Baba daha sonra kızının *Grease* filmini izlemesine izin vermiyor, bunu "Batılı, kalitesiz zırva" olarak tanımlıyor. Yasmin, babasının Batılı (kötü) ve modern (iyi) ayrımı yaptığını öne sürüyor, burada önemli olan şey kalitesizin kaliteliden ayrımı. İngiliz olmak, kaliteli şekilde İngiliz olmaya dair etik bir zorunlulukla ilgili.

Bu "gelişim" sorunsuz veya kolay olmuyor. Hikâye, İngilizlik konusunda mutlu veya üzgün olmak bakımından aktarılan müphemliklerle dolu: "Ne kadar İngiliz olduğuma mutlu mu olayım, üzgün mü olayım, bilemedim" (s. 76). Britanyalı olma karşılığında mutluluk alamamak, istenildiği gibi olmanın imkânsızlığı şeklinde anlatılıyor. Yasmin mezhepten bağımsız bir okula, laik bir okula gidiyor. Laiklik, nötr görüldüğü için kültürel bir ideal oluyor. Yasmin, okul toplantısına gittiklerinde Pederimiz duasının okunmasından hayrete düşüyor ve sözleri karıştırıyor: "Babam yabancı kalmamam için Hıristiyanlığı öğretmeye çalışmış olsa da, Hıristiyan İngiltere'yi tanıdıkça İngiltere'nin ve İngilizlerin yaşam tarzlarının bazı yönlerine asla dâhil olamayacağımı fark ediyordum. Adeta paralel bir dünyada yaşıyordum" (s. 68). Beyazlığa yakınlık bir yabancılaşma noktası yaratır.

"Paralel dünya" ifadesinin kullanımı Britanya bağlamında ayrımcılık olasılığını hatırlatır, burada karışıp kaynaşmayan topluluklar, açıklığa kavuşturulması bile gerekmeyen şekillerde azınlık topluluklar olarak belirlenir: "Çeşitli topluluklar, Cantle'ın belirttiği gibi, herhangi bir noktada temas etmeyen paralel hayatlar sürdürüyorsa gerçekten çokkültürlü bir toplum olduğumuzu iddia edemeyiz."[37] Paralel çizgileri bütünleşmeyi reddeden göçmenler değil, nötr ve açık görülen alanların belli bedenleri norm sayma şekilleri yaratır. Paralel bir dünyada yaşamak, çizgileri bile görünmeyen bir dünyanın çizgilerini takip edememektir. Görünmez çizgiler, yaşam şekilleri olarak tarif edilebilir. Duygusal yabancı olmak, bu şekillerde barınamamaktır.

Yasmin, babasının istediğini ister; diğer kızlar gibi olmak, okul topluluğuna katılmak, onlar gibi İngiliz olmak ister. Ama onların sahip olduklarına sahip olamaz, istediği gibi olamaz. Bir olayda Lulu diye başka bir Asyalı Britanyalı bir kızla kim daha çok İngiliz yemeği yiyor diye kavgaya tutuşurlar. Lulu, Yasmin'e köri sevici der, Yasmin onun üstüne portakal suyu döker (s. 86-87). Yasmin'in başı derde girer, kendisi de dertlenir, bunu rahatsızlık ve mutlu olma yetisini yitirme olarak deneyimler: "Okul hayatı kısa sürede normale döndü. *Mutlu olmam gerekirdi ama değildim.* Bir şey değişmişti. Lulu'dan daha az İngiliz olduğumun ortaya çıkması değildi sorun. Nedense bunu umursamıyordum artık. Ama o zamandan beri, ne yaparsam yapayım veya nereye gidersem gideyim, oraya ne kadar uymadığımı biliyordum. Önceden fark etmediğimden değil ama eskiden biraz bilgi ve biraz kurnazlıkla her yere ait olabileceğime inanıyordum. Şimdi bu inancım kalmamıştı" (s. 89; vurgu eklendi).

Mutluluğa yabancılaşmak, hem kendisinin oraya uymadığını hem kendini oraya uyduramayacağını, "her yere" ait olamayacağını fark etmektir. Bu farkındalık, bireyin her istediğini yapabileceği veya olabileceği inancına dayanan soyut potansiyeline yabancılaşmayı içerir. Kendine inanç yoksa mutluluk kişinin bulunduğu yerden çekilir; sanki yapılabilecek şeylerin kaybı, gidilebilecek yerlerin de kaybıdır. Mutlu olma özgürlüğünün fanteziyken bile bir yeri, sadece bazılarının gidebileceği bir yeri hatırlatabileceği aklımıza gelir. Yasmin olmak, bulunduğu yerde bulunmak, mutluluğun yapılabilecek şeylerine yabancı kalmak demektir.

Bu anılarda, iyi göçmen (İngiliz olmak istediği için ulus adına iyi) kızın İngilizlikten mutsuz olması, mutluluk vaadini boş bulması anlatılır. Vaadin boşluğuna tanık olan Yasmin öfkelenir. Göçmen ailenin geleneğe uymayan kızı, ulusal umuda yakınlığını kaybedebilir: "Televizyondaki iyi işlerimize, canlı sosyal hayatlarımıza rağmen İngiltere'de yaşamanın bir yönü canımızı sıkıyordu ve ikimiz de ırkın gerginliğimizde büyük payı olduğunu biliyorduk. [...] Irk ve kimlik meselelerinde küplere biniyorduk, sürekli içinde yaşadığımızın söylendiği ırklara hoşgörülü çevrede rahat edemiyorduk. Öfkemiz, yaratıcı tutkularımızı besleyen bir dinamikti ama bazen bizi tüketiyordu" (s. 267). Hoşgörü, kendi mutlu-

luk vaadini sunar: Adeta dünya bize açıktır, yaşadığımız dünyada istediğimizi yapabiliriz. Dünyada yaşama deneyimimiz, bu açıklığın fantezi olduğunu ortaya çıkarır. Vaatle gerçek arasındaki boşluğu öfke doldurur. Bu öfke bazen yaratıcıdır, bazen değildir.

Sonra çeşitli olaylar yaşanır. Yasmin'in olaylara tepkisini takip ederiz: 11 Eylül 2001, teröre açılan savaş, Afganistan'ın ABD önderliğinde işgali. Tepki vermek illa ki aynı şeye tepki vermek değildir. "İşgale verilen desteğin boyutlarına şaşırıp Jay'e 'İnanamıyorum,' dedim. Kendimi bildim bileli ilk defa halkın ruh hâlinden bu kadar korkunç ölçüde ayrı olduğumu hissediyordum. Orada olmak istemiyordum" (s. 287). Britanyalı olmak isteyen çocuk, vaadin boş olduğunu bilen yetişkin hâline gelir: "11 Eylül'den beri kimliğimin Müslüman kısmına üzülüyordum. Ama şimdi Britanyalığımın da bir o kadar sorunlu olduğunu fark etmiştim. Britanyalı olmaktan hep gurur duymuştum ama politikacıların ve medyanın bize sahte tanımlarını yutturması –bu sırada görünürde Aydınlanma prensibine başvurmaları– kendimi hayatımda hiç olmadığı kadar az Britanyalı hissetmeme neden oluyordu" (s. 329). Yasmin, dünyanın bize nasıl tesir ettiğine bağlı olarak yabancılaşma hissini çok iyi açıklıyor. Burada bir tesire yabancı olmanın anlamı, yabancı tesirler deneyimlemek, halkın ruh hâlinden ayrı olmak, bir olaya cevaben başkalarının hissettiğini hissetmemektir.

Kitap ayrıca Yasmin'in babasına, ulusun istemesini istediğini isteyen, entegre olmak isteyen, bu rüyayla yaşayıp ölmek isteyen iyi göçmene tuttuğu yastır. Babasının mezarına dönüyor. Onun arzusunu yazıyor. Bu rüyanın başarısızlığını yazıyor: "Babam büyüdüğüm İngiltere'de –Birleşik Krallık bayrakları, Thatcher'ın akına uğrama konuşmaları, Pakistanlı dövmeler ve daha sonra sadakat testi çağrıları dolu– 'öteki' benliğimi kucaklamamın neden bu kadar önemli olduğunu asla anlamadı. Kültürel mirasıma yakın olmak, babamın ölümünden sonra anneme yeniden bağlanmamı sağlamamış mıydı? Bir ebeveynimi kaybetmiştim, ötekini de kaybetmeye dayanamazdım" (s. 332-33). Şu anda yaşayan şeyle ve kişiyle bağını korumak için bir anıya tutunmanın etik önemini görüyoruz. Kitap çağdaş ırk politikasında uygulandığı hâliyle melankolik göçmen fi-

gürünün bir eksiklik çektiğini fark etmemizi sağlıyor. Asimile etme, geçmişi bırakma arzusu ulusa dadanmak için geri dönüyor. Entegre olmak isteyen göçmen, mutluluk vaadinin boşluğuna tanık oluyor.[38]

Yine de entegrasyon ulusal bir ideal, ulusal mutluluğu hayal etmenin bir yolu olarak kalıyor. Müstakbel vatandaş olan göçmenler bu yüzden mutluluk görevi tarafından giderek şu anki ırkçılıktan bahsetmemeye, sömürge tarihinin mutsuzluğundan ya da çokkültürlü ulusun renkli çeşitliliğine sokulamayan bağlardan bahsetmemeye zorlanıyor. Göçmenler için mutluluk görevi, gelişlerinin iyi olduğuna veya gelişlerinin iyiliğine dair belli bir hikâyeyi anlatmaları anlamına geliyor. Mutluluk görevi, iyi olandan bahsedilen olumlu bir görev ama iyi olmayandan bahsedilmeyen, mutsuzluktan veya mutsuzlukla konuşulmayan olumsuz bir görev olarak da düşünülebilir. Adeta ırkçılığın acısını, *bu acıyı anlamak için ırkçılığı bırakarak* bırakmamız gerekiyor. Adeta görevimiz bize yöneltilen şiddetten incinmemek, hatta bunu fark etmemek, bizim yanımızdan geçip gidiyormuş gibi geçip gitmesine izin vermek. Bu geçmişlerin bilinciyle ve ırkçılık bilinciyle konuşmak, bir tesir yabancısı olmak demektir. Tesire yabancı olanlar yabancı tesirlerle bir şeyler yapabilir ve bir şeyler yapmak gerekir.

Aynı zamanda mutluluk görevi eleştirimin umutlu bir yanı var. Tesir topluluklarının iyi olan belli şeylere ortak yönelimle şekillendiğini öne sürdüm. Göç deneyimi, nasıl her zaman için birden fazla topluluğu işgal ettiğimizi ortaya çıkarıyor; birden fazla topluluk işgal etme ihtimalimiz yapısalsa, tek topluluk bile birden fazlasının deneyimini içeriyor. Birden fazlasına bağlı olduğunun bilincinde olan bizlere göre bu yakalanabilirmişiz, birbirine zıt şeyler istiyormuşuz gibi görünebilir. "Birden fazla" bağlılığı zıtlık olarak değerlendiren klasik test, aynı zamanda bir vatandaşlık ve mutluluk testi de olan kriket testidir: İngiliz takımı, kökeninizin dayandığı ulusla maç yapsaydı kimi desteklerdiniz? Bu test bize bir seçenek veriyor ve mutluluk seçimimizin asıl kimliğimizi ortaya çıkardığını, bir nevi yönelimimizi açıkladığımızı varsayıyor. İngiltere'nin kazanması beni mutlu ediyorsa, İngiliz oluyorum. Öteki takımın kazanması beni mutlu ediyorsa, öteki oluyorum, İngiliz değil.

Böyle kimlik testlerine karşılık, yanlış şeylerden mutlu olmanın (mesela, Pakistanlı kriket takımının İngiltere'yi yenmesinden mutlu olmanın) İngiltere'yi *başka şekillerde* desteklememek, İngiltere'yi *başka şekillerde* sevmemek anlamına gelmediğini söyleyebiliriz. Göç objektifinden kültürü düşünmek, mutluluk ve kimlik konusunda farklı düşünmemize bile yardım edebilir. Göç, kültürün başına gelen bir şeyden ziyade kültürün açılan geçmişinin parçası olarak kabul edilirse, kültür zamanla açılır. Kültür açılırsa, bir şey paylaşmak, aynı şekilde yönlendirilmeye bağlı olmaz. Birlikte olmanın daha serbest bir anlamını oluşturabiliriz, böylece mutluluk umutlarımızı aynı şeylere bağlamamız gerekmez.

Elbette böyle serbest bir ulusal aidiyet modeli kolayca liberal çokkültürlülük çerçevesinde tarif edilebilir, bu da ulusal seviyede kişilere özgü farklılıklara izin verir. Mutlu nesne seçimlerini çeşitlendirmekten fazlasını yapmalıyız. Sonuçta ulusal aidiyet üzerine politik mücadele, bazı mutlu nesnelerin fazla ödün verdiği, kim veya neyin ulusal tebaa olduğu fikrinden vazgeçtiği düşünüldüğü için var. Bazı mutlu nesneler –akla türban veya burka gelebilir– sadece ulusun mutlu nesneleriyle birlikte var olamayacakları için değil; ayrıca mutsuz geçmişlerle, mutluluk göstergeleri altında silinen imparatorluk geçmişleriyle dolu oldukları için de ulusal mutsuzluğun nedeni hâline gelirler. Nesneler, mutlulukla ortadan kalkmayacak geçmişlerin ısrarcılığını somutlaştırınca mutsuz olurlar. Mutsuzluğu kabul etmek, mutluluk çeşitliliğinin nasıl aynı anda ulusal zamanın şimdisi olan politik hafızadan gerginliği silmediğini ve silemeyeceğini incelemektir. Belli geçmişleri ardımızda bırakmanın imkânsızlığını kabul ederiz; bu geçmişler ısrar eder, biz de ısrarlarından duyduğumuz mutsuzluğu ilan etmekte ısrar etmeliyiz.

NOTLAR

1 BBC programı *The Happiness Formula* hakkında bilgilere http://news.bbc.co.uk'den ulaşılabilir. Son ziyaret 14 Şubat 2009.

2 Irksal Eşitlik Komisyonu, *Good Race Relations Guide*, 2005: http://www.cre.gov.uk. Bu komisyon 2007'de başka eşitlik komisyonlarıyla birleştirildi ve Eşitlik ve İnsan Hakları Komisyonu adını aldı; http://www.equalityhumanrights.com'a bakınız. Son ziyaret 14 Şubat 2009.

3 Paul Gilroy, 10 Mayıs 2006'da, Londra School of Economics Açılış Konferansı'ndaki "*Multi-Culture in Times of War*" (Savaş Zamanlarında Çokkültürlülük) konuşmasında "çokkültürlülüğün Temmuz 2005'te resmen ölü ilan edildiğini" anlatmıştır.

4 Çeşitliliğin mutsuzluğa neden olduğu argümanı, çeşitlilik fikrinden veya gerçekten çokkültürlülüğün çeşitli kültürlerden oluşan hayali bir topluluk olduğu fikrinden sosyal umudu çekiyor gibi görünüyor. Ama o zaman anlatım, korkunç bir mutlu aynılık resmini, Ku Klux Klan'ı hatırlatarak belli bir çeşitlilik kabulünü ve mutsuzluk ihtimalini içeriyor. KKK görünürde mutlu toplulukların –iyi topluluk hayatı için gerekli görülen unsurlara sahip toplulukların– ırkçılık yapabileceğini kanıtlıyor. Bir başka deyişle, toplulukların mutlulukla ırkçı olma veya ırkçı oldukları sürece mutlu olma ihtimali somutlaşıyor. Şimdiye kadarki argümanın mantıksal sonucu ırkçı toplulukların daha mutlu olması olsa bile, program ırkçılığa ahlaki onay vermeyi göze alamıyor. Program ahlaki görevimizin ve hükümetin görevinin mutsuzluğa neden olan şeyin ileride mutluluğa neden olmasını sağlamak olduğunu söyleyerek son buluyor; burada mutluluk üretmek, köprü kurmak ve bütünleşme gibi kavramlara dayanıyor.

5 Futbolla çokkültürlülüğün ilişkisini, *Hayatımın Çalımı Beckham* filminde futbolun sembolik işlevi dışında ele almayacağım. Irkçılık ve ulusal kimlik açısından futbolun önemli bir analizi için Back, Crabbe ve Solomos 2001'e bakınız. Futbolun nasıl ulusal bir ideal sağladığına odaklansam da burada yerel ve uluslararası bir spor olarak futbolun önemini kabul ediyorum.

6 Faydacılık ve imparatorluk kesişimi (ve dolayısıyla imparatorluk görevinin gerekçelendirilmesinde en büyük mutluluk prensibinin rolü) hakkında ciddi miktarda sömürgecilik sonrası yazın olması beklenebilir; ama ne yazık ki yok. Fakat bu kesişim hakkında sömürgecilik sonrası eleştirmenleri etkileyen birkaç kilit tarihi çalışma var. Örneğin bkz. Eric Stokes'un *The English Utilitarians and India*'sı (İngiliz Faydacılar ve Hindistan) (1959) ve bundan faydalanan Homi Bhabha'nın *The Location of Culture*'ı (Kültürün Yeri) (1994). Fakat Bart Schultz ve Georgios Varouxakis'in derledikleri önemli koleksiyon *Utilitarianism and Empire*'ın (Faydacılık ve İmparatorluk) girişinde belirttikleri gibi, sömürgecilik sonrası ve yapısalcılık sonrası yazarlar, sömürgecilik söylemi eleştirilerinde faydacılığı vurgulamaz (2005, s. 3). Schultz ve Varouxakis, bu görece yokluğun, eleştirinin asıl nesnesi olarak faydacılıktan ziyade liberalizme odaklanma eğilimiyle açıklanabileceğini öne sürer. Bhabha'nın John Stuart Mill okumasını sadece liberalizm açısından yapması (1994) kayda değerdir.

7 James Mill ve Jeremy Bentham'ın, "imparatorluğun aşağı yukarı kayıtsız şartsız ilk savunmasını geliştiren" ilk büyük faydacı sayılan John Stuart Mill'e kıyasla imparatorluğu daha ılımlı bir şekilde desteklediği belirtilir (Jones 2005, s. 183). Ancak Jennifer Pitts'in imparatorluk liberalizmi hakkında değerli çalışmasında iddia ettiği gibi (2005), tarihi kayıtlar Bentham'ın James Mill'in emperyalizm gerekçelerini, özellikle de daha sonra tartışacağım *The History of British India*'da (İngiliz Hindistanı Tarihi) sunulanları desteklemediğini gösteriyor. Pitts, Bentham'ın Mill'in kitabına yaptığı yorumu alıntılıyor: "Britanya Hindistanı hakkındaki bu kitap kötü İngilizceyle dolu, bu yüzden beğenmedim. Hinduların batıl inançlarının tarifi yüzünden canım sıkıldı," (s. 105). Mill'in Hindu kültürünün sevilmeyecek yönlerine odaklandığı düşünülürse, Bentham'ın Mill eleştirisinin önemi açıktır.

8 Şirket tarihinin iyi bir dökümü için Mia Carter'ın *Archives of Empire*'ın (İmparatorluk Arşivleri) (2003) "Şirketten Kanala: 1756-1860" cildindeki girişine ve muhteşem arşiv materyalleri içeren cilde bakınız. Bu noktada Doğu Hindistan Şirketi'nde 17 yıl çalıştığı pozisyonun James Mill'e kısmen *The History of British India*'nın basımı yüzünden teklif edildiğini belirtmeliyim. John Stuart Mill şirketteki işine babasının maaşsız uşağı olarak başladı. Daha sonra yazışma ofisinde müfettişlik yaptı ve 1857'de parlamentoda şirketin politikalarını savundu. Mill'in otobiyografisinde babasının *The History of British India*'sını "eğitimine büyük katkıda bulunan bir kitap" olarak anlatmasını tarihe not düşmek gerekir ([1873] 2003, s. 17). Bu bölümde, James Mill'in imparatorluğun faydacı savunucusu rolüne odaklanacağım. John Stuart Mill'in Doğu Hindistan Şirketi'ndeki rolünün anlatımı için Zastoupil 1994'e bakınız. Ayrıca, John Stuart Mill'in ahlak eğitimi felsefesinin, James Mill ve John Stuart Mill'in Hindistan'daki eğitim politikası hakkında farklılıklarını da anlatan bir incelemesi için Anderson 1998'e; John Stuart Mill'in Hindistan'la ilgili görüşleriyle liberalizm ilişkisinin analizi için Sullivan 1983'e bakınız.

9 James Mill'in faydacılığı ve imparatorluk hakkında düşüncemi yönlendiren önemli yazısı için Man To Leung'a (1998) şükran borçluyum. Bruce'un raporunu yanlışlıkla Mill'e atfetse de ondan bahsediyor.

10 Sömürge buyruğunun şiddetinde mutluluk bulan mutlu köle efsanesi gibi mutluluk efsanelerinin üretiminin önemini ele alabiliriz. Mutlu köle efsanesinin, köleliğin ötekileri özgürleştirip mutlu ettiğini öne süren güçlü bir ideolojik işlevi vardır. Frederick Douglass'ın bu efsaneyi çürütmesine bakalım: "Kuzeye geldiğimden beri kölelerin şarkı söylemesinden memnuniyet ve mutluluklarının kanıtı olarak bahseden kişiler görünce hayrete düşüyorum. Daha büyük bir hata hayal edemiyorum. Köleler en çok en mutsuz olduklarında şarkı söyler. Kölelerin şarkıları, kalplerinin acılarını anlatır; şarkılarla rahatlarlar, acılı bir kalbin gözyaşlarıyla rahatlaması gibi. En azından benim deneyimlerim böyle. Üzüntümü geçirmek için çok sık şarkı söylesem de mutluluğumu ifade etmek için nadiren şarkı söylemişimdir," ([1845] 2003, s. 26). Douglass, daha sonra yayınladığı *My Bondage and My Freedom*'da (Esaretim ve Özgürlüğüm) köle şarkıları hakkında yorumunu şöyle çarpıcı bir şekilde devam ettirir: "Köleler mutluluklarını ifade etmekten ziyade kendilerini *mutlu etmek* için şarkı söyler," ([1855] 2005, s. 86). Kendini mutlu etme gerekliliği, mutsuzluk belirtisidir. Köle şarkılarının, "acı şarkıları" olarak tanımı için W. E. B. Du Bois'nın *The Souls of Black Folk*'una (Siyahların Ruhları) da bakabiliriz: "Bunlar mutsuz bir halkın, hayal kırıklığının çocuklarının müziğidir: Ölümden, ıstıraptan, dile getirilmemiş daha adil bir dünya hasretinden, sislerde dolaşmaktan ve gizli yollardan bahsederler" ([1903] 2003, s. 179). Ayrıca bu mutluluk efsanesinin köle şarkılarını hem "acı şarkıları" olarak hem hissi açıdan anlaşılmaz olarak gören eleştirisi için Saidiya V. Hartman'ın çarpıcı *Scenes of Subjection*'ına (Boyunduruk Sahneleri) bakınız (1997, s. 48). Kölelik savunması hem ıstırabı mutluluk olarak duymakta, hem de köleleştirilecek ötekilerin mutsuzluk tanımlarında ısrar eder. Pennsylvania'lı bir cerrah olan William Chancellor, 1751'de şöyle yazar: "Sayısız insan köle satın almak için Afrika'ya gitmeyi canice buluyor ama bana kalırsa, ki bunu bildiğimi sanıyorum, hiç de öyle değil; mutsuz bir halkı akıl almaz bir ıstıraptan kurtarıyoruz," (aktaran Blassingame 1992, s. 28).

Britannica Ansiklopedisi'nin 1768'deki ilk baskısı "Negro"ları ("zencileri") "mutsuz bir ırk" olarak tanımlar (Feagin 2000, s. 81). "Ötekiler"in özgürleştirilmesi gereken mutsuz halklar olduğu tanımı, sömürge arşivlerini doldurur. Queensland'deki Aborjin halkları da "o mutsuz ırk" olarak tanımlanmıştır (bkz. Reid 2006).

11 İngilizcede ıstırap (*misery*) kelimesinin Latincede sefillik ifade eden *miseria*'dan geldiğine dikkat edelim. Sömürge arşivlerinin ıstırap dolu olduğunu söylemiyorum (bu arşivleri yukarıdaki 10. notta belirttiğim gibi "yerli"lerin üzgün olduğunun kanıtı olarak görmemeliyiz). Sadece sömürge arşivlerinde yerlilerin sefaletine, nasıl talihsiz olduklarına ve talihsizliğe neden olduklarına yapılan bir yatırımı görebileceğimizi iddia ediyorum. Bu yolla sömürge yönetimi (yönetilen için) iyi talih olarak gerekçelendiriliyor. *The History of British India*'nın Hinduların kültürel ıstırabına sıradışı ölçüde yatırım yaptığını düşünüyorum. Routledge tarafından 1997'de 10 cilt hâlinde yeniden basılan bu büyük serinin bir okumasını sunamayacağım. Hem ciltlerin karmaşıklığına hem yazıldıkları politik bağlama dikkat eden başarılı bir okuma için Majeed 1992'ye bakınız.

12 Bu özellikle Bentham'ın –her ne kadar kendisi zevki *queer* bir şekilde tanımlasa da– modelinde geçerlidir (bkz. Birinci Bölüm, ikinci not). Martha Nussbaum, Bentham'la John Stuart Mill'i karşılaştırır ve Bentham'a göre "zevkten başka hiçbir şeyin iyi olmadığını, zevk ve iyinin aynı şey olduğunu" öne sürer (2005, s. 111).

13 Bu konuşmaya Irksal Eşitlik Komisyonu'nun sitesinden ulaşılabilir: Http://83.137.212.42/sitearchive/cre/Default.aspx.LocID-0hgnew07y.RefLocID-0hg00900c002.Lang-EN.htm. Son ziyaret 3 Eylül 2008. Bu "karışıp kaynaşılan" mutlu imparatorluk tarihi temsiliyle Trevor Phillips'in bölümün başında kullandığım mutsuz çeşitlilik yorumlarının görünürdeki çelişkisine dikkat edin. Beyaz Britanya topluluğunun mutlulukla çeşitlilik içerdiği (başkalarıyla karışmak istediği ve karışabildiği), ama diğer toplulukların (belki karışıp kaynaştıkları toplulukların) kendileri gibi insanlarla daha mutlu oldukları ima ediliyor. Yani Trevor Phillips'in yorum yaptığı BBC programının sunduğu mutluluk fantezisi insanların kuşaklar boyunca yerlerinde durduğu nostaljik Fransız köyü tablosu olsa da, görünüşe göre benzerlik günümüzde daha çok azınlık kültürleriyle ilişkilendiriliyor. Mutlu olmak için benzerlikleri bırakmaları ve "bizim gibi" çeşitli olmaları gerekiyor.

14 Haziran 2003'te çeşitlilik çalışması hakkında bir araştırma projesi yaptım, bunun için Avustralyalı ve Britanyalı üniversitelerden çeşitlilik uzmanlarıyla görüştüm. Bulgularından biri, çeşitliliğin, eşitsizlikleri saklamaya yarayan mutlu ve çekici bir kavram olarak görülmesiydi. Bir uzman şöyle zekice bir açıklama yaptı: "Çeşitlilik büyük, parlak, kırmızı bir elma gibi, tamam mı? Her şey muhteşem görünüyor. [...] Ama elmayı kestiğimizde içi çürük çıkıyor, aslında tamamen çürüdüğünü ve bunun dile getirilmediğini biliyoruz. Her şey muhteşem görünüyor, ama eşitsizlikler dile getirilmiyor." Çeşitlilik uzmanlarıyla konuşmak, İkinci Bölüm'de tartıştığım mutlu ev kadını figürünün ikinci dalga feminizm eleştirisini aklıma getirdi: Betty Friedan, gülümsemesinin altında enfeksiyon olduğunu söyler. Çeşitlilik, eşitlik sanrısı yaratan ve eşitsizlikleri saklamaya, üretmeye yarayan bir gülümseyen yüzey sunar. Bu araştırmaya dayanan makaleler için Ahmed 2007a, 2007b'ye bakınız.

15 Kitap, Atlantik köle ticaretinden "ticari büyümenin ve zenginliğin canice yanı" olarak bahsediyor ve hemen Britanyalıların köleliğin kaldırılması (*abolitionism*) taraftarlığına

geçiyor; böylece ulusal özne, köle ticareti suçlusu yerine kölelerin kurtarıcısı olarak görünüyor (s. 31). Köleliğin bile imparatorluk tarihinin mutluluğunu bozmasına izin verilmiyor. Frantz Fanon'un zekice gözlemiyle, kölelik "artık bahsedilmeyen tatsız bir anı" oluyor ([1952] 1986, s. 115). Burada bilim yoluyla mutluluğu teşvik eden bir biyomedikal bir kurumun da Abolitionist (kaldırma taraftarı) adını kullandığını belirtebilirim: "Abolitionistler, istenmeyen acıyı azaltıp istenen mutluluğu artırmaya yönelik mantıklı/bilimsel bir yaklaşımı teşvik eder, böylece istenmeyen acıyı yok edip sonsuz gönüllü mutluluk kapasitesi yaratmak, insanlığın asıl etik yol göstericisi olacaktır." Bkz. http://www.abolitionistsociety.com. Son ziyaret 9 Şubat 2009.

16 Gurur da aşırılığa karşı savunma olarak kullanılır: "Bütün vatandaşların Britanyalı olmaktan gurur duymasını, bu ülkeye ve birbirlerine aitlik hissetmesini, Birleşik Krallık bayrağı gibi ulusal simgelerimizin ve ulusların bayraklarının aşırıcılara alet olmamasını, Altın Jübile kutlamalarında görüldüğü gibi birliğimizi açıkça göstermesini güvenceye almamız gerekir" (Birleşik Krallık İçişleri Bakanlığı, 2005a). Buradaki mesaj, gurur belirtilerini faşizme bırakmamak için gurur duymamız gerektiğidir. Yani bayrak, mutlu bir nesne, Britanyalılığa sahip çıkmanın bir yolu, kişinin ulus sevgisinin başkalarını rencide etme kaygılarıyla veya hem konuşma özgürlüğünü hem de ulus konusunda mutluluk ifade etme hakkını kısıtlayan diğer ideolojilerle yasaklanmasının reddi olarak geri döner.

17 Bu zıtlıklar, mutluluk ve özgürlüğü görevin karşısına koyduğum için mutluluğun göçmenler için görev hâline geldiği argümanıma ters düşüyormuş gibi görünebilirler. Mutluluğun görevden ziyade özgürlükle ilgili olduğunu düşünüyorum. Mutluluk görevi, özgürlük göstergesi altında kendini saklayan bir görevdir.

18 Filmi böyle okumamız teşvik ediliyor. Film hem "kadınlık kurallarını çiğneme" metaforuyla oynuyor hem de Jess ve Jules'un hikâyeleri arasında denklik ilişkisi kuruyor. İkisi de futbol seven kızlar olarak sunuluyor; ikisi de kadınlıklarını tehlikeye atmalarından endişelenen anneleriyle çatışma yaşıyor; ikisi de antrenörlerine âşık oluyor; ikisi de Amerika'ya gidiyor. Bu aynılık, filmin akışında arkadaşlıklarını "gerçek" kılıyor. Ama bence hikâyelerinin de bir şekilde aynı hikâye olduğunu gösteriyor: Bu "gerçekten" kuralları çiğneyen kızların hikâyesi. Ama hikâyelerinin denkliğini kabul edersek bazı önemli farkları göz ardı etmiş oluyoruz: Göstereceğim üzere, Jess için yükselmek, kültürünü geride bırakmak demek. Bu fedakarlık, hikâyenin kadın itaatsizliği olarak gösterilmesiyle bir şekilde yok oluyor. Jess ve Joe'nun denkliğinin kullanımının bir okuması için de 23. nota bakınız.

19 Bir yabancının ölümünün önem kazanıp olay olamayacağı anlamına gelmez bu. Medya, yabancıların ölümünü bizim için olay hâline getirebilir. Ne var ki ölümü düşünmek sevgi söylemlerine bağlıdır. Bazı yabancıların ölümü, bize *sevebileceğimiz*, bağ *kurabileceğimiz*, bize akrabalıkları, benzerlikleri, yakınlıkları olabilecek kişiler olarak sunuldukları için diğer yabancıların ölümünden daha önemli olur. Yabancı ölümünün akrabalığı üstüne düşünceler için Eng 2002 ve Butler 2004'e bakınız. Ayrıca ölüm ve özdeşleşmenin kısa bir tartışması için Ahmed 2004, s. 156-61'e bakınız.

20 Melankolik göçmenin belli işler yapan bir figür olarak yeniden üretimini düşünürken, öteki olarak işaretlenmiş bir bedende bulunmanın yaşanan deneyimi olarak melankolinin ayrıntılarına girmeyeceğim. Mükemmel bir ırksal melankoli anlatısı için,

"hem ırkçılığa maruz kalanlar grubuna bağlanan hem de bu grubu oluşturan rahatsız edici olumsuzluğun ruhsal imalarının" zekice bir analizini sunan Cheng 2001'e bakınız (s. 25). Ayrıca Eng ve Han'in yas şekli olarak göçmenliğin kompleksliği analizine bkz. "Göçmenlik deneyiminin kendisi yas yapısına dayanır. Kişi memleketinden isteyerek veya istemeyerek ayrıldığında hem somut hem soyut kayıpların yasını tutar. Bunlardan bazıları vatan, aile, dil, kimlik, mülk, topluluktaki statüdür," (2003, s. 352). Benim katkımın özelliği, ulusun acıyı belli bir noktada tespit etmesini sağlayan melankolik göçmen *figürüne* vurgu yapmam ve *böyle bir* ırkçılık bilincine melankoli teşhisi konmasına dair endişelerimi ifade etmem olabilir.

21 Türban tesirinin mükemmel bir değerlendirmesi için Puar 2007'ye bakınız. Türban endişesini burkayla ilişkilendirebiliriz. Jack Straw'un 2006'da Britanya içişleri bakanıyken burka hakkında yaptığı yorumlara bakalım: Burkadan rahatsız olmuş ve kapalı kadının yüzünü gösterememesi, iletişimi reddetmesiymiş. Müslüman bir kadına karşı yorumlarını savunurken de şöyle dedi: "Sokakta karşılaşsak, siz bana selam verebilirsiniz. Ben aynısını yapamam. Bunun açık sebebi, yüzünüzü görememem. Tesadüfi konuşmalar toplumu güçlendirir." Müslüman kadın yabancı oluyor, sosyal dayanışmanın zayıf bir göstergesi olan selamı mutlulukla verebilmemizi engelliyor. Müslüman kadının arkadaşça görünmediğini, arkadaşlık temelini reddettiğini söyleyebiliriz. Mutsuz farklılık bir tıkanma noktası, her şeyin durduğu, toplumun sosyal vaadini gerçekleştiremediği nokta oluyor. Burada rahatsızlığın nasıl talep olarak kullanıldığına da dikkat edin: Beyaz bedenin rahat etmesi için başkaları örtüsünü açmalıdır. Böyle farklar mutsuz olur; örtüyü açmak, özgürleşerek mutlu olmak olarak görüldüğü için ulusal mutsuzluğun kaynağı hâline gelir.

22 Burada babanın (Joe'yla) konuşmasının Jess'in oynamasına karşı çıkışını açıkladığını ve Asyalı erkek futbolcuların eksikliğinden bahsederek *günümüzde* sporda ırkçılığı yorumladığını belirtmeliyim. Kendi ırkçılık anısının, Asyalı Britanyalılar için sürekli yaşanan bir gerçek olan ırkçılığın eleştirisi hâline gelmesi önemlidir; bu anının yanlış bir anı olduğu anlamına gelmez, ama ırkçılık bilinci bir incinme kaygısı hâline gelmiş ve babayı oynama ihtimalinden tamamen vazgeçirmiştir.

23 Joe'nun ifadesini özdeşleşme ve beyazlık açısından okumam, İrlandalı olmasının ve doğru şekilde beyaz olmayan sömürgecilik sonrası tarihinin önemini reddediyormuş gibi görünebilir. Bir İrlandalının, hakarete uğramanın anlamının ortak kabulü olarak empati kurması elbette önemli. Joe'nun yorumunun Jess'in uğradığı hakaret anını unutmamızı sağlaması da önemli. Anlatı açısından bu ifade Jess ve Joe arasında denklik ilişkisi yaratıyor, belki böylece yara deneyimine evrensellik getirmeyi amaçlıyor. Hem Jess hem Joe ırkçı hakarete uğradıkları için ortak paydaları olduğu ima ediliyor. Ama analojiler devam ediyor. Film, ortak acıları olarak yaralara da odaklanıyor. Jess'in bacağında utanç kaynağı olan bir yara var. Joe'nun da dizinde yara var. Bir sahnede yaralarından bahsediyorlar. Eski acılarını birlikte itiraf ediyorlar, bu anda da aşk hikâyesi şekillenmeye başlıyor. Jess, Joe'ya nasıl yaralandığını anlatıyor. Annesi Heathrow'da çalışırken kendisi evde. Fasulye pişirirken kayıyor ve kendini yakıyor. Yaranın evde olmakla ve annenin yokluğuyla nasıl ilişkilendirildiğine dikkat edin. Havaalanı filmin olay örgüsünce mutlu bir nesneye dönüştürülmesi gereken mutsuz bir nesne. Joe'nun yarası da hem futbol oynamaktan hem babasıyla kötü

ilişkisinden kaynaklanıyor. Babası onu başarmaya zorladığı için yaralıyken oynuyor. Yani yaraların geçmişi var, her biri aynı cinsiyetten birbirinin tersi olan ebeveynle ilgili (annenin yokluğu, babanın varlığı). Özdeşleşme, acıları paylaşma, bu yaraların iyileşmesini sağlıyor.

24 Bu kararın tartışması için Warn 2003'e bakınız.

25 Melez ailelik, *queer* ailelik de olabilir – ırklar arası *queer* sevgi kendi uzlaşma fantezisini sunabilir. *Hayatımın Çalımı Beckham*'la karşılaştırılması faydalı olacak bir film de *Tikka Masala Soslu Tavuk* (*Chicken Tikka Masala*, 2005, yön. Harmage Singh Kalirai) filmidir, filmde birbirlerine âşık olan iki erkek arılatılır: Asyalı Britanyalı Jimi (Chris Bisson) ve beyaz işçi sınıfından gelen Jack (Peter Ash). Jimi'nin Simran'la (Jinder Mahal) evlenmesi gerekmektedir. Bir yanlışlıklar komedisinde ebeveynleri evlilikten mutlu olınamasının nedenini Jack'in teyzesi Vanessa'yla (Sally Bankes) ilişkide olması ve onun kızı Hannah'nın (Katy Clayton) babası olınası zannederler. Sonra Jack ve Vanessa'yı evlendirmeye karar verirler ve Jimi'yle Jack *queer* bir aile olarak aynı evde yaşayabilecekleri için razı olur. Bu filmin sıradışı yanı, mutluluk ifadesine bu kadar çok dayanmasıdır. Diyaloğu alıntılayayım. Simran'la nişan eğlencesinde büyükannesi şöyle der: "Jimi, neden suratını asıyorsun? Gülümse, nişanındayız. Somurtarak fotoğrafları bozuyorsun." Babası, "Bu senin mutluluğun için oğlum," der. Büyükannesi daha sonra "Seninle gurur duyuyorum, bu çok mutlu bir gündü," der, Jimi de "Ne güzel büyükanne, en azından birimiz gerçekten mutlu," diye cevap verir. Jack nişanı öğrendiğinde şöyle der: "Bu sadece senin hayatın veya mutluluğunla ilgili değil. Evlendiğin kız ne olacak? Onun mutluluğunu düşündün mü? Ebeveynlerinin gerçekten mutsuz olınanı istediğini mi sanıyorsun?" Sonra Jack, Jimi'ye ne istediğini sorduğunda Jimi "Sadece mutlu olmak istiyorum, maalesef sadece hepiniz mutlu olduğunda mutlu oluyorum, buna ebeveynlerim de dâhil," der; Jack de "Onlara neyin seni mutlu ettiğini söyle," diye cevap verir. Jack ve Jimi ebeveynlerini ziyaret ettiğinde Jack sinirden Simran'a *queer* bir espri yapar: "İnsanları mutlu etmek için kırk takla atıyor." Ebeveyn, Vanessa'yı Jimi'nin kız arkadaşı sandığında Simran'ın babası onlara şöyle der: "Jimi'yi affetmelisiniz. Sonuçta tek çocuk. Geleceğimiz onun mutluluğuna bağlı." Jimi, Vanessa ve Hannah'yı (ikinci bir nişan eğlencesi için) evlerine getirdiklerinde babası şöyle der: "Gelinleri değiştirelim dedik. Seni bu mutlu ediyorsa bizi de bu mutlu ediyor." Eğlenceden sonra Jimi'nin babası, karısına sorar: "Tek bir şey söyle, Jimi sence mutlu muydu?" Kadın cevaplar: "Mutlu muydu mu? Elbette mutluydu. İstediği bu." Jimi'nin annesi düğün gününde Vanessa'ya "Sadece Jimi'yle mutlu olmanızı istiyoruz," der. Jimi'nin babası "Düğünü durdurun," diye bağırıp Jimi'ye kimi sevdiğini sorar, o da "Jack'i," der. Babası "Bütün bunlar ne için," diye sorduğunda Jimi cevaplar: "Hep sizi memnun etmek, mutlu etmek, benimle gurur duymanızı sağlamak istedim. Doktor olmamı istediğinizde onun için çalıştım. Ama ne zaman ve nasıl âşık olduğumu bilmiyorum. Sadece Jack'i hayatımdan çok sevdiğimi biliyorum. Ama sizin için onu bile feda ederim." Filmin gerçek uzlaşma anında babası cevap verir: "Oğlum, sen benim kanımdan, canımdansın. Mutluluğunu istiyorum, fedakarlığını değil." Sonunda mutluluk, babayı ve oğlu birbirine bağlar, farkları ve gerginliği aşmalarını sağlar, ebeveynin çocuklarının mutluluğunu diğer her şeyden çok istemesiyle uzlaşmaya varılır. Film, *queer* arzuyu mutluluk ifadeleriyle temsil ederken bu arzuyu heteroseksü-

el yapar. Jack ve Jimi arasında *queer* yakınlık görmeyiz, daha heteroseksüel bir aşk diliyle konuşurlar. *Queer*lik sadece heteroseksüellik belirtilerine yaklaştırılarak mı mutluluğa dâhil edilebilir diye merak ediyorum. *Queer*lerin *queer* olarak kabul edilmek için mutlu olma gerekliliğinin anlamının tartışması için Üçüncü Bölüm'ün ilk başlığına bakınız.

26 Çokkültürlülükte yakınlık etiğinin daha uzun bir açıklaması için Ahmed 2004, s. 133-41'e bakınız.

27 Trevor Phillips, 2006'da, Jonathan Dimbleby'nin programındaki röportajında konuşma özgürlüğünün kırıcı olma özgürlüğü olduğunu öne sürmüştür. Yorumlarını kısmen Danimarka karikatürleri tartışmasına cevaben özellikle Müslümanlara yöneltmiştir. Müslümanların "kırılganlığı", özgürlüğümüzü kısıtlar. Konuşma özgürlüğü, mutlu olma özgürlüğü gibi zorunlu olur. Ayrıca sadece bazılarıyla ilişkilendirilen bir özellik olur. Özgürlüğümüz ve mutluluğumuzu kabul etmek ya da gitmek "zorunda"lardır. Bu tartışma hakkında daha çok bilgi için http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/4752804.stm'e bakınız. Son ziyaret 7 Ocak 2009.

28 Bu karmaşık bir nokta. Ev içi şiddeti nerede ve ne zaman olursa olsun temsil etmek politik anlamda önemlidir (ve önemli olacaktır). Ama göçmen aile ve topluluklardaki şiddetin temsilindeki ırkçılığı da ortaya çıkarmalıyız. Birçok durumda şiddet, göçmen kültürüne özgüymüş gibi resmediliyor. Müslüman babanın şiddeti, İslam'ın şiddetine atfediliyor. Çoğunluk kültürlerindeki şiddet durumlarında da bu şiddet bireysel ve sıradışı gösteriliyor.

29 Müslüman aileleri düşünürken, ikinci kuşağın mutluluğuna yapılan yatırım, İslam'ın terörle "yapışkan" ilişkisi yüzünden artırılır (Ahmed 2004). Britanyalı Müslümanlardan terörist çıkması ihtimali, ikinci kuşağı melankolinin aktarılmasından koruyamamak, ikinci kuşağın ilgisini çalan, onları nefrete iten veya mutluluktan nefrete döndüren radikal İslam'a kolay hedef hâline getirmek şeklinde bile açıklanmıştır. Bir gazete makalesi durumu şöyle açıklar: "Bir grup genç Müslüman [...] bu sorunlarla sadece dünya görüşü ve değerleri Veziristan köylerine daha uygun sayılabilecek ebeveynlerinin desteğiyle yüzleşiyor. [...] Beyin yıkama sorunu, sömürülebilirlik sorunu olarak da görüldüğünde, İslamcıların bireyleri hedef almasına yarayan dinamiğin daha net bir resmi ortaya çıkıyor. Sorun daha iyi anlaşıladursun, yapılacak iş aniden zorlaşıyor; çünkü tartışma konusu artık ebeveynlerin, büyük ailelerin, geniş toplulukların çocuklarını nasıl yetiştirdiği hâline geliyor," (Rahman 2007). İkinci kuşağın sömürülebilirliği, birinci kuşağın çocuklarını doğru şekilde yetiştirememesine atfediliyor, bu da bence birinci kuşağın melankolik olduğuna, kültürel kimliğe tutunma arzusuyla çocuklarını bırakamadığına (mutlu olmalarına izin veremediğine) dair daha geniş bir algıya dayanıyor.

30 Bu bölümün eski bir hâline yaptığı faydalı yorumlarla bu soruyu sormam gerektiğini fark etmemi sağlayan Ali Rattansi'ye teşekkürler. *Hayatımın Çalımı Beckham*'da Jess'in resmedilişini daha anlayışlı bir şekilde, onun vücut bulmuş durumunda ikinci kuşak kızların yaşadığı bazı baskıları, çatışmaları ve gerginlikleri tanıyarak okuyabiliriz. Aynı zamanda, çeşitliliğin mutlu bir işareti olınanın, sosyal umudun bir "garip" geleneksel şekli olmanın bazı mutsuz sonuçlarını deneyimlediğimi kabul ediyorum. Bir makalemi sunarken beyazlıktan bahsedince seyircilerden biri "Ama siz profesör-

sünüz," diye tepki verdi: Sanki beyaz olmayan kadınlar profesör olduğunda dünyanın beyazlığı geri çekiliyordu. Irkçılığın mutsuz tarihini aşma umudu taşıyorsanız, aşılmasının göstergesi olarak tanınabilirsiniz. Çeşitliliğin mutlu bir göstergesi olduğunuzda, ırkçılık veya beyazlıktan bahsetmek bir çeşit nankörlük, verilen mutluluğu paylaşıp misafirperverliği kabul edememe olur.

31 Galiba burada uzlaşmanın fazla mutlu bir hâlini sunuyorum. Uzlaşma hakkında klasik bir söz, bunların kimseyi mutlu etmeyen kararlar olduğunu söyler. Herkes uzlaşmaya varırken "belli bir miktar" mutluluk kaybeder. Kilit nokta, bu "belli miktar"ı herkesin mutluluktan mutlulukla vazgeçebilmesi için mümkün olduğunca eşit yapmaktır. Mutlu bir uzlaşma, mutsuzlukta eşitlik algısına dayanabilir. Uzlaşmanın ortak vaat olduğuna da dikkat edin. Ortak vaat olarak mutluluk vaadinin bir mutsuzluk dağılımına dayandığını düşünebiliriz. Bu dağılım haksız göründüğünde, yani bazıları görünürde diğerlerinden daha çok mutluluktan vazgeçtiğinde, mutluluk sosyal veya kişisel bir krize dönüşebilir. Böyle durumlarda mutluluk vaadi fazla uygunsuz görülür.

32 Ya burada argüman uğruna fazla basitleştiriyorum ya da bu fazla basitleştirmenin kuşaksal ve kültürel çatışmaların hizalanması sorununa dâhil olduğunu iddia ediyorum. *Hayatımın Çalımı Beckham*'da "Beckham gibi falso vermek dururken kim aloo gobi pişirmek ister" sözü, çatışmayı bu şekilde aktarıyor, "Beckham gibi falso vermek" burada kültür üretimine dair bir mutfak metaforu olan aloo gobi pişirmekten farklı bir şey istemek olarak görülüyor. Ama bana kalırsa film bu isteklerin çakışmadığını söylemek "istiyor": İkisini de yapabilir, ikisine de sahip olabiliriz veya iki türlü de yapabiliriz. Bazı isteklere mutlu olma özgürlüğünün işaretleri olarak daha çok değer verildiğini öne sürerek, filmin bu mutlu uzlaşmayı başarıyla sunup sunamadığını sorguluyorum. Göçmenlik üstüne böyle anaakım anlatıları okurken görevimiz, sosyal isteklerin yerini ve dağılımını incelemektir.

33 Çok ırklı, göçmen bir ailede olma deneyimim kesinlikle böyleydi. Babam sadece çatışma anlarında veya yanlış bir şey yaptığımız yargısına vardığında Müslüman olamamamızı gündeme getirirdi. Bunu o sırada anladım ve isteğim fark edildiğinde özellikle üzülmedim. Başkaları da onun Müslüman kimliğini sadece bir şey ters gittiğinde gündeme getirirdi. Babamla annem ayrıldığında, babamın beyaz arkadaşlarından biri anneme "Müslümanla evlenirsen böyle olur," demişti. Böyle ifadeleri çok daha üzücü buluyordum. "Tembel ırkçılık" adı verdiğim şeyleri, arka planda olan ve fark edilmeyen ırkçı davranışların (genelde geriye dönük) çatışma açıklamaları olarak öne çıkarılmasını düşünmeyi öğrenmeliyiz.

34 Çocukken Pakistan'a gitme ve Pakistan'ı dinleme anılarım, sadece yaşadığım yer asıllı olmamamın veya olmadığım bir şeyle özdeşleşmemin istenmesinin mutsuzluğuyla ilgili değildi (birlikte yaşadığım kişilerce yabancı, oraya ait olmayan bir beden olarak görülmenin mutsuz etkilerini deneyimlememe rağmen); ayrıca yaşadığım yerin dokusuna işlenmemiş yakın geçmişlerin heyecanıyla da ilgiliydi. Bu heyecanın ve gizlilikle (bakış açısından görülemeyecek şeyle) ilişkisinin açıklaması için *Queer Phenomenology*'deki son bölüme, "Doğu ve Öteki Ötekiler"e bakınız.

35 Bu fantezideki sorun, mutsuzluğu beyaz işçi sınıflarında bulmasıdır. Bu sorun, romanın film uyarlamasında şiddetlenmiştir, bu film beyaz işçi sınıfı kültürüyle dalga

geçmesi ve kültürlü göçmenlerle kültürsüz beyaz işçi sınıfları arasında kurduğu keskin zıtlık yüzünden benim için neredeyse izlenemez olmuştur.

36 *My Son the Fanatic*'te baba, Parvez, oğlunun iyi hayata birazda olsa yakınlaşmasını ister: "Ali'nin iyi bir iş bulmasını, doğru kızla evlenmesini, aile kurmasını istemek çok muydu? Bu olsa, Parvez mutlu olacaktı," ([1994] 2008, s. 6). Babanın mutluluğu, oğlunun İngiliz toplumuyla bütünleşmesine dayanır. Oğlu Ali, bu Batılı mutluluk fikrine katlanamaz ve fanatik olur, "karmaşık" İngiliz kültürüyle özdeşleşmeyi reddeder. Bu kısa roman, "memlekette yetişmiş" İslamcı köktenciliğin yerini bir bilmece veya gizem olarak korur (bu nasıl olabilir?) ama ortaya çıkışının, ebeveynin mutluluk dileğine itaatsizlik şeklinde farklı bir anlatısını sunar. Aynı zamanda, Kureishi'nin kısa romanının İslam'ı köktenciliğe indirgediğini (ve beğenilerin çeşitliliğini kabul eden bir ufuk olarak liberal laikliği gizlice idealleştirdiğini) öne sürebilirim.

37 Bu alıntı, içişleri bakanlığı raporu *Secure Borders, Safe Haven: Integration with Diversity in Modern Britain*'dan (Korunaklı Sınırlar, Güvenli Sığınak: Çağdaş Britanya'da Çeşitlilikle Bütünleşme) (Birleşik Krallık 2002) aktarılmıştır. Bu belge, 2001'de, İngiltere'nin kuzeyinde gerçekleşen ve (sorunlu bir şekilde) "ırk isyanları" olarak adlandırılan olaylar hakkında bilgi vermektedir. Paralel çizgi metaforu, topluluklar arasında yakınlık olmadığını ve bu yakınlığın ulusal mutluluk üretebileceğini ima eder. Var olan sıradan yakınlıkları tanımadığı gibi kurulmuş yakınlıklar olmamasının da ırkçılığın ve beyazlığın sığınağını koruma gücünün bir etkisi olabileceğini kabul etmez. Bu raporun daha uzun bir tartışması için "Sevgi Adına" bölümüne bakınız (Ahmed 2004).

38 Ulus, mutluluk vaadinin taşıyıcısı olarak görülünce evrenselleşiyor. V. S. Naipaul'un (1990) evrensel kültürle özdeşleşmenin mutluluğun idealliğini dayatması tesadüf değil: "Bu esnek bir fikir, herkese uyuyor. Belli bir toplumu, belli bir uyanmış ruhu ima ediyor. Babamın Hindu ebeveynlerinin bu fikri anlayabileceğini sanmıyorum. Bu birçok şey barındırıyor: Birey fikri, sorumluluk, tercih, aklın hayatı, uğraşı fikirleri, mükemmelleştirilebilme ve başarı fikri. Bu muazzam bir insan fikri. Sabit bir sisteme indirgenemez. Fanatiklik üretemez. Bunun var olduğu biliniyor, bu yüzden sonunda diğer daha katı sistemler yok oluyor" (sayfa yok). Mutluluğun evrenselliği, belli bedenler etrafında şekilleniyor: İnsan ufkunun dışında görünen fanatikleri kabul etmiyor. Naipaul'un evrensellikle özdeşleşmesini melankolik buluyorum; sadece mutluluğu anlamıyor görünen, "mutluluk cehaleti" diyebileceğimiz şeyden mustarip büyükanne ve büyükbabasının kaybına yas tutamıyor. Ailenin çoktan izini bıraktığı göz önünde tutulursa, bu evrenselde yaşayamadığını da saklayamıyor. Douglas Crimp'in melankoli analizinden faydalanacak olursak (2004, s. 13), göçmen özne olarak evrensel mutlulukla özdeşleşmek, bizi reddedenle özdeşleşmeyi içerebilir.

BEŞİNCİ BÖLÜM

MUTLU GELECEKLER

Elde edilmiş sonuçların tadını, yerlerine sürekli yenisini koymadan çıkarmayı bilen akıllı insan, zor zamanında bunlarla hayata bağlanır. Ama hep bütün umutlarını geleceğe bağlayan ve gözlerini geleceğe dikerek yaşayan insanın geçmişinde şimdinin üzüntülerine karşı onu rahatlatacak hiçbir şey yoktur; çünkü geçmiş onun için alelacele deneyimlenmiş aşamalardan başka bir şey değildir. Onu kendine kör eden, şimdiye kadar kaçırdığı mutluluğu daha ileride bulma beklentisidir. Şimdi yolda kalmıştır; artık arkasında veya önünde gözünü dikebileceği hiçbir şey yoktur. –Émile Durkheim

Umutları geleceğe bağlamak, mutluluğu yolumuza çıkacak bir şey olarak hayal etmektir. Durkheim'e göre geleceğe bağlılık, bir şey kaçırmak, geçmişi veya şimdiyi sadece aceleyle, başka bir yerde olmak için aşmamız, atlatmamız gereken bir şey olarak deneyimleyebilmek demektir. Mutluluk önümüzdeyken yolda bile kalabiliriz. Bu kitap boyunca mutluluğun gelecekçiliğine, şimdiki zaman yaşanırken mutluluğun bize nasıl vaatler sunduğuna da odaklandım. Mutluluk arzusu, mutlu nesneleri ileri gönderir ve takip ederek mutluluk bulabilirmişiz gibi yollarında izler ve patikalar bırakır.

Mutluluğu gelecekle veya geleceğe indirgeyemeyiz. Sonuçta gelecek, mutlulukla ilgisiz şekillerde de tahayyül edilebilir: Mutluluk olasılığını kaybettiğimizi hissedersek, ileride bir yerde mutluluğu bulma umudumuzu kaybettiğimizi hissedersek, gelecek bu olasılık kaybını somutlaştırır. Mutluluk da geçmiş, bir zamanlar sahip olduğumuz, bir yere gelince kaybettiğimiz, hatta başkaları bir yere gelebilsin diye vazgeçtiğimiz bir

şey olarak görülebilir. Mutluluğun nostaljik ve vaat içeren şekilleri, mutluluğu şu anda bulunduğumuz yerden farklı bir yerde gördükleri için aynı ufka aittir. Mutluluk varken de gerginleşip, gelişen zaman içinde kaybedebileceğimiz bir şey olup uzaklaşabilir. Mutluluk varken savunmaya geçebiliriz, mutluluğumuzu çalma tehdidi olan her şeyden veya herkesten korkarak uzaklaşırız.

Ama daha mutlu gelecekleri veya mutluluğun geleceğini düşünmeye bağlılığımızı öylece bırakabilir miyiz? *Queer* teorisyenler geleceği doğrulamayı reddetme, doğrulama politikasıyla geleceği kucaklamayı reddetme konusunda en çok sesi çıkanlar olmuştur. Lee Edelman, provokatif başlıklı *No Future: Queer Theory and the Death Drive* (Gelecek Yok: *Queer* Teorisi ve Ölüm Dürtüsü) kitabında şöyle yazar: "Liberal söylemle *queer*'e atfedilen olumsuzluğu reddetmek yerine, benim de öne sürdüğüm gibi, bunu kabul etmeyi, hatta kucaklamayı düşünmemiz daha iyi olabilir. Bunu daha mükemmel bir sosyal düzen kurma umuduyla değil –sonuçta böyle bir umut sadece gelecekçiliğin kısıtlayıcı buyruğunu yeniden üretir, herhangi bir düzenin *queer*'liğin olumsuzluğuna neden olması gibi– reddi düşünülemez, sorumsuzca, zalimce görülecek bir düzenin doğrulaması şeklinde bir doğrulama olan umudun ısrarını reddetmek için yapmalıyız" (2004, s. 4). Edelman'a göre *queer* teori umutsuz olmalı, "geleceği olmamalı", yani geleceğe hayır demeli.[1] Bir düzeni doğrulamak, daha ortada düşünce yokken önce neyin düşünülebileceğini tanımlayıp düzenlemek anlamına gelebilir.

Edelman'ın argümanına cevaben, bütün politik umut çeşitlerinin, bütün iyimserlik ve ütopyacılık çeşitlerinin, bütün "daha mükemmel bir düzen" hayallerinin gelecekçilik mantığını uygular şekilde tarif edilip edilemeyeceği, bunun da olumsuzluğun mutlaka bu geleceği miras alamayacaklarda bulunmasını gerektirip gerektirmeyeceği sorusu üzerinde ciddiyetle durmak istiyorum. Edelman, doğrulamayı reddederken yine de bir şeyi doğruluyor. Edelman'ın argümanında iyimser ve umutlu bir yön buluyorum; burada umut, olumsuzlukta bulunmanın yarattığı ihtimale dayanıyor. Michael D. Snediker, *queer*'lerin olumsuzluğu kucaklamasının "iyimser bir nedeni" olabileceğini iddia ediyor (2009, s. 15).

Snediker, sıradan bir iyimserlik olmayacak "*queer* iyimserliği"ni destekliyor. Şöyle diyor: "*Queer* iyimserliği böyle bir mutluluğun nasıl görüneceğinin, nasıl hissedileceğinin güvencesini veremez. *Queer Optimism* (*Queer* İyimserliği), Zümrüt Kent'e giden bir yolun sözünü vermese de, başlı başına bir mutluluğa benzeyen yeni bir eleştirel araştırma alanı açıyor" (s. 30). *Queer* iyimserler için mutluluk ilginçleşiyor. Snediker, mutluluğun normatifliğini varsaymaktansa, mutluluğu "teoride kullanılır, kavramda zor" bir şey olarak görebileceğimizi öne sürüyor. "Ya mutluluk sadece, özdüşünümsel olarak mutlu değil de ilginç olsaydı?" diye soruyor (s. 30).

Katılıyorum: Mutluluk gerçekten ilginç. *Mutluluk* kelimesini takip ettikçe ilgimi daha çok çekiyor. Yine de yabancı bir tesir olarak *queer* kötümserliğinin önemini kabul edebiliriz: Çocuk figürü veya başka üreme ve hayatta kalma yolları etrafında mutluluk umudunu düzenlemeyi reddeden *queer* politikaları zaten bugüne yabancılaşmış durumda. *Queer* kötümserliği, belli bir iyimserlik *hakkında* kötümserlik olarak, "doğru şeyler" hakkında doğru şekilde iyimser olmayı reddetmek olarak önemli.[2] Belli politik olumsuzluk şekilleri inatçılık veya saplanıp kalma olarak görülüyor. Bu dinamiği, devam eden ve sürekli ırkçılığı fark edince geçip gitmiş bir şeye tutunuyor gözüyle bakılan melankolik göçmen figüründen öğrendik. Bugünlerde haksızlıkları fark etmek gerçekten iyimserlik hırsızlığı, oyunbozanlık yapma, devam edememe veya belli geçmişleri geride bırakamama olarak görülüyor. *Queer* kötümserlik, yabancı bir tesir olarak ilginçleşiyor; prensip olarak kötümser olmak, kötümserliğin kendisi hakkında iyimser olmayı tehlikeye atsa da.

Snediker, *queer* olumsuzluk doğrulamalarının sadece olumsuz olmadığını belirtmekte haklı. Olumsuzu kucaklamak veya hayıra evet demek tamamen negatif bir hareket olarak tarif edilemez. Reddi doğrulamak yine de doğrulamadır; bu da olmayan bir şeye evet olsa da belli bir eveti yeniden *queer* politikasının doğru bir göstereni olarak belirleyebilir (bkz. Ahmed 2006, s. 175). Bu harekete "karşı olmayı desteklemek" demek istiyorum. Reddin doğrulamasına tepkim, doğrulamayı doğrulamak veya reddetmek değil, neyin doğrulanıp doğrulanmadığına dair farklı bir yö-

nelim istemek olur. Kitap boyunca yaptığım şey olumlu veya olumsuz tesirleri teyit etmek yerine, olumlu ve olumsuz tesirlerin nasıl dağıldığını ve bu dağılımın nasıl pedagojik olduğunu okumaktır – nasıl dağıldığını okuyarak tesir hakkında bir şeyler öğreniriz. Bu bölümde "devrimci bilinçler" diyebileceğimiz şeyin elde edilmesiyle mümkün olan duygunun yeniden dağılımını, bu yeniden dağılımın nasıl zaman aldığını ve zamanla ilişkimizi canlandırdığını ele almak istiyorum. György Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde (1971) bize öğrettiği gibi, politik bilinç şekilleri kazanılmalıdır. Bu elde edişi bireyselleştirmemek; sınıf, ırk ve cinsiyetçi baskı şekillerinin bilincine varma –şimdiye mecburen bir derece yabancılaşma içerse de– sürecinde ortak çabanın payını kabul etmek önemli.

Şimdiki dünyayı eleştirmeyi ve dünyanın farklı olabileceğine inanmayı başlangıç noktası sayan politik şekillerdeki umut ve umutsuzluğun, iyimserlik ve kötümserliğin tuhaf ve sapkın karışımlarını inceleyebiliriz. Bunu mutluluk distopyası dediğim şeyi de içeren distopyacı şekillerin değerlendirmesini sunarak yapacağım. Neden distopya? Neden açıkça mutlu gelecek görüntülerine dayanan bir tür olan ütopya değil? Elbette ütopyalar mutlu geleceklere indirgenemez. Jean Baudrillard şöyle der: "Ütopya kendini geleceğe yazmaz. Şu andan itibaren hep günün düzeninin eksikliğini çektiği şeydir" ([2001] 2006, s. 62). Fredric Jameson buna katılır, ütopyaların bize bu hayattan sonrasının mutlu görüntülerini sunmadığını öne sürer: "Bu yüzden ütopyalara mutlu dünyaların görüntülerini sunuyorlarmış gibi olumlu beklentilerle yaklaşmak hatadır" (2005, s. 12). Ütopyacı şekil, alternatif ihtimaline kanıttır ve olumsuz eleştiri tarzının kendisi umut içerir. Gerçekten de Jameson, "ütopyacı şeklin, alternatifin mümkün olmadığına dair evrensel ideolojik kanaate cevap olduğunu" iddia eder (s. 232). Ütopyacı biçim alternatifi mümkün kılmayabilir; ama alternatif olmadığı inancını da imkânsız kılmayı amaçlar.

Jameson'ın en güçlü argümanı, gelecekle tesir ilişkimizin yönelimini yeniden belirleme ihtiyacı hakkındadır. "Geleceği kaybetme endişesi geliştirmemiz gerektiğini" öne sürer (s. 233). Bu bölümde, geleceği çoktan kaybettiğimiz ihtimalini başlangıç noktası sayan distopyacı biçim-

lerin okumalarını sunuyorum – bu sadece mutsuz bir geleceğin değil, hiç gelecek olmaması ihtimalinin görüntüsü; burada gelecek olmaması, (öznenin hayatta kalmasına dayanan) mutsuzluk olarak değil, tesadüf, fırsat, ihtimal yokluğu olarak anlaşılıyor. Mutluluğun, gelecek olduğuna, geleceğin kaybı ihtimali için belli bir endişeye yol açacak şekilde güvenmesinin anlamını düşünmek istiyorum. Felsefedeki bazı klasik kötümserlik ve iyimserlik ifadelerinin (Schopenhauer ve Leibniz) yeniden okumalarını, ayrıca P. D. James'in romanından (1993) uyarlanan *Son Umut* filminde (*Children of Men*, 2006, yön. Alfonso Cuarón) geleceğe dönük tesirli yönelimlerin analizini sunuyorum. Film, geleceği kaybetmekten yeterince endişelenmediğimiz inancına dayanıyor, bize hem geleceğin kaybedilebileceğini hem de geleceğin kaybedilebilecek bir şey olduğunu düşünmezsek geleceği kaybedeceğimizi gösteriyor. Politik mücadelenin, mutluluk üzerine bir mücadele olarak, geleceğin bir kayıp zamanı olabileceğinin farkındalığıyla gelecekle nasıl mücadele edebileceğini daha çok düşünmek için bu filmle beraber düşünmek istiyorum.

Filmin distopik görüntüsü, küresel kısırlık: Gelecek olmaması, çocuk olmaması demek. Lee Edelman'ın haklı eleştirisine uğrayan James'ın romanı gibi film de üreme geleceğine dayanıyor, kurtuluş umudunu bir çocuğun doğumunun olağanüstülüğüne bağlıyor.[3] Filmi sadece bu açılardan okursak, tuhaf zamansal yönlerini kaçıracağımızı öne sürmek istiyorum. Bu film kesinlikle geleceğin şimdiki zamanda bir soru olarak belirdiği bir olay. DVD'si çıktığında içinde önemli akademisyenlerin röportajları vardı, bunlara Slavoj Žižek ve Saskia Sassen da dâhildi ve yorumlarında özellikle göçmenlik, güvenlik ve çevre felaketi politikalarına referans vererek çağdaş umutsuzluk, umut, ütopya ve korku politikalarına odaklanıyorlardı. Filmde müzmin kötümser kahramanımız Theo'nun (Clive Owen) hayatı korkunç ve hiçbir şeyi umursamıyor. Theo geleceği olmayan bir dünyanın tesir durumunu somutlaştırıyor. Ama Theo bir şeyi umursamaya başlıyor; eski karısı, Balıklar devrimci grubunun üyesi Julian (Julianne Moore) ondan bir şey istiyor. Kee adında (Clare-Hope Ashitey) mülteci bir kızın hamile olduğunu keşfetmişler, Theo'nun onu ütopyacı bir projeye, İnsan Projesi'ne katılabilmesi için *Yarın* adlı bir

gemiye ulaştırması gerekiyor. Filmin hikâyesi, yolculuklarının hikâyesi. Filmdeki kâbus, adaletsiz bir şimdinin açıkça politik bir görüntüsüne dayanıyor: Bu dünyada yabancılara ve mültecilere yabancı gözüyle bakılıp muamele ediliyor, çevre kirliliği başkalarına kirletici olarak davranılmasını içeriyor. "Yarın" mücadelesindeki umutsuzluk ve umudun rolünü ve "bugün" bu kadar umutsuz görünürken gelecek için savaşmanın anlamını incelemek için bu filmin bir okumasını yapmak istiyorum.

Yabancılaşma ve Devrimci Bilinç

Bu kitapta "tesire yabancı olanlar"dan bahsettim: Tesire yabancı olanlar, dünyanın nasıl tesiri altında kaldıklarına veya dünyada başkalarına nasıl tesir ettiklerine göre yabancılaşırlar. Yabancılaşmanın, devrimci bilinç ihtimaliyle ne ilgisi vardır? Hatta bugün devrimci bilinçten bahsedebilir miyiz? Elbette tarihin politik devrim kavramını imkânsız kıldığı çok tekrar edilen bir iddiadır: Komünizmin alternatif gelecek vaadini yerine getirememesi, küresel kapitalizmden başka geleceğin imkânsız olduğuna kanıt olarak görülmüştür. Ama bu fazla basit: Küresel kapitalizmin dünya nüfusuna iyi bir hayat vaadini yerine getiremediğine dair o kadar çok kanıt var ki, kendisi alternatiflerin imkânsızlığının kanıtı olamaz. Küresel kapitalizme alternatif fikrinin bile aptallık olarak görülmesinden çok şey öğreniyoruz.[4] David Graeber, fenomenolojik anarşizm antropolojisinde "Yaratıcı, yabancılaşmamış deneyime uzaktan yakından benzeyen bir şey karşısında, bir ulusal felaket anında oynatılan bir deodorant reklamı kadar saçma görünüyor," diyor (2007, s. 410). Alternatiflerin aptalca ya da saçma doğası bize bu alternatiflerin doğasını değil, kendini kaçınılmazlığa bağlayarak hayatta kalan bir sistem için alternatifler hayal etmenin ne kadar tehditkâr olduğunu öğretiyor.

Burada bilincin insanları öylece devrimci yapmadığını söylemek önemli – böyle bir ifade Marxçı mirasın aciliyetini yalanlayan bir idealizm içerir. Ben bilince varamamanın, dünya hakkında yanlış bilincin nasıl başka mümkün dünyaları engellediğini, bu engelin mümkün olanları imkânsız yaptığını, bu yüzden de mümkün olanların yaşanmadan, deneyimlenmeden veya hayal edilmeden kaybedildiğini anlatmak isti-

yorum. Burada yanlış bilinç ifadesini Marx'ın kullanmadığını belirtmek önemli. Joseph McCarney'nin belirttiği gibi, "yanlış bilinç"in ilk yazılı referansı Engels'in mektubunda görülüyor: "İdeoloji, sözde düşünürün bilinçle elde ettiği bir süreçtir; doğru, ama yanlış bilinçle. Onu harekete geçiren asıl güdüleri bilemez, yoksa bu ideolojik bir süreç olmaz. Bu yüzden kendisi yanlış veya benzer güdüler hayal eder" (aktaran McCarney 2005). Bu referansta yanlış bilinç, burjuvazinin kendi güdülerini bilmesinin, inançlarıyla çıkarlarının örtüştüğünü bilmesinin imkânsızlığını anlatmak için kullanılmıştır. Bilinçli inançlar ideolojidir; böyle inançların çıkarlara bağlı doğasının bilinçten geri çekilmesi boyunca o çıkarları desteklerler. "Yanlış bilinç" fikrinin artık geçerli olmayan doğru-yanlış ikiliklerine dayandığını varsayabiliriz –bu varsayım öyle yaygındır ki "yanlış bilinç" ifadesi en iyi tabirle eski kalıyor. Ama İkinci Bölüm'de öne sürdüğüm gibi, bilincin bir bireye ait olduğunu varsaymak zorunda olmadığımız düşünülürse, bu kavramı canlandırmak faydalı olabilir. Bilinç, konuların ortama girişinden önce gelen aldatmacaların paylaşımı üzerinden sosyalliğin düzenlenmesiyle ilgili olabilir. Lukács'ın da çok iyi açıkladığı gibi, "Burjuva toplumu doğasının üstüne çekilen perde, burjuvanın kendisi için vazgeçilmezdir" (1971, s. 66). Perde, düzenin yeniden üretimini saklayarak sosyal düzenin yeniden üretimine katılabilir.

Önemli olan doğruyla yanlışın ayrımından ziyade, doğrunun yeniden üretiminde yanlışın rolü olabilir. Bir başka deyişle, bilinç kendisiyle örtüşmediği, böylece anlaşılırlık veya doğruluk ufku tanımlanarak belli bir düzen yeniden üretilebildiği için yanlıştır. Buna göre yeniden üretim örtüşmemeyi fark edememeye bağlı olabilir. Düzenin bilincine varmak, doğru bilinci veya doğrunun bilincini edinmek bakımından kendiyle örtüşmemektir. Devrimci sadece örtüşmemeye tanık olabilir; perde, doğruyu ortaya çıkarmak için kaldırılmamıştır; ortaya perde çıkar, bu ortaya çıkış ise kısmi ve sorunlu olmak durumundadır.[5]

Örtüşmemenin farkındalığı, bilincin yanlışlığının ve sosyal inancın çıkarcı doğasının bilincine varmaktan bahsetmenin başka bir yoludur. Bu farkındalık şekillerinin yabancılaşmayla ilgisi nedir? Marx'ın yabancılaşma üstüne ilk çalışmalarına dönelim. Marx, Hegel'i takip ederek,

emeği insan eylemini anlamanın vazgeçilmez parçası sayar. Dirk J. Struik, *1844 El Yazmaları*'nın girişinde, emek sürecinin "günlük eylemde nefes alan, yemek yiyen, seven ve acı çeken, somut, yaşayan insanın varlığını yaratma süreci" olduğunu söyler (1964, s. 41). İnsan duyusal ve dünyevidir; insanın çevreyle etkileşime girmesi gerekir; çevre bir yaşam alanından daha fazlasını (yenecek yemek, solunacak hava) ve birlikte bir varlık yaratabileceğimiz başkalarıyla etkileşimi sağlar. "Bu yüzden tarafsız, duyusal bir varlık olan insan, *acı çeken* bir varlıktır – acısını hissettiği için de *tutkuludur*. Tutku, nesnesine enerjiyle eğilen insanın asıl gücüdür" (Marx [1844] 1964, s. 182).

İşçiler, emek nesnesine enerji verirken ürettikleri şeye yabancılaşırlar; sonra da bu nesne onlardan alınır, meta hâline gelir: "İşçi hayatını nesneye verir ama artık hayatı ona ait değildir, nesneye aittir" (s. 106). Marx'a göre işçilerin kendilerine yabancılaştığı bu yabancılaşma süreci aynı anda "nesnenin kaybı" ve "nesneye bağlanma" olarak tanımlanır (s. 106). Bir başka deyişle, işçi, kayıp bir nesneye bağlıdır: Bu hâliyle kapitalizmin melankoliye dayandığı söylenebilir. İşçi "memnun değil, mutsuz olur" (s. 110). Marx, işçiyi "*canlı* sermaye", dolayısıyla "*ihtiyaçları olan* sermaye" diye tanımlar (s. 120). Canlı sermaye olmak, bir tür "talihsizlik"tir (s. 120). Emeğin gaspı işçiye ıstırap çektirir; işçi ne kadar çalışırsa, işçi ne kadar üretirse, o kadar ıstırap çeker. Yabancılaşma hem kişinin emeğinin ürünlerinden yabancılaşması –bir nevi kendine yabancılaşması– hem de bir his yapısı, işçinin dünyada nasıl barındığını şekillendiren bir ıstırap şeklidir. Yarattıkları dünyanın kendilerinin uzantısı olduğu ve bu uzantının gasp edildiği düşünülürse, işçiler kendileriyle bağlarını kaybetmekten mustariptirler.

Yabancılaşma bilinci hem ıstırabın farkındalığını hem de bu ıstırabı neyin ürettiğinin farkındalığını içerir. Yabancılaşmanın bilincine varmak, kişinin benliğinin nasıl çalındığının bilincine varmasıdır. Sadece dünyadan yabancılaşmak değil, yabancılaşmanın zaten hâlihazırda dünyada olduğunun bilincine varmaktır. Kişi, kendi yabancılaşmasına yabancılaşır. Bu "çifte yabancılaşma"yı devrimci bilincin sömürge karşıtı şekillerini ele alarak anlatabiliriz. Frantz Fanon'un klasik *Yeryüzünün*

Lanetlileri'ne dönelim ([1961] 2001). Fanon, yerlilerin nasıl silahlanıp sömürgeciye isyan ettiğini, yani sömürgecinin dünyasına isyan ettiğini anlatıyor. Bu eylem nasıl mümkün olabilir? Fanon'a göre yerliler sadece bilinçle isyan edebilir: Yerliler silahlanmadan önce yabancı bir dünya olarak sömürgecinin dünyasının bilincine varmalıdır. Ama bu, yabancılar, ecnebiler veya sahtekarlar olarak sömürgecilerin bilincine varmak anlamına gelmez. Daha çok yerlinin kendi yabancılaşmasının "iç yüzünü görmesi" anlamına gelir, bu algı tanınmaz bir doğruya çevrilmiştir: "Böylece yerli hayatının, nefesinin, atan kalbinin yerleşimcilerinkiyle aynı olduğunu keşfeder. Yerleşimcinin derisinin, yerlinin derisinden daha değerli olmadığını öğrenir; bu keşfin *dünyayı gerekli bir şekilde sarstığı* söylenmelidir" (s. 35; vurgu eklendi). Yerlinin yabancılaşması, ast konumu kabul etmeyi garantileyen yabancılaşmaya yabancılaşmaktır. Dünya "sarsılır". Bu ikinci yabancılaşmada yerli sandığı gibi yabancı olmadığını fark eder, bu bilinç onu yaşayan bedeninin sömürgecinin bedeninden daha çok veya daha az canlı olmadığı farkındalığına taşır. Hayatının çalındığını fark eder, hayat hırsızlığını da hayata dönerek fark eder. Nefes alan beden yabancı kılınmayı reddeder; sonuç olarak, bu, hayatını çalanlara karşı bir eylem ister ve gerektirir.

Geçen bölümde tartıştığım üzere, sömürgeci işgal, faydacı bir mutluluk söylemiyle gerekçelendiriliyorsa, yerli hem hayata hem iyi hayata yabancı kalır. Yerlinin şiddeti, *bu iyi çağrısına cevap verir*: "Şu işe bakın ki, yerli, Batı kültürü hakkında bir konuşma duyduğunda bıçağını çıkarır – ya da en azından erişebileceği bir yerde tutar" (s. 33). Yerli, "Batı kültürü" sözündeki şiddeti, nezaket perdesiyle yumuşatılmış bir şiddet olarak duyar ve bu şiddete aynen cevap verir. Devrimin şiddeti hem işgalcilere hem de ötekiliği görece yakın kılan değer ve davranışlara karşı şiddet gerektirir. Bu tarihin şiddetini geri almak için yerli şiddeti açığa çıkarmalı ve kendini ona karşı yönlendirmelidir: "Şiddet atmosferine, hemen derimizin altındaki şiddete dönelim. Bunun olgunlaşma sürecinde kontrol edilip dışarı atılabilmesi için birçok kayışla bağlandığını gördük. Yine de sömürge rejiminin kabilesel veya bölgesel kavgalar yoluyla buna uyguladığı dönüşümlere rağmen bu şiddet ilerler, yerli düşmanını tespit

eder ve *tüm talihsizliklerini fark eder*, nefret ve kızgınlığının şiddetlenmiş gücünü bu yeni kanala aktarır" (s. 55-56; vurgu eklendi). Dünyanın sefilleri, dünyanın sefaletini açığa çıkarır. Sefiller, kızgınlıklarını ve kinlerini onları sefil sayan dünyaya yöneltir. Sefillerin farkındalığı devrim niteliğindedir. Sefaletin belli bir şekilde olmanın kaçınılmaz sonucu değil, sömürgecinin işgali ve şiddetinin etkisi olduğunu fark etmeyi içerir. Talihsizlik ve mutsuzluğa neden olunuyor. Istırabı fark etmek –*yabancı kılındığını* fark etmek, yani kılındığı kişi olmadığını fark etmek– burada bunun nedenini fark etmek oluyor. Bu yüzden ıstırabın nedenini fark ederek ıstırabı fark etmek, devrimci hedefin bir parçasıdır. Yanlış bilinç, bir tesir durumunu sürdürüyor (işçiler ve yerliler acı çekiyor) ama nedenini yanlış tanımlıyor, bu yanlış tanımlama da nedenin ıstıraba "neden olmasına" yol açıyor.

Devrimci bilincin, dünyaya ters düştüğünü veya dünyanın ters olduğunu hissetmek anlamına gelmesi tesadüf değil. Verilen dünyaya, itaat ve iyi niyet karşılığında rahat vadeden iyi alışkanlıklar ve tavırlar dünyasına yabancılaşıyoruz. Yabancılaşma, his yapısı olarak yakıcı bir varlıktır; kendilerine yabancılaştığımız başkalarının önünde gerçekleşen ve bizi hem bastıran, hem de parçalayan bir ağırlığa benzer bir histir. Kımıldanırız, kafamızı eğeriz, terleriz, huzursuz ve kararsız oluruz. Her şey üstümüze gelir; biz dünyaya karşı oluruz, dünya bize karşı olur. Artık uyum sağlayamayız: Dünyaya uyamayız. Devrimci bu anlamda bir tesire yabancı olandır. Akamaz, streslidir, dünyaya direnirken dünyayı direniş şeklinde deneyimler.

Kitabın girişinde tartıştığım gibi, pozitif psikolojide ideal pozitif ruhsal gerçeklik, akış deneyimidir. Stresli özneye göre ise kendi varlığı zamanın dışında olduğu için "dışarıda"dır. Charlotte Bloch'un dediği gibi, "Stres deneyimi tariflerinin ortak özellikleri varlığımızın zaman içindeliğinin sorgulanması, gerçekliğin direnç olarak ifade edilmesi, başka kişilerin engel olarak deneyimlenmesi, cepte sayılan benimsenmiş benlik deneyiminin sorgulanmasıdır" (2002, s. 107). Yani Bloch "akış rahatlık ve akışkanlık özelliği ifade ederken, stresin zorlanma ve direnç özelliği ifade ettiğini" öne sürer (s. 101). Devrim ve tesiri düşünürsek, akış ve

stresin dağıtıldığını ve yeniden dağıtılabileceğini fark edebiliriz: Aktığımız, uyumlu ve kolay olarak deneyimlediğimiz bir dünyada, dünyayı dünya olarak fark edip strese kapılabiliriz. Gerçekten de devrimci bilinç sadece stres yaşamaya, şimdiye öfkelenmeye gönüllü olarak mümkün olabilir. Baş kaldırmak, "tenden dışarı taşan" bir deneyimdir.

Devrimci eylem iradenin stresli olmasını gerektiriyorsa, Herbert Marcuse'un "bu toplumun yanlışlarını kabul etmeyi sağlayan *mutlu bir bilinç*" dediği şeyin reddini de gerektirir ([1964] 2002, s. 79). Elbette ıstırabı dünyaya hediye olan mutsuz devrimciyi bir kahramanlık modeli hâline getirmemek de önemlidir. Bir şey yapmama yolu olarak mutsuz olabiliriz; bir inanç olarak mutsuzluk, belli bir ilgisizlikle nesneler arasında dolaşarak şimdiye tutunmanın bir yolu olabilir (her şeyden mutsuzuzdur, buna herhangi bir şey dahil olabilir, yani hiçbir şey olmadan mutsuz oluruz).[6] Burada bize devrimcilerin, yani Balıklar'ın belli bir doğruya "kafasını takmış" mantıksız özneler olarak gösterildiği *Son Umut* filmine dönmek istiyorum. Filmde, düsturu "Balıklar, Britanya'daki her göçmene eşit haklar tanınana kadar devletle savaşır" olan devrimciler hedefleri haklı görünse de "anlamsızca şiddet" uyguluyormuş gibi gösteriliyorlar. Adeta uğruna savaştıkları şey savaşın kendisi oluyor, yani savaş onları destekledikleri şeye karşı hâle getiriyor.

Bu konuda söylenecek çok şey var. Bir yandan, terörist, şiddet takıntılı eylemci klişesini sorgulayabiliriz; burada şiddet, kendi nedeni hâline gelir. Diğer yandan, devrim şiddeti tasvirinde belli bir doğruyu da fark edebiliriz: İsyan etmenin şiddeti, nedeni olan şiddeti "tekrar eder". Bu filmin muhafazakârlığı, bu tekrarın mecburen bir nedenin kaybına yol açtığını varsayma derecesinde yatıyor olabilir.

Öfkeli devrimci veya kızgın eylemci figürü bize bir şey öğretiyor: Alternatif gelecekler için savaşanlar anlamsızca şiddet uyguluyormuş gibi görülüyor, *bu da devrimin anlamlı olduğu yolların duyulmasını engelliyor*. Gerçekten de şiddet kaynağı olarak kimin veya neyin görüldüğünün politikasını ele alabiliriz: Devrimciler şiddeti açığa çıkarır ama açığa çıkardıkları şiddet, şiddet olarak tanınmaz; yapısal şiddet, saklanan şiddettir. Raymond Williams, *Modern Tragedy*'de (Modern Trajedi) şöyle

diyor: "Önemli olan, şiddet ve kargaşanın hem kurum hem eylem olması. Devrimci bir değişim yaşandığında bunu genelde açıkça görebiliriz. Şimdi ölü olan eski kurumlar, asıl özellikleri olan sistematik şiddet ve kargaşaya tekrar bürünürler; bu nitelik devrimci eylemin kaynağı olarak görülür" (2006, s. 91; ayrıca bkz. Arendt [1961] 1973, s. 35).[7] Şiddetin açığa çıkarılması, şiddetin kaynağı olarak görülürse, açığa çıkarılan şiddet saklı kalır.

Film bize alternatif bir devrimci modeli sunar, bu kişinin "kayıp bir hedef"i vardır veya hedefini kaybetmiştir. Hedefini kaybeden devrimci aslında devrimci değildir.[8] Kahramanımız Theo "eski eylemci", muhalif, alaycı, üzgün, depresif, uyuşmuş olarak sunulur. Kötü hissin his yokluğu, hissizlik, hatta hissetmeme hâline gelmesi bize bir şey söyler: Kötü his, hiçbir şey hissedilmeyene kadar asılı kalır, tutunur, ağırlık yapar.

Theo'yu filmdeki tesire yabancı olan olarak tanımlayabiliriz. Açılış sahnesinde duyduğumuz ilk ses, günün haberlerini sunan BBC sunucusunun basmakalıp sesidir. Haberler bugüne ait bile olabilir: "Müslüman cemaati ordunun camileri işgalinin sona ermesini talep ediyor." "Yurt Antlaşması kabul edildi. Sekiz yıldan sonra Britanya'nın sınırları kapalı kalacak. Kaçak göçmenlerin sınır dışı edilmesi devam edecek." Sonra flaş haber gelir: "Günaydın, işte flaş haberimiz. Dünya bugün gezegendeki en genç insan olan Diago bebeğin ölümüyle sarsıldı." Bir kişinin ölümü flaş haberdir, bireysel yas, toplu yastan önce gelir. Açılış sahnesinde bir kafedeyizdir. Bir grup insan hüzünle yukarıdaki ekrana bakmaktadır, kederle ağlandığını ve nefeslerin kesildiğini duyarız. Grup, bir yön paylaşarak uyum gösterir: Kayıp bir nesne için, ortak bir kayıp olarak geleceğin kaybını simgeleyen dünyanın en genç insanının kaybı için yas tutarlar. Theo kalabalığı yarar ve kafasını kaldırıp ekrana bakmaz. Kahve isteyip dışarı çıkar.

Theo gruba yabancıdır, kayıp nesneye yöneltilen yası paylaşmayı reddeder, bu nesne kayıp doğurganlığın, insan yasının asıl nedeninin belirtisi ve hatırlatıcısı işlevi görür. Theo daha sonra işe gider. Açık bir ofis görürüz: Her çalışan bir ekranın karşısındadır. Bu noktada Marx'ı hatırlarız: İşçinin yabancılaşması, her çalışanın diğer çalışanlardan ayrı oldu-

ğu açık ofis antisosyalliğinde çok iyi ifade edilir, bu şiddet alan paylaşma sanrısıyla sürdürülür. Diago'nun ölümü haberinin gelişimini kendi ekranlarından izlerler, sanki paylaşılan şey aynıdır. Haberde "Diago'nun hayatı boyunca insanlığın çektiği kısırlığın ve şimdi yaşadığımız dünya üstündeki etkilerinin trajik bir hatırlatıcısı olduğu" söylenir. Theo bu noktada kalkar ve patronuna gider, çıkıp gitmek için "Diago bebeğin ölümü sandığımdan daha çok tesir etmiş bana," der, kendini anlatma şekli olarak tesiri kullanır. İşten çıkıp arkadaşı Jasper'ı ziyaret eder. Theo, ortak yas ifadesine yabancıdır. Jasper'a şöyle der: "O daha da kötüydü. Herkes ağlıyordu. Diago bebek. Hadi ama, çocuk adinin tekiydi."

Tesire yabancı olan kişi olmak, mutlaka aynı olaylara farklı tesirle cevap vermek (başkalarının mutluluğundan mutsuz olmak) anlamına gelmez. Daha çok, tesire yabancı olan aynı tesiri farklı nesnelerle, başkalarının "yanlış nesneler" saydıklarıyla deneyimler. Theo, filmin distopik görüntüsünün keskin kenarlarında bulunan kötü hissi paylaşır. Ama Theo'nun mutsuzluğu doğru şekilde, Diago'ya ve insanlığın üreyememesine doğru yöneltilmez. Sadece kendini bok gibi hisseder. Jasper'a (Michael Caine) şöyle der: "Her gün olduğu gibi. Uyandım. Bok gibiydim. İşe gittim. Bok gibiydim." Theo atfedilmemiş bir yas, herhangi bir şey ve her şey için bir yas, devam eden hayattan farklı bir hayat yaşama ihtimali için genel bir umutsuzluk çeker. Film, umutsuzluğunun nedenini arar, bu da olayların gelişmesine yol açar.

Theo ve Jasper bu konuşmada "İnsan Projesi"nden bahsetmektedir. İnsan Projesi alternatif bir geleceğin söylentisi olarak başlar, insanlığı sürdürecek bir topluluktur. Theo buna inanmaz. Jasper espri yapar. Theo cevap verir: "İnsan Projesi'ymiş. İnsanlar neden bu saçmalığa inanıyor? Kısırlığın çaresini bulsalar bile fark etmez. Çok geç. Dünya boka sardı. Aslına bakarsan, kısırlık olayından önce bile çok geçti." Sadece "çok geç" değildir, olay daha gerçekleşmeden "önce çok geç"tir. Theo'ya göre bu önceden de, şimdi de yapılabilecek bir şey olmadığı anlamına gelir. Çok geç olduğunda yapılacak bir şey yoktur. "Çok geç" hem umutlu olmayı eleştirir hem bir şey yapılabileceğine dair geriye dönük bir inançsızlık sunar, umulacak bir umudun hiçbir zaman olmadığını öne sürer.

Theo bu noktada bile bir tesire yabancı olandır. Jasper espri yapmaktadır: "Sadece espri yapıyordum dostum." Theo cevap verir: "Tamam, üzgünüm, devam et." Sahne, çıkışmanın tesir düğümünü gösterir: Olumsuz tesirin saçıldığı anı, yakında olan kişiye veya şeye yöneltilmesini. Havadaki tesiri yönlendiririz, patlarız. Sadece "İnsan Projesi" sözü bu tepkiyi fitiller, bu öfke ve patlama konuşmanın akışını böler. Mutsuz özneye göre mutsuzluk nedeninden başka bir şeyin vaadi kabul edilemezdir. Umutsuzlara göre alternatif ihtimali hem kabul edilemez hem can yakıcı olur: Acıyı almakla tehdit ederek can yakar veya acıyı öylece "geçebilecek" bir hismiş gibi hafife alır.

Filmin enerjisi, Theo'nun ıstırabını bir amaca yönlendirmek hakkındadır, bu Theo'nun daha az acı çekmesini sağlamaz ama onu başka olası dünyalara döndürür. Sonraki başlıklarda iyimserlik ve umudun bu dönüşe nasıl katıldığını incelemek istiyorum. İyimserlik ve umudun her zaman iyi olduğunu veya devrimciler için gerekli araçlar olduğunu iddia etmek istemiyorum. Döndürülmek her zaman eyleme döndürülmekle ilgili değildir, başkalarının eylemleri *tarafından* döndürülmekle ilgili de olabilir.

İyimserlik ve Kötümserlik

Devrimci olmak, devrim ihtimaline inanç gerektirir. Ayrıca devrimci olmak, devrimin gerekli olduğuna inanç gerektirir. Bir başka deyişle, var olana isyan etmemiz gerektiğini kabul ederiz. Devrimci şimdi için kötümser, gelecek için iyimser olabilir. Bu, devrimci eylemin öznelerin şimdi veya gelecek için doğru yönelimleri edinmesine bağlı olduğu anlamına gelmez.

İyimserlik ve kötümserlik yaygın şekilde psikolojik eğilim biçimleri, aynı şeye farklı yaklaşımlar veya bakış açıları olarak düşünülür. İyimser veya kötümser eğilimli olabiliriz. İşe "olumlu tarafından" bakmaya eğilimli olabilir veya olmayabiliriz. Taraflar açısından iyimserlik-kötümserliğin klasik ifadesi, "bardağın yarısı dolu mu, boş mu" sorusunda yer alır. Bu bir algı sorusudur, boşluğu ve doluluğu bakımından bardağı nasıl algıladığımıza dair bir sorudur. Elbette bardağın yarı dolu ve yarı boş olduğunu önceden söyleyebiliriz (yarı dolu olduğu için yarı boş, yarı boş

olduğu için yarı doludur – *yarı* kelimesinin anlamı yüzünden bu ifade doğrudur). İyimserler ve kötümserler bardağı öyle ya da böyle görür: İyimserler bardağı yarı dolu görür ("bak, daha çok içeceğim var!"), kötümserler de yarı boş ("bak, daha şimdiden bu kadar içmişim!"). İyimserlik ve kötümserlik, doğrulukla kurulan ilişkiden ziyade (bardak yarı doluysa yarı boştur, yarı boşsa yarı doludur) bize nasıl tesir edeceklerine göre durumları algılama şekli ve durumlara ne sunabileceklerine göre yönelimdir.

Ama elbette hikâye o kadar basit değil. Bardaktakini beğenmediniz ama içmeniz gerektiği söylendi diyelim. Bardağa farklı bakarsınız. Nesneye iyimser bir yönelim olarak bardağın yarı boş olduğunu söyleyebilirsiniz ("bak, daha şimdiden bu kadar içmişim!" veya "bak, içmem gereken şeyden daha az var!"). İstenmeyen içecek durumunda kötümserler bardağı yarı dolu görür ("bak, o kadar içmemişim!" veya "bakın, daha çok içecek var!").

Öyleyse kötümserlik ve iyimserlik sadece aynı şeye bakmanın iki yolu değildir: Nesnenin kendisine yönelimimiz –onu ister mutluluk ister mutsuzluk nedeni sayalım– bize ileriki bir noktada ne verip veremeyeceğine bakışımızı şekillendirir. Bu yüzden iyimserlik ve kötümserlik şimdi karşılaştıklarımızın (bir şeyin iyi veya kötü, mutluluk veya mutsuzluk nedeni olmasına dair) değerlendirmesidir ve gelecek odaklıdır. Bir yandan, iyimserlik ve kötümserlik, meşguliyet belirtisi olarak nesnenin doluluğunu veya boşluğunu anlama yoludur (nesnenin yarımlığının değer olarak ölçülebilmesi için kişi onunla zaten iştigal ediyor olmalıdır). Diğer yandan, nesneyi bir yere işaret ediyor olarak görürler, sanki nesne gelecekteki bir potansiyeli veya ihtimali (daha ne kadar çok veya az içeceğimizi) gösteriyordur. Böyle yönelimler hem değerlendirici hem de ileriye dönüktür; geleceğin boş veya dolu olduğuna dair yönelimlerdir, burada boşluk ve doluluğa çoktan tesir değeri verilmiştir (her zaman bir şey boş veya doludur). Buna göre hem iyimserlik hem de kötümserlik vaadin geçiciliğini içerir: Geleceği ne getirmeyi veya getirmemeyi vadettiği bakımından, şimdiki zamanın bardağında ne kadar içecek kaldığı veya kalmadığı bakımından görürler.

20. yüzyıldan geriye, klasik bir kötümserlik felsefecisine dönelim: Arthur Schopenhauer. Eserlerinin en ilginç yanlarından biri, insan arzusunu eksiklik, doldurulamayacak bir boşluk olarak görme eğilimidir (psikanalizin arzu modelinin ne kadarını Schopenhauer'den miras aldığını görebiliriz). Schopenhauer'e göre insan boştur, yani mutluluk vaadi de boştur. Şöyle söyler: "Dünyadaki olası hiçbir tatmin özlemlerini dindirmeye, sonsuz isteklerini sınırlandırmaya ve kalbinin dipsiz uçurumunu doldurmaya yetmez" ([1818] 1883, s. 382). Mutluluk vaadi, *sözünü tutmaz*: "[Mutluluk] vadettiyse sözünü tutmaz, sadece arzu edilen şeylerin arzuya ne kadar layık olmadıklarını gösterir" (s. 382-83). Kişi, mutluluğa neden olacağını beklediği nesneyi elde ettiğinde memnun olmaz. Schopenhauer'e göre mutluluk hâliyle şimdide var olamaz: "Uzağın büyüsü, bizimle dalga geçmelerine izin verdiğimizde göz yanılsamaları gibi kaybolan cennetler gösterir. Buna göre mutluluk hep gelecekte ya da geçmişte yatar, şimdiki zaman ise rüzgârın güneşli bir ova üstünde sürüklediği küçük, kara bir buluta benzetilebilir; bulutun önü ve arkası aydınlıktır, sadece kendisi gölge yapar" (s. 383).

Schopenhauer'in kötümserliğinin mutluluğu bir mutsuzluk nedeni olarak öngördüğünü kesinlikle söyleyebiliriz. Mutluluğun boşluğu, zevkin olumsuzluğuna açıkça bağlıdır. Şöyle iddia eder: "Acıyı hissederiz ama acısızlığı hissetmeyiz, ilgiyi hissederiz ama ilginin yokluğunu hissetmeyiz, korkuyu hissederiz ama güvenliği hissetmeyiz" (s. 384), öyle ki, "Sadece acı ve istek olumlu olarak hissedilebilir" (s. 384).[9] Zevkin his yokluğu olup olmadığını sorgulayabiliriz. Önceki çalışmalarımda rahatlığı his yokluğu olarak ele aldım: Rahatı onu kaybedene, rahatsız olana kadar fark etmeyiz (Ahmed 2004: s. 147-48; Ahmed 2006, s. 134-35). Rahatken yani rahatsız değilken rahat hissini fark edebiliriz, ama bu rahat zamanla gittikçe daha az fark edilir olur. Ama belki de görünürde olan veya olmayan sadece iyi veya kötü his değildir. Arka planda da rahatsız olabiliriz, bu sadece belli bir noktaya vardığımızda dikkatimizi çeker (bir şeye çok odaklanırız, sonra ayağımızdaki acıyı fark ederiz, anilik hissi acının gelişinin belirtilerini geciktirir). Bir başka deyişle, tesirin yoğunlaşması fark edilir: Belli tesirler arka planda kalabilir, tesir

durumumuz, "etrafımız" veya çevremiz yoğunluğun artışıyla dikkatimizi çeker. Sinirlenme iyi bir örnektir: Etrafta dolaşırız, elbette her şey bizi sinirlendirir, sonra bir şey olur ve sinirli olduğumuzun farkına varıp bunu bir şeye atfederiz (*o şekilde* hissettiğimizin farkına varmanın etkisi olarak hissin nedenini araştırırız). Hissi atfetmek, hissi yönlendirebilir veya "yöneltebilir". X'in durumla ilgisi olmasa, sadece sinirimizi fark ettiğimiz anda ilişki kurduğumuz kişi veya nesne o olsa da, x sinirin nedeniymiş gibi x'e sinir olabiliriz. Bu arka plandaki atfedilen ve yöneltilen sinir, *Son Umut*'un sunduğu tesir manzarasına yakındır.

Bir diğer örnek neşedir: Neşe dolu olabiliriz, kendi kendimize mırıldanırız, sonra bir şey olur ve neşemizi fark edip bunu bir şeye atfederiz (bu genelde hafızayı içerir, "evet, şöyle olmuştu"). Neşemizi fark ederek şimdiki hissi yönlendirebiliriz; yanımızdan geçenlere zevkimizin nedeni onlarmış gibi gülümseyebiliriz, onlar da karşılığında boş boş bakar. Kötü hissin his olduğunu, iyi hissin his yokluğu olduğunu iddia etmiyorum; ama iyi ve kötü hislerin sadece yoğunlaşma sürecinde bilincine varıldığını söyleyebilirim, burada yoğunluk da atfedilen ve yönlendirilen bir his nesnesidir. Hissin farkındalığı his üretebilir, yani bir hissi fark ettiğimizde o hisse şeklini değiştiren bir nesne veririz.

Mutluluk, fark ettiği hissi şekillendirir. Schopenhauer'in eserleri, bu şekli *bu şekle sahip* bir iyimserliğin eleştirisi olarak eleştirir. Biraz alaycılıkla şöyle der: "Bu ırkın her şeyin kendiliğinden yetiştiği, hindilerin hazır kızarmış hâlde uçuştuğu, âşıkların zaman kaybetmeden birbirini bulduğu ve hiç zorluk yaşamadan birlikte kaldığı bir ütopyaya taşındığını hayal edin: Böyle bir yerde bazıları sıkıntıdan ölürdü ya da kendini asardı, bazıları savaşıp birbirlerini öldürürdü, kendileri için doğanın verdiğinden daha çok ıstırap yaratırlardı" ([1850] 2004, s. 5-6). Mutluluğun kötü hissin üstesinden gelmek demek olduğu yönündeki beklenti yüzünden mutluluk mutsuzluğa neden olabilir. Christopher Janaway, Schopenhauer'in kötümserliğini şöyle yazar: "İyimserliğin kötülüğü kısmen mutlulukla ilgili yanlış inançları, sonuçları acı ve hayal kırıklığı olan inançları aşılayarak mutsuzluğa neden olmasıdır" (1999, s. 324).

O zaman kötümserlik, çağdaş dünyada miras aldığımız iyimserliği, iyimserliğin nötrlükle karıştırılmasını eleştirebilir. Joshua Foa Dienstag şöyle öne sürer: "Bıkıp usanmadan iyimser olan bir dünyada, mutluluk *vaadinden* vazgeçmek, kötümser sayılmak için yeterlidir" (2006, s. xi). Bardağı zevk veren şeyle yarı dolu görme eğilimi teşvik edilmektedir. Daha iyi görmenin yolunun, daha iyi olanı görmek olduğu varsayılmaktadır.

Dünyanın bardağımız olduğunu varsayalım. Politika dünya kaynaklarını boştan ziyade dolu görme eğiliminde olduğu, biteni fark etmek yerine tüketecek ne kaldığını görerek keyiflendiği için iyimserler bir politik nötrlük alanını meydana getirebilirler. Aşırı gelişmeyle dünyanın boşaltılmasına işaret etmek oyunbozanlık yapmak, gelecek zevke engel olmaktır. Kötümserler, yarı dolunun vaadine inanmayı reddeder. Fakat bardağı hep yarı boş görmemiz gerektiği anlamına gelmez bu. Daha sonra öne süreceğim üzere, mesele esas meselenin boşluk ve doluluk olmaması olabilir. Veya hem iyimserlik hem kötümserliğin yönlendirildiğini görebiliriz; iyimser olmanın da, kötümser olmanın da doğru ve yanlış yolları vardır; burada doğruluk ve yanlışlık, nesnelerin hazırlıkları veya potansiyelleri bakımından değerlendirmeleri olarak belirlenir.

İyimserlik ve kötümserlik arasında mutluluk ve mutsuzluk nedenlerine yönelim şekilleri olarak seçim yapmak zorunda değiliz. Aslında klasik iyimser Gottfried Wilhelm Leibniz'e dönersek, iyimserliğin mutlaka sadece iyi olana odaklanmak anlamına gelmediğini görebiliriz. Leibniz'in iyimserliği, mümkün olanı mümkün kılan Tanrı'nın mükemmelliğine inancını içerir. Birçok dünya mümkün olduğu için özgürlük vardır. Ama sadece bazı şeyler var olur. Var olan şey en iyisi olmalıdır; çünkü Tanrı mükemmeldir: "İlahi mükemmellik mutlaka en mükemmel olanı seçer" ([1714] 1965, s. 128).

Ama bize gösterdiği üzere, bu argüman deneyimlere ters düşer: "Çünkü en iyi insanlar genelde en kötü hayatları yaşar" (s. 91). Var olan, en iyisi olarak değil, "karışık bir kaos" olarak görünür. Leibniz'e göre bu kaos sadece yanlış izlenimdir, belli iyi ve kötülere fazla yaklaşmanın etkisidir. Geri adım atarsak kaostaki düzeni görebiliriz: "Daha

yakından incelediğimizde bunun tersini söylemek gerekecektir. Gösterdiğimiz kanıtlar yüzünden her şeyin, özellikle aklın mümkün olan en büyük mükemmelliği elde ettiği önceden kesindir" (s. 91). Leibniz, kötü hislerin –acı, gerginlik vb– zevkin yoğunluğunu artırma, hatta sağlama işlevi gördüğünü öne sürer: "Ne olacağından endişelenen denetçi, kısa süre sonra her şey düzene kavuşunca çok daha yoğun bir zevk yaşar" (s. 92). Leibniz'e göre kötü his, *zevkin yoğunlaşmasına neden olur*; öyle ki, acısız zevk, zevkli olmaz: "Acı yemek yemeyen tatlıyı hak etmez, hatta onu takdir edemez. Zevkin kanunu böyledir, tekdüzelik aynı yoğunlukta sürmesine engel olur, zevk yerine doygunluk ve sıkıntı yaratır" (s. 92). Zevk kanunlarından yola çıkarak, iyi insanların kötü şeyleri "daha büyük avantaj"a çevireceğini öne sürer, "Genelde üzüntülerin iyi etkilere yol açan geçici kötülükler olduğu doğrulanabilir; çünkü daha büyük mükemmelliğin kestirme yollarıdırlar" (s. 93). Leibniz'e göre kötü şeylerin amacı kesinlikle durumu düzeltmektir. İyimserlik, kötü hissi bir şekilde yorumlamayı içerir ve amacı ilerleme kaydetmektir. Acının nedeni veya neden olunan acı, daha büyük zevkin nedeni olur.

Schopenhauer ve Leibniz'i karşılaştırmak mümkündür ve gereklidir; ikisi de his dönüşümünden bahseder ama dönüşümün zıt yönlere doğru olduğunu düşünür: İlkine göre, iyi his vaadi kötü hisse dönüşür (hayal kırıklığı, boşluk); ikincisine göre, kötü hissin varlığı (acı, talihsizlik) iyi hisse dönüşür (ilerleme, daha büyük zevk). İkisi de olumlu ve olumsuz tesir arasındaki dönüşümü işaret edici, doluluğa veya boşluğa yönelik olarak görür. Kötümser olmak, insan eyleminin son noktası ve bütün mutluluk vaatlerinin bizi götürdüğü şey olarak mutsuzluğa bağlanmayı içerir. İyimser olmak, insan eyleminin son noktası ve bütün kötü his deneyimlerinin ulaşmamızı sağladığı şey olarak mutluluğa bağlanmayı içerir. İyimserlik ve kötümserlik, ikilem ve çelişkileri fark ettiklerinde bile iyi veya kötü hisleri amaç olarak, insan eyleminin amacı veya insan eyleminin işaret ettiği şeyler olarak alan nesnelerle ilgilenmenin yollarıdır.[10] Belki daha sapkın bir okuma, bir yöne işaret eden tesir ikilemini görmeyi reddetmektir: Belki mesele gelecekteki bir ufku gösteren bir işaret olmamasıdır. Hisler belki de her zaman bir amaca işaret etmedikleri için sapkındırlar.

O zaman *Son Umut*'taki kötümserlikten iyimserliğe geçişi nasıl okuyabiliriz? Bu dönüşüm noktaları ayrıca sapma noktaları mıdır? Belirttiğim gibi, kötü hislerini ifade eden Theo'yla başlıyoruz: Bir geleceğin olduğu ihtimaline, ihtimal ihtimaline karşı kötümser. Alternatif inancını, bizi şimdinin dehşetine karşı koruyan bir fantezi olarak inceleyebiliriz. Yani hep "ufkun hemen ötesinde" olan bir noktada durumun "mutlaka düzeleceği" inancı, önümüzdeki dünyada acının etkisinden kaçınmanın bir yolu olabilir. Ama acıya karşı zihinsel bir koruma olarak farklı bir dünya ihtimaline inanmamayı da inceleyebiliriz. Belki bunu fazla iyi biliyor olabiliriz: Bir şeyin mümkün olduğuna inanmak, yanılma ve hayal kırıklığına uğrama tehlikesine girmektir. Bir şey olması ihtimaline inanmayı reddetmekten daha iyi nasıl hayal kırıklığından kaçınılır? Çoğumuz hayatta kalma yöntemi olarak kötümserliği deneyimlemiştir: Bu anlarda umutlu olmaktan kaçınarak, "denesek" de istediğimiz şeyi elde etme umudu olmadığına önceden karar vererek hayal kırıklığına hazırlanırız.[11]

Burada kötümserlik, hayal kırıklığına hazırlanmanın bir yolu, tekrarlama yoluyla gücünü artıran bir alışkanlık olur. Kötümserlik, kişiyi ihtimallerden koruyarak dünyada yaşamak için bir yol sunabilir. Bir başka deyişle, hayal kırıklığına hazırlık eylemleri özne oluşturma tarzları olarak işlev görebilir. Müzmin alaycılar hayal kırıklığı ihtimaline en sert karşı çıkanlar, kötü bir şey olmadan hayal kırıklığı deneyiminden zevk alanlar veya başkalarının hazır olmamalarını gösteren hayal kırıklıklarından zevk alanlar olabilir. İnanmama alaycılığını hem tesadüfe, olayların rastlantısallığının açtığı ihtimallere karşı bir savunma; hem de umutsuz görünen durumlara karşı mantıklı bir tepki olarak ele alabiliriz.

Theo'nun dünyası bok gibi olsa da, kötümserlik havasıyla söylenen "çok geç" gösterenlerini aşan ıstıraplar da vardır. Sadece tek bir noktada ıstıraptan çözülür: Julian öldürüldüğünde. Bedeni bunu yansıtır, yere çöker. Istıraptan çözülür kalır. Filmin kalanı boyunca, kötü hisleri bir yıkımdan ziyade bir yapımdır, dünyada belli bir şekilde bulunmadır. Aslında ıstırabının nedenini başkalarının ağzından duyarız: Çocuğu Dylan'ı kaybetmiştir. Bu kayıp amaç açıklayıcıdır. Kötümserlik

aynı anda hem acıya karşı koruma, hem de bir acı ifadesi olabilir: Acıyı kendimizden ayırmak için "bu can yakıyor" veya "bu can yakıcı" demek gibi, "dünya bok gibi", hatta "hayatım bok gibi" demek, acının nedenini, bu durumda çocuğun kaybını, saklayabilir. İleride anlatılmayan bir ıstırap nesnesi olarak çocuğun önemine döneceğim. Bir özne oluşturma tarzı olarak kötümserliğin ıstıraptan kaçınmak için ıstırabı kullanması ilgimi çekiyor. Oliver Bennett, "kültürel kötümserliği" incelerken buna değiniyor. Kötümserliği "depresyon ve endişeye karşı savunma, aksi takdirde benliğe yöneltilecek olumsuzluğun dış dünyaya yansıtılması" olarak okuyor (2001, s. 183). Kötümserlik, peşinden bir şey gelmemesini bekleyerek ve bir şey olmaması arzusuyla tehlikedeki şeyi gizler. Neşeli iyimserler iyi tarafa bakarak, baktıkları her yerde boşluk yerine doluluk görerek acıyı görmezden gelirken; kötümserler bir şey olmadan önce, boşluk çıkmadan önce boşluğu çoktan orada görerek bu boşluktaki zararlı içeriği boşaltır.

Elbette film Theo'nun kendi umutsuzluğuna, eylemsizliğini bilgelik olarak anlatmasını sağlayan kendi "çok geç"ine bağlı kalmasına izin vermez. Theo harekete geçer. Bir anlamda. Theo filmde ahlaki amaç ve görüşü olan bir fail değildir; film onun sorumluluk aldığını göstermez. Bunun yerine, onun başına bir şeyler gelir. Julian, Theo'yu kendisi gibi eylemci olarak tanıtır, mülteci bir kızın ülkeden kaçmasına yardım edebilmeleri için belgeleri alıp alamayacağını sorar. Theo kabul eder ama hitabın öznesi olmayı reddeder. Julian, "Onu eskiden, gerçek bir eylemciyken görmeliydin," der, Theo da "Eylemci sendin, ben sadece seks yapmak istiyordum," diye cevaplar. Eylemcilik kimliğini reddeder. Yine de teklifi kabul eder. Bu işe bulaşır. Ve olaylar başlar. Julian öldürülür, Theo da mülteci kızın hamile olduğunu öğrenir: Arkadaşı Jasper'ın daha sonra söylediği gibi, "bu tüm dünyanın beklediği mucizedir"

Hamilelik de öylece olur, açıklaması yoktur. Bu bir mucizedir ve bu dilin dinselliği kendi tesirli gerçeğine sahiptir. Kötümserlik, olaylara karşı yeterli bir savunma değildir. Veya kötümserliğin mucize gerçekleşene kadar mucize ihtimaline karşı koruduğunu söyleyebiliriz. Buna göre, ihtimale karşı yeterince korunamayız, hatta bir şeyler olmasını beklesek

bile buna hazırlanamayız. Evet, bir şey olur. Meydana gelen rastlantı, mümkün olmayanın gerçekleşmesinde belli bir "evet" içerir. Theo, bu eveti inanç veya tavır seviyesinde kucaklarken kötümserlikten iyimserliğe dönmez. Bunun yerine somut bir görevi, yapması gereken bir şey vardır: Hamile kızı İnsan Projesi'ne katılabilmesi için *Yarın* adlı gemiye ulaştırması gerekmektedir. Gelecek ihtimalinin (adeta alternatif gelecek ütopyacılığının) simgesi olan İnsan Projesi'ne inanmadığını zaten biliriz; hatta bu projenin var olma ihtimali, öfkesinin ve umutsuzluğunun yoğunlaşmasına yol açar (çok geç, bu olmadan önce dünya zaten bok gibiydi). Yine de kızı oraya ulaştırmalıdır, bunun varlığına *inansın ya da inanmasın.*

Film bir iyimserlik şekli olarak inancın erişilebilirliği hakkında değildir ("bunlar gerçekten var"); bilgelik şekli olarak kötümserliği de idealleştirmez ("kendini acı hakkında daha iyi hisset diye varlar"). Burada inanç teknolojisinin ötesinde bir şey ifade edilir. Theo, Balıklar'ın İnsan Projesi'yle hiç görüşmediğini öğrenir; geminin yerini kulaktan dolma bilirler; Balıklar'dan biri olan Miriam (Pam Ferris) şöyle der: "Luke, İnsan Projesi'yle iletişime geçemez. Başkaları da öyle... İnsan Projesi'yle aynalar yoluyla iletişime geçilir. Bizim aynamız Julian'dı." Theo, "Ne demek ayna," diye cevap verir. Miriam da açıklar: "Ayna... Bizden biriyle iletişime geçiyorlar, o da başkasıyla iletişime geçiyor, mesaj Julian'a ulaşana kadar böyle sürüyor." Theo, bir söylentiden heveslenip var olmayabilecek bir şeye inanabilmelerine öfkelenir: "Onlarla hiç konuşmadığınızı söyleme sakın." Yine de hevese uyar. Heves genelde "gelip geçici fikir" veya "tuhaf istek" olarak tanımlanır. Tuhaf şeye inanmayız ama tuhaflığını sürdürmeyi kabul ederiz. Harekete geçmemizin nedeni bir zamanlar inanmadığımız şeyin mümkün olduğuna inanıvermemiz değildir. Bizden istenen şeye göre davranırız çünkü bizden bir şey istenmiştir, bunu yapmak beklentilerimize veya inançlarımıza denk düşmese de. Denk düşmesini beklemeyiz.

Öyleyse hamilelik geleceği yaratmaz, geleceğin nedeni de değildir. Daha çok, gelecek, fısıltıyı duymak amacıyla yeterince yaklaşmak için gereken çalışmayla gerçekleşir, bu da her zaman "herhalde başka biri duydu" diye nitelenen bir fısıltıdır. Duymadığımız bir hitabın öznesi olu-

ruz. Gemiye ulaşmaları, mutlu bir gelecek görüntüsü sunmaz; ulaşmaları olsa olsa dönüşüm noktasıdır veya gelecekteki bir dönüşümün ihtimalini yaratır. Bu ulaşım ayrıca zaman alır. Zaman geçiyorsa, bir şeyin gerçekleşmesi için gereken zaman, sapma zamanıdır. Zamanın geleceği sapkın kıldığını söyleyebiliriz. Birinci Bölüm'de zevkli aktarım sapkınlığıyla ilgili diyebileceğimiz kulaktan kulağa oyunundan bahsettim. Fısıldanan kelimelerin sapmasına, sondaki kelimelerin baştaki kelimelere benzememesine gülüyoruz. Sapma, oyunun anlamı ve zevkidir.

Umut ve Endişe

İyimserlik ve kötümserlik –her ne kadar kendimizi kesinlikle iyimser ve kötümser hissedebilecek olsak da– genelde hisler olarak tarif edilmezler. Hissin geçiciliğini, hislerin şimdideki nesnelere nasıl yönlendirildiğini, geçmişi nasıl canlı tuttuklarını, nasıl takip edecek şeye dair beklenti veya tahmin içerdiklerini ele almak için umut konusuna dönmek istiyorum (gelecek her zaman takip edecek "şey"dir, asla gelmez, eski gelecekleri arkamızda bırakmış olsak bile her zaman veya sadece yarındır). Mutluluk vaadinin nesneleri umut verici kıldığını öne sürdüm; vaat hep kendisinin "ileri"sindedir. Beklenti, geleceğe, ileridekine, gelecek olana bir yönelim olarak tesirlidir.

Umut klasik olarak gelecek yönelimli bir duygu şeklinde tanımlanır. Örneğin John Locke, umudu henüz var olmayan şeyi iyi olarak algılayan, gelecek zevki hayal eden bir duygu şeklinde tanımlar: "*Umut*, herkesin kendisine haz vermeye uygun bir şeyin gelecekteki faydalı zevkini düşünürken kendinde bulduğu, akıldaki zevktir" ([1690] 1997, s. 218). Umut var olan bir histir (akıldaki zevk) ama henüz var olmayan bir nesneye yönelik. Kişinin bir şeye umut bağlaması elbette geçmiş deneyimlere bağlı olsa da, bir şeyin zevkli olabileceğini veya olacağını tahmin ederiz. Mutluluğu şimdide deneyimlesek de mutluluğun gelecek odaklı olduğunu öne sürdüm; nesnelere yakınlıkla mutluluk vadedilir, bu da mutluluğu "beklentili" yapar. Sarah Franklin'in deyimiyle mutluluğu "umut teknolojisi" olarak tanımlayabiliriz: Şunu veya bunu umarken, şuna veya buna mutluluk nedeni olmayı atfederiz, bu mutluluğa da ge-

lecekteki bir noktada erişiriz (1997, s. 203).[12] Veya Zygmunt Bauman'ın açıkladığı gibi, umudumuz olduğu sürece mutluluğumuz olabilir: "*Mutlu olma umudunu kaybetmediğimiz sürece mutlu oluruz*" (2008, s. 15). Mutluluk umarsak, bu umudu koruyabildiğimiz sürece mutlu olabiliriz (bu mutluluk çelişkili biçimde mutsuzluktan mutlu olmamızı sağlar).

Umut, mutluluğun gelmesini bekler. Ernst Bloch umudu "beklentili bilinç" olarak tanımlar; şimdinin gelişiminde "henüz olmayan"ın farkında oluruz ([1938-47] 2000, s. 12-13). Bloch'a göre, umut, "*bilişsel türden yönlendirici bir hareket*"tir (s. 12). Umudun, geleceğe yönelmenin düşünsel bir yolu olduğunu veya geleceğin bir yere gittiği düşüncesini yaratmanın yolu olduğunu söyleyebiliriz. Şunu veya bunu umduğumuzda mutluluğu umuyorsak, bu mutlu *olacağımızı* düşündüğümüz değil, işler yolunda giderse mutlu *olabileceğimizi* hayal ettiğimiz anlamına gelir. Her şeyin *tam da öyle* sonuçlanacağı ihtimaline dayanarak sonuca belli bir güven duyarız. Gelecek var olmayansa, hep önümüzde olansa, "hemen ileride" fısıltısıysa, umut da hayal gücünü, bize şimdiki zamanda uğruna çabaladığımız şeyi öğreten arzulu bir özlem içerir. Umut, arzulanan ihtimalin "gerçekleşmesi" dileği ve beklentisidir.

Bu yüzden, Durkheim'e göre, umudun beklentili mantığı, ya hâlihazırda geçmiş, ya da geçmişle ilgili bir yönelim olduğu anlamına gelir. Kitabın girişinde Durkheim'in faydacı söylemdeki iyimserlik hakkındaki eleştirisinden bahsettim. Durkheim, kötümserliği de eleştirir. Klasik işbölümü metninde incelediği üzere, kötümserler umudu iradenin "devam etmesini" sağlayan sanrı olarak açıklar: "Onlara [kötümserlere] göre, deneyimin kandırmacalarına rağmen hayata tutunuyorsak, yanılgı içinde geleceğin geçmişi telafi etmesini umuyoruz diyedir" ([1893] 1960, s. 245). Durkheim, iyimserliğin bu inanç kandırmacasını veya inançla kandırmacayı içerdiğine inanmayı reddeder. Geçmişte olanlar yüzünden umut beslediğimizi, ortalama hayat dediği şey hakkında bir hesap yaptığımızı iddia eder: Bu hayatta "mutluluk, mutsuzluğa galip gelmelidir. İlişki tersine çevrilse, ne insanın hayata bağı, ne de gerçeklerin sürekli sarstığı devamlılığı anlaşılabilirdi" (s. 245). Bir başka deyişle, umudun varlığını "göreceli lütuf" olarak tanımladığı şeyin kanıtı sayar.

Ama hepimiz umutlu kişilerin daha çok ve daha az talihli olabileceğini biliyoruz. Durkheim, daha çok ve daha az talihli olma fikrinin sadece "talih anları" ve "talihsizlik rüzgârları" deneyimlediysek anlamlı olabileceğini iddia eder.

Durkheim'in çalışmasından bir şeyler öğrenmek için tarihten çıkarılacak derslerin talihin göreceliliği hakkında olduğunu savunmamıza gerek yok.[13] Bize tarihimizin, bulunduğumuz yere gelişimizin talih ve talihsizlik anları içerdiğini, umudun bu geçmiş anlara talihin göreceliği olarak yönelmek olduğunu gösteriyor. Talih anları deneyimlemişsek, şimdiki hayatımızda talihli olmasak bile umutlu oluruz – talihli olduğumuzu hissederiz. Hayatın ısrarında umutlu olmak, talih anlarına talihli *olarak* tesir değeri verme eğilimi içerebilir.

Bu bölümün girişinde, Jameson'ın gelecek hakkında endişelenmemiz gerektiği argümanından bahsederek distopya şekilleriyle neden ilgilendiğimi açıkladım. Umutludan *ziyade* endişeli olacağımızı varsayabiliriz. Geçmiş anlara yönelim olarak umutlu olmak, kaybedilebilecek bir şey olarak gelecek hakkında duyulan endişeden kaçınmanın bir yolu olabilir. Endişe ve umut arasında bir yakınlık olduğunu öne sürmek istiyorum. Umutlanırken endişeli *hâle geliriz* çünkü umut olabilecek veya olmayabilecek bir şeyi istemeyi içerir. Umut, sadece "olmayabilecek" ihtimali geçerli oldukça var olan "olabileceği" arzulamakla ilgilidir.

Son Umut gibi distopik filmleri, umutlu endişe ve bunun endişeli umuda dönüşümü hakkında örnekler olarak düşünmek istiyorum. *Son Umut*, geleceği kaybetme hakkında yeterince endişelenmediğimiz inancına dayanır,; hem geleceğin kaybedilebileceğini gösterir (dünya "harabeye döner") hem de geleceği kaybedilebilecek bir şey olarak görmezsek kaybedeceğimizi öne sürer. Üreme yetisinin kaybı, gelecek yetisinin kaybının belirtisi olur. Geçmişe tanık olacak insan kalmaz, yani geçmişin geleceği olmaz. Theo kuzenine neden dünya hazinelerini korumaya zahmet ettiğini sorar: "Bundan yüz yıl sonra bunlara bakacak kimse kalmayacak. Nasıl devam ediyorsun?" Kuzeni cevaplar: "Biliyor musun Theo, bunu hiç aklıma getirmiyorum." Geçmişin korunması, geleceği düşünmemek hâline gelir. İnsanı "devam ettiren" de budur.

Sınırlı varlıklar olarak hiçbirimizin geleceği olmadığı düşünülürse, gelecek fikri insanın veya Marx'ın "tür olma" dediği şeyin fikri olabilir. Tür olmadan bireyin anlamsız hâle geldiği ima edilir, bu yüzden bir şey yaparken "bunu aklımıza getirmeyiz" Elbette sonraki kuşağın tek amaç olduğuna dair bu hümanist mantığı sorgulayabiliriz, bu da bizi Lee Edelman'ın bahsettiği "üremeci gelecekçiliğe" geri götürür. Veya burada nasıl sıradan erteleme mantıklarının baltalanma tehlikesinde oldukları üzerinde durabiliriz. Birinci Bölüm'de incelediğim gibi, şimdiki mücadelelere mutluluk umudumuzu gelecekte bir noktaya erteleyerek dayanma eğilimimiz vardır. "Çocuk olmaması" sadece "gelecek olmaması" anlamına gelmez, "çocuk olmaması" geleceğin acımızı telafi etmesi fantezisinin de kaybını gösterir; uğruna acı çektiğimiz bir şey veya kimsenin olduğu fantezisi tehdit edilir. Bu ertelemenin hayatta kalma mantığında, uğruna olan şey sonradan geliyorsa, "sonra"nın kaybı "uğruna"nın kaybı olarak deneyimlenir.

Çocukların yokluğu, kendisine umudumuzu erteleyebileceğimiz, uğruna şimdiki acımızı gerekçelendirebileceğimiz birinin yokluğunun gösterenidir. Bir başka deyişle, bu fantezinin yükünü çocuklar taşır. Bu, çocuklar olmadan hayatların anlamsız olduğu fikrine karşı konulmamalı demek değildir: "Kendi çocukları" olmadan yaşayan birçoğumuz hem anlamsız olduğumuzu duymaktan hem de hayatların anlamlı olması için çocukların şart olmadığını belirtmekten yorulmuştur. Çocuklar olmadan anlamsız olan varlık fikrini nasıl okursak okuyalım, gelecek fikrinin kaybolduğuna ve geleceğimiz olması için bu kayıp hakkında endişelenerek o fikri geri almamız gerektiğine dair bir endişe ifade edilir.

Umutsuzluktan umudun endişesine dönüşüm nasıl gerçekleşir? Anlatıdaki dönüşüm noktaları nelerdir? Belki de Kee karakteri çözümü sunabilir. Kee hamiledir, bunu biliyoruz. Filmin projesi –ki bu Theo'nun da projesi olur– onu *Yarın* adlı gemiye ulaştırmaktır. Birazdan geminin önemine döneceğim. Filmde "gemiye ulaşmak", "geleceği mümkün kılmak" veya "bir gelecek olacağını mümkün kılmak" anlamına gelir.

Theo'nun projesinin, olaylara "bulaşmasının" nasıl umut hissi içerdiğini açıklayabiliriz. Theo bizzat umutlanmaz. Hatta umutsuzca hareket

eder. Jean-Paul Sartre'ın dinginciliğe karşı varoluşçuluk savunmasında açıkladığı gibi, "geleneksel bir formülü" uygular: "Bir işi yapmak için kişinin umutlu olmasına gerek yoktur" ([1946] 1989, s. 40). Umutsuzca çalışırken etkileniriz. İnsan Projesi'nin aynalar yoluyla iletişim kurduğunu hatırlayalım: Mesajlar yakın bedenler arasında iletilir, bir şeyi iletmek her yakınlığın uzaklaşmasını, geriye çekilmesini gerektirir. Verilen yakınlığın geriye çekilmesi, bir başka yakınlığın yaratılması ihtimalinin varlığı için şarttır. Belki iletimin çekilmesinde umut vardır. Sözcükler ileten fısıltılar, birinden diğerine bir yol oluştururlar. Umut yolu, bir yolun umududur. Neyin ne olduğunu bilmesek de, ne ilettiğimizi veya yolun sonu olup olmadığını bilmesek de bedenler arasından iletilen yolu uzatırız. Gerçekten de, yolun sonu, yolun amacı değildir: Yolun sonuna geldiğimizi söylediğimizde aslında umudumuzu kaybettiğimizi kastetmemiz bir tesadüf değildir.

Projemiz veya görevimiz iletmeyi sürdürmekse, o zaman bir şey iletirken umutlu olabiliriz. Film, bir projeye sahip olmanın –diğerleri için veya diğerleriyle birlikte yapılan, bizi hayatımızın rutininden çıkaran bir şeyin– kişiye enerji verebileceğini, bu enerjinin kendi gücünü kazanabileceğini bize gösterir: Projemiz, bir amaç hissimiz yoksa amacımız bunu bulmak olabilir. Ama projemiz olması, diğer şeyleri daha az görünür yaparak bazı şeylerin görüşümüze girmesine de neden olabilir. Žižek, röportajında, filmin gücünün arka planda bu kadar çok ıstırabın çekilmesinde yattığını öne sürer; ıstırap doğrudan bakılamayacak kadar yoğundur, bunu sadece dolaylı yoldan, filmin aksiyonunun ardında görebiliriz. Bunun filmin kısıtlılığı olduğu söylenebilir. Anlatımın ileriye bakan yönü, Theo'nun "aktifleşmesi", böylece aynı zamanda mümkün olanın gerçekleşmesi, ıstırabı arka planda tutar. Theo, Kee'yi *Yarın*'a götürmeye çabalarken bu ıstırabı görmez; hatta onun bakışını benimsersek bizim "aktifleşmemiz" de ıstırabı görmememizi sağlar. Odak kazanırken, acı üstündeki odağı yitirebiliriz. Aynı zamanda, ıstırap üzerindeki odağı yitirmemiz acının orada olmadığı veya bize amaç, yön veya anlam verme bakımından hareketimizin ardında olamayacağı anlamına gelmez. Istıraba odaklanmanın her zaman o ıstırapla ilgili bir şey yapma-

mızı sağlayıp sağlamadığı da iyi bir sorudur – hareket, odak kaybetme ve kazanma yetisi gerektirebilir.[14] Eğer odak kaybetmek, görev seviyesinde odak kazanmayı mümkün kılıyorsa, bir şeyi yapmanın gerçekten neye yaradığını sorabiliriz.

Bu filmde görevi veya "yapılacak bir şeyi" olmak, geleneksel şekilde cinsiyetçi ve ırkçı bir şekil alıyor. Beyaz erkek vatandaşın, hem yeni hayatı hem insan türünü doğurma yükünü taşıyan siyah mülteci kadını kurtarması gerekiyor. Bir sahnede, Kee, Theo'yu ağıla çağırıyor (İncil teması açık) ve ona hamile bedenini gösteriyor. Theo'nun önce nutku tutuluyor, sonra "O hamile," diyor. Gerçeği doğrulamak için kelimelere gerek varmış gibi sözünü tekrarlıyor. Siyah kadın filmde Theo'ya umut işareti olarak, bir şey yapmanın nedeni olarak kelimeler verilmesinin yolu oluyor; burada umut içsel bir proje içeriyor. Yani, Theo, kadın yoluyla bir amaç hissi kazanıyor. İsteksiz bir kahraman olarak Theo ona yardım ediyor, onu kurtarıyor, ona yol gösteriyor, onu yolun sonuna götürüyor; kadın gemiye bindiği, bir yarın olması ihtimali kazanıldığı için bu son mutlu. Kadın umudumuzun nesnesi: Çocuğu doğurmasını umuyoruz. O da çocuğu doğurmayı umuyor. Onun umudu için umudumuz, onu *Yarın* adlı gemiye ulaştırması gereken beyaz adama bağlı.

Filmi, Theo'nun dönüşümü hakkındaymış gibi okuyorum. Kendisi, *Hayatımın Çalımı Beckham*'da kötü hisleri iyi hislere dönüştürmeyi vadeden Joe gibi dönüşüm noktası değil. Theo daha çok kendisi dönüşüyor, umutsuzluktan umuda, hissizlikten (günlük sinirlilik olarak deneyimleyebileceğimiz uyuşukluktan, "çok geç, dünya bok gibi") yoğunlaşan hislere dönüyor. İlgisizlikten –"neyse ne"nin görünürdeki yüzeyselliğinden– ilgilenmeye dönüyor, yani biriyle ilgileniyor, ilgilenecek birisi oluyor, bu yüzden olanlarla ilgileniyor, gelecek olup olmamasıyla ilgileniyor. Bu ilgi, önceki bölümde öne sürdüğüm gibi ilgiye belli şekiller veren, ilgiyi görenin belli bir şekilde olmasını isteyen mutlulukla ilgilenmekle sınırlı değil. Mutluluk ilgisinden çok, olay ilgisi olabilir: Biriyle ilgilenmek, onlara olanlarla ilgilenmektir. Olay ilgisi, ilgiden endişeyi çıkarmaya çalışmaz, olay için ilgi olarak bile tanımlanabilir. Biriyle ilgilenmekten daha hassas bir şey yoktur; hem kendimiz olmayan birine enerji

veririz hem de kontrolümüz ötesinde veya dışında biriyle ilgileniriz. İlgilenmek endişe vericidir – ilgi dolu olmak, ilgili olmak, bir şeylerin geleceği için endişelenerek onlarla ilgilenmektir; burada gelecek, sürmesi önemli olan bir nesnenin hassaslığında somutlaşır. İlgili olmak, iyi veya kibar olmakla ilgili değildir: Ego ideali "ilgili olmak" olan kişiler genelde kendilerinin iyi imajını korumak için ilgisiz şekilde davranır. İlgilenmek, nesneyi bırakmakla değil, kendini bırakarak, kendinin olmayan bir şeye kendini vererek bir nesneye tutunmakla ilgilidir.

Film, Theo'nun dönüşüm hikâyesiyse, daha da sorunlu hâle gelir. Filmi babalıkla ilgili olarak okuruz (orijinal adı olan *Children of Men*'in İnsanoğlunun Çocukları anlamına geldiği düşünülürse bu şaşırtıcı değil; ama ada şaşırmamak kolay). Theo'nun kötümserliğinin asıl nedeni olarak kayıp çocuğu gösteriliyor. Kayıp çocukla ilk karşılaşmamız, Jasper'ın evindeki duvarda asılı fotoğraflar yoluyla oluyor, bunlara Theo'nun bir kadın ve çocukla fotoğrafı ve eski eylemlerin mutlu görüntüleri de dahil. Kadın ve çocuğun adı verilmiyor ama bu mutlu görüntünün etrafındaki üzüntü duruyor, burada mutluluk artık olmayan, kaybolmuş bir şeyin görüntüsüne indirgenebiliyor. Yas dile getirilmese de görüntünün içeriği mutluluk ihtimalinin kaybıyla ilgili. Ailenin kaybı, mutsuzluğun nedeni oluyor, bu da ilgisizlik veya duygusuzluğa yönlendiriliyor: Mutsuz olmaktansa bir şeylerden tesirlenmemek daha iyi.

Bu kaybı ilk kez Julian'dan, "Sana bakmakta zorlanıyorum, gözlerini senden almıştı," dediğinde duyuyoruz. Onun gözleri üzüntüyle görüyor. Burada babalık bir mirasın üzüntüsü olarak görülüyor; çocuk, babanın gözlerini miras alıyor, öyle ki, babaya bakmak çocuğun kaybına tanık olmak hâline geliyor. Film, Theo'nun baba olarak üzüntüyü atlatması şeklinde de okunabilir. Kee'yi gemiye ulaştırdığı noktada kadın ona dönüp şöyle diyor: "Dylan. Bebeğimin adı Dylan olacak. Bu aynı zamanda kız adı." Film, Theo'yu babalıkla ödüllendiriyor. Ölmeden önce duyduğu son sözler bunlar oluyor.

Yani anlatı, Theo'yu ilgisizden ilgiliye dönüştürüyor ve ona babalık hediyesini veriyor. Pek fark yok: Sadece bu sefer kızı oluyor, adı aynı olsa da. Bu, ütopik bir an olarak pek iddialı değil. Theo'nun dönüşümü-

nü okumak, umut geleneklerinin beyaz adamın baba olmasına ne kadar dayandığını bize gösteriyor, burada hem yeni bir varlığa hem de yeni bir türe babalık ediyor. Theo'nun dönüşümü, insan olmamız için yeni bir fırsat tanıyor. Theo ölse de, çocuk onun çocuğu oluyor, adı sayesinde ölen çocuğun yerine geçiyor. Film, gelecek endişemizin alternatifleri mümkün kılmasını sağladığı için ilgilenmenin ilgilenmemeden daha iyi olduğunu öne sürse de, ilgilenmenin *–sadece veya haklı olarak* ne olduğuyla ilgileniyorsak bile– kişiyi nasıl mutluluk umutlarının önceden bağlanmış olduğu sosyal şekillere doğru döndürdüğü sorusuyla bizi baş başa bırakır. İyi hayat anlatımızı yeniden yazacak bir alternatif önerilememesi –alternatiflere inanmamamız gerektiğini öne sürdüğü için değil, alternatiflerin önceden ortaya çıkan veya şekillenenleri aşamayacağını gösterdiği için– manidar olabilir. Aşkınlığa ulaşamama politik bir mücadele gerektiğine işaret eder.[15]

Bu kısmı, *Son Umut*'la başka bir distopya filmi olan *Ada*'yı (*The Island*, 2005, yön. Michael Bay) karşılaştırarak bitirmek istiyorum. Bu filmin kabusu yine uzak olmamasına dayanıyor. Film, klon olduğunu bilmeyen, çevresel bir felaketi atlatarak sağ kalan tek insan grubu olduklarına "inandırılan" klonların bakış açısından anlatılıyor. Bu gerçeğe inanmaları gerekiyor; inançları gerçek hâline geliyor, yaşadıkları dünyada ısrar etmelerini sağlıyor. Klonlar, yedek parça, uzun ömür satın almak isteyen insanlar için organ bağışçısı ve üreme geleceklerini korumak isteyen kadınlar için rahim olarak yaratılıyor.

Filmin kabusu aslında klonlama, insanları araçlara dönüştüren genetik ilerlemeler veya türün araç hâline getirilmesi değil. Klonlama, hayatın araç hâline getirilmesinin nedeninden ziyade belirtisi olarak önemli. Klonlar, yabancılaşan işçileri ve köleleri; özgürleştirilmesi gereken, isyan edebilmek için yabancılaşmanın bilincine varması gereken diğerlerinin tecessümü hâline geliyor. Klonların yaşam şartları, küresel kapitalizmin boyunduruğundaki birçok insanın yaşam şartından farklı değil: Çalışıyorlar ama ne yarattıklarını veya kim için yarattıklarını bilmiyorlar. İşlerinin yabancılaşmalarını sürdürdüğü ortaya çıkıyor: Tüplere koydukları sıvılar, yeni klonlar yapmak için gereken sıvılar. Klonlara "ürün" deni-

yor, alınıp satılmak için yapılıyorlar, onlar Marx'ın güçlü ifadesiyle "canlı sermaye"ler. Hayatları teknolojikleşmiş, dikkatle inceleniyor, büyük Öteki tarafından izleniyor; onunla doktorun yüzünde ve ne görebildiklerini ve yapabildiklerini şekillendiren çeşitli ekranlarda karşılaşıyorlar.

Belki de klonlar biziz. Veya klonlar öteki, bizim "iyi hayat"ı sürdürebilmemiz için acı çeken ve çalışan ötekiler. Onların umutsuzluğu, bizim gelecek umudumuza dönüşüyor: "Varlığınızın tek nedeni, herkesin sonsuza kadar yaşamak istemesi. Yeni Amerikan rüyası bu." Ghassan Hage'in (2003) söyleyebileceği üzere, umudun eşit dağıtılmadığı, bazılarının hem başkalarından çok umut beslediği hem başkalarının umutlarını çalarak umut elde ettiği, yani aynı zamanda bazılarının umduklarına "sahip olabilmek" için başkalarını "var ettiği" bir politik umut ekonomimiz var.[16]

İşin önemlisi, klonlar acı çekmezler: Burada haksızlık *acının yokluğunda, hatta acıyı yok ederek* işler. Film bize iyimserlik, umut ve mutluluğun kontrol yöntemleri olabileceğini gösterir. Klonların sahte anı şeklindeki korku yoluyla yerlerinde tutulduklarına şüphe yoktur. Klonları yapmaktan sorumlu psikolog Doktor Merrick (Sean Bean) şöyle söyler: "Onları ortak bir olayın, dışarı çıkmaktan korkmalarını sağlayan küresel kirlenmenin anısıyla kontrol ediyoruz." Diğer kontrol mekanizması umuttur: "Ada onlara umut veren, amaç veren tek şey." Adayı umarlar, adanın gelecek mutluluğun nedeni olmasını beklerler. Günlük piyango işlevi gören ada, dışarıya "seçilenler"in yaşayacağı ütopik bir dünya olarak sunulur. Ama seçilenler aslında ölüm için seçilmektedir; adaya gönderilmek yerine organları alınır, bir şey ifade etmeyen parçalara indirgenirler. Umudun amacı, acı ve ölüme katılır: Hem klonlar acı ve ölüme neden olan şeyi umar (ada biletini) hem de umut, acı ve ölümü mutluluk *olarak* saklar (adanın mutluluğu aslında cerrah masasının dehşetidir).

Gerçekten de klonlar umutla mutlu olur; çevreleri mutluluk yaratır. Doktor Merrick, kahramanımız Lincoln Six Echo'ya (Ewan McGregor) "İşimiz, bir sorun yaşamayın diye sizi mutlu etmek," der. Film, mutluluk vaadinin her şeyi nasıl yerinde tuttuğunun örneğini sunar; mutlu ve umutlu özneler uyumludur çünkü sunulduğunu bilmedikleri bir talebe

uyarlar. Umut genelde dönüştürücü bir duygu olarak, dünyayı yaşanacak daha iyi bir yer yapmayı amaçlayan herhangi bir projenin sırrı olarak düşünülür. Umut bazı psikanalitik yazılarda muhafazakâr bir duygu olarak anlatılır: Örneğin Anna Potamianou umudu "son derece inatçı" görür; umut değişiklikleri, kayıpları, belirsizlikleri olan hayata karşı koruyucu bir kalkandır (1997, s. 4). Umut, kayıp bir nesneye duyulan, öznenin "yoluna devam etmesini" engelleyen inatçı bir bağ olarak tanımlanabilir. Umut bir melankoli şekli, giden bir şeye –o şeyle bir ilişki olarak çok farklı hissettirse de– tutunma yolu olarak bile işlev görebilir. Giden bir şeye tutunduğumuzu veya var olan bir şeyi bıraktığımızı nasıl biliriz? Bir anlamda bütün duygu nesneleri, nesnelerin bize verebileceği şeylerin fantezisidir. Umut, bir nesnenin bize ne vereceğinin iyi bir fantezisidir. Ada da böyle bir nesnedir; var olmayan bir şeyi dileriz, bu da nesneyi dilek *olarak* var eder.

Bu film ayrıca isyanla ilgilidir; anlatının klonların devrimi olarak yazıldığını bile söyleyebiliriz. Klonlardan biri, Six Echo, elbette kahramandır, devrimin önderidir. Six Echo, bir tesir yabancısıdır, mutlu olamayarak yabancılaşır. Uyumlu değildir ve dünyaya uymayı reddeder. Doktor Merrick, "Neden canın sıkkın," diye sorar, o da şöyle cevaplar: "Salı gecesi, tofu gecesi. Herkesin tofu sevdiğine kimin karar verdiğini merak ediyorum. Zaten tofu ne? Neden domuz pastırması yiyemiyorum? Domuz pastırmasını seviyorum. Kahvaltıda domuz pastırması yememe izin verilmiyor. Bir de beyazı konuşalım. Neden hep beyaz giymemiz gerekiyor? Temiz tutmak mümkün değil. Hiç renkli bir şey giyemiyorum. Cevaplar almak istiyorum ve adaya gitmeyi beklemekten daha fazlasını istiyorum." İsyan var olanı yeterli görmemekle, verilenin nasıl verildiğinden endişe duymakla, verilenden fazlasını istemekle başlar.

Sorgulamak, tesir açısından yabancı olmaktır. Six Echo'nun endişesi yapışkandır; herhangi bir şeyden ve her şeyden endişelidir, "ama neden" sorusunun enerjik gücü iyi hissin sıcak kaplayıcılığını bozar. Doktor Merrick onun hakkında "Çevresini, buradaki tüm varlığını ilk sorgulayan oydu," der. Daha sonra şöyle açıklar: "Bütün sistemimizi tahmin edilebilirliğe dayandırdık [...] Six Echo bunu yıkan tek özelliği, insan merakını

sergiledi." İlgi ve merak genelde olumlu duygular sayılır. Bu filmdeyse ilgi ve merak iyi şeyler olarak (özgürlük imkânının şartı olarak) sunulsa da kötü hisle ilişkilidir. Meraklı olan, ilgi duyan özne, kendini kötü hisseder.

Six Echo, umut ufku dışında var olanları, ortak varlıklarının amacını öğrenir. Dışarı çıkınca hemen devrimci olmaz. Diğer klonları mutluluklarından kurtarmak için gereken politik iradeyi öylece edinmez. Önce klonu olduğu insanı arar, onun insanının başına gelenleri umursayacağını varsayar. Ancak, insanın umursamadığını, sadece yatırımını korumak, yani kendini klonla yüzleşmekten, onun da hislerinin olduğunun kanıtından korumak istediğini öğrenir. Six Echo, kendini insan olarak gördüğünde varlığının ardında yatan şeyin haksızlığına, hatta varlığının haksızlığına tanık olur. Haksızlığa kendi bedensel katılımını görerek isyan iradesini kazanır.

Six Echo ayrıca bu amaç hissini aşk yoluyla da kazanır. Sevdiği kadın olan Jordan Two Delta (Scarlett Johansson) adaya gitme hakkı kazandığında, onun kesin ölüme gittiğini bilmektedir. Onunla birlikte kaçar, adanın boş bir vaat olduğunu ortaya çıkararak ona umut verir. Bu noktada iki filmin zıtlığı çok ilginçtir. İki filmde de bir adam bir kadını kurtarır, ancak bu *Ada*'da heteroseksüel bir çiftin aşkı olarak düzenlenir. *Son Umut*'ta Theo amacını Julian'ı kaybederek kazanır; Kee'yi *Yarın* gemisine ulaştırma projesini üstlenerek aslında onun yerine geçer. *Ada*'da Two Delta'yı sevmesi Six Echo'yu harekete geçirir; özgürleşme, sevdiğini kurtarma arzusuyla başlar. Aşkları, isyan olarak yazılır: Klonlar için herhangi bir yakınlık yasaktır, birbirlerine duydukları hisler onları "programa uyumsuz kılar". Aşkı yasaklanan heteroseksüel çiftler genelde sosyal dönüşümün failleri olurlar. Heteroseksüellik, uzlaşma anlatılarının temeli hâline gelir, sanki bu aşk –Dördüncü Bölüm'de tartıştığım gibi– geçmişin yaralarını iyileştirebilecektir. Seks yapmalarından sonra Two Delta "Ada gerçek, ada biziz," diye fısıldar.

Six Echo ve Two Delta, alternatif bir umudu somutlaştırır. Oradan kaçıp, öteki klonları kurtarmak için geri dönerler. Film, umutsuzluğu kucaklamaz, hatta *bir tesiri sürdüren bir dönüşüme* dayanır. Bir başka

deyişle, tesir nesnenin değişimiyle sürdürülür: Sahte umut (ada), gerçek umuda (aşk, özgürlük) dönüştürülür. Dönüşüm noktası olan, mutluluklarının koruduğu sahte umuttan onları kurtararak klonlara gerçek umut veren, klon olsun ya da olmasın, beyaz adamdır. Bir noktada, Albert Laurent (Djimon Hounsou), kaçak klonları öldürmekle görevli siyah bir adam, taraf değiştirir ve kurtarıcı olarak Six Echo'yla Two Delta'ya katılır. Jordan'ın gözlerinde yaşlarla damgasına dokunduğunu görür ve duygulanır. Onların özgürlük mücadelesinde kendi geçmişini anımsar, "Kardeşimle birlikte insandan az olduğumuzu bilelim diye damgalanmıştık," der. Damga, yapışkan bir işarettir; klonların mücadelesinin, siyahların ve derileri damgalanarak insandan az ilan edilen diğerlerinin özgürleşme mücadelelerine yapışmasını sağlar. Bu filmin siyah bedeni dönüştürücü yapmak yerine, siyah bedeni *Son Umut*'taki gibi hediyenin alıcısı olarak kullandığını öne sürüyorum. Devrim beyaz adamın hediyesidir.

Son Umut'ta ve *Ada*'da devrim umudu beyaz adamın baba olmasına veya aracı olmasına dayalı kaldığı sürece anlatının gerçekleşebilecek devrimi sınırladığını söyleyebiliriz. Yine de, distopya tarzı tercih edildiğinde anlatının sınırlayamayacağı başka olayların gerçekleşme potansiyellerine tanık olabiliriz. Olaylar karşısında dayanışmanın, bir durumu aşmak için insanlar bir araya geldiğinde neyin mümkün olduğuna dair bir anlayışın yaratıldığını görürüz. Normal etkileşim kuralları askıya alınınca ne olur? Eski düzenin şiddet olduğunun açığa çıktığı, yeni dünyanın daha başlamadığı anlarda ne yaparız? Bu askıya alma anları, aşma anları değildir; yine de bu anları askıya alabiliriz. Askıya alma anı, Slavoj Žižek'in "şimdiyle gelecek arasında kısa devre" dediği şeyi yaratır; bu durumda "henüz olmayan" gelebilecek şeylerin vaadi değilmiş de zaten buradaymış gibi davranırız (2005, s. 247). *Son Umut*'ta çoğunluğun gitmeye korktuğu, en sefillerin yaşadığı Bexhill on Sea'deki mülteci kampı hem en tehlikeli hem de en umut verici yerdir; burada başkaldırı veya isyan çoktan başlamıştır. Žižek burayı "her yeri kuşatan, boğucu baskının dışındaki kurtarılmış bölge" olarak tarif eder (2008b, s. 25). Böyle yerlerde sosyal hayatı yönlendiren kurallar askıya alınır, yani en azından o anda belli şekillere sahip olmanın anlamı kararlaştırılmamış olur. "Aile *budur*,

arkadaş *bunu* yapar, sevgilinin anlamı *budur*, hayatta *bu* olur" demenin anlamından emin olamayız. Hatta insan olmayı veya canlı olmayı kabul etmenin anlamını bilemeyiz. *Bu* olmanın veya *buna* sahip olmanın anlamını bilmiyorsak, bu anlamı bulmamız ve çözmemiz gerekir. Devrim sadece öznelerin isyan etmesini gerektirmez, yüklemin, cümlenin öznelerine bağlananın devrimi de gerekir. Özneler çoğuldur çünkü "biz" hem *bunun* hakkında karar vermek zorundadır, hem de *bu* kararın bir etkisi olarak doğar. Bu askıya alma anlarında rastlantısal toplulukları şekillenir; "biz" bir araya gelerek, *bunun* anlamlarını soruya katarak bir amaç hissi edinerek toplanır.

Mutsuz Olma Özgürlüğü

Askıya alma anlarına tutunmak için mutluluğu askıya almamız gerekebilir. Mutluluk talebine isyan ederek isyan edebiliriz. Distopyacı şekil de beklendiği gibi mutluluk görüntülerini bize kabus olarak sunar. Distopyacı kurgunun Aldous Huxley'nin klasik *Cesur Yeni Dünya*'sından James Gunn'ın *The Joy Makers*'ına veya Ursula Le Guin'in çağrışım yapan kısa hikâyesi "Omelas'ı Bırakıp Gidenler"e uzanan bir alt türünü "mutluluk distopyaları" diye bile adlandırabiliriz.[17] Bu kitapların kâbuslarından ne öğrenebiliriz?

Huxley'nin *Cesur Yeni Dünya*'daki önsözü, bilim adamlarının "mutluluk sorunu" dediği şeyin güçlü bir okumasını sunar. Kendisi mutluluk sorununu "insanlara köleliklerini sevdirme" sorunu olarak tanımlar ([1932] 1969, s. xii). Cesur ve yeni olan dünya, mutluluk dünyasıdır, burada insanlar "istediklerini elde eder, elde edemeyeceklerini istemez" (s.149). Mutluluk, arzuladığımızı elde ettiğimizde ve elde ettiğimizi arzuladığımızda her şeyi bir arada tutar. Elde etmediğimizi ve edemediğimizi arzulamayı kesmemiz gerekir. "Direktör kısa ve öz bir şekilde şöyle ekledi: 'Mutluluğun ve erdemin sırrı budur – yapman *gerekeni* sevmek. Bütün koşullandırmalar bunu, insanlara kaçınılmaz sosyal kaderlerini sevdirmeyi amaçlar,'" (s. 10). Mutlulukla koşullandırılmak, koşulunu sevmektir. Mutlu dünya uyuşturucu etkisindedir; iyi hisseden beden, insanlara kendilerini iyi hissettirir; mutlu nesnelerin paylaşımıyla fikir

birliği üretilir, sıcaklığıyla bedenin başka şekilde tesir görme potansiyelini gizleyen bir örtü yaratılır.

Devrimci, "umut distopyası" olarak tarif edeceğim *Ada* filmindeki gibi, mutluluğu reddeder; yani hem mutlu olamaz hem mutlu olmayı istemez. Dışlanmış bir psikolog olan Bernard, okuyucuya isyanın, isyan etmenin ilk belirtilerini sunar: "Kendim olmayı tercih ederim... Kendim ve kötü olmayı. Ne kadar neşeli olsa da başkası olmayı değil" (s. 59). "Kendisi olmak" sosyal geleneğe karşı gelirken aynı zamanda mutsuzluğu da bireyin bedeninde konumlandırır. Bernard "sadece sosyal bedende bir hücre" olmak istemez. Aklıma böceklerle ilgili iki animasyon film geliyor, *Karınca Z* (*Antz*, 1998, yön. Darnell ve Johnson) ve *Arı Filmi* (*Bee Movie*, 2007, yön. Hickner ve Smith). İki film de ona verilenle mutlu olmayarak isyan eden devrimci böcek figürü etrafında gelişir. Gerçekten de bu filmlerde bireysel böcek mutsuzluk yoluyla radikalleşir.[18] Başkalarına uymayan karınca ya da arı mutsuz, meraklı ve arzuludur, elde ettiğinden fazlasını ister. Öte yandan bu bireysel kahraman böcekler muhaliflikleriyle kovanlarını veya kolonilerini kurtarırlar. Mutsuzlukları alternatif bir sosyal hediye olur. Mutsuz devrimci hayali, devrimci umudu bireyin bedenine bağlaması yüzünden kısıtlıdır.

Cesur Yeni Dünya'da mutluluğun alternatifi kesinlikle bireysel özgürlüğe dayanır. Bir noktada bu özgürlük kendi istediği şekilde mutlu olma özgürlüğü olarak ifade edilir. Lenina'nın ifade ettiği mutluluk arzusuna Bernard'ın cevabı, onun dediğini doğrular: "Evet, 'bugünlerde herkes mutlu'. Bunu beş yaşında çocuklara vermeye başlıyoruz. Ama başka şekilde mutlu olma özgürlüğün olsun istemez misin Lenina" (s. 61). Kitap, bu mutlu dünyaya ona göre şartlanmadan gelen Vahşi figürüyle *başka şekilde* mutlu olma özgürlüğü fikrine bile karşı durur. Vahşi, kitabın bilgeliğini dile getirir. "'Tamam o zaman,' dedi Vahşi karşı gelerek, 'mutsuz olma hakkımı talep ediyorum,'" (s. 163). Mutluluğu zorunlu kılan bir dünyada mutsuzluk hak hâline gelir. James Gunn'ın daha sonra yayınlanan mutluluk distopyası *The Joy Makers*'da isyan eden özne de mutsuz olma hakkını talep eder: "Berns, 'Bu özgür bir ülke, değil mi,' diye sordu. 'İnsan isterse mutsuz olabilir, değil mi?' Hazcı cevapladı:

'Hayır [...] O efsane elli yıl önce çürütüldü. Temel özgürlük, mutlu olma özgürlüğüdür'" (1961, s. 63).

Mutlu olmama konusunda özgür değilsek mutlu olma özgürlüğü insan özgürlüğünü kısıtlar.[19] Belki de mutluluk zorunluluğu özgürlük maskesi altında gizlendiğinde, mutsuzluk bir özgürlük hâline gelir.

Hem *Cesur Yeni Dünya* hem *The Joy Makers* mutluluğa, mutluluk bilimi denen şeye yönelik, mutluluğu azamileştirmenin sosyal iyiliğin ölçüsü olduğuna inanan faydacı yaklaşımın eleştirisi olarak okunabilir. *The Joy Makers*'ın ilk kısmı, kuşkucu Josh'un bakış açısından haz biliminin ortaya çıkışını anlatır: "Bağımsızlık Bildirisi'nin ilgilendiği hak ... mutluluğun *takibiydi*. O zamanlar mutluluk sanattı. Şimdiyse bilim. Peşinden yeterince koştuk. Artık yetişmemiz lazım" (1961, s. 22). Haz bilimi mutluluk bulaşmasını mutluluk görevine çevirir: "Onların mutluluğu, başkalarını mutlu etmeye dayanmalı" (s. 37). Gunn'ın romanında hazcılığın dehşeti, mutluluğun son nokta olmasının dehşetidir; hikâye, insanların embriyoya dönmesiyle biter, hayat hikâyesi rahimden rahime sürer, en mutlu hayat doğumla ölümün ayrımının askıya alındığı hayattır. Mutluluk biliminin hayattan çekilme olduğu öne sürülür: İnsan "hayata karşı son bir sığınak inşa etti ve yavaş, mutlu bir ölüm için buraya çekildi" (s. 172).

Bunun aksine, Ursula Le Guin'in hikâyesi "Omelas'ı Bırakıp Gidenler" iyi ve erdemli hayat şeklindeki daha güçlü bir klasik mutluluk modelini eleştirir. Omelas'ın insanları anlamlı şekilde mutlu hayatlar sürdürür: "Çocukları gerçekten mutlu olsa da, onlar saf ve mutlu çocuklar değildi. Onlar hayatları sefil olmayan, olgun, akıllı, tutkulu yetişkinlerdi" ([1973] 1987, s. 278). Onların mutluluğunun iyi bir mutluluk olduğu, değeri, gelişen bir hayatı ve topluluğu simgelediği söylenebilir. Mutlu olmayı hak ettikleri söylenebilir. Ama mutluluklarının karanlık bir sırrı vardır. Bu mutluluk bodrumda tutulan bir çocuğun ıstırabına bağlıdır: "Çocuk geceleri bağırarak yardım isterdi, epey de ağlardı ama artık sadece 'i-haa, i-haa' diye inliyor ve giderek daha az konuşuyor. Öyle sıska ki bacaklarında baldır yok, göbeği dışarı fırlamış, her gün yarım kase mısır unu ve yağla yaşıyor. Çıplak. Sürekli kendi dışkısında oturduğu için kalçaları ve

butları iltihaplı yaralar içinde. Onun orada olduğunu hepsi, Omelas'taki herkes biliyor. Bazıları onu görmeye geliyor, bazıları sadece onun orada olduğunu bilerek rahatlıyor. Onun orada olması gerektiğini herkes biliyor. Bazıları nedenini anlıyor, bazıları anlamıyor ama hepsi mutluluklarının, şehirlerinin güzelliğinin, arkadaşlıklarının sevecenliğinin, çocuklarının sağlığının, akademisyenlerinin bilgeliğinin, üreticilerinin becerisinin, hatta hasatlarının bolluğunun ve göklerinin güzel havalarının sadece bu çocuğun korkunç ıstırabına bağlı olduğunu anlıyor" (s. 281-82).

Hikâye, bu pazarlığın haksızlığını, tek bir çocuğun ıstırabına dayanan toplu mutluluğun sapkınlığını konu alır. Çoğunluğun mutluluğuna bir kişinin mutsuzluğu neden oluyorsa, bu mutluluk her zaman yanlış olur. Alain Badiou'yu takip ederek, mutluluğu, bazılarının ıstıraptan ve ıstırabın nedenlerinden korunması hakkına veya kişinin ne kadar ıstırap kaldırabileceğine karar verme hakkına dayanan bir tür nihilizm olarak tanımlayabiliriz ([1993] 2001, s. 37).[20] Omelas'ta dünyanın mutluluğu, çocuğun mutsuzluğuna karşı mecburi bir ilgisizliğe dayanır. Çocuğun mutsuzluğu, ahlaki pusula olur.[21] Bütün iyi distopyalar gibi, Omelas da okuyucuların hikâyenin görünürde var olmayan dünyasında dünyamızı görmesini, imkânsız görünenin imkânını görmesini ister.

Omelas'ta çok fazla şey görürüz. Mutluluk vaadinin ıstırabın yerinin tespitine ne kadar çok bağlı olduğunu görürüz; "biz" iyi hayata tutunabilelim diye başkaları acı çeker. *The Well of Loneliness*'ın çağrışım dolu diline dönersek, "herkes"in mutluluğu, ıstırabı duvarlar arasında tutar. Mutluluğun yanlışlığı, boş görünen mutluluk göstergesinde, mutluluğun şeklinde barınamayanların sefaletinin yerinin tespit edilip orada tutulmasına katkıda bulunmasıdır. Bu mutluluğu terk etmek, ıstıraptan etkilenmektir. Başkasından etkilenmek, başkasının ıstırabını hissetmeye dayanmaz. Hisse benzer hisle karşılık veren benzer his yoldaşlığı; biraz, yok denecek kadar az etkileyeni etkileme yoludur. Mutluluğa sırtını dönmek, *nasıl tesire maruz kalırsak kalalım*, ilgisizliği reddetmek, mutsuzluğa yakın kalmaya gönüllü olmaktır.[22]

Mutsuzluğun tesirinde olmaya yönelik politik istenç, politik bir özgürlük olarak yeniden yazılabilir. Özgürlüğü, mutsuz olma özgürlüğü

olarak radikalleştiririz. Mutsuz olma özgürlüğü, sefil veya üzgün olmakla ilgili değildir, ama bu hisleri ifade etme özgürlüğü içerebilir. Mutsuz olma özgürlüğü, mutsuzluğun tesirinde olmak ve başkalarına mutsuzca tesir edebilecek bir hayat sürdürme özgürlüğüdür. Mutsuz olma özgürlüğü, o sapkınlık bizi nereye götürürse götürsün, mutluluk yollarından sapan bir hayat sürdürme özgürlüğüdür. Bu yüzden, sapkınlık eylemleriyle mutsuzluğa neden olma özgürlüğü anlamına gelir.

Burada amacımızın mutsuzluğa neden olmak olduğunu söylemiyorum. Mutsuzluk, *telos*'umuz, amacımız hâline gelmiyor; daha ziyade, mutluluğun *telos* olduğunu varsaymazsak, mutsuzluk yolumuzu kesenlerden daha fazlası olarak görülebiliyor.[23] Neyin yolumuzu kestiğinden emin olamadığımızda, "yolun" kendisi bir soru hâline geliyor. Mutsuz olma özgürlüğü, mutluluğu insan eyleminin kararlaştırılmış son noktası saymayarak eylemin anlamını sorabilen yeni bir politik ontolojinin temelini oluşturabilir. Eylemin amacıyla hemfikir olmadığımız için politik davranabiliriz.

Dolayısıyla mutsuzluğun nedenlerini fark etmek, politik amacımıza dâhildir. Bu yüzden, herhangi bir adalet politikası, eylemimizin anlamı o olmasa da mutsuzluğa neden olmayı içerir. Çoğu mutluluk, acının saklanmasına, kişinin mutluluğunu bozan şeye bakmama özgürlüğüne dayanır ve bu şekilde vadedilir. İsyan etmek, hem acıya yakın olduğumuz için hem mutsuzluk nedenlerini açığa çıkararak mutsuzluğa neden olduğumuz için canımızı acıtabilir. *Açığa çıkardığımız mutsuzluğun nedeni oluruz.* Mutsuzluk işareti altında yaşamak ve çalışmak emek ister. Bu kitap boyunca tartıştığım mutsuz arşivler, mutsuzluğun ortaklığını gösterir. Bir kişinin mutsuzluğunu çoğunluğun mutluluğuna karşı sayan bireyciliğe karşı koyarlar. Mutsuzluğun toplu veya ortak olduğunu fark etmekle kalmayız, mutluluğa karşı gelmenin de sadece ortak bir proje olabileceğini fark ederiz. Bir kişinin çoğunluğun mutsuzluğuna neden olması çok zordur.

Bu yüzden feminist, *queer* ve ırkçılık karşıtı arşivler, bir şey için mücadele ettiğimizde bile, özlem anında bile, miras ve yeniden üretim boşluğunda dans ettiğimizde bile toplu mutsuzluk örgüleridir. Mutlu-

luk hakkına karşı gelmek doğru yoldan sapmaksa, politik hareketler de başkalarıyla sapkınlık paylaşmayı içerir. Sapkınlığı paylaşmada zevk, ilgi, umut ve sevgi vardır. Sapkınlık paylaşmak, mutsuzluğa neden olanı paylaşmaksa; zevk, ilgi, umut ve sevgi bile mutsuzluktan *ayrı* değil, tersine mutsuzlukla *birlikte* yaşamanın yollarıdır.

Mutluluktan sapanı paylaşmak ise, imkân yaratmak, imkâna karşı canlı olmaktır. Öne sürdüğüm gibi, mutlu olmamak, olmamaksa, politik hareketler mutsuzluk nedeni ve olumsuzluk kaynağı olarak görülenlere imkân yaratmakla da ilgilidir. Mutlu olmayanlara veya olmayanlara imkân yaratmak, insan olmakla veya mutlu olmakla ilgili değildir. Politik hareketler, "olmayan olmamak"la, olmayandan başka bir şey olmakla ilgilidir. İçkin ütopya diyebileceğimiz bir çerçevede çalışırız; Lauren Berlant'ın deyimiyle "hislerle yaşanan potansiyellik" olarak anladığımız şimdide yaşarız (2008b, s. 272). Politik hareketler –imkân fark edilmeden önce reddedilmiş veya kaybedilmiş görünse de– mümkün olanı hayal eder. Robin D. G. Kelley'nin güçlü ifadesiyle, politik hareketler "özgürlük hayalleri" içerir.[24] Kelley'ye göre siyah politika ütopyacıdır çünkü insanlar özgürlüğü hayal etmiştir, imkân kısıtlamasının hayal gücü kısıtlaması olmasına izin vermemiştir. Siyah politika ütopyacıdır çünkü "sadece hayal gücümüzde var olan bir yere gidebileceğimiz" fikrine dayanır (2002, s. 2). Mümkün olanı hayal ederek, henüz var olmayanı hayal ederek, geleceğe evet deriz. Bu evette, gelecek, verilmiş bir bağlam değildir: Gelecek, ıstırabı aşma veya mutlu olma olarak tahayyül edilmez. Gelecek, durumun olduğu gibi kalmaması veya kaldığı gibi olmaması ihtimali olarak açık tutulur. Devrimciler hayal etmelidir; hayal güçleri durumun nasıl durduğunun adaletsizliği üzerinde dursa da duran şeyde takılıp kalmazlar.

Başkaldırı bir mirasın yeniden üretimi değil, çözülmektir. Yine de, devrim, dünyadaki anlamı boşaltmaz, boş sayfalar yaratmaz. Duvarlar yıkıldığında bile tehlike halen geçmiş olmayabilir. Bu bölümde tartıştığım distopyacı filmlere dönersek, gelecek devrimleri nasıl hayal ettiklerini ve etmediklerini düşünmek faydalı olabilir. *Son Umut*'ta, *Ada*'dakine benzer bir devrim yoktur: Film, arkada kalan dünyanın –dünyamızın– yok olduğunu (gemi geldiğinde isyan daha büyük bir gücün altında ezilmek-

tedir) ve arkada kalanın enkazından bir yerlerde yeni bir dünya yaratılabileceğini ima eder. Kahramanımızın görevi bir halkı özgürleştirmek değil, hamile bir kızı kurtarmaktır.

Son Umut'ta *Yarın* gemisinin gelmesiyle sona geliriz. Son sözleri Theo öldükten sonra Kee söyler. Şöyle der: "Theo, gemi! Theo, gemi. Geçti, artık güvendeyiz. Güvendeyiz." Gemi, gelişi bizi bugünden kurtarabilecek bir yarın ihtimalini simgeler. Film umutluysa, imkân hakkında, geleceği bırakmazsak mümkün olanlar hakkında umutlu olduğunu söyleyebiliriz. Žižek'e göre, gemi, filmin en ikna edici politik çözümünü sunar. Röportajında gemi hakkında şöyle der: "Geminin kökleri yok, köksüz, yüzüyor." Bundan şu sonucu çıkarır: "Çözüm, köklerimizi koparmak." Ancak, böyle bir okumanın gemiye vaktinden önce bir anlam, iyimserlik yüklediğini iddia ediyorum (zevk nedeni olan gemi potansiyelle dolar).[25]

Ada'nın da gemi metaforunu kullanması dikkat çekicidir. Gemi, Six Echo'nun rüyasındadır. Psikoloğa rüyasındaki gemiyi çizer. Geminin yanında Latince bir kelime yazar ama bilincine Latince hiçbir kelime konmamıştır. Gemi, yıkımı simgeler çünkü sadece rüya değil, anıdır da. Six Echo gemiyi hatırlar, yani klon olarak müşterinin deneyimlediği şeyi hatırlar, bu da klonun insanlaştığının işaretidir. Klon insanlaşırken, insandan başka bir şey olur veya insanın başkalaşma ihtimalini gösterir. Daha sonra, Six Echo klonu olduğu insanın yerini alınca, gemiyi ele geçirir. Gemi, klonlar için devrimci bir umut hâline gelir; gelecekteki mutluluk nedeni olarak adanın yerine geçer, başkalaşma ihtimalini simgeler. Gemi anı kalıntısı ve önemli bir anı olarak gelecek umudunun ardımızdaki nesnelere bağlı olduğunu ima eder.

Umudumuzu bağladığımız bir şeyin gelişinin bizi nasıl tesiri altına aldığını ele alabiliriz. Gelen gemi boş ya da dolu olabilir. Boş mu dolu mu, gelmeden önce bilemeyiz. Bunun anlamı, duygularımızı amacımızın nesnelerine yönlendirmediğimiz olabilir. Mutlu gemiyi düşünelim, *Yarın* gemisini veya Latince adlı gemiyi: Gelen geminin gelecekte mutluluğumuza neden olmasını umarız. Mutluluğumuzu potansiyel dolu görebileceğimiz gemiye yönlendirmek yerine, mutluluğun gelişi ihtimaline bir tepki olarak mutluluğun anlamsızlığını kabul ederiz. Gemi gelebilir

de, gelmeyebilir de. Geliş gerçekleşsin ya da gerçekleşmesin, geminin geliş noktasına ulaşmak için çok çabalamamız gerekir. Gemi gelirse, bize umduğumuz şeyi verip vermeyeceğini bilemeyiz. Gemi artık mutlu nesne olarak yerinde tutulmaz; yolculuğumuzun amacı geminin dolu olma olasılığı olmaz.

Amaçsız duygular anlamsız veya boş değildir, sadece kendilerine neden olduğu varsayılan nesnelere yönlendirilmemişlerdir. Belki gemilerimizin kaçmasına izin verirsek devrimci bir mutluluk mümkün olur.[26] Böyle bir mutluluk, fırsata, fırsat gelişine, bir olayın belkisine karşı canlı olur. Bir şeyler olmasını beklemeyiz. Beklemek, rastlantıyı eleme mirasını kabul ederek elemektir. Bu mirası reddetmek, bir şeyler gerçekleştirmektir. Bir şeyler gerçekleştirdiğimizde hem gerçekleştiririz hem de bir şeyleri yaparız. Bir olay karşılaşmadır, karşılaşma fırsatıdır, hatta fırsat karşılaşmasıdır. Bu karşılaşmalar, üzerinde bir şeylerin gerçekleştiği zemini tekrar yaratır. Bir zemini tekrar yaratmak, vazgeçilmeyen bir geçmişten sapmaktır. İşler yoldan çıktığında başka şeyler olabilir. Belki bir geleceğimiz olur. Jacques Derrida'nın sözleriyle, "Belki gelecek şey sadece şu veya bu değildir; nihayetinde *belkinin*, *belkinin* kendisinin düşüncesidir" ([1997] 2005, s. 29). Belkinin (*perhaps*) içinde de mutluluğun (*happiness*) içindeki rastlantının (*hap*) bulunduğunu hatırlayabiliriz. Mutlu gelecek, belkinin geleceğidir.

NOTLAR

1 İronik bir şekilde, bu "geleceği olmama" sözünü pozitif psikoloji hareketinin önde gelenlerinden Robert Holden da kullanır. "Gelecek olmadığını" ve "şimdi elimizden geleni yapmamız gerektiğini" iddia eder, mutluluk korkusu veya "mutluluk takıntısı" içerdiğini söylediği mutluluk söyleminin gelecekçiliğini eleştirir (1998, s. 44). "Şimdinin kutsal olduğunu" ve "şimdinin sonsuz bir hazine sandığı olduğunu" öne sürer (s. 5-6). "Geleceği olmama" sözünün nasıl şimdinin farklı şeyleri doğrulayabileceğini doğrulayan ya da şimdinin farklı şeyleri reddedebileceğini reddeden bir politika şeklinde farklı anlamlara gelebileceğine tanık olabiliriz. Bunun anlamı, geçmiş, şimdi ve geleceğe dönük yönelimlerimizin evet veya hayır demeye indirgenemeyeceği olabilir.

2 İyimserlik ve kötümserlik, tesiri geleceğe yönlendirmenin yolları; sorumuz ise umut veya umutsuzluk hissedip hissetmememizden ziyade, ne için umut ve umutsuzluk hissettiğimiz oluyor. Bazı iyi his ve kötü his şekilleri, yabancılaşma noktaları yaratabilir. Üçüncü Bölüm'ün son başlığında incelediğim gibi, *queer*'ler olumlu hissi yanlış

şekilde yönlendirerek de tesire yabancı olanlar haline gelebilirler. Buna "mutlulukla *queer*" dedim. Bu yüzden *queer* onuru normatif olarak tanımlamıyorum. Başkalarının utanç verici bulduğu şeyden onur duymak, bir tür tesir itaatsizliğidir. *Queer*'lerin sokakları doldurup *queer*'lik belirtilerini kutladığı *queer* onuru eylemleri inanç sarsıcı, politik olarak önemli ve zevkli olmaya devam ediyor. Uygunsuz iyi hisler bir politik hareket alanı yaratabilirler.

3 Lee Edelman'ın bu romana yaptığı okumaya katılıyorum: Belirttiği gibi, roman, kısırlığı cinsel özgürlüğe atfediyor (2004, s. 11-13). Film, kısırlığı sorun hâline getirse de, kısırlığın daha ilerici bir anlatısını sunuyor. Bir sahnede, Theo otobüste ve tanıdık bir görüntünün yanından geçiyor: Bağıran, protesto eden birkaç kişi, pankartlı ve logolu eylemciler. Onlara "tövbe edenler" deniyor, Hıristiyan köktencilere benziyorlar. Pankartlarda "kısırlık Tanrı'nın cezası", "bize verdiği en değerli hediyeyi geri aldı" yazıyor. Kamera onlarla özdeşleşmeyi reddediyor. Theo kafasını çeviriyor, cinsel özgürlüğü simgeleyen 60'lar müziği çalıyor. Yani film, kısırlığı cinsel özgürlüğe atfetmeyi reddederek romana cevap veriyor. Belki kısırlığı cinsel özgürlüğe atfeden dünya, geleceği olmayan dünyadır.

4 Bu kitabın sonucunda mutluluğun "şapşalca" şekillerini inceleyeceğim.

5 Yani mutluluğu yanlış bilinç olarak tarif edersek, inanç seviyesinde mutluluğa meydan okumayız: Şu ya da bu mutluluğun yanlış ya da sahte olduğunu, birinin kendine mutlu derken yanıldığını söylemeyiz. Mutluluğu, mutsuzluğu saklamakla kalmayan, ayrıca belli bir düzen üreten, anlaşılırlık ve doğruluğun şartlarını tanımlayan bir perde olarak tarif ederiz. İnancı askıya almaktan ziyade, inancın ilgili doğasına tanık oluruz. Bunun iyi bir örneği, Dördüncü Bölüm'de tartıştığım çeşitliliğin mutlu göstergeleridir; hem ırkçılığın mücadelelerini ve gerginliğini saklarlar hem ırkçılığa artık "inanılmadığı" anda ırkçılık üretirler. Mutlu çeşitliliği perde olarak kabul etmek, doğrunun açığa çıkması anlamına gelmez. Perde, ardında doğruyu saklamaz, doğrunun üretimine katılır. Zamanla durumu farklı görmeyi öğrenmemiz lazım. Irkçılık karşıtlığı çalışması bu yüzden genelde ırkçılığı tanımak ve nasıl, nerede üretildiğini öğrenmekle ilgilidir. Irkçılık karşıtlığının amacı ırkçı inançların iç yüzünü görmek değil, bu inançların kayboluş yoluyla sürdürülmesini değerlendirmektir.

6 Mutluluk ya da mutsuzluk bu şekilde saplantı olabilir, olayları sürmesi gereken bir hisse tehdit olarak görürüz. İnsanlar mutsuzluklarına tutunduklarında bunu fark ettiğimizden (ve ısrarları yüzünden onları inatçı gördüğümüzden) şüpheleniyorum. İnsanlar mutluluğa tutunduğunda pek kolay fark etmiyoruz, belki bu ısrarın sadece iyi bir şey olabileceğini varsaydığımız için, iyi bir şeyin ısrarı olduğu için. Ama mutluluk ısrarının sorunlu etkileri olabilir. Mutluluğumuza neyin engel olduğuna dikkat etmeyebilir veya onu göz ardı edebiliriz. Sürekliliğini sağlamak için sorunlu davranışlarda bulunabiliriz. Hem mutluluk hem de mutsuzluk sıkışmanın bir yolu olabilir. Dördüncü Bölüm'de melankoli ve dönüşümü incelerken mutsuzluğun sıkışmaya indirgenmesine karşı çıksam da, mutsuzluğun sıkışmayı içerebileceğini inkâr etmiyorum. İndirgeme, mutsuzluğun, sıkışsın ya da sıkışmasın, fark edilmesinin kolaylığının ifadesi olabilir. Kişi bu kolaylık yüzünden mutsuzlukta ısrar etmek zorunda kalabilir: (Mutsuzluk nesneleri sürerken bile) mutsuzluğu mutluluğa çevirmemiz için öyle bir baskı var ki daha da sıkı tutunmamız, yani inatçı görülmemiz gerekebiliyor.

7 Burada, Žižek'in öznel şiddet ve nesnel şiddet (ayrıca sistematik ve sembolik şiddet) ayrımına da değinebiliriz. Žižek, öznel şiddete (açıkça tespit edilebilen bir failin şiddet uyguladığı durum) dair kültürel kaygımız yüzünden nesnel şiddeti gözden kaçırdığımızı öne sürüyor, bu şiddet arka plan hâline gelip Žižek'in "şiddetsiz sıfır seviyesi" dediği şeyi tanımlıyor (2008b, s. 2). Žižek'in burada bazı nüansları kaçırdığını düşünüyorum: Bazı şiddet failleri, tam da diğer öznel şiddet şekilleri arka plana çekildiği, sosyal ve sembolik sistemden ayrılmaz hâle geldiği için görünürdür. Oyunbozan figürü bize şunu öğretir: Oyunbozan, belli öznelerin uyguladığı şiddet saklı kalırsa ya da şiddetleri, bu şiddetin şiddetli olduğunu açığa çıkaran failin tespit edilmesiyle saklı kalırsa "nesnel barış"ı yok eder. Oyunbozan, ispiyoncu figürüyle de ele alınabilir: Bir kurumun suçunu açığa çıkarırken ispiyonculuk yapan kişi genelde sorunu açığa çıkarmaktan çok soruna neden oluyormuş gibi görülür. İspiyonculuk yapmak, kuruma sadakatsizliktir: Bu, sadakat talebinin, öznelerin suçu saklamayı "kabul etmesi" talebi olduğunu, bunun karşılığında bir şey alacaklarını öne sürer. Mutsuzluk nedenlerini saklamayı kabul edenlere mutluluk vadedilir: Mutluluk vaadi, karşılık vaadidir. Şiddet ve adaletsizlikten bahsetmek, bu vaadi reddetmektir.

8 Gerçekten de Theo'nun daha çok hedefsiz bir isyancı olduğu söylenebilir, aslında öyle bile sayılmaz. Bu filme yaptığım analizin devrim analizi olmadığının farkındayım, Hannah Arendt'in çok iyi gösterdiği gibi, devrim bireysel veya toplu isyandan fazlasını gerektirir: "Sadece yenilik hissi olduğunda ve bu yenilik, özgürlük fikriyle ilişkili olduğunda devrimden bahsedebiliriz," ([1961] 1973, s. 34). Bu film devrim *hakkında* değil, fakat birçok distopya gibi şimdiki dünyanın kâbusu (uzak olmamaya dayanan bir gelecek görüntüsü) hakkında, bu yüzden bir açıdan devrim ihtiyacını anlatıyor. Öyleyse neden devrimci figürünü analım? Bunu stratejik nedenlerden yapıyorum: Michel Foucault'nun "isyan bilmecesi" dediği şeyi, devrim umudunu geleneksel devrim eylemi modellerine bağlamayan şekillerde ele almak istiyorum (1979, s. 132). Arendt, duygu ve devrimi düşünüyor, devrimci tutkunun şefkatle ilgili olduğunu öne sürüyor: "*Le peuple* (halk) sözü Fransız devriminin her anlayışının kilit sözüdür, çağrışımlarını halkın acılarının görüntüsüne maruz kalıp bunu bizzat paylaşmayanlar belirlemiştir. Söz ilk defa devlete katılmayanlardan, vatandaşlardan fazlasını, aşağı insanları içine almıştır. Sözün tanımı şefkatten doğmuştur ve bu ifade, talihsizlik ve mutsuzluğun dengi olmuştur" (s. 75). Arendt'in düşüncesinin iması devrimci görevin şefkat duymak olması değil, devrimci görevin paylaşılmayan acıların nedenine yönelim içermesidir. Ben Theo bu görevi aldığında olanlarla ilgileniyorum. Arendt'le düşünmemi teşvik ettiği için Elena Loizidou'ya teşekkürler.

9 Schopenhauer'in acının olumluluğu argümanı, etiğinde şefkat ve duygudaşlığa verdiği rolle bağdaştırılabilir. *On the Basis of Morality*'de (Ahlakın Temeli Üstüne) başkasının mutluluğundan hoşnut olsak da "*sadece* talihli ve hâlinden memnun kişinin bizde ilgi uyandırmadığını" öne sürer ([1840] 1995, s. 146). Öte yandan "başkasının acısı, yoksunluğu, talihsizliği" bizde "anında duygudaşlık" yaratır (s. 146). Başkasının mutluluğuna ahlaken ilgisiz olduğumuza katılmasam da Schopenhauer'in bize şefkat ve özdeşleşme ilişkisi hakkında faydalı açıklamalar sunduğunu düşünüyorum. Özdeşleşmenin "iyi günde, kötü günde" gerçekleştiğini öne sürüyor. Kötü gün hâlinde "*Onun* acısını kendi acımmış gibi hissediyorum" (s. 143). Schopenhauer'e

göre acının olumlu olduğu düşünülürse özdeşleşme esasen mutsuzluk yoluyla gerçekleşir, hatta başkasının mutluluğuna gelen darbeleri kendime gelmiş gibi hissederim. Bu konuda David Hume ve Adam Smith referanslı bir duygudaşlık ve mutluluk tartışması için Birinci Bölüm, 28. nota bakınız.

10 Buna göre, kötümser okunan birçok metnin en azından duygusal dönüşüm noktaları açısından iyimser okunabileceğini görebiliriz. Örneğin Lee Edelman'ın bu bölümün giriş başlığında tartışılan üreme geleceği eleştirisi hem "iyimser motivasyonlu" (Snediker 2009, s. 15) hem de daha kesin anlamda iyimser sayılabilir. Edelman, normatif kültürde *queer*'ın olumsuzlaştırılmasını "kucaklayarak" "hayır"ı "evet"e çevirir: Yani kötü hissi iyiye dönüştürür (bu da şunun gibi bir şey olur: "sizin için mutsuz olmaktan mutluyuz, bizden mutsuzluğunuz bizi biz olduğumuz, siz olmadığımız, hatta olmadığımız için daha da mutlu ediyor"). Bu tesir dönüşümü, Edelman açıkça umut ve süreç fikirlerini eleştirse de, Leibniz'e Schopenhauer'den daha yakındır. Edelman'ın daha sonra *PMLA* özel sayısı "The Anti-Social Turn in *Queer* Theory"deki (*Queer* Teoride Antisosyal Dönemeç) açıklamasında *queer* olumsuzluğun nasıl ütopik olabileceğini görebiliriz. Şöyle der: "*No Future* [...] olumsuzluğa toplumun yapısal gerginliği olarak yaklaşıyor, bu durum kapitalizmin sadece yeni piyasalar bulup sömürerek süreklilik sağlaması gibi, gelecekteki çözüm vaadiyle süreklilik sağlıyor. *Queer*, ürememe ve sistemin ironik tutarsızlık figürü olarak Futurch'un evrensel imparatorluğunu hem tehdit eder hem de güçlendirir. Ama bunu en çok tehdit eden, *queer* olumsuzluğun şiddete, Adorno'nun yazdığı gibi 'herkesi zapt eden kimlik prensibinden' etkilenen asıl ihlale, dürtüsel şekilde direnerek olumlu kimliği reddetmesidir," (2006, s. 822). *Queer*, ürememe figürü hâline gelirse, figür bu ürememeyi içerir, bu figür de bazılarına diğerlerinden çok bağlı kalabilir (akla *queer* teorinin konusu olan özneler geliyor). İkinci cümledeki *queer*in Futurch'in evrensel imparatorluğunu "hem tehdit edip hem güçlendirmesi" fikrinin, üçüncü cümlede kimlik şiddetini "tehdit eden" *queer* vurgusuna dönüşmesine dikkat edin. Kimlik şiddetini tehdit eden kesin olumsuzluk figürü olarak *queer*'in daha mükemmel bir düzen hayali sunabileceğini söylüyorum. Bu hayale kimlik şiddetine direnebilenler erişebilir, bu da kimlik kategorilerini aşabilmeye, yani ayrıcalığın göstergesiz ve önemsiz doğasına bağlıdır.

11 Elbette bu yöntemler her zaman işe yaramaz: Bir şeyi denemenin etkisi olarak umutlu, hatta "içten içe umutlu" olabiliriz. Sonuçta bir şeye zaman ayırmak, bir şeye yatırım yapmaktır. Sadece bir şey denemenin etkisi olarak umut üretilebilir. Kendimizi hayal kırıklığına hazırlasak da, istediğimizi elde etmezsek hayal kırıklığına uğrayabiliriz. Hatta sezgilerime ters düşse de, umutlu olmadan da hayal kırıklığına uğrayabileceğimizi söyleyebilirim. Elde etme umudunu bıraksak da bir şeyi istemeye devam edebiliriz. Bir şeyi elde etme inancından vazgeçmek, onu istemeyi engellemez ve isteği itiraf etmeden onu istemenin yolu olabilir. Kaybetme korkusuyla bir şeyden vazgeçmek, öznenin hâkimiyet hissi yaşamasını sağlayabilir. Kaybı gerçek yaparak olası kayba hükmederiz: Adeta nesneye "git" deriz, öylece alınmasına izin vermeyiz. Freud'un *Haz İlkesinin Ötesinde*'ki ([1920] 1964) çocuk oyunu analizi –çocuğun bir makarayı atıp ara sıra geri çektiği *fort-da* oyunu üzerinden anlatılır– bu açıdan tekrar değerlendirilebilir. Çocuk, annesinin gitmesi travmasını nesneyi atarak tekrarlıyor-

sa, bunu atabilmek/annesini "gönderebilmek" ona belli bir hâkimiyet, hatta intikam zevki verir (Freud'un oyun tarifinde ayrılık ve kayıp dinamiklerinin iyi bir analizi için Caruth 1996 ve 2001'e bakınız). Oyunu umut açısından tekrar okuyabiliriz: Umut nesnesini kaybetmek yerine bırakmayı tercih ederiz; bir anlamda nesneleri atmak, nesnelerin alınmasından, kayıp karşısında aktif olmak ise pasif olmaktan daha iyidir. Bir şeyi kaybetmeden önce veya kaybetme "korkusuyla" bırakabiliriz; bu dinamik de Lauren Berlant'ın "zalim iyimserlik" dediği şeyle ilişkilendirilebilir (2008a). Bir şeyi ummayı keseriz çünkü o şeyin yakınındakini umarız. Öyleyse gerçekten umudu kesmeyiz, bağlılığımızı ifade ederiz: Nesneyi isteriz, bu yüzden onu elde etme umudunu bırakmak isteriz. Elde etme umudunu kestiğimiz şeyi elde edemeyince yine hayal kırıklığına uğrarız. Kendimize veya başkalarına "Gördünüz mü, umut olmadığını söylemiştim," diyebilme zevkiyle bu hayal kırıklığıyla birlikte yaşarız.

12 Ancak, Immanuel Kant gibi "bütün umutların amacının mutluluk olduğunu" öne sürmüyorum ([1781] 1990, s. 452). Başka şeylerin de umulabileceğini düşünüyorum. Umut gerçekten nesneleri iyi kılar – bir şeyi ummak, o şeyin gelmesini istemek olduğu sürece; ama umduğunu elde etmek o nesnenin iyiliğini mutlaka korumaz elbette. Umduğunu elde etmek, umudu kaybetmek anlamına bile gelebilir.

13 Durkheim'in sosyolojisinde iyimserlik, kötümserlik ve umudun harika bir analizi için Neves 2003'e bakınız.

14 *Hayatımın Çalımı Beckham*'a dönüp Jess'in durumunu daha anlayışlı okuyabiliriz. Irkçılık üstündeki odağı kaybetme yetisini, ırkçılıkla uğraşmayı reddetmekten ziyade, ırkçılıkla uğraşmanın bir yolu olarak kabul edebiliriz. Bu kabul, filmdeki anlatı dönüşümlerinin ırkçılığı atlatmayı beyaz adama borç saymasına dair eleştirimizi bırakmamız gerektiği anlamına gelmez. Bizim de azınlıklara karşı ırkçılığa dikkat etmemenin tehlikeleriyle ilgilenmemiz gerekir, hayatta kalma yöntemi olsa bile. İlgili bir tartışma için Dördüncü Bölüm, 30. nota bakınız.

15 Devrimci figürünü beyaz adamın kahraman olma arzusundan ayırmak zor belki de. Örneğin Mayıs 2009'da Birkbeck Üniversitesi'nde gerçekleşen komünizm konferansında bütün konuşmacılar beyazdı ve bir konuşmacı hariç herkes erkekti. Beyaz olmayan feministler, solun oyunbozanları olarak kalmalı: Devrimcinin (kendini öyle tanımlıyorsa) bedenini, ayrıcalığın bedeninden ayırmak zor olabilir.

16 Bu, politik umut ekonomisinden bahsetmenin yollarından biri. Umut, kimin neyi umduğuna bağlı olarak farklı şeyler yapar. Bu kitabın son düzeltmelerini Şubat 2009'da, Barack Obama'nın ABD başkanı olarak göreve başlamasından hemen sonra tamamlıyorum. Obama umuttan etkili biçimde bahsediyor ve seçilmesi belli bir umut anını somutlaştırıyor. Bu anlara değer verebiliriz: Umut ya da herhangi bir olumlu duygu mutlaka eleştirisiz olarak anlaşılmak zorunda değil. Umudun tesir itaatsizliği sunmasını Obama'nın umut umudunu dramatize etmesi dikkate değer. Umutsuz sayılanlar –belki Frantz Fanon'un deyimiyle "dünyanın sefilleri"– artık sefil olmayacakları farklı bir gelecek umarak itaatsizlik eder. Obama, 2004'teki Demokratik Kongre'nin açılış konuşmasında şöyle sordu: "Kuşkuculuk politikasına mı katılıyoruz, umut politikasına mı? [...] Burada körü körüne iyimserlikten, aklımıza getirmezsek işsizliğin kaybolacağını veya görmezden gelirsek sağlık hizmeti krizinin kendi kendine çözüleceğini sanan neredeyse kasıtlı cehaletten bahsetmiyorum. Bahsettiğim bu değil. Daha önem-

li bir şeyden bahsediyorum. Bir ateşin etrafına oturmuş, özgürlük şarkıları söyleyen kölelerin umudundan, uzak kıyılar için yola çıkan göçmenlerin umudundan, Mekong Deltası'nda cesurca devriye gezen genç bahriyeli yüzbaşının umudundan, değirmencinin zorluklara karşı koymaya cesaret eden oğlunun umudundan, Amerika'da ona da yer olduğuna inanan tuhaf isimli sıska çocuğun umudundan bahsediyorum. Zorluk karşısında umuttan, belirsizlik karşısında umuttan: Umudun yürekliliğinden." Burada umudun ne kadar itaatsiz olsa da asimilasyon işlevi gördüğünü görebiliriz: Özgürlüğü ummak, ulusta yer edinmeyi ummaya dönüşür, burada ulus da umut dağıtıcı olarak yerini korur. Obama'nın kendi hikâyesini umut hikâyesine eklemesi düşünülürse, yürekli umudun nasıl daha az yürekli bir şeye karıştığını görebiliriz. Irkçılığı aşabileceğimiz umudu ("tuhaf isimli sıska çocuğun" Amerika'da yer edinebileceği, Amerikan rüyasına katılabileceği, ileri bakarsak, çocuğun başkan bile olabileceği umudu) ırkçılığın aşıldığı fantezisini de sunabilir. Yani Obama'nın ırkçılık sonrasında olma umudu, ırkçılık sonrasında olduğumuz fantezisine dönüşebilir. Bu konuşmayı, Obama'nın 2008'de Philadelphia'da yaptığı, ırkçılık öfkesi ve acısının dilemekle geçmeyeceğini anlattığı (şimdilerde "ırk konuşması" diye bahsedilen) konuşmasıyla birlikte incelemek faydalı olabilir: "Papaz Wright'ın neslinin erkekleri ve kadınları için aşağılanma, şüphe ve korku anıları kaybolmadı, o yılların öfkesi ve acısı da. [...] Öfke gerçek, güçlü ve sadece geçmesini dilemek, onu köklerini anlamadan kınamak, ancak ırklar arasındaki yanlış anlaşılma uçurumunu genişletmeye yarar." Öfke ve kötü hisler dilemekle geçmeyecek gerginlikler olarak bahsedersek (bu dileği, mutluluk dileği olarak düşünebiliriz) umudun yürekliliğine daha çok anlam verebiliriz. Öfke *yüzünden* umudumuz vardır; farklı bir dünya umudumuzun aşma işareti sayılmasına izin vermiyorsak ve vermeyeceksek umudumuz vardır.

17 Michael Rothberg ve Illinois Üniversitesi Eleştiri Birimi'ndeki atölyeme katılanlara teşekkürler, beni Elizabeth Povinelli'nin bir makalesi yoluyla bu kısa hikâyeye yönlendirdiler. Bu kısa hikâye, William James'in şu soruyu sorduğu "Ahlak Felsefecisi ve Ahlaki Hayat" makalesine genel hatlarıyla dayanıyor: "Veya bize Bay Fourier, Bellamy ve Morris'in ütopyalarına üstün gelen bir dünya hipotezi sunulsaydı, milyonlarca kişi sadece bir kayıp ruhun kuş uçmaz, kervan geçmez bir yerde yalnız başına işkence çekmesi şartıyla sürekli mutlu kalsaydı, her ne kadar böyle sunulan bir mutluluğa tutunma dürtüsü doğsa da, bu pazarlığın sonucunu kasten kabul ederek zevk almanın ne kadar iğrenç olduğunu hissettiren belirli ve bağımsız bir duygudan başka ne hissederdik," ([1891] 1956, s. 188).

18 Bu filmler, topluluğu kurtaran penguenin mutlu olduğu *Neşeli Ayaklar*'la (*Happy Feet*, 2006) karşılaştırılabilir. Penguen doğduğunda, babası ayaklarıyla "tuhaf" bir şey yaptığını fark eder. Bunun nedenini sorar, oğlu da ayaklarının neşeli olduğunu söyler. Neşeli ayaklı olmak, sapkın olmaktır: Bu filmde penguenlere göre mutluluk seste (şarkıda) olmalıdır, ayakta (dansta) değil. Bu yüzden kahramanımız yanlış yönlendirilmiş bir mutluluk yaşar, bu da topluluğa yabancılaşmasıyla ve sonunda mutluluk ufkunun ötesinde yatanı öğrenip günü kurtarabilmesiyle sonuçlanır. Ancak, Judith (Jack) Halberstam'in öne sürdüğü gibi, anlatı bireycilikle, sapkınlığı bireyin toplumun mutabakatına karşı mücadelesi olarak düzenlemesiyle kısıtlanmıştır (2008, s. 272).

19 *1984*'te Winston'ın partinin argümanlarını tahmin ettiği sırada aklından geçen bez-

gin düşünceleri dinleyebiliriz: "İnsanlığın tercihi ya özgürlük ya mutluluk olabilirdi, insanlığın büyük çoğunluğu için de mutluluk daha iyiydi. Parti, zayıfların sonsuz koruyucusuydu, iyilik için kötülük yapabilen, adanmış bir cemaatti, başkaları için kendi mutluluğunu feda ederdi" (Orwell [1949] 1985, s. 26). Kelimelere yakınlıktaki bezginlik, bize kelimeler hakkında bir şey öğretebilir: Burada bezginlikle dinlemek, mutluluğun özgürlükten vazgeçmeyi gerektirdiğini öğrenmektir.

20 Badiou bu nihilizmin sağlam bir tanımını sunar: "Bir başbakan, vatandaşlık ahlakının politik bir methiyecisi, Fransa'nın 'kapılarını dünyadaki bütün ıstıraba açamayacağını' [*accueillir*] ilan ettiğinde, bu ıstırabın kapımızı açtığımız kısmıyla –şüphesiz tutulukları tutukevlerinden– ölüm yerine dönmesini isteyeceğimiz kısmını ayırt etmemizi sağlayacak ölçütleri ve yöntemleri söylememeye dikkat eder; böylece –bildiğimiz gibi– hem mutluluğumuzu hem de 'ahlak'ımızı şartlandıran paylaşılmaz zenginliklerin tadını çıkarmaya devam edebiliriz. Aynı şekilde, biyoetik komisyonlarının soy ıslahı ile ötenazi, beyaz adamın bilimsel ilerlemesi ve mutluluğu ile canavarlardan, acı çekenlerden veya görülmesi hoş olmayanlardan 'onurlu şekilde' kurtulma arasında ayrım yapmasını sağlayacak sabit, 'sorumlu' ve elbette 'ortak' bir ölçüt üstünde anlaşmak kesinlikle imkânsızdır" ([1993] 2001, s. 37).

21 Zavallı çocuk, insancıl söylemde genelde acıma uyandıran şekilde hatırlanır. Benimseme kapasitemizin çocuk figürüne bağlı olması tesadüf değildir. Çocuk zaten masum görülür, bu yüzden, mutsuz çocuk mutsuzluğu hak ediyor olamaz. Henry Jenkins, çocuğun masumiyetine yönelik ideolojik varsayımın "çocuklarımızı mutsuz eden herhangi bir sosyal güce öfkemizi yöneltmemizi sağladığını" iddia eder (1998, s. 9). Çocuk figürünün kullanımı, hak edilmiş ve hak edilmemiş mutsuzluk ayrımına inancımızı ortaya çıkarır, bu ayrım, mutluluk şiddetinin "sadece haklarla ilgili" olduğunu belirginleştirir. Mutluluğu hak etmek gerektiği fikri, mutsuzluğu, hak etmeme belirtisine çevirir. Bu mantığa göre, hak etmeyenler, mutsuzluklarını hak edenlerdir.

22 Bu noktada Kant'ı düşünmek ilginç olur. Kant, *The Metaphysics of Morals*'ta duygudaşlığın görev olamayacağını kanıtlamak için (doğal duygudaşlık olarak tanımlanan) bulaşma fikrini kullanır. Birinin ıstırabıyla duygudaş olmanın göreve döndürülemeyeceğine dair bu tuhaf argümanı, bu duygudaşlığın daha çok ıstırap yaratacağını ve ıstırap artırmanın görev olamayacağını söyleyerek ilerletir. Yani x'i bir kişi yerine iki kişi çeker; ama sadece ilk kişi gerçekten x'in tesiri altına girer. Kant'a göre, duygudaşlık böylece "dünyadaki kötülüğü artırır" ([1797] 1996, s. 205). Ama Kant ayrıca acıyı paylaşma görevimiz olmasa da, dolaylı bir duygudaşlık veya şefkat becerisi geliştirme görevimiz olduğunu öne sürer, bunu ahlaki öznenin nereye gitmekten kaçınmaması gerektiğini söyleyen pratik ifadelerle açıklar: "Bu yüzden, en temel ihtiyaçlardan yoksun yoksulların bulunacağı yerlerden kaçınmayıp onları bulmak, acı hisleri paylaşmaktan kaçınmak için hasta odalarından, borçlu hapishanelerinden uzak durmamak bir görevdir" (s. 205). Kant acıyı paylaşarak insan acısını artırmak istemeyeceğimizi iddia etse de, acı sahnelerine dolaylı bir şekilde yaklaşmaktan kaçınmama görevimiz olduğunu da söyler. Üçüncü Bölüm'de mutluluğu korumak için mutsuzluğa yaklaşmanın reddedildiği his dünyalarının düzenlenmesi olarak tanımladığım şeye katılmayı reddeder.

23 Önceden de belirttiğim gibi, Schopenhauer'in kötümserliği mutsuzluğu *telos* olarak, insan eyleminin son noktası olarak sunar. Benim mutluluk eleştirim böyle bir kötümserlik içermiyor. Politika temeli olarak iyimserliği (mutluluk *telos*'unu) veya kötümserliği (mutsuzluk *telos*'unu) istemiyorum. Temeli olmayan, eylemi yönettiği varsayılan son noktaları olmayan bir politika istiyorum. Böyle bir politika, tuhaf bir iyimserlik ve kötümserlik, umut ve umutsuzluk karışımı sunacak: Ne karıştırdığımız, neyin ortaya atıldığına bağlı olacak.

24 Tony Birch'e 2007'de Australian Critical Race and Whiteness Studies konferansında sunduğu ilham verici makale için teşekkürler. Birch, *Freedom Dreams*'den (Özgürlük Hayalleri) bahsetmişti ve makalesi umut hakkında daha umutlu olmamı sağlamıştı.

25 Žižek'in gemiyle ilgili iyimserliği, Foucault'nun gemiyi "mükemmel heterotopya" olarak düşünmesini hatırlatır (1986, s. 27). Foucault şöyle açıklar: "Geminin yüzen bir alan parçası, yersiz bir yer olduğunu, kendi başına var olduğunu, kendi içine kapalı ama aynı zamanda denizin sonsuzluğuna teslim olduğunu, bahçelerde sakladıkları en değerli hazinelerin peşinde sömürgelerle birlikte iskeleden iskeleye, rotadan rotaya, genelevden geneleve gittiğini düşünürsek, 16. yüzyıldan bugüne geminin neden hem uygarlığımız için ekonomik gelişmenin önemli bir aracı (bugün bundan bahsetmeyeceğim) hem de en büyük hayal gücü kaynağı olduğunu anlarız" (s. 26). Foucault'nun tanımından ütopya teknolojilerinin nasıl ayrıca sermaye ve imparatorluk teknolojisi olduğunu öğreniriz.

26 Daniel Gilbert'ın mutlu gelecekler açıklamasının şu şekilde gemiye yöneldiğini burada belirtmek faydalı olacaktır: "Bazı gelecekler diğerlerinden daha iyi olduğu için gemimizin yönünü kontrol etmek isteriz – istemeliyiz de." Fakat sonra şöyle der: "Aslında dümen tutmamız çoğunlukla boşunadır çünkü gelecek esasen ihtimal dürbününden göründüğünden farklıdır," (2006, s. 23). Gelecekle –ve mutlulukla– etkili bir ilişki, gemilerimizi kontrol ettiğimiz, nereye gittiğimizi, nereye gitmek istediğimizi ve oraya nasıl ulaşacağımızı bildiğimiz fantezisini içerebilir.

SONUÇ

MUTLULUK, ETİK, İHTİMAL

Mutluluk kelimesi bir şeyler yapar. Bu kadarı ortada. Bu kitap boyunca mutluluğun nasıl arzu nesnesi, son nokta, *telos*, bütün insanların yöneldiği şey olarak yerini koruduğunu ele aldım. Darrin McMahon'ın gözlemlediği üzere, mutluluk genelde "iyi işaretlenmiş bir yol"un sonunda ulaşılan şey olarak tanımlanır ve "*summum bonum*, yani en yüksek iyi olan mutluluk bir *telos*, amaç olarak kalırken; erdem de başlıca yol gösterici olmaya devam eder" (2006, s. 137). Mutluluk sadece neye yöneldiğimizi değil (mutluluk elde etmek, şeklini veya potansiyelini edinmektir), ayrıca neye yönelmemiz gerektiğini (nasıl iyi yaşanacağına dair ahlaki kararları yöneten bir prensip olarak) anlatır. Mutluluk adeta çifte *telos*'tur: Hayatın amacı ve iyi hayatın amacı.

Mutluluk istediğimiz şey, istediğimiz şeyi elde etmenin yolu, istediğimiz şeyi elde ettiğimizin göstergesi olabilir. Mutluysak iyiyizdir ya da başarılıyızdır. Mutluluk ayrıca başkalarının –başkasının iç dünyasına erişimimiz olmasa veya başkasının varlığının bir içsellik içerdiğini bilemesek bile– başarılı olduklarına dair bir yargı olabilir. Örneğin bir bitkinin iyi olduğunu veya büyüdüğünü kastederek mutlu olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumlarda iyi oluş ile his arasındaki bağlantı güçlü olabilir. Bitkinin mutlu olduğunu söylediğimde bitkinin neredeyse neşeli olduğunu hayal ederim; bu da beni bitki hakkında, hatta bitkiyi neşelendirdiğim için kendim hakkında neşelendirir. Kelime adeta bir tesir verir, sanki iyi oluş hisle doluymuş veya dolu bir hismiş gibidir. Mutluluktan bahsetmek, bahsedilen mutluluğu üretiyor gibi görünebilir veya en azından bahsedilen mutluluğun "var olduğu" fantezisini bize sunar.

Bu yüzden, *mutluluk* kelimesi istekli ve enerjiktir. Mutluluğun arzuladığımız bir his durumu veya varlık durumu olduğu düşünülürse, kelime genelde iyimserlik ve umutla dile getirilmektedir; sanki bunu söylemek, buna sahip olmak anlamına gelir, sanki hislerimiz kelimeye yetişir, hatta kelimeden bize his bulaşır. Mutluluk yaratmak, kelimeyi yaymaya bile bağlı olabilir. Mutluluk, "umutlu edim" diyebileceğimiz şeyi sunar. *Mutluluk* kelimesini tekrar etmenin bizi mutlu edeceğini umarız. *Mutluluk* kelimesinin vaadini gerçekleştireceğini umarız.

Pozitif psikoloji alanı bu vaade dayanır: "Ben mutluyum" dersek veya başka olumlu kişisel beyanlarda bulunursak (iyi tarafından bakmak alışkanlık veya rutin hâline gelene kadar iyimser davranırsak) mutlu oluruz. Bu çerçevede, mutlu olduğumuzdan bahsederek kendimizi mutlu olmaya ikna edebiliriz. Vaadin doğru bir yanı olabilir. *Mutluluk* kelimesi bile mutlu bir kelime olarak tanımlanabilir. Sonuçta, ne yapacaklarını her zaman bilmesek de, kelimeler bir şeyleri var edebilir, bir şeyler yapabilir. Yine de, sürekli "ben mutluyum" dersek kendimizi bir şeye ikna etmeye çalışıyormuş gibi görünebiliriz; oysa kendimizi ikna etsek de kendimizi ikna etmemizin gerekmesi aslında ikna olmadığımızı gösterir.[1] Bu yüzden, sorum, kelimenin tekrarıyla mutluluk üretip üretemeyeceğimizden ziyade, mutluluk arzusunun en baştan nasıl bir arzu olduğu ve öznelerin bunun etkilerini üretmekten sorumlu olmasının veya kelimeyi yayma görevi olmasının ne anlama geldiğidir.

Kelimenin tekrarının dile getirdiği şey doğrudan mutluluk arzusudur. Hatta arzu, kendi başarısızlığının kanıtını sansürleyebilir. Buna göre, mutluluktan bahsetmek, mutlaka önümüzdeki bir şeyden bahsetmek değildir. Mutluluğun nasıl kelimelere döküldüğüyle ilgilenmem, "sadece mutlu olmanı istiyorum" ifadesiyle başlamıştır. Konuşmacının pes ettiğini, geri adım attığını, kollarını savurduğunu, iç çektiğini hayal edebiliriz. Ben sadece... "Sadece", isteği niteler, anlaşmazlığı açığa vurmadan diğerinin isteğiyle anlaşmazlığı duyurur. "Sadece mutluluk" için arzu beyanları, başka bir söylenmeyen ifadeyi, "sen mutluysan ben de mutluyum"u ima eder, bu da şu anlama gelir: "*Bunu* yaparsan veya *bunu* olursan mutsuz olursun, sonra ben de mutsuz olurum." *Bunun* peşinden mutsuzluk gel-

mesinden gizlice endişelenen bu ifade, *bu* olarak tahayyül edilen durumu üretir (sadece mutluluk = mutsuzluk). Buna "sapkın edim" derim: İfade, istediğini itiraf edemediği şeyi, hatta istemediğini söylediği şeyi (sadece istediğim şeyi yaparsan mutlu olacağını gösteren mutsuzluğu) var eder. Mutluluk edimseldir, fakat ne istediğini her zaman ilan etmez.

Hangi şekli alırsa alsın –ki bu aynı zamanda herhanginin de şeklidir– mutluluktan bahsetmek kesinlikle sosyal hayatın dokusuna dahildir; karşılıklılık, nezaket, çatışma ve gerginlik örgüsü mutluluğu gönderilen, geri gönderilen, böylece kelimeyi dolaşıma sokan, gezdiren, hep bir yerlere giden, hep meşgul bir araç, hatta bir füze; ayrıca bir sevgi nesnesi yapar. Mutluluğu moda bir kelime olarak tanımlayabiliriz. Kullanıldıkça bir ses yaratır, *mutluluk* kelimesini duyduğumuzda ne kadar meşgul olduğunu dinleriz.

Mutluluk kelimesi hem hareketli hem rastgeledir; kolayca dile getirilebilir, herhangi bir yerde, hatta her yerde belirebilir. Ziyad Marar, "*Mutlu* ifadesi öyle sıkıcı ve her yerde ki aşındı, sürekli, rastgele kullanılmaktan yıprandı," der (2003, s. 7). Mutluluk hayat durumumuzu, kendimiz veya başkası için umduğumuz şeyler hakkında hislerimizi gösterebilir; diğer yandan bir tavrı, hissi, şimdiki zamanda bir tercihi belirtmek için de kolayca, rahatça, herhangi bir endişe duymadan, hatta pek düşünmeden kullanabiliriz: "Sizinle tanıştığıma çok mutluyum", "şundan mutluyum", "bu mutlu bir olay". Bu kelimenin hareketliliği, gittiği her yerde bütünlük üretebileceğini göstermez. Kelime ayrıca sosyal olayları gizleyebilir; mutluluk kelimesi her zaman söylediğini yapmaz, belki bu sayede onu sürekli dile getirebiliriz. Bir başka deyişle, kelimenin hareket edebilmesi onu hem daha az hem de daha çok tesirli hâle getirebilir. Gerçekten de, kelime kişisel beyanlardan veya başkaları hakkında yargılardan ayrıldığında, arka planda asılı kalıp çok az şey söyleyebilir, hatta hiçbir şey söylemeyebilir.

Sonuçta mutluluk bir arzu nesnesi olarak yerini korusa bile, hep aynı şeyi simgelemek bir yana, her zaman bir şey simgelemez. Mutluluk sadece boş olarak, farklı şeylerle doldukça tuhaflaşan bir kap olarak yerini koruyabilir. Jacques Lacan'ın (kişinin arzu nesnesinin değerli olup

olmadığını bilme arzusu olarak tekrar düşünülen) mutluluk tarihini ikinci el kıyafet dükkanına benzetmesi hâlâ günceldir: "Sonuç, insanın çağlar öncesinden günümüze kadar çeşitliliği, hatta karmaşasıyla insan özlemlerini yönetmiş yığınla farklı yargıyı bulacağı bir ikinci el kıyafet dükkânına birçok yönden benzetilebilecek bir katalogdur" ([1986] 1992, s. 14). Mutluluğun çeşitli nesnelerin *kabı* olarak arzunun gerçekleşebileceği şekilleri de *içerebileceğini* iddia ettim. Mutlu nesne tercihlerinin kendine özgü doğası ve birbirinin beğenilerini tanıma yakınlığı sayesinde bir ufku paylaşırız. Mutluluk karmaşasının bir düzeni vardır. Mutlu nesnelerin çeşitliliği, mutluluğu bir tercih alanı (bunu, şunu ya da herhangi bir şeyi mi seviyorsun), bir özgürlük sanrısı hâline getirir.

Mutluluk nesneleri çeşitliyse, onun adı altında toplanan hisler de çeşitlidir. Olumlu bir duygu olan mutluluk, rahatın sıcaklığını ve kolaylığını veya zevkin keskin yoğunluğunu akla getirebilir. Gece göğünü yaran ve tekrar kaybolan bir yıldırım gibi anlık bir his veya iyi giden bir şeyi düşünürken sakince, yavaşça iç çekme biçiminde olabilir. Mutluluk bir hikâyenin başı veya sonu, hayat anlatısını bir anda gelip tekrar kaybolarak bölen bir şey olabilir. Mutluluk bunların hepsi birden olabilir; ama hepsi olurken hiçbiri olmama riski de vardır. Mutluluk bir şeyler yaparsa, çok fazla mı yapar? Mutluluk bir şeyleri çok fazla yaparak aslında bir şeyler yapmayı keser mi?

Felsefede mutluluğa duyulan sadakati kesinlikle görebiliriz; öyle ki, mutluluk hikâyesi, bir sadakat hikâyesine benzer. Hatta mutluluk, felsefenin temel totolojisi işlevi görebilir: İyi olan mutludur, mutlu olan iyidir. John Stuart Mill'in mutluluk modeli böyle bir totoloji içerir: Arzuladığımız şey mutluluktur, bu yüzden, ne arzularsak arzulayalım, bize mutluluk verdiği için arzularız. Mill, "İnsanlar gerçekten mutluluğu arzular," ve "Başkalarının mutluluklarını artıracağını düşündükleri davranışlarını arzular ve kendilerine yöneltirler," der ([1863] 2001, s. 28). Daha sonra, mutluluğun arzulanabilir olduğunu öne sürer: "Faydacı doktrine göre mutluluk arzulanabilirdir ve arzulanabilir tek şeydir" (s. 35).[2] Mutluluğu arzularken arzulanabilir olanı arzularız. Bu formül bize ne anlatır?

Bir bakıma bir şey anlatmayarak da bir şey anlatabilir. *Mutluluk* kelimesi olmasaydı belki de arzunun işaret edebileceği bir kelimemiz olmazdı: Mutluluk, arzuladığımız şeyi arzulamamız şeklindeki daha açık totolojiden kaçınmamızı sağlayabilir. Elbette *mutluluk* kelimesini çıkarınca kalan boşlukta başka kelimeler kullanabiliriz. X'i, y'yi veya herhangi bir sapkın kombinasyonu arzulayabiliriz. Nesne tercihlerimiz yaratıcı olabilir. Bu kombinasyonlar aynı işi görmez. Mutluluk işimizi gören en iyi şey olabilir; çünkü biz x veya y'yi arzularken arzuladığımız şey olarak yerini koruyabilir. X ve y'nin vereceği şey olarak mutluluğa güvenerek x ve y'ye güvenebiliriz.

Mutluluk, durma noktası hâline gelir, belli bir noktada durmamızı sağlar, "öyle" kelimesi gibi. Çocuk size sorular sorar veya ben insanların "çocukça" bulabileceği sorular sorarım. Neden bu? Eğer buysa, neden o? Neden o, sonra neden ...? Noktaların yerine her şey gelebilir, boşluk her zaman başka bir soru ihtimalini gösterir, bitmek bilmez ertelemeler bütün cevapların soru istediğini hatırlatır, cevap vermek, başka bir soru ihtimalinin şartlarını yaratır. Sonunda dururuz. Durmamız gerekir. Soruları durdurmak için durmamız gerekir; çünkü yapmamız gereken başka şeyler vardır. Bu yüzden "öyle" deriz. Neden öyle? Çünkü "öyle" Öyle, bir sorunun cevabı hâline geldiğinde konuşma durabilir. Mutluluk bu tarz bir öyle, bir "çünkü öyle" sunar. Bir şeyler arzularız, mutluluk yüzündendir. Mutluluk yüzünden bir şeyler arzularız. Arzuladığımız şeyi neden arzuladığımız hakkındaki konuşmayı mutluluk sayesinde bitirebiliriz. Mutluluk konuşmayı tamamen durdurur, cevabın soru olmasına engel olur.

Mutluluğun istediğimiz şey olduğunu veya mutsuzluğun istemediğimiz şey olduğunu aşikâr sayarak konuşmayı durdurabiliriz. David Hume daha çok ikinciye odaklanır, bize tam da böyle bir konuşma durdurma noktasına dair etkileyici bir anlatı sunar: "Birine *neden egzersiz yaptığını* sorun, *sağlığını korumayı arzuladığını* söyleyecektir. *Neden sağlığı arzuladığını* sorarsanız, hemen *hastalığın acı verdiğini* söyleyecektir. Daha da ileri gidip *neden acıdan nefret ettiğini* merak ederseniz, cevap vermesi imkânsızdır. Bu asıl sondur, başka hiçbir nesneye gönderme yapılmaz"

([1748] 1975, s. 293). Böyle bir noktayla konuşmayı bitirebiliriz, başka bir referans noktası gerekmez.

Mutluluktan bahsetmek, iyi bir argüman üretirken başka bir şeyden bahsetme gereğini askıya alabilir. Mutluluk, savunmamız hâline gelir; mutluluk için gerekli olduğunu söyleyerek her şeyi savunabiliriz, bu mutluluk ister tek bir kişinin ister birçok kişinin mutluluğu olsun. Mutsuzluk nedeni olduğunu söyleyerek her şeye saldırabiliriz. Mutluluk argümanlara ağırlık katar. Mutluluk tarafında veya mutluluk destekçisi (bir "desteklemeyi destekleme" yolu olarak) olmak, iyinin tarafında olmak anlamına gelir. Mutluluk dili, Dördüncü Bölüm'de gördüğümüz gibi hemen misyoner diline, başkalarına verdiğimiz bir şeye döner; bu kişiler kendilerinin olmayan mutluluğu alarak bir mutluluk görevi edinirler.

Buna karşılık olarak mutlulukla ilgili beyanların doğru veya yanlış olabileceği söylenebilir. Mesela, İkinci Bölüm'de tartıştığım gibi, araştırmalar feminizmin kadınları mutsuz ettiğini gösterebilir (kadınların isteklerini artırarak, geleneksel cinsiyet rollerine karşı çıkarak vb). Buna nasıl cevap veririz? Bu araştırmadaki gizli epistemolojik bağları kullanıp feminizmin mutsuzluğa neden olmadığına, feminizmin kadınları mutlu ettiğine veya feminizmin kadınların mutluluğuyla ilgili olmadığına dair kanıtlar sunarak cevap verebiliriz.

Bunun o kadar kolay olmadığını sanıyorum. Mutluluğun hareketli bir savunma olması kısmen zaten hareketli olmasındandır. Onu sabitlemek zordur; ilintilere, beklentilere, cevaplara, dileklere bağlıyızdır. Kitabın girişinde tartıştığım üzere, mutluluk araştırmalarının çoğu, ilintileri nedenselliklere çevirerek ilerler. Mutlulukla evliliğin ilintisi, evliliğin mutluluğa neden olduğunu, bizim de evliliği teşvik etmek gibi ahlaki bir zorunluluğumuz olduğunu göstermek için kullanılır. Mutluluk tesirlidir çünkü onu kayıpken bile bulabiliriz; bu durumda mutluluğun kaybı, mutluluğa neden olan şunun ya da bunun kaybı olarak açıklanır. Mutluluğa karşı bir iddiayla mutluluk iddiasına karşı çıkarak bir argümana karşı çıkmak, kendimizinkine ters düşen bir mutluluk iddiasını savunurken bizi zayıf bir temele mahkûm eder. Mutluluğu temelimiz kılmayarak ve mutluluk temelinin zayıflığını ortaya koyarak argümanlarımızı savunmamız gere-

kebilir. Simone de Beauvoir'ın *İkinci Cinsiyet*'teki argümanı zayıflığın ortaya konması sayılabilir: "Kişinin [başkalarını] koymak istediği durumu mutlu olarak tarif etmesi her zaman kolaydır" ([1949] 1997, s. 28).

Yine de Beşinci Bölüm'deki "amaçsız duygular" hakkında kesin yorumlarıma rağmen, hayatın amacını, hayatın anlamını, hayatın değerini, etiğini ve potansiyelini mutluluğu düşünmeden düşünmek, karşı konulmaz şekilde zor görünmektedir. Bu yüzden, mutluluk iddiasını eleştirmek için bir iddia olarak mutlulukla baş etmek gerekir. Mutluluk, anlamı olsa bile anlamı yüzünden değil; bir şey arzulatarak başka bir yerde, ufkun hemen ötesinde saptadığı nokta yüzünden ağırdır. *Mutluluk* "duygu kelimeleri" olarak aklımıza gelen, duygu göstergesi işlevi gören tüm kelimeler arasından sivrilir; çünkü mutluluk, etikle yakından ilişkilendirilir. Bazılarına göre, iyi hayat, mutlu hayattır. Veya erdemli kişi, mutlu kişidir. Veya en iyi toplum, en mutlu toplumdur. Mutluluk, her neyse istediğimiz şey olmakla kalmaz, iyiliğin de ölçütü olur, öyle ki, mutluluk, iyiliğin çoktan elde edildiğinin işareti hâline gelir. Mutluluk kelimesinin ağırlığını daha iyi kavrayabilmek için mutlulukla etiğin yakınlığını ele almamız gerekir.

Mutluluğun Soykütüğü

Nietzsche'nin ahlakın soykütüğü dediği şeyde mutluluğun nasıl geçtiğini düşünerek sonunda mutluluğun mütevazı bir soykütüğünü sunuyorum. Nietzsche'ye göre, bir ahlak soykütüğü iyiyle kötüyü bize gelen kavramlar olarak öğretir, bunlar da belli bir şekil alarak gelir. İyiyle kötüyü okumak için, sadece şekillerini okumak yerine gelişlerine şekil vermemiz gerekir. Nietzsche, bir şeyi doğrulayan ve olumsuzlayan iki çeşit ahlak olarak aristokrat ve köle ahlakını karşılaştırır. Onun ahlak soykütüğü, doğrulama ve olumsuzlamanın geçmişini takip etmek olarak tanımlanabilir.

Feminist teoride Nietzsche'nin *hıncın* pasifliğini ve yaraya dayalı kimlik politikalarını inceleyen köle ahlakı eleştirisine daha aşina olabiliriz (Brown 1995, s. 73; Skeggs 2004, s. 181-87).[3] Nietzsche'ye göre, köle ahlakı dışarıda olana hayır demekle başlar ve karşı olarak ortaya çıkan, hatta karşılığın şeklini alan bir varlık olduğu için kaçınılmaz olarak bu

olumsuzlama hareketiyle kısıtlıdır ([1887] 1996, s. 22). Köle isyanı, zayıf ve çok olanın kuvvetli ve az olanın gücüne ve mutluluğuna karşı tepkisidir; isyanın ahlaki psikolojisi hem hıncın içselleştirilmesini hem de intikam arzusunu içerir.

Nietzsche'ye göre her ne kadar köle ahlakı dışarıya hayır dese de, "aristokrat değerlendirme tarzında da bunun tersi geçerlidir: Bu tarz kendiliğinden davranır ve büyür, antitezini sadece kendini daha çok şükran ve neşeyle doğrulayabilmek için arar. Olumsuz anlayışı, 'aşağı', 'bayağı', 'kötü' tamamen hayat ve tutku dolu temel olumlu anlayışının türetilmiş, solgun bir tezatından ibarettir – 'biz asil, iyi, güzel, mutlu olanlarız,'" ([1887] 1996, s. 22). Nietzsche'ye göre "biz mutlu olanlarız" deme hareketi takdire şayan bir harekettir, kendini doğrulamaktır, hiç yoktan bir şey yaratmaktır.

Nietzsche, hareketi doğrulayarak doğrulama hareketini tekrarlamış mı olur? Nietzsche'nin soykütüğü, mutluluk ayrımının sosyal ayrımın somutlaşması olduğunu gösterir. Amacı aristokrat ahlakına dönülmesini istemek değildir. Yine de, "biz mutlu olanlarız" hareketini tamamen yaratıcı bularak açıkça benimser. Böyle kişisel beyanların daha sonra bizim sahip olduğumuza ulaşamayan veya sahip olmayan mutsuzları yarattığını öne sürer: "Yunan soyluların kendilerini aşağı insanlardan ayırmasını sağlayan bütün kelimelerdeki neredeyse iyicil nüansı fark etmemek olmaz; bir acıma, düşünme ve hoşgörü sürekli araya girip yumuşatır, sonunda sıradan insanı anlatan neredeyse bütün kelimeler 'mutsuz', 'acınası' anlamına gelen ifadeler olarak yaşar" (s. 23). Nietzsche'nin kendi doğrulamasına göre (bizce ne gereklidir, ne de bariz), aristokrat "biz mutlu olanlarız" ifadesi olumsuzlama gerektirmez: Ötekiler sadece sonradan düşünülenler olarak olumsuzlanır, acıma nesneleri hâline gelir, zamanla acınası ve mutsuz olur. Olumsuzlamayla başlayan, sadece hayır diyerek hareket eden ötekilerdir, olumsuzlananlardır.

Bu ahlak soykütüğünün kısıtlaması, mutluluğu iyi talihte görmesinden ziyade (bence bu tespit mutluluğun neyle ilgili olduğunu anlamamızı sağlıyor), talihi yaratıcılıkla ilişkilendirmesidir. Nietzsche talihin soyluların mutluluğu eylemle ilişkilendirmesini sağlayan bir his olduğunu

iddia ediyor. Şöyle diyor: "Tüm bunlar, güçsüzler seviyesinde anlaşılan şekliyle mutluluğa tamamen zıttır [...] Mutluluk onlara narkotik, anestetik, sakinlik, huzur, sebt günü, hislerin büyümesi ve uzuvların esnetilmesi, tek kelimeyle, *pasiflik* gibi gelir" (s. 23-24). Talihten mutluluk ilan etmenin doğrulama hareketi olduğu, hatta aktif olduğu ve en baştan olumsuzlama içermediği ("aktif olmayan" gibi "mutlu olmayan") fikrine karşı çıkıyorum. Nietzsche'nin soykütüğünün iması olan "biz mutlu olanlarız" beyanının pek bir şey beyan etmediğini düşünüyorum. Bir şey beyan ediyorsa da, sadece kendilerini mutlu olarak tanımlama gücü olanların genelde kendilerini mutlu olarak (ve ötekileri mutsuz olarak) tanımladıklarını ortaya koyuyor. Böyle bir beyan, yeni veya yaratıcı bir hareket olarak pek tarif edilemez.

Talihsiz sayılanların hareket etmediği, (anestetik) mutluluklarının ve (hınçlı) mutsuzluklarının pasif olduğu varsayımına karşı gelebiliriz. Kitap boyunca mutsuzluğu bir politik hareket şekli olarak ele aldım: Hayır deme veya süregelen şimdi olarak yaralara işaret etme hareketi daha en başından bir şeyi doğrular. Hatta insan hareketi ve değerinin göstergeleri olarak değer gören veya doğrulanan mutluluğun anestetik olduğu, yani herhangi bir şeyden tesir alma kapasitesi veya istencinin kaybını içerir şekilde düşünülebileceğini öne sürdüm.

Nietzsche *mutluluk geçmişine bir kişisel beyan soykütüğü olarak* tanık olmamızı sağlar; burada "biz mutlu olanlarız"ı beyan edebilmek, ifadenin doğruluğu için yeterli temel sayılır. Mutluluk soykütüğünün talih geçmişinden ayrılamayacağını söyleyebiliriz. Nietzsche'den talihlilerin kendilerini mutlu ilan ettiğini öğrendiğimize göre, mutluluğu *talihin yer değiştirmesi* olarak tekrar okuyabiliriz. İlk bölümde dikkat çektiğim üzere, İngilizcede *mutluluk* kelimesinin ilk anlamlarından biri talih, talihli veya şanslı olma fikriyle ilgilidir. Yine de, mutluluk geçmişi, mutluluğun sadece iyi talih demek olduğuna dair bir endişe de içerir. Bu endişeyi örneğin Stoacı gelenekte görürüz. Seneca'nın meşhur sözündeki gibi, "Talih verdiğini geri alabilir ama erdem verilmez, dolayısıyla geri alınmaz" (aktaran DeBrabander 2007, s. 22). Talih, tesadüfün, verilenin alınma ihtimalinin figürü olarak kişileştirilir. Mutluluk, herkesin dış iyilik ol-

madan elde edebileceği bir erdem hâline gelir: "Doğanın niyeti, iyi hayat için büyük şeylere ihtiyaç olmamasıdır: Her birey kendini mutlu edebilir" (Seneca 1997, s. 6). Gerçekten de, mutlu insana talih erişemez: "Baştan talihin iyiliklerine kanmayan kimse onun darbeleriyle yıkılmaz" (s. 7).

Talihin mutluluktan çıkarılması, ampirik ve olumsalın çıkarılmasıyla aynı işlevi görür: Başımıza gelen, kontrolümüz altında olmayan her şey, mutluluk koşullarından çıkarılır. Tesadüf, talih ve ampiriğin ortak noktası nedir? Hepsi "rastlantı" simgesi altında çalışır. Mutluluk geçmişlerinden biri, rastlantının mutluluktan çıkarılmasının geçmişi olarak tanımlanabilir. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*'ta mutluluğumuzu kazanma umuduna değil, oyunu iyi oynama umuduna bağlamamız gerektiğini söyler: "Mutluluğumuzu bahsi kazanmaya bağlarsak, gücümüz ötesindeki ve yönümüz dışındaki nedenlere bağlamış oluruz. Kendimizi sürekli korku ve rahatsızlığa, sıkça da ağır ve korkunç hayal kırıklıklarına maruz bırakırız. Ama bunu iyi oynamaya, adilce oynamaya, akıllıca ve yeteneklice oynamaya, kendi davranışımızın uygunluğuna, kısaca gereken disiplin, eğitim ve dikkatle kendi gücümüze ve yönümüze bağlarsak, mutluluğumuz tamamen güvende ve talihin erişemeyeceği yerde olur" ([1759] 2000, s. 410).

"Talihin erişemeyeceği yerdeki mutluluk" anlatısını, vadettiği şey bakımından inceleyebiliriz: Mutluluğu güvenceye almayı vadediyor. Mutluluğu kendi yönetimimizde, kendi davranışımıza bağlı olduğunda güvenceye alabiliriz. Bu mutluluk fantezisi aslında bir kendini kontrol etme, sanki mutluluğu kontrolümüz dışındakine mutluluk umudu bağlamayarak kontrol edebilirmişiz fantezisidir. Bilge ve erdemli kişi, mutluluğu bilge ve erdemli olmaya dayandığı için korkulu, rahatsız veya hayal kırıklığına uğramış olmaz. Mutluluk soykütüğü, mutluluğun nasıl talihlilerin özelliklerinden biri olduğunu öğretir: Smith'in açıkladığı gibi, iyi oynarken "gereken disiplin, eğitim ve dikkat"e ihtiyacımız vardır. O zaman talih *yer değiştirdiği anda birikir*, iyi oynama, mutlu ve erdemli olma kapasitesi hâline gelir. Talihi mutluluğa geri katmak, talihlilerin *gerçekten* mutlu olanlar olduğu anlamına gelmez; talihlilerin talihlerine *rağmen* mutluluk sayesinde kendilerini nasıl iyi, erdemli ve bilge gördüklerini

gösterir. Artık zenginliği düşünmeden talihi düşünmek zor. Mutlulukla talihin yakınlığını teorileştirirken talihin ilk anlamlarına, şans ve fırsata dönmek isteyebiliriz. Mutluluk da talih kadar şansa bağlı olabilir.

Mutluluk, Pasiflik, Aktiflik

Nietzsche'nin sunduğu ahlak soykütüğü yeterince derine inmiyor olabilir: Bir mutluluk soykütüğünün aynı zamanda bir aktiflik ve pasiflik soykütüğü de sunması gerekebilir.[4] Böyle bir mutluluk soykütüğü iyi ve kötü, aşağı ve yüce iyi ayrımının şeyleştirilmesinin yanı sıra, bu ayrımın nasıl aktif ve pasif, etki ve tepki ayrımıyla hizalandığını da inceler. Aktif ve pasif ayrımı, bedenlerden ayrılıp farklı özellikler veya kapasiteler şeklinde bedenlere tekrar eklenerek güç toplar.

İlk durumda bütün tutku şekilleri pasif görülür; gerçekten de, tutku (*passion*) kelimesi ve pasif (*passive*) kelimesi Latince acı çekme anlamına gelen aynı kökten, *passio*'dan gelir. Aktif-pasif, eylem ve tutku-duygu ayrımı olarak işlev görebilir. Ama bazı duygu şekilleri diğerlerine göre "aktif" görülür. Mutluluk, olumsuz duygularla karşılaştırılınca bir aktiflik hâline gelir; mutlu olmak kaderini aktif olarak belirlemek, mutsuz olmak ise kaderini çekmektir. Ayrım daha da keskinleşir. Bazı mutluluk şekilleri diğerlerinden daha aktif görülür. Nietzsche'nin *Böyle Söyledi Zerdüşt*'ünde üstinsan hem en neşeli hem de "en mutlu insan" olarak tanımlanır, neşesi "köylülerin mutluluklarından kurtulmuştur" ([1883-85] 1961, s. 127) ve "yıkıcı –kural yıkıcı– ama yaratıcı" olarak "onların değerler tablosunu kırıp atar" (s. 51).[5] Aktifle pasif ayrımının sürekli geliştirilmesi, aktiflik ve pasifliğin bedenlerin özelliği olmasını sağlar.[6] Duygusallar, acı çekenler talihsizdir; mutluluk hissetseler de mutlulukları zayıftır, anestetiktir.

Aktif ile pasif arasındaki ikili karşıtlığa, aktiflik ve pasiflik özelliklerinin nasıl dağıtıldığına odaklanarak karşı çıkabiliriz. Pasiflikler genelde vazgeçtiğimiz kişilerin bedenlerinde yer alır. Bir şeyden vazgeçmek, bir eylemin özelliğini görmemek olabilir. Pasif çatının bir gramer hatası olarak tanımlanmasının da bir tür vazgeçme içerdiğini düşünüyorum. Pasif çatı normalde "anlattığı eylem, eylemin yöneltildiği şeyin davranışı sayı-

lan" fiilin şekline uygulanır. Tavuğun yolun karşısına geçtiğini söylememiz gerektiğini öğreniriz. Yolun karşısına tavuk tarafından geçildiğini söylememiz gerekir. Bu durumda yol bir şey yapmaz ama cümlenin gramatik öznesi olur. Öznenin, hayvan bile olsa, eyleyen olduğu fantezisini korumamız gerekir. Cümlede önce tavuk gelmelidir.

Ama karşıya geçme olayında yol hiçbir şey yapmaz mı? Yol bir sağlayıcıdır, karşıya geçebileceğimiz, bir taraftan diğerine gidebileceğimiz noktayı sağlar. Yol, eski hareketlerin, karşıya geçme noktalarını sağlayan kararların etkisidir. Aktif-pasif ikili karşıtlığına tutunmak yerine, karşıtlığa karşı gelebiliriz; bunu da pasif, bir şey yapmıyor sayılanın bir şey yaptığını, hatta bir şey yapma imkânının koşullarını onun sağladığını göstererek yapabiliriz. Görevimiz pasifliği aktiflik olarak baştan tanımlamak (adeta genel bir eylem alanı yaratmak) değil, pasifliklerin farklı eylem türleri içerdiğini düşünmektir.

Bu kitaptaki projelerimden biri acı çekmenin bir aktivite, bir şey yapma yolu olduğunu göstermekti. Acı çekmek, iyi olduğuna kanaat getirilene katılmadığımızı hissetmek anlamına gelebilir. Buna göre, acı çekmek, harekete geçme kapasitesini artırabilecek bir hassasiyettir. Hatta mutluluktan acı çekmeye geçmek –veya hayal kırıklığıyla mutluluk fikrini kaybetmek– bizi harekete geçirebilir. Nietzsche'nin anlattığı gibi, mutluluk, yapmamız istenen şeye uymanın bir yolu olabilir. Bu, mutsuzluk aktif, mutluluk pasif kabul edilmeli demek değildir. Hayır, öyle değil. Hiç de öyle değil. Aktiflikleri ve pasiflikleri deneyimlememizdeki niteliksel farkları anlatabilmek için bir dil oluşturmalıyız. Bunun için aktif ve pasif ayrımına, bu ayrımın mutlu kişiler ve karşıya geçen tavuklardan acı çeken ruhlara ve hareketsiz yollara kadar farklı varlık sınıflarını pekiştirmesine karşı çıkmalıyız.

Aktif mutluluk ve pasif mutsuzluk ayrımına aktif ve pasifin nasıl taraf değiştirdiğini göstererek karşı gelebiliriz. Deleuze'ün Spinoza okumasını ele alalım. Deleuze'e göre Spinoza, Nietzsche'yle aynı olumlu ufka aittir: "Spinoza'nın üstün mücadelesi, üzüntüye dayanan bütün tutkuları kökten kınaması, onu Epikuros'tan Nietzsche'ye uzanan büyük bir soya yerleştirir" ([1970] 1998, s. 72). Üzgün tutkuların kökten kınanması fel-

sefede alternatif bir soy hâline gelir. Bu soyun üzgün tutkuları reddetmeyenlere katılmadığı da ima edilir. Buna rağmen her zaman tutku bağlamında tanımlanmayan mutluluğun felsefeciler tarafından sürekli iyinin tarafında sayıldığını gördük. Epikuros, Nietzsche ve Spinoza iyi bir şey olarak mutluluğa ortak bağlılık duyduklarına göre, bu ortak bağlılıklar felsefi bir mirası reddetmekten ziyade doğruluyor olmalıdır.

Deleuze'e göre Spinoza'nın etiği etnolojidir, gücün, kapasitenin, bedenlerin diğer bedenlere nasıl tesir ettiğinin tanımıdır. Deleuze şöyle sorar: "Bedenim böyle, belli bir hareket ve atalet ilişkisi içinde sonsuz sayıda parçadan yapıldıysa ne olabilir? İki şey olabilir: Sevdiğim bir şey yerim veya bir şey yiyip zehirlenir, yere yığılırım. Gerçek anlamda bakarsak, bir olayda iyi bir karşılaşma yaşarım, diğerinde kötü" (1978, s. 6). Birinci Bölüm'de tartıştığım üzere, John Locke da yediğini sevmenin anlamını inceler. Lezzetli olduğu için üzüm sevme örneğini kullanır, "şu veya bu damağa uygunluk" olan damak tadının çeşitliliği modelini sunar ([1690] 1997, s. 247). Deleuze'e göre, kötü karşılaşma bizi beğeni ufkunun ötesine götürür. "Sevdiğim bir şey yerim"den sonra "sevmediğim bir şey yerim" demez. Bundan daha sert ve dramatik bir görüntü yaratır. Kötü karşılaşma, özne zehirlenip, yere yığılıp öldüğünde gerçekleşir. Kötü karşılaşmanın ölüm olarak sunulması bize bir şey söyler. Sevdiğimiz şeyle karşılaşma, hayatta kalma açısından geriye dönük bir iyimserlik yaratır (zehirlenmemişizdir). Bence, bizi beğenilerin ortak bir şekil olarak toplandığı ufkun ötesine götüren köklü bir anlaşmazlığa düşen öznelerin hayatlarını tehlikeye attıkları da söylenebilir.

Deleuze anlaşmazlığın tatsız etkilerini anlatmaktan fazlasını yapar. Anlaşmazlığın can sıkıcı yanı, bunu çekmemizdir: Anlaşmazlık bir pasiflik şekli olarak sunulur. Bu yüzden Deleuze, Spinoza'ya göre derebeyleri veya rahipler gibi iktidar sahiplerinin "tebaalarının üzüntüsüne ihtiyaç duyduklarını" söyler (s. 4). Kitleler ıstırapla zayıflatılmalıdır. Kabul edilmez olanla zehirlenmelidirler. Bir anlaşmazlığa düşersem hayatım tehlikededir: Ölümün, öznenin varlığını sürdürememesi olduğunu söyleyebiliriz. Özneyi tamamen ortadan kaldıran ölüm, pasiflik tehdidinin köktenleşmesidir.

Deleuze'e göre, iyi karşılaşma hareket kapasitesini artırır: İyi karşılaşmayı anlaşmanın olumlu bir etkisi olarak tanımlayabiliriz. İyi karşılaşma, "şu bedenle benimki arasında olan anlaşma ilişkisi"ne bağlıdır (s. 11). Kötü karşılaşmada "bu beden benimkine uymaz" (s. 5). Bazı şeylerin bize diğerlerinden çok uyacağından şüphe yoktur. Beğenilerimiz, en azından kısmen, hâlihazırda olduğumuz şeye *uyacak* şeyler tarafından belirleniyor olabilir.

Yine de beğendiklerimizi nasıl beğenir hâle geldiğimizi sorabiliriz. Deleuze, karşılaşmayı ele alırken, şu kişi bu kişiyle karşılaşsa ne olabileceğini sorar. Aynı konferanstaki başka bir örneğe bakarsak, "sokakta yürüyebilirim", burada Pierre ve Paul'a rastlayabilirim: "Pierre'le karşılaşıyorum" ve "birden Paul'u görüyorum" (s. 3). Sokakta onlarla tesadüfen karşılaşıyorum, bu karşılaşma iyi ya da kötü olabilir. Bu karşılaşmanın iyi ya da kötü olması, Pierre ve Paul'dan nasıl etkilendiğime, Pierre ve Paul'un aklıma getirdiği düşüncelerden hoşnut olup olmamama bağlı. Bu karşılaşmanın şans eseri olup olmadığını sormak istiyorum; elbette tesadüfen karşılaşabiliriz ama sokakta yürüdüğümüz için tesadüfen karşılaşırız. Sokağın failliğine daha önce tanık olduk. Sokak hem bir karşıdan karşıya geçme noktası (tavuklar ve diğerleri için) hem de bir buluşma noktası sağlar. Tesadüfen karşılaşmanın bile belli bir zeminin harekete müsait olmasına bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Eylemlerimizi temellendiren şeyler, yolda ne bulacağımızı bilmesek de yolumuzu bulmamızı sağlayan patikalar yönlendirir bizi.

Birbirimizle nasıl karşılaşırsak karşılaşalım, Pierre ve Paul'la karşılaşırım ve karşılaşma hoştur ya da değildir. Karşılaşmanın hoş olması ne demektir? Bazıları nasıl diğerleri için hoş hâle gelir? Mutluluk analizim, bir anlaşmada asıl meselenin ne olduğunu anlatan alternatif bir kelime dağarcığı sunuyor. Mutluluk bir zorlama içkinliği, anlaşma talebi içerebilir. Zorlama genelde tehdit, korkutma veya baskı yoluyla öznelerin itaatini gerektiren bir dış güç olarak düşünülür. Zorlanmayı düşündüğümüzde aklımıza bir gücün bize istencimiz dışında bir şey yaptırması gelebilir. Ama zorlama, istencin, *istenç isteminin* yönünü şekillendirebilir. İrademize uygun olan, bir bilinç nesnesi olarak her zaman ulaşılabi-

lir olmayabilir. Arthur Schopenhauer, *On the Suffering of the World*'de (Dünyanın Acısı) "İstencimize neyin uyduğunun aslında hiç farkına veya bilincine varmayız," der ([1850] 2004, s. 3). Başkaları istencimize uyuyorsa onları fark etmeyebiliriz. Anlaşma, karşılaşmanın karşılaşma olarak tanınmasına engel olabilir. Hatta bir şeyler birbirine uyduğunda ardımızda kalırlar. Anlaşma, şu beden bu bedenle karşılaşmadan önce gerçekleşebilir. Her beden beraberinde hepsi ortaya çıkmayan, kendisini istence göre belli şekilde yönlendiren bir anlaşmalar geçmişi taşır.

Damak tadı örneğine dönebiliriz. Mutlu nesnelerin çeşitliliğini benimseyen John Locke gibi bir felsefeci bile damak tadının düzeltilebileceğini söyler. Birinci Bölüm'de tartıştığım gibi, iyi zevkler edinebiliriz. Edinme ihtimali hem ne olabileceğimiz hem de ne olmamız gerektiğinin içkinliği alanıdır; bu da öznenin daha başarılı olma görevi olarak anlaşılır. Zevk veya keyif sadece bir şeyi hoş bulmayı değil, doğru şeyleri zevkli bulduğumuz *için* doğrulanma deneyimini de içerir. Etrafımızdakiler anlaşmamızla anlaşır. Sonuçta anlaşma hem bir "hoşnut etme veya memnun kılma eylemi" hem de bir "razı olma eylemi" anlamına gelebilir. Beşinci Bölüm'de mutluluk distopyalarını konuşurken ifade ettiğim üzere, iyi karşılaşma kişinin durumunu sevmeye gönüllü olması bakımından teslimiyet içerebilir. Anlaşma ayrıca "duyguda uyum"u ifade eder. Sosyal ve politik hayatın hedefi duyguda uyum olduğunda, hâlihazırda var olana uymamız gerekir. Uyum için harmoni talep edilir. Bu yüzden, iktidardakilerin, tebaalarının üzgün olmasından ziyade çok mutlu olmasını isteyeceklerini öne sürüyorum.[7] Mutluluğumuzu isterken, hem mutluluğa hem de bunun isteğine engel olan üzüntünün kabulünü yasaklayabilirler.[8]

Deleuze'cü iyi karşılaşma örneğine farklı bir bakış açısı sunabiliriz. İyi karşılaşma, bedenlerin aldıkları şeye katılarak yerlerinde kalması veya *kalabilecekleri yeri elde etmeleri* olarak görülebilir. Kötü karşılaşma da bedenlerin aldıkları şeye katılmayarak yerleşmeyi reddetmeleri olarak görülebilir. Bu kitap mutsuzluğu yargılayıcı bir şey, tesirsel bir anlaşmazlık noktası olarak ele aldı. Devrim ve duvarları yıkma hareketlerini mutluluğa karşı protestolar olarak yorumluyorsak, o zaman bu hareket-

leri *anlaşmanın bedellerine karşı protestolar* olarak da tanımlayabiliriz. Anlaşmak itaat etmekse, iyi karşılaşmalar –bu şart olmasa ve sadece bunu içermese de– itaat içerebilir. Aktif sayılanın pasif görülmesinden, pasif sayılanın aktif görülmesinden ders alabiliriz. Aktiflikler ve pasiflikler bir karşılaşmayı tanımlamaktan çok sınırlama yollarıdır.[9]

Benim mutluluk okumam, bir karşılaşmayı yeniden çerçevelendiriyor. Bu şekilde oyunbozanın oluşturduğu sosyal tehdidi tekrar tanımlayabiliriz. Oyunbozan, anlaşabilecek veya anlaşması gereken bedenlerin arasına girer.[10] Oyunbozan, organik dayanışmaya engel olur. Veya dayanışmanın karşılaşmaya engel olan şeydeki anlaşmazlığı tespit ederek organik hâle geldiğini söyleyebiliriz. Dayanışma, karşılaşmadan önce hoş olmayanda anlaşarak bile şekillenebilir. Oyunbozan örneği bize organik anlaşmanın doğasının engel olan şeydeki anlaşmazlığın tespit edilmesine bağlı olduğunu öğretir. Bu kitaptaki görevim, bu şeye kayıtsızlığı reddetmektir.

Etik, bir fikre katılmama özgürlüğünü korumak içinse, sadece doğrulama *hakkında* veya doğrulama *için* olamaz, iyi karşılaşma, hareket kapasitesini artıran bir şey olarak anlaşılamaz. Bu yüzden, mutluluk eleştirimi "olumlayıcı dönemeç" olarak tanımlanabilecek şeyi ekleyerek genişletiyorum. Olumlayıcı dönemeç mutluluk dönemecine indirgenemez. Bu yazının çoğu, mutluluk çalışmalarındaki eserlere karşı gelir; bu felsefi yazılar iyi ve erdemli hayat olarak mutluluğa normatif şekilde bağlı kalmaz, mutluluk çalışmalarını niteleyen ahlaki referans çerçevelerine de karşı durur. Gerçekten de, bu alanda çalışan birçok yazar, neşenin olumluluğu yerine "ağır" gelen mutluluk ve ayrıcalık dilini açıkça reddeder (Massumi 2002a; Colebrook 2008). O zaman neden olumlayıcı dönemeci mutluluk dönemeciyle aynı ufuktaymış gibi anlatalım? Bunu basit bir nedenden dolayı yapıyorum: Olumlayıcı dönemeç, potansiyellik ve gerçekleşme alanları olan olumlu hislere –basit anlamıyla "iyi hisler" olarak anlaşılmamalı– yönelik bir bağ paylaşıyor.

Olumlayıcı dönemeç, "olumlayıcı etik" diyebileceğimiz şeyi ortaya koyar. Olumlayıcı etik, Deleuze'cü iyi karşılaşma örneğini iyi karşılaşma çağrısına dönüştürür. Bir başka deyişle, olumlayıcı etik hem bedenler anlaştığında ne olduğunu tanımlar hem de "hayata daha fazlası"nı –ıstırap

ve acıdan daha fazla– verdiği için iyi karşılaşma çağrısında bulunur. Brian Massumi şöyle der: "Etik, deneyci ve yaratıcı, çünkü bu dünyaya katılmamız, küresel gerçekleşmenin bir parçası. Yani nereye giderse gitsin, bu süreçten zevk almamız ve herhalde devam edeceği umuduyla dünyaya inanmamız gerekiyor. [...] Ama bu umudun belli bir içeriği veya son noktası yok – bu sadece daha çok hayat veya hayattan fazlası arzusu" (2003a). Massumi iyi hislerin mutlaka iyi hissetmeyle ilgili olmadığını dikkatlice öne sürer. Ama *zevk* kelimesi, keyif ve hoşnutluk deneyimlerini hatırlatır. Kelimeler yapışkandır, onları farklı kullansak da bağlarını korurlar. Zevki iyi his olarak, hareket kapasitesini artıran şey olarak yeniden tanımladığımızda bir anlamda kelimenin de gücünü artırırız: İyi hissetmek, iyi his hâline gelir; iyi hissetmek, eylem gücünü artıran şey hâline gelir.

Massumi burada bir süreçten zevk almaktan söz eder. Ama zevk, "hayattan fazlası"na bir tesir şekli de verir. Olumlayıcı dönemeçte hayat potansiyelini açan zevktir. Zevki desteklemek ne demektir? Zevki desteklemek, mutluluğu desteklemekten farklı mıdır? Zevki mutlulukla birleştirmemeye dikkat etmemiz gerekir; bu kelimelerin kastettikleri şeylere bir şekilde bağlanan farklı geçmişleri olduğuna şüphe yok. *Zevk* daha hafif bir kelime, genelde geçici olan ve yoğunluk olarak deneyimlenecekse geçici olması gereken bir his yoğunluğunu ifade etmek için kullanılıyor. Ama amaçlamamız gereken şey olarak mutluluk yerine konulduğunda zevkin de benzer etkileri olabilir. Örneğin Rosi Braidotti, "Zevkli veya olumlu tutkular ve tepkisel tesirlerin aşkınlığı caziptir," der (2006b, s. 4).[11] Braidotti'nin öngörülü feminizminin takdir edilecek çok yönü vardır. Yine de, zevkin cazip olmasının, tepkisel sayılan olumsuz tutkuları aşma yolu olmasının ne anlama geldiğini merak ediyorum. Braidotti, etiğinde acının ve ıstırabın önemini kabul ediyor. Braidotti'ye göre, "Istırabı hesaba katmak, başlangıç noktasıdır; fakat sürecin asıl amacı, acının neden olduğu pasifliğin boğucu etkilerini aşma yollarını bulmaktır" (s. 8). Acının en iyi tarifinin boğucu pasiflik olup olmadığını (veya acının sadece böyle deneyimlenip deneyimlenmediğini) ve bütün pasifliklerin boğucu olup olmadığını sorabiliriz. Bu soruları sorarken

amacım iyi hissin doğrulanmasına karşılık acıyı veya başka kötü hisleri doğrulamak değil. Sadece farklı tesirlerin bedene ne yapacağını, şu veya bu şekilde tesir altında kalmadan önce bilemeyeceğimizi düşünüyorum. Beşinci Bölüm'de iddia ettiğim gibi, tesir altında olmak kıvrılıp durmanın sapkınlığını içerir.

Zevki iyi şeylerle, acıyı kötü şeylerle ilişkilendiren tesir ekonomisi, bir şeyleri vaktinden önce yerinde tutabilir. Zevki amaçlamak acının ötesine gitmeyi amaçlamaktır. Kötü hisler ise öteye gidenin yolunu keser: Braidotti bunları "kara delik" olarak tanımlar (s. 13). Bu kitapta kötü hisleri engel olarak, "yol kesen" olarak tanımlamak yerine, kötü hislerin böyle anlaşılmasının *peşinden ne geldiğini* açıkladım. Bazıları kötü hislerle, mutluluk vaadinin yolunu kesmekle diğerlerinden daha çok ilişkilendirilir. Engellerden, o engellerin nerede ve nasıl dağıldıklarından ders alırız. "Acıya neden olan fenomenlere rastgele erişim" olduğunu varsaymak yerine, mutluluk vaadini reddedenlerin nasıl kötü his nedeni hâline geldiğini ve bunun da mutsuzluğu belli yollarla şekillendirdiğini açıkladım (s. 13). Bazen kötü şeyler öylesine gerçekleşebilir, şanssız veya talihsiz olabiliriz ("yanlış zamanda yanlış yerde olma" ifadesinde ima edildiği gibi); fakat bence acının nedenlerine erişimimiz hiç de rastgele değildir.

İkinci Bölüm'de tartıştığımız Audre Lorde'un çalışmasına dönebiliriz. Bize gösterdiği üzere, şiddetin rastgele olduğu fikri, bir karşılaşmada neyin tehlikede olduğunu görmemize engel olur: Annesi, çocuğu ırkçılık acısından korumak için tüküren kadının kendisine, siyah çocuğa değil, rüzgâra tükürdüğünü söyler. Bu anlaşılabilir bir koruma arzusudur ama koruyamaz. Lorde, çalışması boyunca, acı veren şeyden korunmamamız gerektiğini iddia eder. Acıyı hissetmek için değil, acıya neyin neden olduğunu fark etmek için çalışmamız ve mücadele etmemiz, yani fark etmemeyi öğrendiğimiz şeyi unutmamız gerekir. Güç ve zararla ilişkili olan şiddetin nasıl sadece bazı bedenlere yöneltildiğine dair eleştirel bir anlayış üreteceksek, bu çalışma yapılmalıdır. "His yapıları"nı incelemek için Raymond Williams'ı (1977) takip edebiliriz ve etmeliyiz ama "yapının hisleri"ni de incelememizi öneriyorum: Yapılar, hisler sayesinde bizi etkiliyor olabilir.

Acıyı atlatma arzusu elbette anlaşılabilir bir arzudur, güç ve zararın sosyal ilişkisini anlatmaktan fazlasını yapma özlemini ifade edebilir.[12] Bu kitap boyunca bu arzunun sınırlarını inceledim (ama bu arzu hakkında söylenebileceklerin hepsi bu değildir ve olmayacaktır). İyileşmek, yeniden saklamak, acı ve ıstırabın nedenlerinin üzerini örtmek olabilir. Rosi Braidotti, "çirkin ve dayanılmaz olayların gerçekleştiğini" öne sürer ama "etik bu olayları olumlu ilişkiler yönüne çevirmekle alakalıdır," diyerek bitirir (s. 13). Ona göre, "Çelişkili şekilde, önceden biraz çökenler, acıya ve incinmeye maruz kalanlar, etik dönüşüm sürecinde öne geçmeye daha müsait durumdadırlar" (s. 14). Liderlikle ıstırabın ilişkisi belki de sadece ıstırabın boğucu olduğunu varsayarsak çelişkilidir. Braidotti'nin haklı olarak işaret ettiği şeyden ders alırız: Istırap çekerek çözülenler, etik dönüşümün aracısı olabilirler.

Kötü hislere onları aşmak için değil, *yanımıza gelenlerin nasıl tesiri altında kaldığımızı öğrenmek için* dikkat etmemiz gerekebilir, bu da etik bir kaynak olarak tüm istenen ve istenmeyen hislerimizle farklı bir ilişki kurmamız anlamına gelir. Olumlayıcı etikte belli ıstırap şekillerine dikkat etmenin –ve bu dikkati sürdürmenin– *zorluğu* hafife alınıyor. Uzlaşmada ıstırabın ötesine geçme arzusu, başkalarının bir şeyi "aşmasını" isteyerek bunu aşma niyeti, mutsuzluğunda ısrarcı olanların çoğunluğun mutsuzluk nedeni hâline geldiğini gösterir. Bu kişilerin ıstırapları, geçmişlerini ardımızda bırakamadığımız için ortak hayal kırıklığımıza dönüşür. Etik bu şekilde gitmeyen veya gidemeyenlere yeni ıstırap şekilleri benimsetmeden, acıyı geride bırakıp mutluluğa veya zevke gitmekle ilgili olamaz.

Olumlayıcı dönemeç, iyi ve kötü hisler arasında bir ayrım yaratır; kötü hislerin gerici ve muhafazakâr olduğunu, iyi hislerin ilerici ve yenilikçi olduğunu varsayar. Kötü hisler geçmişe dönük, öznenin geleceği kucaklamasını "engelleyen" inatçılıklar olarak görülür. İyi hisler yükselmekle, gelecek vaadini yaratmakla ilişkilendirilir. İyi hislerin açık, kötü hislerin kapalı olduğu varsayımı, tarihi haksızlıkların yok olmasını sağlar. Olumlayıcı olmamız talebi, bu tarihleri bir melankoli şekli (sanki geçmiş gitmiş bir şeye tutunmuşuz gibi) olarak görüp yok eder. Bu

tarihler gitmemiştir: Şimdiki zamanda devam edeni bırakmış oluruz. Bırakmak, bu tarihleri şimdiki zamanda tutmaktır.

Bu kitaptaki amacım, kötü hislerin sadece tepkisel olmadığını incelemekti; bunlar bitmemiş tarihlere verilen yaratıcı tepkilerdir (ayrıca bkz. Ahmed 2004, s. 200-202). Mutsuz olma zorunluluğumuz olduğunu söylemiyorum – dayanılmaz bulunabilecek hislerden bir romantizm ya da görev yaratmaktan kaçınmak önemli. Sadece mutsuzluğu *aşılması gereken bir histen fazlası olarak* düşünmemiz gerektiğini iddia ediyorum. Mutsuzluk, mutluluk vaadinin sınırları hakkında pedagojik bir ders verebilir. Haksızlığın mutsuz edici etkileri varsa, o hikâye orada bitmez. Mutsuzluk son noktamız değildir. Hatta bizi bir yerlere ulaştıran mutlu nesnelerin dolaştırılmasıyla yaratılan yaşam dünyalarının dışında olma deneyimidir. Nesnelerini takip etmediğimiz sürece mutlulukla da daha ileri gidebiliriz.

Daha Mutlu Mutluluk

Mutlulukla nereye gidebiliriz? Mutluluğun alternatif bir tanımını (kötü mutluluktan kurtarılabilecek iyi mutluluğu) sunmak istemiyorum; çünkü bu, mutluluğu teşvik etmemiz gerektiği fikrini korur. Mutluluğun etik alanı dışına çıkarılırsa nasıl önem kazanabileceğini ele alarak bitirmek istiyorum. Mutluluk, erdemli öznenin veya iyi hayatın iyiliğinin belirtisi olarak ağırlaştırılmıştır.[13] Öne sürdüğüm gibi, mutluluk imkânın dışlanması, dolayısıyla krize karşı iyi bir savunma hâline gelir; sanki gelecekle ilgili kararlar çoktan alınmıştır. Bir görev şekli olarak mutluluk –sanki istek, mutluluğa neden olma veya mutsuzluğa neden olmama isteğinin peşinden özgürce gelirmişçesine– özgürlük dilinde yazılır.

Mutluluk krize karşı bir savunma olarak düşünülüyorsa da bu kitap mutluluğun başarısız olduğu, öznenin uymadığı veya anlaşmadığı, birinin gittiği yolun gitmek istemediği bir yön olduğu anlarla ilgilenmiştir. Kriz olduğunda, "hangi yoldan" sorusunu sormamız gerekir. Yol soru hâline geldiğinde imkânın farkına varırız. Yaşadığımız hayatı yaşamanın ne kadar gereksiz olduğunun farkına varırız. Mutluluk bu imkân farkındalığına karşı bir kalkan olarak kullanılabilir. Bu kitap için araştırma

yaparken, anlatılarda kriz noktalarının nadiren "bu hayatı mutluluk için bırakmalıyım" ifadesiyle çözülmesi –her ne kadar şimdide ve ileride bu şekilde konuşmak mümkün olsa da– beni hayrete düşürmüştü. Kriz noktalarının "hayat için mutluluğu bırakmakla" nasıl çözülebildiğini merak ederek mutluluk hakkında çok şey öğrendim.

Bu kitapta okuduğum mutsuz arşivler bana etiğin kriz olmasının anlamını öğretti. Bir hayat yaşıyoruz ve yaşadığımız bu hayatı yaşamak istemediğimizi fark ediyoruz. Mutsuzluğa neden olmayı içerse de o hayatı bırakmak etik bir hareket olabilir. Mutsuzluk nedeni olmaya gönüllü olmamız gerekebilir. Bu, mutsuzluğa neden olmak etik bir hak veya mutlaka iyi olmalı demek değildir. Şu veya bu kişiye bağlı olarak doğru veya yanlış olabilir. Bağımlılık, sorunun cevabını orada yatıyormuş gibi mutluluğa dönmeden mutlaka ne yapmamız gerektiğini sorma görevini içerir.

Mutluluğu korumamız gerektiğini varsaymazsak, koruduğumuz mutluluğu sorgulamaya başlarsak, hayat, hayattan ne istediğimiz veya hayatın neye dönüşmesini istediğimiz hakkında başka sorular sorabiliriz. İmkânların mümkün olması için imkân olarak kabul edilmesi gerekir. Bu yüzden, Heather Love'ın (2007) çok güzel açıkladığı gibi, imkânı kucaklamak, geriye gitmeyi veya "kendini geri kalmış hissetmeyi" içerir. İmkânı kucaklamak, geçmişe dönmektir; elindekileri, kaybettiklerini, verdiklerini ve vazgeçtiklerini fark etmektir, soykütüğü çıkarmaktır, nasıl geldiğini merak ederek şimdiyi merak etmektir. Dolayısıyla imkândan haberdar olmak şimdiye yabancılaşmayı içerir. Tanıdık olan çekildiğinde farklı şeyler olabilir. Tesire yabancı olanlar işte bu yüzden yaratıcı olabilir: Hem yanlış şeyleri isteriz, bırakmamız istenen imkânları kucaklarız; hem de bu istekler etrafında yaşam dünyaları yaratırız. Mutluluğa yabancılaştığımızda, bir şeyler olur. Rastlantı olur.

Mutsuzluğun gerekli olduğunu söyleyemem. Ama mutsuzluğun her zaman mümkün olduğunu söyleyebilirim, bu da mutluluğun gerekliliğini hem mutsuzluğun hem imkânın dışlanması yapar. Søren Kierkegaard bunu çok güzel açıklar: "Çok hafif olduğu söylenen bu imkân genelde mutluluk, talih vb imkânı sayılır. Ama bu bir imkân değildir. [...] Hayır, imkânda her şey eşit derecede mümkündür, hakikaten imkânın yetiştir-

diği kişiler zevkli olanın yanı sıra korkunç olanı da kavrar" ([1844] 1980, s. 156).[14] İmkân, hem dehşeti hem de zevki kavramak anlamına gelir. Kierkegaard'a göre imkânda eşitlik gerçektir.

İmkâna doğru bir duruş *tesadüf* olabilir. Jean-Luc Nancy bunu şairane bir dille açıklar: "Ne mutluluk ne mutsuzluk, sadece *tesadüf*, *tesadüf* hissi vardır (*ni bonheur ni malheur, il y aurait l'heur, le sens de l'heur*); iyi ve kötü karşılaşmanın veya yüzleşmenin, iyi veya kötü tesadüfler olmasının –sürekli yenilenen– imkânının, birini diğerine tercih etmek gerekmesinin ama önce bu tercihe sahip olma *ve* olmama tercihinin, tesadüf algısına, dünyayı oluşturan olay parçalarının birleşimine hükmetmemenin" ([1993] 1997, s. 151).[15] Tesadüf algısına sahip olmak, iyi ve kötü şeylerin gerçekleşme imkânına açık olmayı içerir. Mutluluğun tesadüfün açık tuttuğu bir imkân olduğunu, mutluluk imkânının koşullarının da başka imkânlar içerdiğini söyleyebiliriz. Mutluluğu mümkün olanı tüketmeyen bir imkân olarak düşünürsek, mutluluğun yükünü hafifletirsek, bir şeyleri açıklığa kavuşturabiliriz. Mutluluğun iyi bir şey olduğu, amaçladığımız veya amaçlamamız gereken şey olduğu varsayılmadığında, mutluluk imkânının diğerleri yanında bir başka imkân olarak önem kazandığına tanık olabiliriz. Mutluluğa kırılganlığı, hayat gibi gelip gitmesi nedeniyle değer verebiliriz.[16]

Mutluluğu neyin "mutlu" kıldığını düşündüğümde aklıma anlar geliyor. Mutluluk anları doku, ortak izlenim, imkânda bir hafiflik algısı yaratır. Bir şeyi hatırlamanın absürtlüğüyle hayata döndüğümüz, göz ucuyla bir bakışın içimizi saran bir his yaratmaya yettiği anları düşünün. İki kişinin bir olayı hatırlayıp kahkahalara boğulmasını düşünün.[17] Hafızayı sadece bir kelime, bir hareket, herhangi bir şey tetikleyebilir. *Saatler*'de Bayan Dalloway'in üzüntüsünü ve adını miras alan Clarissa'nın anlattığı gibi: "Bir sabahı hatırlıyorum. Şafakta kalkmıştım. Öyle bir imkân hissi vardı ki. Bilirsin o hissi. Demek mutluluğun başlangıcı bu. Demek burada başlıyor ve elbette her zaman devamı gelecek. Bunun başlangıç olmadığını hiç düşünemedim. Mutluluk oydu. Tam o andı." Mutluluk basitce imkân hissi vermeyebilir, kendisi imkân hissidir. Bu yüzden, mutluluğu beklentiye çevirmek, imkân hissini bozmaktır. Mutluluk başkasına va-

dettiğimiz bir şey olmadığında, bize verilmesi gerektiğini veya kendisine karşı görevimiz olduğunu düşündüğümüz bir şey olmadığında, belli noktalardan toplanmasını beklediğimiz bir şey olmadığında, karşılaşma imkânına açık olan başka şeyler gerçekleşebilir.

Mutluluğun imkân olarak yeniden düşünülmesi, yanlış şekilde yönlendirilen mutluluk şekillerini umursamamızı da sağlayabilir. Üçüncü Bölüm'de mutlulukla *queer* olmayı ele alırken yanlış yönlendirilen mutluluğu inceledim. Bazı mutluluk şekilleri noktalar toplamı içermedikleri, takip edilebilecek bir çizgi oluşturmadıkları için daha az değerli görülüyor. Değersiz mutluluğun bir diğer örneği şapşallık (*silliness*) olabilir. Şapşallığın etimolojisi çarpıcıdır. Aslında kutsanmış, mutlu veya keyifli anlamına gelen *sael* kelimesinden türemiştir. Kelime zamanla kutsanmıştan dindara, masuma, zararsıza, acınasıya, zayıfa ve çelimsize dönüşmüştür. Kutsanmıştan çelimsize: Şapşallığın soykütüğünün moral bozucu doğasından ders alabiliriz.

Mutluluğun şapşal şekillerine değer kazandırma denemelerinden biri *Daima Mutlu* filminde sunuluyor (*Happy-Go-Lucky*, 2008, yön. Mike Leigh). Filmde, Londra'da bisikletiyle dolaşan, ev arkadaşı Zoe (Alexis Zegerman), sıradışı kız kardeşi Suzy (Kate O'Flynn) ve çeşitli arkadaşlarıyla eğlenen, ilkokulda zaten çok sevdiği çocuklara ders veren, direksiyon dersleri alan ve banliyödeki daha sıradan kız kardeşi Helen'ı (Caroline Martin) ziyaret eden Poppy'nin (Sally Hawkins) hayatı anlatılıyor. Poppy "daima mutlu" bir karakter. Neşesi sinir bozucu derecede ısrarcı görünüyor (en azından ilk bakışta); konuşmak istemeyen, tek başına acı çekmek isteyen yabancılarla sohbet ediyor; nahoş şeyler olduğunda gülüyor ya da kikirdiyor. Karşılaşmalarından "uygunsuz" mutluluk ifadelerinin hiç de bulaşıcı olmadığını, belli bir şekilde, belli bir zamanda neşeli olmanın sinir bozabileceğini (mutluluğa sinir olunabileceğini) öğreniyoruz. Poppy başta mutluluğun, kötü şeyleri saklama yolu olarak mutlulukta ısrar etme emeğinin veya çabasının bedelini benimsiyor. Ama film zamanla bizi etrafındaki acıya duyarlılığı yoluyla Poppy ile özdeşleşmeye teşvik ediyor: Poppy zorbalığa uğrayan öğrencisine el uzatıyor; vahşi, ırkçı, sinirli direksiyon öğretmenini dinliyor; evsiz bir adamla ilginç bir rahatlıkla soh-

bet ediyor. Tüm bu örneklerde acıdan uzak durmayı reddediyor. Film, pasifliğin etik bir beceri olduğunu gösteriyor: Başkalarının etkilerini almak için onların tesiri altında kalmaya gönüllü olmak gerekiyor.

Filmin Poppy'nin sinematik hayatını idealleştirerek mutluluğu yüceltip yüceltmediğini sorabiliriz. Yönetmen Mike Leigh, "sefaletçilik karşıtı" bir film çekmek istediğini söylüyor. Yine de, Poppy'yi takip eden film, mutsuzluğa tepki olarak mutlu olunması veya mutluluk fikrinde ısrar edilmesi gerektiğini söylemiyor. Böyle bir fikirde ısrar etmek, kendini etraftakilerden ayırmak olur. Sonuçta, Poppy'nin hayatı mutlu nesneler dediğim şeylerle şekillenmiyor (kendi evi yok, evli değil, çocuğu yok). Poppy banliyöde oturan kız kardeşi Helen'ı ziyarete gidiyor (o bu mutlu nesnelere sahip veya sahip olmak üzere). Helen ona ne zaman sorumluluk sahibi olacağını soruyor, "Sadece mutlu olmanı istiyorum, o kadar," diyor. Poppy de "Zaten mutluyum," diye cevaplıyor. Kız kardeşi kendini böyle tanımlama hakkından şüphe ettiğinde, Poppy açıklama getiriyor: "Hayatımı seviyorum. Evet, bazen zor oluyor ama bu da işin bir parçası. Harika bir işim, akıllı çocuklarım, sevimli bir dairem, şu baktığım kız ve muhteşem arkadaşlarım var. Özgürlüğümü seviyorum. Çok şanslı bir kadınım, bunu biliyorum." Bu hayat doğrulaması kız kardeşini kızdırır, Poppy'nin bunu "yüzüne vurduğunu" söyler. Helen, Poppy'nin mutluluğundan mutsuz olduğu için değil, Poppy onun mutluluğunun mutsuzluğunu açığa çıkardığı için kızar.[18] Doğru şeyi yaparak, iyi bir hayat sürdürmeyi ve tören noktalarına ulaşmayı amaçlayarak nelerden vazgeçtiğimiz gösterilir.

Film, bir noktada, çözüm olarak psikolojiyi sunma ısrarıyla sınırlı görünür (sanki değişim sadece daha iyi bir tavır sergilemekle ilgilidir). Poppy, sinirli ve mutsuz direksiyon öğretmenine ailesini sorar, açıklanması mutsuzluğu açıklayıp geçirebilecekmiş gibi ilksel bir sahneye dönerek mutsuzluğu açıklamaya çalışan terapist rolünü üstlenir. Yine de, *Daima Mutlu* bir mutluluk fikrinin, iyi hayatın teşvik edilmesinin belli bir özgürlükten, belli bir beceri hissinden vazgeçmek anlamına gelmesini ele alır. Sonuçta daima mutlu kişi geleneksel bir mutluluk figürü değildir. Poppy mutlu nesneleri takip etmemesine rağmen değil, takip etmediği

için mutludur; arzusu, ilgisi veya merakı onu nereye götürürse oraya gider. Hayatı böyle yaşamak, nesne seçimlerinde yaratıcı ve özgün olmaktır. Bu film gerçekten de kadınlar arasındaki arkadaşlığın uzun ömrünü sunuş şekliyle dikkat çeker; bu ilişkiler heteroseksüel bir geleceğe giden bir yol ya da bir tamamlayıcı değil, bir yaşam dünyası, kendi ritmi ve olumsallıkları olan bir dünyadır. Film böylece en çok değeri geleneksel yakınlık şekilleri dışındaki tesir bağlarına verir. Beşinci Bölüm'deki ütopik şekiller olarak gemiler tartışmasına dönersek, *Daima Mutlu*'nun son sahnesinde Poppy'nin Zoe'yle birlikte kayıkta olması kayda değerdir. Filmin ütopyası, yakınlıklarının kolaylığı ve hoş mizahıyla ifade edilir.

Böylece bir mutluluk eleştirisinin nasıl olumlayıcı bir hareket olarak sunulabileceğini görürüz. Hayata karşı olumlayıcı bir yaklaşım veya etik olarak doğrulama istemeyiz. Onun yerine, ne olursa olsun, hayatın imkânlarını doğrularız; hayatlarımızı doğru şekilde sürdürmemiz talebiyle olumsuzlanan imkânları açarız. Şapşallık –ve yüzeysel sayılan bütün mutluluk şekilleri– böylece eğitici olabilir. Değer verilmeyene değer vererek, önemsiz sayılan yerlerde zevk bularak, değer ve önemin bedellerini öğreniriz. Daima mutlu karakter, görev ve sorumluluğun yükünü taşımıyor gibi görünebilir, tüy gibi hafif görünebilir. Aldırmaz ve aldırışsız görünebilir. Ama aldırmama özgürlüğü aynı zamanda kendini veya mutluluğunu ortaya çıkana karşı savunmadan aldırma, dünyaya ve olaylara tepki verme özgürlüğüdür.

Burada mutluluk eleştirime bir cevabın daima mutlu olmak olduğunu söylemiyorum. Daha çok, oyunbozan feminist, mutsuz *queer* ve melankolik göçmen figürlerinin daima mutlu olmakla tuhaf bir yakınlığı olduğunu kabul edebileceğimizi söylüyorum. Haksızlıktan mutsuz olma ve haksızlığa öfke duyma, aldırışsız ve şapşalca görülen iyi hislerle aynı çizginin devamı bile olabilir. Şapşallığı kucaklamak, normalde olumlayıcı etiğe veya mutluluk etiğine katılmayacak tesirleri kucaklamaktır. Lauren Berlant'ın "şapşal nesnenin karşı politikası" üstüne görüşlerinden de anlaşılacağı üzere (1997, s. 12), mutsuz arşivlerimiz beklendiği gibi şapşallıklar ve başka uygunsuz olumlu tesirlerle doludur.[19] Son bölümde incelediğim mutsuz olma özgürlüğü, uygunsuz şekillerde mutlu olma

özgürlüğünü de içerir. Böyle özgürlükler mutluluk yükünü hafifletir. Bu sayede mutsuz olma özgürlüğü mutluluğu ardımızda bırakmaz. Sadece mutluluğa tekrar rastlantı katmayı amaçlayabiliriz.

Böyle özgürlükler için mücadele etmemiz gerekiyor ve bu mücadele geçmişlerinin emeğini miras alıyoruz. Bir mecburiyet olarak mutluluğa karşı mücadele ayrıca bir ihtimal olarak mutluluk için mücadeledir. Artık politik hareketleri mutluluk hareketlerinden ziyade rastlantısal hareketler olarak görüyorum. Olay, mutsuzların mutlu olması değil. Alakası bile yok. Politik bilincin devrimci şekilleri, mutsuz olunacak *ne çok* şey olduğu hakkında farkındalığımızı artırmayı içeriyor. Mutluluk arzusunun yokluğunun belirtilerini gizleyebileceği düşünülürse, devrimci bir politikanın mutsuzluğa yakın kalmak için çok çalışması gerekir. Yine de, rastlantı politikası sadece mutsuzluğa tutunmaz veya mutsuzluğu politik bir amaca çevirmez. Sefilin anlamlarından birinin "zavallı veya talihsiz varlık" olduğunu hatırlayalım. Belki talihsizliği sefillikten ayırabiliriz. Sefiller mutluluk yollarından saptıkları, yol çizgilerinin arasındaki boşluklarda yaşadıkları *için* talih dolu, talihli olabilirler. Talih dolu olmak gerçekleştirmektir. Rastlantı politikası, başka şekillerde olmanın, belki olmanın imkânlarını yaratır. İmkânlar yaratmak mutsuzluğa neden oluyorsa, rastlantı politikası da mutsuz görülecektir. Ama hepsi bu değil. Rastlantı politikası olmakta olanları kucaklayabilir; ama aynı zamanda şeylerin alternatif şekilde gerçekleşebildiği bir dünya için çalışır. Rastlantıya kapı açmak, bir dünyaya kapı açmaktır.

NOTLAR

1 Jean-Paul Sartre, kendini bir hisse ikna etme sürecini daha fenomenolojik terimlerle açıklar. "Kendimi üzersem, bu üzgün olmadığım içindir – üzüntünün varlığı ben onunla kendimi tesir altına alırken benden kaçar," diye öne sürer ([1965] 1993, s. 170-71). Kendimizi üzebilsek de, bu hissin değeri "üzüntünün düzenleyici anlamı olarak kalır, yapısal yöntemi olarak değil" (s. 171). Yani mutlu olmazsak kendimizi mutlu edebiliriz, mutlu olduğumuzda veya mutlu bir tesire maruz kaldığımızda mutluluğun varlığı kaçar. Mutluluk, düzenleyici bir anlam olur, yöntem değil.

2 Buna rağmen, John Stuart Mill için mutluluk hâlâ güvenilmezdir. Sonuçta bazı mutluluk şekillerinin diğerlerinden daha iyi olduğunu iddia eder, bunu "zevklerde nitelik farkı" olarak açıklar ([1863] 2001, s. 8), bu tartışmalı fikrin de onu faydacı ve

hazcı çerçeveden çıkardığı söylenebilir (Mill'in "niteliksel hazcılığı"nın iyi bir tartışması için West 2004'e bakınız). Hissin bu farklı niteliklerinin nasıl hemen insanların farklı niteliklerine atfedildiği bahsetmeye değerdir: "Daha yüksek melekeleri olan bir varlığın mutlu olması için daha çok şey gerekir" (s. 9). Bu da Mill'in meşhur "Memnun olmayan bir insan, memnun bir domuza yeğdir, memnun olmayan Sokrates, memnun bir ahmağa yeğdir," çıkarımına yol açar (s. 10). Bu beyan, mutluluğun mutlaka iyi olduğu prensibinin reddi olarak okunabilir (akıllı ve mutsuz olmak, mutlu ve ahmak olmaya yeğdir), ayrıca belki var olandan memnun olmanın bir yolu olarak mutluluğun bazı kısıtlamalarına işaret eder (ufku alçaltır). Ama iyi ve kötü mutluluk arasındaki ahlaki ayrımın nasıl hemen daha çok ve daha az hak edenler arasında sosyal ayrıma dönüştüğüne dikkat etmek gerekir.

3 *Hıncın* feminizmin kendi bağlarını anlatmak üzere kullanımları hakkında mükemmel bir makale için Stringer 2000'e bakınız. *Duyguların Kültürel Politikası*'nın ([2004] 2015) Sekizinci Bölümü'nde de feminist *hıncın* eleştirisi hakkında bazı endişelerimi dile getirdim.

4 Kant'ın eğilim ve ahlaki yasa argümanlarındaki pasif-aktif ayrımının rolünü ele almak ilginç olabilir. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde bütün hisleri pasif ve patolojik olarak, etkilenmenin veya tesir altında kalmanın yolları olarak tanımlar ([1788] 2004, s. 79). Ama saygıyı sadece mantıkla üretilen bir ahlaki his olarak tanımlayıp bu argümanı geliştirir (s. 80). Saygı, ahlaki kurala saygı olduğu sürece ahlakidir (s. 83). Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ndeki bir dipnotta bu ayrımı şu şekilde savunur: "Burada mantık kavramıyla sorunun belirgin bir çözümünü sunmak yerine *saygı* kelimesinin ardına belirsiz şekilde sığındığım için bana itiraz edilebilir. Ama saygı bir his olsa da etkiyle *alınan* bir his değil, mantık kavramıyla *kendimiz ürettiğimiz* bir histir, bu yüzden, eğilim veya korkuyla ilişkilendirilebilecek önceki hislerin tamamından bariz şekilde farklıdır," ([1785] 2005, s. 62). Pasif hisler –etkiyle alınanlar– eğilim veya korkuyla ilişkilidir. Saygıyı "kendimiz üretiriz". Saygı, Kant'a mantıklı öznenin tesir veya etki altında kalmadığı fantezisini sunar. Bana göre, bu özne kesinlikle ahlak yasasının etkisi altındadır.

5 Üstinsanın mutluluğunun, köylülerin mutluluğunu aşabileceği fikrine karşı çıkıyorum. Mari Ruti'nin belirttiği gibi, gerçeklik genelde "uyumluluğun korumasına" karşı tanımlanır (2006, s. 121). Felsefeci özne, "ben"i "onlar"ın dehşetinden ayırmayı amaçlayabilir. Burada gerçek mutluluk, bir kişinin mutluluğunun birçok kişininkine karşı tanımlanmasıdır. "Ben"in karşı görünebileceği bu uyumluluk korkusu veya kini bizi eşitlik konusuna döndürebilir. Bu kitabın girişinde siyasal iktisadın kökeninin mutluluğa dayandığını belirttim: Adam Smith'in "zavallı derecede yoksullar" dediği şeyin eşitliğinden, en yoksulların bile "herhangi bir yabani"den çok daha fazlasını elde edebildiği işbölümüne bir geçiş var ([1776] 1999, s. 105). Çağdaş politik söylemde ıstırap veya dengeleme aracı işlevi gören eşitlik ve eşit fırsat algısının bu görüşü miras aldığını düşünüyorum: Bunlar başkalarını aşağı çekine (vasatlar ve zavallılar birleşiyor), yukarıdakilerin hakkı sayılan mutluluğun önüne geçme (mutlulukları erdem olarak doğallaştırılıyor) yollarıdır. Eşitlik mücadelesi, ıstırap *durumunun genelleştirilmesi* olarak değiştiriliyor. Bu yüzden, eşitsizliği düzeltmek mutluluğa ve cazibesinin şartlarına meydan okuma işlevi görüyor.

6 Bu argümanın sezgilere karşı geldiğinin farkındayım. Aktifle pasif ayrımının geliştirilmesi elbette *aktiflik* ve *pasiflik* ifadelerinin hareketliliğine, dolayısıyla belli bedenlerden ayrılmalarına bağlıdır, değil mi? Böyle ifadeler bedenlerden daha çok ayrıldıkça, daha çok hareket ettikçe, *daha yapışkan oluyor* diye düşünüyorum. Biz de bu ifadeleri göndergesel işlevleri yokmuş gibi kullanıyoruz, böylece kelimeler azdan ziyade çok tesir gücü topluyor. Sonra göndergesini yalın bedenlerde veya sosyal kategorilerde tespit etmeyen bir seçkinciliğimiz oluyor: Bana göre, böyle bir seçkincilik de aktif-pasif (ve yüce-aşağı) değer sistemini açıkça farklı bedenlere bağlayan seçkincilik şekilleri kadar benimsenmiştir. Belki bazı çağdaş teorilerde tanık olduğumuz Nietzsche arzusu da özdeşleşme şeklidir, sosyal ayrıcalık kategorilerine dayanmayan bir elit grubunda olma yoludur: Nietzsche'yle özdeşleşmek "yukarıdakiler" arasında olmanın bir yoludur. Bu politikaya rahatça avangardcılık diyebiliriz (Nietzsche'nin "günümüzdeki popülerliği"nin karışık ama manidar bir okuması için Bauman 2008, s. 121'e bakınız). Lütfen bu seçkinciliği tanımlarken Nietzsche'nin önemli ve faydalı bir felsefeci olmadığını öne sürmediğime dikkat ediniz: Bu kitapta tesir, nedensellik, soykütüğü yöntemi ve faydacı mutluluk eleştirisi çalışmalarından faydalandım.

7 Deleuze ve Spinoza'yı daha sadık takip etmek istersek, bu kitaptaki argümanımın olumlu bir duygu ve sosyal ürün olarak mutluluğun doğrulanabileceğini ama hareket kapasitesini düşürdüğü için üzgün bir tesir olabileceğini öne sürdüğü söylenebilir (ama tesir-duygu ayrımına dayanmanın sorunlarının tartışması için Birinci Bölüm, not 1'e bakınız). Zamanın bu anında olumlu ve olumsuz tesirlerin hareket gücünü artırma ve azaltmayla ilişkisine karşı gelmemiz gerektiğini düşünüyorum. Buna rağmen, Spinoza'ya doğrudan dönersek, üzgün tesirin yönetimdeki rolünü inkâr edemem. Spinoza, erdem öğretmekten ziyade "ahlaksızlığa öfkelenen" batıl inançla yönetimde korkunun (ve korkuyla ilişkilendirdiği umudun) kullanımına odaklanır ([1677] 2001, s. 210). Kendisinin yazdığı bağlam düşünülürse bu odak anlaşılabilir. Çağdaş okuyucular için sadece korku ve umutla değil; iyi, neşeli ve mutlu olma teşvikiyle çalışan bir yönetim anlayışına ihtiyacımız var. Tesir tarihlerinden biri –başka neşe tarihleri de olsa ve olması gerekse de– hareket kapasitesini azaltan neşenin tarihidir (örneğin Ehrenreich 2007'ye bakınız). Spinoza, *Ethica*'nın bir noktasında neşe ve acının yönetim şekli olarak benzer işlev görebileceğini ima eder: "Ebeveyn, kötü davranış dediğini ayıplayıp çocuğu bu davranışta bulunduğunda suçlar, onu iyi denen davranışlara ikna edip bu davranışta bulunduğunda överken, ilk durumla acıyı, ikinci durumla neşeyi ilişkilendirmiş olur" (s. 152). Bana göre burada tesir, alışkanlık ve gelenek ilişkisinin inanılmaz akıllıca bir analizi var: Bunlara belli hareketlerin neden olduğunu varsayarsak, şeylerin nasıl (karışık ve yetersiz bir şekilde) acı ve neşenin nedeni hâline geldiklerini düşünürken Spinoza'yı takip edebiliriz.

8 Theodor Adorno, *Minima Moralia*'da "mutlu olma tembihlerinin" egemenlik şekli olabileceğini ortaya koyar ([1951] 1978, s. 62). "Ürettiği acıyı tanımayı yasaklamanın, egemenlik mekanizmasının parçası olduğunu," anlatır (s. 63). Veya acı ve üzüntü şekillerine egemenliği tanımadıkları sürece izin verildiğini söyleyebiliriz.

9 Bu okumayı, Deleuze'ün Spinoza'yla karşılaşmasında (ki bu Spinoza'yla karşılaşmanın tek yolu değildir) anlatılan iyi karşılaşmayı yeniden sınırlandırmak için sunuyorum. Niyetim olumsuz eleştiri değil, Deleuze'ün anlattığı süreçlere farklı bir bakış açısı sunmak. Deleuze ve Spinoza'yla karşılaşmanın özellikle neşe ve iyi karşılaşma konusuna eğilen farklı yolları için Macherey 1996 ve Hardt 1993'e bakınız. Macherey bütün tutkular yetersiz fikirlere dayanıyorsa, neşeli tutkuların yeterli fikirlere "atlamamızı" sağlayabileceğini belirtirken, Deleuze'ün Spinoza'ya sadık kalıp kalmadığını soruyor (s. 153). Hardt da "neşeli olma"nın "Spinozacı emir" olduğunu öne sürüyor (s. 95), fakat ben "mutlu olma"nın daha doğru bir tarif olduğunu düşünüyorum.

10 Doğal bir anlaşmanın önüne geçen oyunbozanlardan biri de "teori"dir. 1980'lerin sonunda edebiyat öğrencisiyken kim bilir kaç kere sınıfta teorinin okuyucunun metinden zevk almasının önüne geçtiğini tartışmışızdır! Teori, şu okuyucunun bu metni beğenmesinin doğasını engeller. Teori, okuma ritmine engel olur. Teori adeta zehir olur, hazımsızlığa, hatta edebiyatın ölümüne yol açar.

11 Başka bir örnek için Ben Anderson'ın çalışmalarına bakınız. "Tesir açısından politik olmak, 'iyi karşılaşmalar' yetiştirmeyi ve 'daha iyisi'ni ummayı amaçlayan yöntemlerde acının tesirlerine karşı protesto geliştirmeyi içermelidir," diye öne sürüyor (2006, s. 749). İyi karşılaşmalar, yöntem olarak yetiştirmemiz gereken şeylerdir. Etik, iyi karşılaşmaları amaçladığı zaman, bu amaca itaat etmeyenlerde, doğru yöntemleri yetiştirmeyenlerde acı tespit edilebilir. Anderson'ın doğrulamanın her zaman olumlu olmadığını bildiren argümanı için uyarıda bulunduğunu burada belirtmeliyim. "Umudun gerçekleşmesinin adaletsizlik ilişkilerini hızlandırdığı sayısız durum vardır," diye özenle açıklıyor (s. 749).

12 Eric G. Wilson'ın "mutluluğa karşı" argümanına göre, "şüphesiz trajik bir dünyada sadece mutluluk arzulamak, sahte olmaktır" (2008, s. 6). Klinik depresyonu romantikleştirmek istemediğini söylese de (s. 7), mutsuzluğun bizi yaratıcı kılabileceğini iddia eder (s. 106). Wilson'ın bazı endişelerine katılıyorum ama benim argümanım gerçeklik veya yapaylık kavramlarına dayanmıyor; bunlar Wilson'ın "mutlu tipler" dediği, mutluluğa atfettiği yapaylığı temsil eden kişileri kırıcı şekilde eleştirmesine yol açıyor. Ben mutsuzluk, mutluluk arzusuyla gönderilemiyorsa, mutluluk arzusunun mutsuzluk belirtilerini saklayabileceğine veya mutlu olamama belirtisi gösteren ötekilere yansıtılabileceğine inanıyorum. Trajedi içeren bir dünyada sadece mutluluk arzulamak, başkalarından bu trajedinin yükünü taşımalarını istemektir.

13 Mutluluğun iyiliğini sorguladığı için argümanımın Kant'ınkinden farkını belirtmeliyim. Kant, eğilimi görevden ayırır ve mutluluğun pragmatik kanunun temeli olduğunu söyler. Bütün insanların "zaten mutluluğa çok güçlü ve içten bir eğilimi vardır çünkü *bütün eğilimler bu fikirde toplanır*" ([1785] 2005, s. 60; vurgu eklendi). "Mutluluk dürtüsü"ne dayanan pragmatik kanun bize "mutluluğa sahip olmak istiyorsak ne yapmamız gerektiğini" söyler ([1781] 1990, s. 452). Sadece mantığın sunduğu dürtülere dayanan ahlaki kanun, "mutluluğu hak etmek için nasıl davranmamız gerektiğini" (s. 452) veya "kişiyi mutluluğa layık kılacak şeyin nasıl yapılacağını" (s. 454) söyler. Kant'a göre, mutluluk, üst eğilim hâline gelir, bütün eğilimleri bir yerde

toplar, böylece ahlaki kanundan ayrılır. Benim argümanım mutluluğun nasıl hem eğilim işlevi gördüğünü hem görev dili içerdiğini inceliyor. Gerçekten de mutluluğu görevle eğilim arasında bir "dönüşüm noktası" olarak tanımlayabilirim. Kant, eğilimden görev çıkarılamayacağını öne sürse de, ben mutluluğun öylece veya sadece bir eğilim olmadığı için görev hâline geldiğini iddia ediyorum. Kant, dolaylı olarak başkalarının mutluluğunu teşvik etme görevimiz olduğunu öne sürerek mutluluk ve görev ayrımını nitelendiriyor. Kant dolaylı olarak başkalarının mutluluğunu teşvik etme görevimiz olduğuna dayanarak iki nitelik daha ekliyor. Önce, başkalarının neyin mutluluklarına dâhil olduğuna karar verebileceklerini söylüyor: "Neyin mutluluklarına dâhil olduğuna karar vermek onlara kalmıştır," ([1797] 1996, s. 151). İkincisi, kararlarına katılmayabileceğimi söylüyor: "Onların kendilerini mutlu edeceğini düşündüğü ama benim düşünmediğim şeyleri reddetme hakkım vardır" (s. 151). Başkalarının mutluluğunu teşvik etme görevinin nasıl hemen onlar için mutluluk fikrimi teşvik etme görevine dönüştüğünü fark ederek mutluluk hakkında bir şey öğrenebiliriz. Erdemle mutluluk ilişkisini ele alırken Kant'ın "Ahlak Öğretisi Bölümü"nü özellikle faydalı buldum. Burada öğretmen öğrenciye istediğimiz şeyin mutluluk olduğunu söylüyor ve görevin mutluluktan nasıl ayrılması gerektiğini gösteriyor. Öğretmen, başkalarının mutluluğunu teşvik etmenin, mutlulukları iyiyle ters düşüyorsa kabul edilemeyeceğini açıklıyor, retorik sorular soruyor: "Tembel birine bütün hayatını boş boş geçirsin diye yumuşak minderler verir miyiz? Veya bir sarhoşun şarapsız ya da sarhoş olması için gereken başka ne varsa onsuz kalmamasına özen gösterir miyiz? Bir dolandırıcıya başkalarını kandırsın diye büyüleyici bir hava ve davranışlar verir miyiz? Vahşi bir adama başkalarını ezebilsin diye cesaret ve güçlü yumruklar verir miyiz? Bunların her birini birileri kendi istediği şekilde mutlu olabilmek için diler" (s. 224). Yani Kant, başkalarının mutluluğunu, mutlulukları iyi değilse, mutlulukları erdemlerine gölge düşürüyorsa teşvik etmememizi öneriyor. Öğreti, (artık bilge olan) öğrencinin iyilerin hâlâ mutluluk umabileceği argümanıyla sonlanıyor: "Doğanın işleyişinde, kendimize sadece dünyanın yaratıcısının anlatılmaz ölçüde büyük sanatıyla açıklayabileceğimiz yaygın ve derin bir bilgelik görüyoruz. Dünyanın en yüce süsü olan ahlaki düzen düşünülürse, daha az bilge olmayan bir düzen beklemeye hakkımız vardır; dolayısıyla görevimizi ihlal edip kendimizi *mutluluğa değmez* hâle getirmezsek, mutluluğu *paylaşmayı* umabiliriz" (s. 225). İyiler, mutluluğa değmez hâle gelmeyerek mutluluğu paylaşmayı umabilir. Kant böylece mutlulukla iyinin daha önce kopardığı bağını onarır. Kant'ın mutluluk ve etik anlayışının muhteşem bir tartışması için Chalier 2002'ye bakınız.

14 Kierkegaard'ın imkânı hafif değil de ağır saydığı düşünülürse, mutluluğu görevden ziyade imkânla ilişkilendirerek hafifletmeye çalışmam ironik görünebilir ([1844] 1980, s. 156). Kierkegaard imkânın sadece gerçekleşen iyi şeylerle ilgili olmadığını göstermek için ağır olduğunu savunur. İmkân, kötü şeyler içeren veya içermeyen gerçekten daha ciddidir (kötü şeyler her zaman mümkündür ama her zaman gerçek değildir). Kierkegaard için imkânı ağır kılan, benim için hafif kılar. İmkân, kişi şu veya bu yöne savrulmaya, iyi veya kötü şekilde olanlara yakalanmaya açık olduğu için hafiftir.

15 Bu kitabı tamamlamadan önce 6 Şubat 2009'da CUNY, Center for Lesbian and Gay Studies'de mutlulukla ilgili bildirilerimin yenisinin sunduğumun dinleyicilerinden birine, tesadüfteki (*happenstance*) duruşu (*stance*) düşünmemi önerdiği için teşekkürler. Ayrıca 8 Şubat 2009'da Jean-Luc Nancy'nin tesadüf fikrini geliştirdiği mutsuzluk konulu yazılarını okumamı öneren yakın arkadaşım Elena Loizidou'ya teşekkürler. Tesadüfe tesadüfen rastladım: Bu sadece tesadüfi bir olay (veya olayların çakışması) değildi, olayın tesadüfüydü. İngilizcede *happenstance* kelimesi *happening*'le (bir olay, hadise, tesadüf) *circumstance*'in (etrafında durma, çevreleyen durum, durma) birleşiminden oluşur. Nancy'nin sunduğu gibi bir *tesadüf* felsefesi de çevremizin bizi nasıl çevrelediğini açıklar, aynı zamanda belli şeylerin mümkün olduğu (ya da olmadığı) olaylar olarak çevremize karşı bir duruş veya eğilim sunar.

16 Kırılgan mutluluk fikrinin uzun bir geçmişi vardır. Kırılganlık genelde "tesadüfe veya duruma bağlılık, belirsizlik, başarısızlık eğilimi, riske açıklık, tehlike, güvensizlik, istikrarsızlık" olarak tanımlanır. Yani mutluluğun hayat kadar tesadüfi olduğunu, hep olaylara açık olduğunu söylüyoruz, bu da mutluluğu güvenceye alma fikrini fanteziye dönüştürüyor. İngilizcede kırılganlığın bir başka (artık nadir kullanılan) anlamı da "başkasının lütfuyla ve keyfiyle tutulan veya kullanılan bir hak, kullanım vb; başkalarının iradesine veya kararına açık"tır. Başkalarının iradesine bağlı olan mutluluk, kırılgan görülür. OİS'de bu fikrin 18. yüzyıldaki iki kullanım şeklini bulabiliriz: "Bu küçük mutluluk öyle kırılgan ki tamamen başkalarının iradesine bağlı" ve "kırılgan bir borç, borç verenin keyfine göre, borç alanı zarara sokacak bir anda bile geri istenebilir". Bu anlamda kırılganlığa değer vermek, başkalarının mutluluğumuzu etkileyebilmesine değer vermek, kendimizi başkalarının keyfine bırakmak olur. Mutluluğumuzu başkalarına bağlı kılmayız (bunun için istençlerimizin çakışması gerekebilir) ama başkalarına olanlardan etkilenmeye açık oluruz.

17 Eileen Joy'a mutlu anlardaki doğrulamayı yeniden düşünmeme yardım ettiği için teşekkürler.

18 Mutlulukla hasetin ilişkisi karmaşıktır. Spinoza'nın hasetliği "başkasının yaşadığı kötülüğe sevindiren, iyiliğe kederlendiren" kin olarak tanımlaması ilginçtir ([1677] 2001, s. 117). Hasetliğin, kapitalizmin rekabetçi mantığına uyan bir eğilim olduğu (daha doğrusu, kapitalizmin bu uyumu teşvik ettiği) iddia edilebilir; burada talih hem dağıtılan hem de sınırlı bir şey olarak şanstan zenginliğe dönüşür: Birinin daha talihli olması, başkasının daha az talihli olmasıdır. Hasetlik, başkalarının talihini kendi talihinin çalınması olarak deneyimlemektir (ıstırap çekmelerini isteriz, kendi ıstırabımıza tutunmak için mutluluklarını istemeyiz). Bu filmde mutluluk deneyimiyle başkasının hasedini arzulama (başkasının kendi elindekileri istemesini arzulama) arasında bir ilişki olduğunu iddia ediyorum. Helen, Poppy'nin haset etmesini "istiyor" ("sadece mutlu olmanı istiyorum" ifadesi böyle çevrilebilir); çünkü kendi mutluluğu tutarsız, vazgeçtiği şeylere dayanıyor. Bazı mutluluk şekilleri hem öykünmeye, hem de "doğru şeyler"e sahip olmayan ve kendileri için "doğru şeyler"i istediği varsayılan başkalarının hasetliğine bağlıdır. Bir diğer deyişle, "sahip olmayanlar", "sahip olanlar"ın değerini korumak için mutlaka haset ve mutsuz görülür. Poppy (ipoteği, evi, doğacak bebeği, emekli maaşını, kocayı) kıskanmayı reddettiğinde ve

kendi iyi talihine güvendiğinde ("çok şanslı bir kadınım, bunu biliyorum") Helen'ın mutluluğu öfkeye dönüşür ("yüzüme vurmayı kes"). Poppy, Helen'ın mutluluğunu elinden almaz, Helen'ın mutluluğunun nasıl başkalarının değerini doğrulamasına bağlı olduğunu açığa çıkarır. Belki de başkasının hasetliğini arzulamak, o başkasının hasedin rekabetçi mantığına yatırım yapmayı reddetmesinin hasetliği hâline gelir.

19 Judith (Jack) Halberstam'a 15 Mayıs 2008'de Birkbeck Üniversitesi'nde verdiği, *queer* arşivlerinin şapşal doğasını inceleyen "*Bees, Bio-Pirates and the Queer Art of Cross-Pollination*" (Arılar, Biyolojik Korsanlar ve *Queer* Çapraz Tozlaşma Sanatı) konferansı için takdirlerimi sunuyorum.

KAYNAKÇA

Abraham, Julie. 1996. *Are Girls Necessary? Lesbian Writing and Modern Histories*. New York: Routledge.

Adorno, Theodor W. [1951] 1978. *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*. çev. E. F. N. Jephcott. Londra: Verso [Türkçesi: *Minima Moralia*. çev. Ahmet Doğukan ve Orhan Koçak. Metis Yayıncılık, 2005].

Adorno, Theodor W. ve Max Horkheimer. [1944] 1997. *Dialectic of Enlightenment*. çev. John Cumming. Londra: Verso [Türkçesi: *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı, 2010].

Agamben, Giorgio. [1996] 2000. *Means without End: Notes on Politics*. çev. Vincenzo

Binetti ve Cesare Casarino. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ahmed, Sara. 2000. *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*. Londra: Routledge.

–2004. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press [Türkçesi: *Duyguların Kültürel Politikası*. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2015].

–2006. *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Durham, N.C.: Duke University Press.

–2007a. "The Language of Diversity." *Ethnic and Racial Studies* 30 (2), s. 235–56.

–2007b. "'You End Up Doing the Document Rather than Doing the Doing': Diversity, Race Equality and the Politics of Documentation." *Ethnic and Racial Studies* 30 (4), s. 390–609.

–2008. (haz.) "Happiness." *New Formations* 63.

Aidoo, Ama Ata. 1977. *Our Sister Killjoy: or, Reflections from a Black-Eyed Squint*. Harlow: Longman.

Anderson, Ben. 2006. "Becoming and Being Hopeful: Towards a Theory of Affect." *Environment and Planning D: Society and Space* 24, s. 733–52.

Anderson, Elizabeth. 1998. "John Stuart Mill: Democracy as Sentimental Education." *Philosophers on Education: New Historical Perspectives*, haz. Amélie Oksenberg Rorty, New York: Routledge, s.333–52.

Annas, Julia. 1993. *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press.

Arendt, Hannah. [1961] 1973. *On Revolution.* Harmondsworth: Penguin [Türkçesi: *Devrim Üzerine.* çev. Onur Eyüp Kara. İstanbul: İletişim, 2012].
–1972. *Crises of the Republic: Lying in Politics, Civil Disobedience, on Violence, Thoughts on Politics and Revolution.* New York: Harcourt Brace.
Argyle, Michael. 1987. *The Psychology of Happiness.* Londra: Methuen.
Aristotales. 1998. *Nicomachean Ethics.* çev. William Kaufman. New York: Dove Publications. [Türkçesi: *Nikomakhos'a Etik.* çev. Saffet Babür. Bilgesu Yayıncılık, 2000].
Austin, John Langshaw. [1962] 1975. *How to Do Things with Words.* haz. J. O. Urmson ve M. Sbisà. Oxford: Oxford University Press [Türkçesi: *Söylemek ve Yapmak*, çev. Levent Aysever, İstanbul: Metis, 2009].
Back, Les, Tim Crabbe ve John Solomos. 2001. *The Changing Face of Football: Racism, Identity and Multiculture in the English Game.* Oxford: Berg.
Badiou, Alain. [1993] 2001. *Ethics: Essays on the Understanding of Evil.* çev. Peter Hallward. Londra: Verso [Türkçesi: *Etik*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2016].
Ballaster, Rosalind. 2005. *Fabulous Orients: Fictions of the East in England, 1662-1785.* Oxford: Oxford University Press.
Barrow, Robin. 1980. *Happiness.* Oxford: Martin Robertson.
Baudrillard, Jean. [2001] 2006. *Utopia Deferred: Writings from Utopie, 1967-1978.* çev. Stuart Kendall. New York: Semiotexte.
Bauman, Zygmunt. 2008. *The Art of Life.* Cambridge: Polity Press [Türkçesi: *Yaşam Sanatı.* çev. Akın Sarı, Versus Yayınları, 2013].
Beauvoir, Simone de. [1949] 1997. *The Second Sex.* çev. H. M. Parshley. Londra: Vintage [Türkçesi: *İkinci Cins*, çev. Bertan Onaran, 3 cilt, İstanbul: Payel, 1993].
Belliotti, Raymond Angelo. 2004. *Happiness Is Overrated.* Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.
B*end It Like Beckham.* 2002. Yön. Gurinder Chadha. Helkon SK [Türkçesi: *Hayatımın Çalımı Beckham*].
Bennett, Oliver. 2001. *Cultural Pessimism: Narratives of Decline in the Postmodern World.* Edinburgh: Edinburgh University Press.
Bentham, Jeremy. [1776] 1988. *A Fragment on Government.* Cambridge: Cambridge University Press.
–[1789] 2007. *An Introduction to the Principle of Morals and Legislation.* Mineola, N.Y.: Dover.
Berlant, Lauren. 1997. *The Queen of America Goes to Washington City.* Durham, N.C.: Duke University Press.
–2000. "The Subject of True Feeling: Pain, Privacy and Politics." *Transformations: Thinking Through Feminism.* haz. Sara Ahmed, Jane Kilby, Celia Lury, Maureen McNeil ve Beverley Skeggs, s. 33–47. Londra: Routledge.

–2002. "Two Girls, Fat and Thin." *Regarding Sedgwick: Essays on Queer Culture and Critical Theory*, haz. Stephen M. Barber ve David L. Clark, s. 71–108. New York: Routledge.
–2008a. "Cruel Optimism: On Marx, Loss and the Senses." *New Formations* 63, s. 33–51.
–2008b. *The Female Complaint: The Unfinished Business of Sentimentality in American Culture*. Durham, N.C.: Duke University Press.
Bhabha, Homi. 1994. *The Location of Culture*. Londra: Routledge.
Birleşik Krallık İçişleri Bakanlığı. 2002. *Secure Borders, Safe Haven: Integration with Diversity in Modern Britain*. Londra: Stationery Office.
–2005a. "Strength in Diversity: Towards a Community Cohesion and Race Equality Strategy." http://www.homeoffice.gov.uk/documents/cons-strength-indiverse-170904.
–2005b. *Life in the United Kingdom: A Journey to Citizenship*. Norwich: Stationery Office.
Blackman, Lisa. 2008. "Is Happiness Contagious?" *New Formations* 63: 15–32.
Blackman, Lisa ve Valerie Walkerdine. 2001. *Mass Hysteria: Critical Psychology and Media Studies*. Londra: Palgrave Macmillan.
Bland, Lucy ve Laura Doan, haz. 1998. *Sexology Uncensored: The Documents of Sexual Science*. Cambridge: Polity Press.
Blassingame, John W. 1992. "Some Precursors of the Amistad Revolt." *The Connecticut Scholar: Occasional Papers of the Connecticut Humanities Council* 10, s. 26-36.
Bloch, Charlotte. 2002. "Moods and the Quality of Life." *Journal of Happiness Studies* 3 (2), s. 101–28.
Bloch, Ernst. [1938–47] 2000. *The Principle of Hope*, cilt 1, çev. Neville Plaice, Stephen Plaice ve Paul Knight. Oxford: Blackwell [Türkçesi: *Umut İlkesi*, cilt I, çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim, 2007].
Bösche, Susanne. 1983. *Jenny Lives with Eric and Martin*. Londra: Gay Men's Press.
Bourdieu, Pierre. [1979] 1986. *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. çev. Richard Nice. New York: Routledge [Türkçesi: *Ayrım*. çev. Derya Fırat Şannan ve Ayşe Günce Berkkurt, Ankara: Heretik, 2015].
Braidotti, Rosi. 2002. *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press.
–2006a. *Transpositions: On Nomadic Ethics*. Cambridge: Polity.
–2006b. "Affirmation versus Vulnerability: On Contemporary Ethical Debates." *Symposium* 10 (1), s. 235–54.
Brennan, Teresa. 2004. *The Transmission of Affect*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Brinton, Daniel Garrison. 1893. *The Pursuit of Happiness: A Book of Studies and Strowings*. Philadelphia: David McKay.
Brooks, Peter. 1984. *Reading for the Plot: Design and Intention in Narrative*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Brown, Rita Mae. 1973. *Rubyfruit Jungle*. New York: Bantaın Books.
Brown, Wendy. 1995. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
Bruce, John. 1813. "Bruce's Report on the East India Negotiation." *Monthly Review*, s. 20–37.
Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge [Türkçesi: *Cinsiyet Belası*. çev. Başak Ertür. Metis Kitap, 2008].
–1997. *The Psychic Life of Power*. Stanford, Calif.: Stanford University Press [Türkçesi: İktidarın Psişik Yaşamı. çev. Fatma Tütüncü. Ayrıntı Yayınları, 2005].
–2004. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. Londra: Verso [Türkçesi: *Kırılgan Hayat*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis, 2016].
Carr, Alan. 2004. *Positive Psychology: The Science of Happiness and Human Strengths*. Londra: Routledge.
Carroll, David. 1992. *George Eliot and the Conflict of Interpretations: A Reading of the*
Novels. Cambridge: Cambridge University Press.
Carter, Mia. 2003. "Company to Canal: 1756–1860." *Archives of Empire: From the East India Company to the Suez Canal*, haz. Barbara Harlow ve Mia Carter, s. 1–15. Durham, N.C.: Duke University Press.
Caruth, Cathy. 1996. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
–2001. "Parting Words: Trauma, Silence and Survival." *Cultural Values* 5 (1), s. 7–26.
Chalier, Catherine. 2002. *What Ought I to Do? Morality in Kant and Levinas*. çev. Jane Marie Todd. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
Challenger, Douglas F. 1994. *Durkheim through the Lens of Aristotle: Durkheimian, Postmodernist, and Communitarian Responses to the Enlightenment*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.
Chatterjee, Piya. 2001. *A Time for Tea: Women, Labor, and Post/Colonial Politics on an*
Indian Plantation. Durham, N.C.: Duke University Press.
Cheng, Anne Anlin. 2001. *The Melancholia of Race: Psychoanalysis, Assimilation and Hidden Grief*. Oxford: Oxford University Press.
Chicken Tikka Masala. 2005. Yön. Harmage Singh Kalirai. Seven Spice Productions.

Children of Men. 2006. Yön. Alfonso Cuarón. P. D. James'in romanından uyarlanmıştır. Universal Pictures [Türkçesi: *Son Umut*].
Chopin, Kate. [1899] 1993. *The Awakening*. New York: Dover Publications [Türkçesi: *Uyanış*. çev. Necla Aytür. Adam Yayıncılık, 1990].
Colebrook, Claire. 2002. *Gilles Deleuze*. Londra: Routledge [Türkçesi: *Gilles Deleuze*, çev. Cem Soydemir, Ankara: Doğubatı, 2014].
–2008. "Narrative Happiness and the Meaning of Life." *New Formations* 63, s. 82–102.
Colwin, Laurie. [1982] 1990. *Family Happiness*. New York: Perennial.
Conard, Mark T. 2007. "Mean Streets: Beatitude, Flourishing and Unhappiness." *The Philosophy of Martin Scorsese*, haz. Mark T. Conard, s. 53–71. Lexington: University Press of Kentucky.
Conrad, Peter ve Joseph W. Schneider. 1980. *Deviance and Medicalization: From Badness to Sickness*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
Cooke, George Willis. [1884] 2007. *George Eliot: A Critical Study of Her Life, Writing, and Philosophy*. Boston: IndyPublish.
Cowan, J. L. 1968. *Pleasure and Pain: A Study in Philosophical Psychology*. Londra: Macmillan.
Crimp, Douglas. 2004. *Melancholia and Moralism: Essays on AIDS and Queer Politics*. Cambridge, Mass: MIT Press.
Csíkszentmihályi, Mihály. 1992. *Flow: The Psychology of Happiness*. Londra: Rider.
Cunningham, Michael. 1998. *The Hours*. New York: Farrar, Straus and Giroux [Türkçesi: *Saatler*. çev. İlknur Özdemir. Can Yayınları, 2009].
Cusk, Rachel. 2006. *Arlington Park*. Londra: Faber and Faber.
Cvetkovich, Ann. 2003. *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public*
Cultures. Durham, N.C.: Duke University Press.
Dalai Lama ve Howard C. Cutler. 1998. *The Art of Happiness: A Handbook for Living*. New York: Riverhead.
Dawesar, Abha. 2005. *Babyji*. New York: Anchor Books [Türkçesi: *4 Kadın 3 Yatak*. çev. Zeynep Reyhan Koç. Marka Yayınları, 2006].
De Botton, Alain. 2006. *The Architecture of Happiness*. Londra: Penguin [Türkçesi: *Mutluluğun Mimarisi*. çev. Banu Tellioğlu Altuğ, İstanbul: Sel Yay, 2010].
DeBrabander, Firmin. 2007. *Spinoza and the Stoics: Power, Politics and the Passions*. Londra: Continuum.
Deleuze, Gilles. [1953] 1991. *Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume's Theory of Human Nature*. çev. Constantin V. Boundas. New York: Columbia University Press.
–[1970] 1998. *Spinoza: Practical Philosophy*. çev. Robert Hurley. San Francisco: City Lights Books.

–1978. "Lecture Transcripts on Spinoza's Concept of Affect." http://www.goldsmiths.ac.uk/csisp/papers/deleuze_spinoza_affect.pdf. s.1–28.
Derrida, Jacques. [1997] 2005. *The Politics of Friendship*. çev. George Collins. Londra: Verso.
Descartes, René. [1649] 1989. *The Passions of the Soul*. çev. Stephen H. Voss. Indianapolis: Hackett Publishing Company [Türkçesi: *Duygular ya da Ruh Halleri*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa, 2015].
Deutscher, Penelope. 1997. *Yielding Gender: Feminism, Deconstruction and the History of Philosophy*. New York: Routledge.
Dienstag, Joshua Foa. 2006. *Pessimism: Philosophy, Ethic, Spirit*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
Doan, Laura ve Jay Prosser (haz.) 2002. *Palatable Poison: Critical Perspectives on "The Well of Loneliness."* New York: Columbia University Press.
Douglass, Frederick. [1845] 2003. *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave*. New York: Barnes and Noble.
–[1855] 2005. *My Bondage and My Freedom*. New York: Barnes and Noble.
Du Bois, W. E. B. [1903] 2003. *The Souls of Black Folk*. New York: Barnes and Noble.
Duggan, Lisa. 2003. *The Twilight of Equality: Neoliberalism, Cultural Politics and the Attack on Democracy*. Boston: Beacon Press.
DuPlessis, Rachel Blau. 1985. *Writing beyond the Ending: Narrative Strategies of Twentieth Century Women Writers*. Bloomington: Indiana University Press.
Durkheim, Émile. [1893] 1960. *The Division of Labour in Society*. çev. George Simpson. Glencoe, Ill.: Free Press of Glencoe [Türkçesi: *Toplumsal İşbölümü*. çev. Özer Ozankaya, İstanbul: Cem, 2006].
Eagleton, Terry. 2007. *The Meaning of Life*. Oxford: Oxford University Press [Türkçesi: *Hayatın Anlamı*. çev. Kutlu Tunca, İstanbul: Ayrıntı, 2015].
East Is East. 1999. Yön. Damien O'Donnell. Ayub Khan-Din'in oyunundan uyarlanmıştır. Channel 4 Films.
Edelman, Lee. 2004. *No Future: Queer Theory and the Death Drive*. Durham, N.C.: Duke University Press.
–2006. "Antagonism, Negativity and the Subject of *Queer* Theory." PMLA, s. 821–22.
Educating Rita. 1983. Yön. Lewis Gilbert. Willey Russel'ın oyunundan uyarlanmıştır. Acorn Pictures.
Ehrenreich, Barbara. 2001. "Welcome to Cancerland: A Mammogram Leads to a Cult of Pink Kitsch." *Harper's Magazine*, Kasım, s. 43–53.
–2007. *Dancing in the Streets: A History of Collective Joy*. Londra: Granta Publications.

Elias, Norbert. [1939] 1969. *The Civilizing Process: The History of Manners and State Formation and Civilization*, cilt 1. çev. Edmund Jephcott. Oxford: Blackwell [Türkçesi: *Uygarlık Süreci*. çev. Ender Ateşman, İstanbul: İletişim, 2011].

Eliot, George. [1860] 1965. *The Mill on the Floss*. New York: New American Library [Türkçesi: *Kıyıdaki Değirmen*. çev. Gönül Suveren. Altın Kitaplar, 1970].

Eng, David L. 2002. "The Value of Silence." *Theatre Journal* 54 (1), s. 85–94.

Eng, David L. ve Shinhee Han. 2003. "A Dialogue on Racial Melancholia." *Loss: The Politics of Mourning*, haz. David L. Eng ve David Kazanjian, s. 343–71. Berkeley: University of California Press.

Fanon, Frantz. [1952] 1986. *Black Skin, White Masks*. çev. Charles Lam Markmann. Londra: Pluto [Türkçesi: *Siyah Deri Beyaz Maske*. çev. Cahit Koytak. Versus Yayınları, 2009].

–[1961] 2001. *The Wretched of the Earth*. çev. Constance Farrington. Londra: Penguin. [Türkçesi: *Yeryüzünün Lanetlileri*. çev. Şen Süer. Versus Yayınları, 2007].

Feagin, Joe. R. 2000. *Racist America: Roots, Current Realities and Future Reparations-Remaking America with Anti-Racist Strategies*. New York: Routledge.

Felski, Rita. 2003. *Literature after Feminism*. Chicago: University of Chicago Press.

Firestone, Shulamith. 1970. *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. New York: Bantam Books [Türkçesi: *Cinselliğin Diyalektiği*, çev. Yurdanur Salman, İstanbul: Payel, 1993].

Foucault, Michel. 1979. "Is It Useless to Revolt?" çev. James Bernauer. *Religion and Culture*, haz. Jeremy R. Carette, s. 131–34. Manchester: Manchester University Press.

–1986. "Of Other Spaces." *Diacritics* 16, s. 22–27.

–1988. "The Political Technology of Individuals." *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, haz. Luther H. Martin, Huck Gutman, ve Patrick H. Hutton, s. 145–62. Amherst: University of Massachusetts Press.

Fowler, James H. ve Nicholas A. Christakis. 2008. "Dynamic Spread of Happiness in a Large Social Network: Longitudinal Analysis over Twenty Years in the Framingham Heart Study." *BMJ* 337: a2338.

Franklin, Sarah. 1997. *Embodied Progress: A Cultural Account of Assisted Conception*. Londra: Routledge.

Freeman, Elizabeth. 2005. "Time Binds, or, Erotohistoriography." *Social Text* 23, s. 57–68.

Freud, Sigmund. [1917] 2005. "Mourning and Melancholia." *On Murder, Mourning and Melancholia*, 201–18. çev. Shaun Whiteside, Londra: Penguin Books [Türkçesi: *Yas ve Melankoli*. çev. Aziz Yardımlı. İdea Yayıncılık, 2011].

–[1920] 1964. "Beyond the Pleasure Principle." *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, cilt 18. çev. James Strachey. Londra: Hogarth Press. [Türkçesi: *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*. çev. Ali Nahit Babaoğlu, Metis Kitap, 2001].
–[1920] 1955. "The Psychogenesis of a Case of Homosexuality in a Woman." *The Standard Edition of the Complete Works of Freud*, cilt 18. çev. James Strachey. Londra: Hogarth Press.
–[1923] 1960. *The Ego and the Id*. çev. Joan Riviere. New York: W. W. Norton [Türkçesi: *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*. çev. Ali Nahit Babaoğlu, Metis Kitap, 2001].
–[1930] 2004. *Civilisation and its Discontents*. çev. David McLintock. Londra: Penguin. [Türkçesi: *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*. çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayıncılık, 2011].
Frey, Bruno S. ve Alois Stutzer. 2002. *Happiness and Economics: How the Economy and Institutions Affect Human Well-Being*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
Friedan, Betty. 1965. *The Feminine Mystique*. Harmondsworth: Penguin [Türkçesi: *Kadınlığın Gizemi*. çev. Tahire Mertoğlu. E Yayınları, 1983].
Frye, Marilyn. 1983. *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*. Trumansburg, N.Y.: Crossing Press.
Garden, Nancy. 1982. *Annie on My Mind*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
Gettis, Alan. 2006. *The Happiness Solution: Finding Joy and Meaning in an Upside Down World*. Victoria, BC: Trafford Publishing.
Gibbs, Anna. 2001. "Contagious Feelings: Pauline Hanson and the Epidemiology of Affect." *Australian Humanities Review*, no. 24 http://www.australianhumanitiesreview.org
Gilbert, Daniel. 2006. *Stumbling on Happiness*. New York: HarperCollins.
Gilman, Charlotte Perkins. [1903] 2002. *The Home: Its Work and Influence*. Lanham,
Md.: Rowman and Littlefield.
Gilroy, Paul. 2004. *After Empire: Melancholia or Convivial Culture?* Londra: Routledge.
Goodman, Gerre, George Lakey, Judy Lashofve Erika Thorne. 1983. *No Turning Back: Lesbian and Gay Liberation for the '80s*. Philadelphia: New Society Publishers.
Gopinath, Gayatri. 2005. *Impossible Desires: Queer Diaspora and South Asian Public*
Culture. Durham, N.C.: Duke University Press.
Gosling, J. C. B. 1969. *Pleasure and Desire: The Case for Hedonism Reviewed*. Oxford: Clarendon Press.

Graeber, David. 2007. *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire.* Oakland, Calif.: AK Press.
Greene, Gayle. 1991. *Changing the Story: Feminist Fiction and the Tradition.* Bloomington: Indiana University Press.
Gunn, James. 1961. *The Joy Makers.* New York: Bantam Books.
Gunnell, Barbara. 2004. "The Happiness Industry." *New Statesman*, 6 Eylül.
Hage, Ghassan. 2003. *Against Paranoid Nationalism: Searching for Hope in a Shrinking Society.* Annandale, NSW: Pluto Press.
Hai, Yasmin. 2008. *The Making of Mr Hai's Daughter: Becoming British.* Londra: Virago.
Haidt, Jonathan. 2006. *The Happiness Hypothesis.* Londra: William Heinemann.
Halberstam, Judith. 2005. *In A Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives.* New York: New York University Press.
–2008. "Animating Revolt/Revolting Animation: Penguin Love, Doll Sex and the Spectacle of the *Queer* Nonhuman." *Queering the Non/Human*, haz. Noreen Giffney ve Myra J. Hird, s. 265–82. Londra: Ashgate.
Hall, Radclyffe. [1928] 1982. *The Well of Loneliness.* Londra: Virago Press.
Happy-Go-Lucky. 2008. Yön. Mike Leigh. Momentum Pictures [Türkçesi: *Daima Mutlu*].
Hardt, Michael. 1993. *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy.* Minneapolis: University of Minnesota Press [Türkçesi: *Felsefede Bir Çıraklık*, çev. Ali Utku ve İsmail Öğretir, İstanbul: Otonom, 2012].
Hartman, Saidiya V. 1997. *Scenes of Subjection: Terror, Slavery and Self-Making in Nineteenth Century America.* New York: Oxford University Press.
Heady, Bruce ve Alexander J. Wearing. 1991. "Subjective Well-Being: A Stocks and Flows Framework." *Subjective Well-Being: An Interdisciplinary Perspective*, haz. Fritz Strack, Michael Argyle ve Norbert Schwarz, s. 49–76. Oxford: Pergamon Press.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. [1837] 1988. *Introduction to the Philosophy of History.* çev. Leo Rauch. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
Hemmings, Clare. 2001. "'All my life I have been waiting for something': Theorising Femme Narrative in *The Well of Loneliness.*" *Palatable Poison: Critical Perspectives on "The Well of Loneliness,"* haz. Laura Doan ve Jay Prosser, s. 179–96. New York: Columbia University Press.
–2005. "Invoking Affect: Cultural Theory and the Ontological Turn." *Cultural Studies* 19 (5), s. 548–67.
Highsmith, Patricia. [1952] 2004. *The Price of Salt.* New York: W. W. Norton [Türkçesi: *Carol.* çev. Babek Kurbanov, Remzi Kitabevi, 1992].
Hobbes, Thomas. [1651] 1968. *Leviathan.* Harmondsworth: Penguin Books [Türkçesi: *Leviathan.* çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, 2014].

Hochschild, Arlie Russell. [1983] 2003. *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. İkinci baskı. Berkeley: University of California Press.
–2003. *The Commercialization of Intimate Life: Notes from Home and Work*. Berkeley: University of California Press.
Holden, Robert. 1998. *Happiness Now! Timeless Wisdom for Feeling Good Fast*. Londra: Hodden and Stoughton.
hooks, bell. 2000. *Feminist Theory: From Margin to Centre*. Londra: Pluto Press.
Hours, The. 2002. Yön. Stephen Daldry. Michael Cunningham'ın romanından uyarlanmıştır. Paramount Pictures [Türkçesi: *Saatler*].
Hudson, Deal Wyatt. 1996. *Happiness and the Limits of Satisfaction*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.
Hume, David. [1739–40] 1985. *A Treatise of Human Nature*. Londra: Penguin Books [Türkçesi: *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayıncılık, 2000].
–[1748] 1975. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Oxford: Clarendon Press [Türkçesi: *Ahlak*. çev. Nil Şimşek, Dergah Yayınları, 2010].
Husserl, Edmund. [1946] 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*, haz. Leonard Lawlor ve Bettina Bergo, s. 132–54. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
–[1950] 1989. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book*. çev. Richard Rojcewicz ve André Schuwer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
Huxley, Aldous. [1932] 1969. *Brave New World*. New York: Harper and Row [Türkçesi: *Cesur Yeni Dünya*. çev. Ümit Tosun. İthaki Yayınları, 2003].
If These Walls Could Talk 2. 2000. Yön. Jane Anderson, Martha Coolidge, Anne Heche. HBO [Türkçesi: *Duvarların Dili Olsa 2*].
Island, The. 2005. Yön. Michael Bay. Dreamworks, SKG [Türkçesi: *Ada*.]
James, P. D. 1993. *The Children of Men*. New York: Alfred A. Knopf.
James, Susan. 1997. *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth Century Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
James, William. [1891] 1956. "The Moral Philosopher and the Moral Life." *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, s. 184–285. New York: Dover Publications.
Jameson, Fredric. 2005. *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. Londra: Verso.
Janaway, Christopher. 1999. "Schopenhauer's Pessimism." *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, ed. Christopher Janaway, s. 318–44. Cambridge: Cambridge University Press.

Jenkins, Henry. 1998. "Introduction: Childhood Innocence and Other Modern Myths." *The Children's Culture Reader*, haz. Henry Jenkins, s. 1–37. New York: New York University Press.

Johnson, Lesley ve Justine Lloyd. 2004. *Sentenced to Everyday Life: Feminism and the Housewife*. Oxford: Berg.

Jones, H. S. 2005. "The Early Utilitarians, Race and Empire: The States of the Argument." *Utilitarianism and Empire*, haz. Bart Schultz ve Georgios Varouxakis, s.179–88. Lanham, Md.: Lexington Books.

Jullien, François. 2007. *Vital Nourishment*. New York: Zone Books.

Kant, Immanuel. [1781] 1990. *Critique of Pure Reason*. çev. J. M. D. Meiklejohn. New York: Prometheus Books [Türkçesi: *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2010].

–[1785] 2005. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. haz. Lara Denis, çev. Thomas Kingsmill Abbott. Toronto: Broadview Editions [Türkçesi: *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, 2009].

–[1788] 2004. *Critique of Practical Reason*. çev. Thomas Kingsmill Abbott. New York: Dover Publications [Türkçesi: *Pratik Aklın Eleştirisi*. çev. Füsun Akatlı, Gertrude Durusoy, İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk. Türkiye Felsefe Kurumu, 1999].

–[1797] 1996. *The Metaphysics of Morals*. çev. Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.

Kelley, Robin D. G. 2002. *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination*. Boston: Beacon Press.

Kenny, Anthony. 1993. *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Clarendon Press.

Kierkegaard, Søren. [1844] 1980. *The Concept of Anxiety*. çev. Reidar Thomte ve Albert B. Anderson. Princeton, N.J.: Princeton University Press [Türkçesi: *Kaygı Kavramı*, çev. Türker Armaner, İstanbul: İş Kültür, 2014].

Kureishi, Hanif. [1994] 2008. *My Son the Fanatic, The Flies*. Germany: Heuber Verlag.

Lacan, Jacques. 1982. "God and the Jouissance of The Woman." *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne* içinde, haz. Juliet Mitchell ve Jacqueline Rose, s.137–49. New York: W. W. Norton.

–[1986] 1992. *The Ethics of Psychoanalysis, 1959–1960*. çev. Dennis Porter. Londra: Routledge [Türkçesi: *Psikanalizin Etiği*. çev. Nami Başer, Say Yayınları, 2010].

–2006. Écrits. çev. Bruce Fink, Héloïse Fink ve Russell Grigg. New York: W. W. Norton.

Laing, R. D. 1971. *The Politics of the Family*. Middlesex: Penguin Books.

Lang, Kurt ve Gladys Engel Lang. 1969. "The Unique Perspective of Television and Its Effects: A Pilot Study." *Mass Communications: A Book of Readings*, haz. W. Schramm, s. 544–60. Champaign: University of Illinois Press.

Layard, Richard. 2005. *Happiness: Lessons from a New Science.* Londra: Allen Lane.

Lear, Jonathan. 2000. *Happiness, Death and the Remainder of Life.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press [Türkçesi: *Mutluluk, Ölüm ve Yaşamın Artakalanı.* çev. Banu Büyükkal, İstanbul: Metis Kitap, 2006].

Le Bon, Gustave. [1895] 2002. *The Crowd: A Study of the Popular Mind.* Mineola, N.Y.: Dover Publications.

Le Guin, Ursula. [1973] 1987. "The Ones Who Walk Away from Omelas." *The Wind's*

Twelve Quarters. New York: Perennial.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. [1714] 1965. *Monadology and Other Philosophical Essays.* çev. Paul Schrecker ve Anne Martin Schrecker. Indianapolis: Bobbs-Merrill [Türkçesi: *Monadoloji ya da Felsefenin İlkeleri.* çev. Olgun Ürek, Bursa: Biblos, 2009].

–[1765] 1981. *New Essays on Human Understanding.* çev. Peter Remnant. Cambridge: Cambridge University Press.

Levy, Andrea. 1999. *Fruit of the Lemon.* Londra: Headline Book Publishing.

Locke, John. [1690] 1997. *An Essay Concerning Human Understanding.* Londra: Penguin Books [Türkçesi: *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme.* çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınevi, 2000].

Lorde, Audre. 1982. *Zami: A New Spelling of My Name.* Londra: Sheba Feminist Publishers.

–1984. *Sister Outsider: Essays and Speeches.* Trumansburg, N.Y.: Crossing Press.

–1997. *The Cancer Journals.* San Francisco: Aunt Lute Books.

Lost and Delirious. 2001. Yön. Léa Pool. Susan Swan'ın romanından uyarlanmıştır. Seville Pictures [Türkçesi: *Kayıp ve Çılgın*].

Love, Heather. 2007. *Feeling Backward: The Politics of Loss in Queer History.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

–2008. "Compulsory Happiness and *Queer* Existence." *New Formations* 63, s. 52–64.

Lucas, Bill. 2006. *Happy Families: How to Make One, How to Keep One.* Harlow: Educational Publishers.

Lukács, György. 1971. *History and Class Consciousness.* çev. Rodney Livingstone. Cambridge, Mass.: MIT Press [Türkçesi: *Tarih ve Sınıf Bilinci.* çev. Yılmaz Öner. Belge Yayınları, 2014].

Macaulay, Thomas Babington. [1835] 2003. "Minute on Indian Education." *Archives of Empire: From the East India Company to the Suez Canal*, haz. Barbara Harlow ve Mia Carter, s. 227–38. Durham, N.C.: Duke University Press.

Macherey, Pierre. 1996. "The Encounter with Spinoza." *Deleuze: A Critical Reader*, ed. Paul Patton, s. 139–61. Oxford: Blackwell.

MacIntyre, Alasdair C. 1981. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Londra: Duckworth.
–2004. *The Unconscious: A Conceptual Analysis*. Londra: Routledge.
Majeed, Javed. 1992. *Ungoverned Imaginings: James Mill's "The History of British India" and Orientalism*. Oxford: Clarendon Press.
Marar, Ziyad. 2003. *The Happiness Paradox*. Londra: Reaktion Books.
Marcuse, Herbert [1964] (2002). *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Londra: Routledge [Türkçesi: *Tek Boyutlu İnsan*. çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2014].
Martin, Jane Roland. 1995. *Changing the Educational Landscape: Philosophy, Women and the Curriculum*. New York: Routledge.
Marx, Karl. [1844] 1964. *The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*. New York: International Publications [Türkçesi: *1844 El Yazmaları*. çev. Murat Belge. Birikim Yayınları, 2000].
Massumi, Brian. 2002a. "Navigating Movements." www.brianmassumi.com/ interviews/NAVIGATING%20MOVEMENTS.pdf. Son ziyaret 18 Ağustos 2009.
–2002b. *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham, N.C.: Duke University Press.
Mbembe, Achille. 2001. *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press.
McCarney, Joseph. 2005. "Ideology and False Consciousness." http://www.marxmyths.org/joseph-mccarney/article.htm. Son ziyaret 28 Ağustos 2008.
McMahon, Darrin M. 2006. *Happiness: A History*. New York: Atlantic Monthly Press.
McRobbie, Angela. 2008. *The Aftermath of Feminism: Gender, Culture and Social Change*. Londra: Sage.
Mill, James. [1818] 1997. *History of British India*. Londra: Routledge.
–1828. *Essays reprinted from the Supplement to the Encyclopaedia of Britannica*. Londra: J. Innes.
Mill, John Stuart. [1863] 2001. *Utilitarianism*. Indianapolis: Hackett Publishing.
–[1873] 2003. *Autobiography of John Stuart Mill*. Whitefish, Mont.: Kessinger Publishing.
Miller, D. A. 2002. "Problems of Closure in the Traditional Novel" (1981). *Narrative Dynamics: Essays on Time, Plot, Closure and Frames*, haz. Brian Richardson, s. 272–81. Columbus: Ohio State University Press.
Millett, Kate. 1970. *Sexual Politics*. New York: Doubleday.
Moreton-Robinson, Aileen. 2002. "'Tiddas talkin' up to the White Woman': When Huggins et al. Took on Bell." *Black Lines: Contemporary Critical Writing by Indigenous*
Australians, haz. Michele Grossman, s. 66–78. Melbourne: Melbourne University Press.

Morrison, Toni. [1970] 1979. *The Bluest Eye*. Londra: Picador [Türkçesi: *En Mavi Göz*. çev. İrfan Seyrek. Can Yayınları, 1993].
Muñoz, José Esteban. 2007. "Cruising the Toilet: LeRoi Jones/Amiri Baraka, Radical Black Traditions, and *Queer* Futurity". *GLQ* 13 (2–3), s. 353–67.
Munt, Sally. 2001. "The Well of Shame." *Palatable Poison: Critical Perspectives on "The Well of Loneliness"* içinde, haz. Laura Doan ve Jay Prosser, s. 199–215. New York: Columbia University Press.
–2007. *Queer Attachments: The Cultural Politics of Shame*. Aldershot: Ashgate.
Meyer, Susan. 1996. *Imperialism at Home: Race and Victorian Women's Fiction*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
Naipaul, V. S. 1990. "Our Universal Civilization." *New York Times*, 5 Kasım. http://www.nytimes.com.
Nancy, Jean-Luc. [1993] 1997. *The Sense of the World*. çev. Jeffrey S. Librett. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Nettle, Daniel. 2006. *Happiness: The Science behind Your Smile*. Oxford: Oxford University Press.
Neves, Carlos M. 2003. "Optimism, Pessimism and Hope in Durkheim." *Journal of Happiness Studies* 4, s.169–83.
Newton, Esther. 2000. *Margaret Mead Made Me Gay: Personal Essays, Public Ideas*. Durham, N.C.: Duke University Press.
Ngai, Sianne. 2005. *Ugly Feelings*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Nietzsche, Friedrich. [1883–85] 1961. *Thus Spoke Zarathustra*. çev. R. J. Hollingdale. Londra: Penguin Books [Türkçesi: *Böyle Söyledi Zerdüşt*. çev. Mustafa Tüzel. İş Bankası Kültür Yayınları, 2011].
–[1886] 1997. *Beyond Good and Evil*. çev. Helen Zimmern. Mineola, N.Y.: Dover Publications [Türkçesi: İyinin ve Kötünün Ötesinde. çev. Enver Günsel, İstanbul: Tutku, 2015].
–[1887] 1996. *On the Genealogy of Morals*. çev. Douglas Smith. Oxford: Oxford University Press [Türkçesi: *Ahlakın Soykütüğü*. çev. Zeynep Alangoya, İstanbul: Kabalcı, 2011].
–[1889] 1990. *Twilight of the Idols*. çev. R. J. Hollingdale. Londra: Penguin Books [Türkçesi: *Putların Alacakaranlığı*. çev. İsmet Zeki Eyüboğlu. Say Yayınları, 2014].
–[1901] 1968. *The Will to Power*. çev. Walter Kaufman ve R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books [Türkçesi: *Güç İstenci*. çev. Nilüfer Epçeli. Say Yayınları, 2010].
Noddings, Nel. 2003. *Happiness and Education*. Cambridge: Cambridge University Press.
Nussbaum, Martha C. 2005. "Mill on Happiness: The Enduring Value of a Complex Critique." *Utilitarianism and Empire*, haz. Bart Schultz ve Georgios Varouxakis, 107–24. Lanham, Md.: Lexington Books.

O'Rourke, Meghan. 2006. "Desperate Feminist Wives: Why Wanting Equality Makes Women Unhappy." http://www.slate.com.
Orwell, George. [1949] 1985. *1984*. New York: Penguin Books [Türkçesi: *1984*. çev. Celal Üster, Can Yayınları, 2000].
Packer, Vin. [1952] 2004. *Spring Fire*. San Francisco. Cleis Press.
Pascal, Blaise. [1669] 1910. *Thoughts, Letters, Minor Works*, cilt 8. çev. W. F. Trotter, M. L. Booth, O. W. Wight. New York: P. F. Collier and Son.
Perry, David L. 1967. *The Concept of Pleasure*. The Hague: Mouton and Co.
Peters, Julie Anne. 2003. *Keeping You a Secret*. New York: Little, Brown.
Peucker, Henning. 2007. "Husserl's Critique of Kant's Ethics." *Journal of the History of Philosophy* 45 (2), s.309–19.
Phua, Voon Chin. 2003. *Icelandic Lives: The Queer Experience*. Philadelphia: Hawarth Press.
Pitts, Jennifer. 2005. *A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
Platon. 1998. *Republic*. çev. Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press [Türkçesi: *Devlet*. çev. Neval Akbıyık. Antik Yayınları, 2014].
Potamianou, Anna. 1997. *Hope: A Shield in the Economy of Borderline States*. çev. Phillip Slotkin. Londra: Routledge.
Probyn, Elspeth. 2005. *Blush: Faces of Shame*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Prosser, Jay. 1998. *Second Skins: Body Narratives of Transsexuality*. New York: Columbia University Press.
Puar, Jasbir K. 2007. *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham, N.C.: Duke University Press.
Radway, Janice A. 1984. *Reading the Romance: Women, Patriarchy and Popular Literature*. Londra: Verso.
Rahman, Zia Haider. 2007. "The Young Can Be Far Too Easy to Exploit." *Daily Telegraph*, 7 Kasım.
Reid, Gordon. 2006. *That Unhappy Race: Queensland and the Aboriginal Problem, 1838–1901*. Melbourne: Australian Scholarly Publishing.
Ricard, Matthieu. 2007. *Happiness: A Guide to Developing Life's Most Important Skill*. çev. Jesse Browner. Londra: Atlantic Books.
Rose, Nikolas. 1996. "Governing Advanced 'Liberal' Societies." *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism and the Rationalities of Government*, haz. Andrew Barry, Thomas Osborne ve Nikolas Rose, s. 37–64. Chicago: University of Chicago Press.
–1999. *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*. Londra: Free Association Books.

Rousseau, Jean-Jacques. [1762] 1993. Émile. çev. Barbara Foxley. Londra: Everyman. [Türkçesi: Émile *ya da Çocuk Eğitimi Üzerine*. çev. Mehmet Baştürk. Kilit, 2011].
–1783. *Emilius and Sophia: Or, a New System of Education*. Londra: H. Haldwin.
Rowbotham, Sheila. 1989. *The Past Is before Us: Feminism in Action since the 1960s*. Londra: Penguin Books.
Ruti, Mari. 2006. *Reinventing the Soul: Posthumanist Theory and Psychic Life*. New York: Other Press.
Sanderson, Terry. 1999. *How to Be a Happy Homosexual: A Guide for Gay Men*. Londra: Other Way Press.
Sartre, Jean-Paul. [1939] 2002. *Sketch for a Theory of the Emotions*. çev. Philip Mairet. New York: Routledge.
–[1946] 1989. *Existentialism and Humanism*. çev. Philip Mairet. Londra: Methuen.
–[1965] 1993. *Essays in Existentialism*. haz. Wade Baskin. New York: Citadel Press.
Scheler, Max. [1913] 2008. *The Nature of Sympathy*. çev. Peter Heath. New Brunswick: Transaction Publishers.
Schoch, Richard N. 2006. *The Secrets of Happiness*. Londra: Profile Books.
Schopenhauer, Arthur. [1818] 1883. *The World as Will and Idea*, cilt 3. çev. R. B. Haldane ve J. Kemp. Londra: Routledge and Kegan Paul [Türkçesi: İsteme ve Tasarım olarak Dünya, çev. Levent Özşar, Bursa: Biblos, 2013].
–[1840] 1995. *On the Basis of Morality*. çev. E. F. J. Payne. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
–[1850] 2004. *On the Suffering of the World*. çev. R. J. Hollingdale. Londra: Penguin Books.
Schroeder, Michael ve Ariel Shidlo. 2002. "Ethical Issues in Sexual Orientation Conversion Therapies: An Empirical Study of Consumers." *Sexual Conversion Therapy: Ethical, Clinical, and Research Perspectives*, haz. Ariel Shidlo, Michael Schroeder, Jack Drescher, s.131–66. Philadelphia: Haworth Press.
Schulman, Sarah. [1992] 2006. *Empathy*. Vancouver: Arsenal Pulp Press.
–1998. *Stage Struck: Theatre, AIDS and the Marketing of Gay America*. Durham, N.C.: Duke University Press.
Schultz, Bart ve Georgios Varouxakis. 2005. "Introduction" *Utilitarianism and Empire*, haz. Bart Schultz ve Georgios Varouxakis, s.1–32. Lanham, Md.: Lexington Books.
Schwarz, Norbert ve Strack, Fritz. 1991. "Evaluating One's Life: A Judgment Model of Subjective Well-Being." *Subjective Well-Being: An Interdisciplinary Perspective*, haz. Fritz Strack, Michael Argyle ve Norbert Schwarz, s. 27–48. Oxford: Pergamon Press.

Sedgwick, Eve Kosofsky. 2003. *Touching Feeling: Affect, Performativity, Pedagogy*. Durham, N.C.: Duke University Press.
Segal, Lynne. 2007. *Making Trouble: Life and Politics*. Londra: Serpent's Tail.
Seligman, Martin E. P. 2003. *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment*. Londra: Nicholas Brealey.
Seneca. 1997. "Consolation to Helvia." *Dialogues and Letters*, s. 3–28. çev. C. D. N. Costa. Londra: Penguin Books.
Shine, Darla. 2005. *Happy Housewives*. New York: HarperCollins.
Shuttleworth, Sally. 1984. *George Eliot and Nineteenth-Century Science: The Make-Believe of a Beginning*. Cambridge: Cambridge University Press.
Skeggs, Beverley. 2004. *Class, Self, Culture*. Londra: Routledge.
Smith, Adam. [1759] 2000. *The Theory of Moral Sentiments*. New York: Prometheus Books.
–[1776] 1999. *The Wealth of Nations*, Kitap 1–3. Londra: Penguin Books [Türkçesi: *Milletlerin Zenginliği*. çev. Haldun Derin. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006].
Smith, J. A. 1998. "Introduction to Nicomachean Ethics", *Nicomachean Ethics* içinde, Aristotales, s. iii–xviii. Mineola, N.Y.: Dover Publications.
Snediker, Michael D. 2009. *Queer Optimism: Lyric Personhood and Other Felicitous Persuasions*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Solomon, Robert. 2006. "Emotions in Phenomenology and Existentialism." *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, haz. Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall, s. 291–309. Cambridge, Mass.: Blackwell.
Spinoza, Benedict de. [1677] 2001. *Ethics*. çev. A. H. White. Ware, Hertfordshire: Wordsworth Editions [Türkçesi: *Ethica*. çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, 2011].
Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. "Can the Subaltern Speak?" *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde, haz. Cary Nelson ve Lawrence Grossberg, s. 271–313. Champaign: University of Illinois Press.
Stimpson, Catharine R. 1988. *Where the Meanings Are: Feminism and Cultural Spaces*. New York: Methuen.
Stokes, Eric. 1959. *The English Utilitarians and India*. Delhi: Oxford University Press.
Strack, Fritz, Michael Argyle ve Norbert Schwarz. 1991. "Introduction". *Subjective Well-Being: An Interdisciplinary Perspective* içinde, haz. Fritz Strack, Michael Argyle ve Norbert Schwarz, s. 1–6. Oxford: Pergamon Press.
Stringer, Rebecca. 2000. "A Nietzschean Breed: Feminism, Victimology, Ressentiment." *Why Nietzsche Still? Reflections on Drama, Culture, Politics*, haz. Alan D. Schrift, s. 247–73. Berkeley: University of California Press.

Strong, Tracy B. 2002. *Jean-Jacques Rousseau: The Politics of the Ordinary*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.

Struik, Dirk J. 1964. "Introduction" *The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, yazan Karl Marx, 9–56. New York: International Publications.

Sullivan, Eileen. 1983. "Liberalism and Imperialism: John Stuart Mill's Defence of the British Empire." *Journal of the History of Ideas* 44 (4), s. 599–617.

Summers, Heather ve Anne Watson. 2006. *The Book of Happiness: Brilliant Ideas to Transform Your Life*. Mankato, Minn.: Capstone.

Swan, Susan. 1993. *The Wives of Bath*. New York: Alfred A. Knopf.

Swanton, Christine. 2000. "Compassion as a Virtue in Hume." *Feminist Interpretations of David Hume* içinde, haz. Anne Jaap Jacobson, s. 156–73. University Park: Pennsylvania State University Press.

Syal, Meera. [1996] 2004. *Anita and Me*. Londra: Harper Perennial.

Tate, Shirley. 2005. *Black Skins, Black Masks: Hybridity, Dialogism, Performativity*. Londra: Ashgate.

Terada, Rei. 2001. *Feeling in Theory: Emotion after the "Death of the Subject."* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Thobani, Sunera. 2003. "War Frenzy and Nation Building: A Lesson in the Politics of 'Truth-Making.'" *International Journal of Qualitative Studies in Education* 16 (3), s.399–414.

Thompson, Evan. 2007. *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Toder, Nancy. 1980. *Choices*. Boston: Alyson Publications.

To Leung, Man. 1998. "James Mill's Utilitarianism and British Imperialism in India." http://www.tamilnation.org/Oneworld/imperialism.htm. Son Ziyaret 11 Mayıs 2009.

Tolstoy, Leo. [1875–77] 1985. *Anna Karenina*. çev. Rosemary Edmonds. Londra: Penguin. [Türkçesi: *Anna Karenina*. çev. Ergin Altay, İletişim Yayıncılık, 2004].

Tyler, Imogen. 2008. "Methodological Fatigue: The Politics of 'The Affective Turn.'" *Feminist Media Studies* 8 (1), s. 85–90.

Veenhoven, Ruut. 1984. *Conditions of Happiness*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

–1991. "Questions on Happiness: Classical Topics, Modern Answers, Blindspots." *Subjective Well-Being: An Interdisciplinary Perspective* içinde, haz. Fritz Strack, Michael Argyle ve Norbert Schwarz, s. 8–24. Oxford: Pergamon Press.

Walker, Lisa. 2001. *Looking Like What You Are: Sexual Style, Race and Lesbian Identity*. New York: New York University Press.

Warn, Sarah. 2003. "Dropping Lesbian Romance from Beckham the Right Decision." http://www.afterellen.com/Movies/beckham.html. Son ziyaret 12 Şubat 2009.

Weil, Simone. [1952] 2002. *Gravity and Grace*. çev. Emma Crawford ve Mario von der Ruhr. Londra: Routledge.
Weldon, Fay. 2006. *What Makes Women Happy?* Londra: Fourth Estates.
West, Henry W. 2004. *An Introduction to Mill's Utilitarian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
Williams, Raymond. 1977. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press [Türkçesi: *Marksizm ve Edebiyat*, İstanbul: Adam].
–2006. *Modern Tragedy*. Peterborough, Ontario: Broadview Encore.
Wilson, Eric G. 2008. *Against Happiness: In Praise of Melancholy*. New York: Sarah Crichton Books.
Wollstonecraft, Mary. [1792] 1975. *A Vindication of the Rights of Women*. New York: W. W. Norton [Türkçesi: *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*. çev. Deniz Hakyemez. İş Bankası Kültür Yayınları, 2007].
Woodward, Kathleen. 2009. *Statistical Panic: Cultural Politics and Poetics of the Emotions*. Durham, N.C.: Duke University Press.
Woolf, Virginia. [1925] 1953. *Mrs. Dalloway*. New York: Harvest Books [Türkçesi: *Bayan Dalloway*. çev. İlknur Özdemir, Kırmızı Kedi, 2012].
Yancy, George. 2008. *Black Bodies, White Gazes: The Continuing Significance of Race*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.
Zastoupil, Lynn. 1994. *John Stuart Mill and India*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1994.
Žižek, Slavoj. 2002. *Welcome to the Desert of the Real*. Londra: Verso.
–2005. "From Revolutionary to Catastrophic Utopia." *Thinking Utopia: Steps into Other Worlds* içinde, haz. Jörn Rüsen, Michael Fehr ve Thomas W. Rieger, s. 247–62. New York: Berghahn Books.
–2008a. *In Defence of Lost Causes*. Londra: Verso.
–2008b. *Violence*. Londra: Profile Books.
Zupan, Alenkačič. 2000. *Ethics of the Real: Kant, Lacan*. Londra: Verso.

DİZİN

11 Eylül saldırıları, 205
1844 El Yazmaları (Struik), 224
1984 (Orwell), 263n
4 Kadın 3 Yatak (Dawesar), 127,157-58

Abraham, Julie, 127
Ada (The Island), 246-50
Adorno, Theodor, 70n, 261n, 294n
Against Happiness (Wilson), 35n
Agamben, Giorgio, 35n
Ahlak (Hume), 73
Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi (Kant), 293n
"Ahlak Öğretisi Bölümü" (Kant), 296n
ahlaki ayrımlar, 23, 26
  klasik mutluluk, 22, 34n, 74n, 253
  iyi hissetmek, 15-6, 18-9, 24, 37 ,41 ,49, 53 ,57, 61-2, 66
Aidoo, Ama Ata, 97
aileler, 21-2
  koşullu mutluluk, 69, 73, 83-6
  kadınların eğitimi, 81, 86
  mutlu, 62-6
  akrabalık nesneleri, 64, 149
  miras noktaları, 132
  düğün günleri, 45, 58
  ayrıca bkz. ev kadınları
akrabalık nesneleri, 49, 64, 118n
aktivizm, 12, 144-46, 152-53
  ayrıca bkz. bilinç, bilinç oluşturma
ampirizm, 35n, 38, 68n, 160n
Anderson, Ben, 295n
anestetik, 275, 277
Anita and Me (Syal), 196-201
Anna Karenina (Tolstoy), 75
Annas, Julia, 53, 69n, 71n
Annie on My Mind (Garden), 29, 130-31, 161n
Arendt, Hannah, 46, 228
Argyle, Michael, 18-9
Arı Filmi (Bee Movie), 252
Aristoteles, 20, 23, 34-5, 42, 53, 68-9
arkadaşlık, 79, 135, 147, 212
Arlington Park (Cusk), 121n
arzu nesnesi, 47, 267
asimilasyon, 150, 153, 165n
  ayrıca bkz. göçmen arşivleri
atmosfer, 56-8, 93, 95-6, 104, 111, 225
Austin, John, 46, 70n

Badiou, Alan, 254, 264n
Ballaster, Rosalind, 75n
Barrow, Robin, 40, 118n
baş belaları, 27, 86-97, 119n, 120n, 154, 197
Baudrillard, Jean, 220
Bauman, Zygmunt, 35, 240, 294
Bayan Dalloway (Woolf), 73n, 99, 121n, 126
Beauvoir, Simone de, 12, 63, 101-2, 273
Beccaria, Cesare, 14
Belliotti, Raymond Angelo, 161n
Bennett, Oliver, 237
Bentham, Jeremy, 14, 67, 170, 208n, 210n
Berlant, Lauren, 21, 24, 33n, 34n, 47, 127, 256
Bhabha, Homi, 176, 208n
"Bireylerin Politik Teknolojisi" (Foucault), 119n
Bloch, Charlotte, 226
Bloch, Ernest, 240
Borysenko, Joan, 118
Bourdieu, Pierre, 50-1
Boys in the Band, The (Crowley), 132
Bölüm 28 Kanunu (İngiltere), 159
Böyle Söyledi Zerdüşt (Nietzsche), 277
Braidotti, Rosi, 283-85
Brennan, Teresa, 24, 56-7, 73n

Brinton, Daniel Garrison, 72
Brooks, Peter, 70n
Brown, Rita Mae, 51, 153, 273
Bruce, John, 170, 209
Budizm, 13
bulaşma, 55, 73n, 75n, 135, 163-64, 242, 253, 264
burka, 207, 212n
Butan, 13
Butler, Judith, 87, 134, 142, 154, 186, 211n

Cameron, David, 13, 32n
Cancer Journals, The (Lorde), 112, 123n
canlılık, 108
Carol (Highsmith), 122n, 152n
Carr, Alan, 21
Carter, Mia, 209n
Cesur Yeni Dünya (Huxley), 251-53
Chadha, Gurinda, 169, 191
Chancellor, William, 209n
Cheng, Anne-Anlin, 123n, 212n
Choices (Toder), 164n
Chopin, Kate, 121n
Christakis, Nicholas A., 163n
Cinsiyet Belası (Butler), 87
cinsiyet dönüşüm terapisi, 162
cinsiyetlendirilmiş senaryolar, 87
  bedenin kapasiteleri, 100, 121n
  işbölümü, 80
  eşitlik mücadeleleri, 293n
Colebrook, Claire, 25, 34n, 71n, 282
Colwin, Laurie, 63
Conard, Mark T., 35
Crimp, Douglas, 216
Crowley, Matt, 132
Csíkszentmihályi, Mihály, 22
Cunningham, Michael, 104
Cusk, Rachel, 121n
Cvetkovich, Ann, 24, 153

çifte yabancılaşma, 224
çocuklar, 49, 63, 66, 75
çokkültürlü mutluluk, 164n, 169

Daima Mutlu (Happy-Go-Lucky), 289-91
Dalgalar (Woolf), 102
damak tadı, 279-81
  medenileştirme görevi, 71n, 171
  alıştırma, 175
Dawesar, Abha, 157
Deleuze, Gilles, 25, 68, 278-79
Derrida, Jacques, 258
Descartes, René, 39
"Desperate Feminist Wives" (O'Rourke), 80
Devlet (Platon), 55, 81-2, 118n
devrimci bilinç, 220, 222-30
  endişe ve alternatif umut, 239-51
  Fanon'un çifte yabancılaşması, 224-25
  iyimserlik ve kötümserlik, 230-39
dışarıdan içeri tesir modeli, 57
Diener, Ed, 18
Dienstag, Joshua Foa, 234
Distinction (Bourdieu), 50
distopyalar, 29, 251, 254, 281
Doğu Doğudur (East Is East), 169, 192
Doğu gelenekleri, 13
Doğu Hindistan Şirketi, 170, 209n
Douglass, Frederick, 209
dönüşüm noktaları, 62, 71n, 88, 164n
Du Bois, W. E. B., 209n
Durkheim, Émile, 15, 217
Duvarların Dili Olsa 2 (If These Walls Could Talk 2), 127, 145
duygudaşlık, 55-7, 73n
Duyguların Kültürel Politikası (Ahmed), 24, 33, 67, 71n, 293n
duyumsama, 66n, 67n, 175
düğün günleri, 45, 58
Dünya mutluluk anketi, 13

Eagleton, Terry, 22
Edelman, Lee, 218, 221
eğitim, 51-2, 81-6
  Rousseau'nun Sophy'si, 82, 85-6
Ehrenreich, Barbara, 123, 294
Elias, Norbert, 51
Eliot, George, 88, 120n, 154

emek, 224
Émile (Rousseau), 82, 85-90
Empathy (Schulman), 133
En Mavi Göz (Morrison), 109-12, 154
Eng, David L., 186, 211n, 212n
Engels, Friedrich, 223
English Utilitarians and India, The (Stokes), 208n
erdem, 20, 23, 34, 72, 118, 267
  ayrıca bkz. ahlaki ayrımlar
Ethica (Spinoza), 294n
eudaimonia, 22, 34n, 53
ev kadını, 12, 63, 77-81
  koşullu mutluluk, 69, 73, 83-6
  mutluluk mecburiyeti, 129, 168
evanjelizm, 178
evlilik, 17, 19, 63, 79, 85

Family Happiness (Colwin), 63
Fanon, Frantz, 216, 211, 224-25, 262
faydacılık, 68
  imparatorluk savunması, 169-80, 208n,
  teleoloji, 25, 34, 69
  ayrıca bkz. mutluluk bilimi
Felski, Rita, 120n
Feminine Mystique, The (Friedan), 77
feminist arşivler, 49, 63
  canlılık, 108
  Colwin'in *Family Happiness*'ı, 63
  Cunningham'ın *Saatler*'i, 104-7
  Firestone'un gülümseme boykotu, 97
  Lorde'un *The Cancer Journals*'ı, 112
Feminist Theory (hooks), 78
fetişizm, 178-79, 201
Firestone, Shulamith, 97-8
Foucault, Michel, 119n, 260n, 265n
Fowler, James H., 163
Fragment on Government, A (Bentham), 14
Franklin, Sarah, 239
Freeman, Elizabeth, 153
Freud, Sigmund, 27, 35n, 133
  arzu ve endişe, 47, 62, 261
  eşcinsellik, 132
  yas ve melankoli, 179, 185-88
Frey, Bruno S., 11, 16
Friedan, Betty, 77-8, 108, 210n
Fruit of the Lemon (Levy), 114
Frye, Marilyn, 94
Fuch, Cynthia, 144
futbol, 168, 181-84, 191-92, 208n

Garden, Nancy, 29
Gayrisafi Ulusal Mutluluk (GUM), 13
gemiler, 222, 238-39, 242, 244-45, 249, 256-58
Gerçek İlerleme Göstergesi (GİG), 13
gerçek mutluluk, 32, 83, 293
Gettis, Alan, 118
Gibbs, Anna, 56
Gilbert, Daniel, 265
Gilman, Charlotte Perkins, 108
Gilroy, Paul, 179
Good Race Relations Guide, 207
Gopinath, Gayatri, 192
Gosling, J. C. B., 67n
Graeber, David, 222
Greene, Gayle, 98
Gunn, James, 251-52
Gunnell, Barbara, 13
Güç İstenci (Nietzsche), 43

hafıza, 68n, 73n, 207
Hage, Ghassan, 247
Hai, Yasmin, 196, 201
Halberstam, Judith (Jack), 165n, 263, 298
Hall, Radclyffe, 133
Han, Shinhee, 186
Happiness (Layard), 15
Happiness (McMahon), 26
Happiness and Economics (Frey ve Stutzer), 16
Happiness Formula, The (BBC), 13, 32n
Happiness Studies, 14, 32n
Happy Housewives (Shine), 79
Happy Planet Index, 13
Hardt, Michael, 295n

haritalar, 163
Hartman, Saidiya V., 209
haset, 297n, 298n
hayal gücü, 43, 68, 240, 256, 365n
hayal kırıklığı, 87-8, 101-6
hayat sigortası, 119
Hayatımın Çalımı Beckham (Bend It Like Beckham), 164n, 169, 180-81
hayırseverlik, 170-71
Haz İlkesinin Ötesinde (Freud), 265n
Heady, B., 20
Hegel, G. W. F., 35n, 223
Heinlein, Robert, 129
Helvétius, Claude Adrien, 14
Hemmings, Clare, 67, 138, 164n
hınç, 273-75, 293n
ayrıca bkz. mutsuzluk
Highsmith, Patricia, 159n
his toplulukları, 84
History of British India, The (James Mill), 171
Hobbes, Thomas, 70n
Hochschild, Arlie Russell, 58
Holden, Robert, 258n
homonormatiflik, 153, 165n
hooks, bell, 78, 95
How to Be a Happy Homosexual (Sanderson), 162
Hudson, Deal W., 53
Hume, David, 14, 55-6, 67n, 68n, 69n, 73n, 261n, 271
Husserl, Edmund, 34n, 39, 68n
Huxley, Aldous, 251

Icelandic Lives (Phua), 161
Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy (Husserl), 39
Imagine Me and You, 161
Imitation of Christ, The (Thomas à Kempis), 120

içeriden dışarı tesir modeli, 56
İkinci Cinsiyet (Beauvoir), 273
İktidarın Psişik Yaşamı (Butler), 142
İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme (Locke), 160
İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme (Hume), 68
isteklerin uzlaşması, 196
işçiler, 225, 246
iyi alışkanlıklar, 49- 54
iyimserlik, 60, 218

James, P. D., 221
James, William, 263n
Jameson, Fredric, 220, 241
Janaway, Christopher, 223
Jenkins, Henry, 264n
Jenny Lives with Eric and Martin, 159n
Johnson, Lesley, 80
Jones, H. S., 170
Joy Makers, The (Gunn), 30, 251-53
Jullien, François, 25

kadın arkadaşlığı, 59
Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi (Wollstonecraft), 86
Kadınların Köleleştirilmesi (Mill), 27
Kant, Immanuel, 11, 26, 51, 68n, 70n, 71n, 118n, 120n, 262n, 263n, 293n, 295n, 296n
kapasiteler, 91, 184
kapitalizm, 14, 222, 246
Karınca Z (Antz), 252
katlanılmaz hayatlar, 106
Kayıp ve Çılgın (*Lost and Delirious*), 140
Keeping You a Secret (Peter), 161n
Kelley, Robin D. G., 256
Kempis, Thomas à, 120
Kenny, Anthony, 42
Kıyıdaki Değirmen (Eliot), 88-92
Kierkegaard, Søren, 287-88
kişisel gelişim, 12-3
kişisel özellikler, 21
klasik mutluluk, 22, 34n, 74n, 253
klonlar, 246-49
korku tesiri, 67n

kölelik, 33, 209
kötümserlik, 219
kriz noktaları, 85, 287
Ku Klux Klan, 208
Kureishi, Hanif, 201, 216n
kültür çalışmaları, 16, 32

L Word, The, 131
Lacan, Jacques, 35n, 184, 269
laik evanjelizm, 74
Laing, R. D., 75n
Layard, Richard, 15, 17, 33n
Le Bon, Gustave, 59
Le Guin, Ursula, 251, 253
Lear, Jonathan, 35n, 48
Leigh, Mike, 289
Leung, Man To, 209
Leviathan (Hobbes), 70
Levy, Andrea, 114
Leibniz, Gottfried, 129, 161n
Life in the United Kingdom, 177
Literature after Feminism (Felski), 120n
Lloyd, Justine, 80
Location of Culture, The (Bhabha), 208n
Locke, John, 26, 38-40, 43-9, 52, 64n, 70n, 81n, 160n, 161n, 239
Lorde, Audre, 95-6, 111-13, 284
Love, Heather, 287
Lukács, György, 220

Macaulay, Thomas Babington, 176
MacIntyre, Alasdair, 34
Making of Mr. Hai's Daughter, The (Hai), 201
Making Trouble (Segal), 119n
Managed Heart, The (Hochschild), 58
Marar, Ziyad, 269
Marcuse, Herbert, 227
Martin, Jane Roland, 118n
Marx, Karl, 223-24, 228, 242, 247
Massumi, Brian, 66n, 282
Mbembe, Achille, 175
McCarney, Joseph, 223
McMahon, Darrin, 267
medeni ortaklık, 144
medenileştirme görevi, 71n, 171
melankoli, 179, 185-95
meme kanseri, 112
merak, 248-49
Metaphysics of Morals, The (Kant), 264n
Mill, James, 170-71, 174
Mill, John Stuart, 170-71, 174, 208n
Miller, D. A., 71
Milletlerin Zenginliği (Smith), 14
Millett, Kate, 102
milliyetçilik, 178
Minima Moralia (Adorno), 294n
"Minute on Indian Education" (Macaulay), 176
Modern Tragedy (Williams), 227
"Moral Philosopher and the Moral Life, The" (James), 263n
Morality of Happiness, The (Annas), 53
Moreton-Robinson, Aileen, 121n
Morgan, Claire (Patricia Highsmith), 159
Morrison, Toni, 109
Muñoz, José Esteban, 34n
Munt, Sally, 24, 126
mutluluğun hareketliliği, 272
mutluluğun soykütüğü, 273-77
mutluluğun tutarsızlığı, 42, 61, 68n
mutluluk anketleri, 13
mutluluk bilimi, 12-32
mutluluk coğrafyası, 135
mutluluk dönemeci, 12-7
mutluluk endüstrisi, 13, 23
mutluluk fenomenolojisi, 22, 39, 40, 68
mutluluk görevi, 17, 72n, 89, 159n ,160n, 171, 206, 211n
mutluluk göstergeleri, 94, 97, 116, 132
mutluluk hiyerarşileri, 23, 173
mutluluk profili, 21
mutluluk vaatleri, 50, 70, 235
mutlulukta kriz, 17
mutsuzluk, 27, 29, 35n, 49, 71, 79, 80-1, 83, 87, 89, 90-1, 93, 95
My Bondage and My Freedom (Douglass), 209n

My Son the Fanatic (Kureishi), 201

Naipaul, V. S., 216
Nancy, Jean-Luc, 288
neşe, 233
Neşeli Ayaklar (Happy Feet), 263n
New Essays on Human Understanding (Leibniz), 160n
Newton, Esther, 138, 164
Nietzsche, Friedrich, 169, 172, 273-79, 294n
nihilizm, 254
Nikomakhos'a Etik (Aristoteles), 42
No Future (Edelman), 218
No Turning Back (Goodman vd), 130
Noddings, Nel, 81
Nussbaum, Martha, 210n

O'Rourke, Meghan, 80
Obama, Barack, 262n, 263n
olumlayıcı dönemeç, 282-83
olumsallığın kurgusu, 37
"Omelas'ı Bırakıp Gidenler" (Le Guin), 251, 253-54
On the Basis of Morality (Schopenhauer), 260
On the Suffering of the World (Schopenhauer), 281
onur, 155, 259n
Orwell, George, 264
Our Sister Killjoy (Aidoo), 30, 97
oyunbozanlar, 28-9, 31, 66, 72n, 75n, 77-123

ödün verme, 85, 118n
özlem, 144, 149, 155, 159

Packer, Vin, 125
Perry, David L., 40, 67n
Peter, Julie Anne, 161n
Peucker, Henning, 68n
Phillips, Trevor, 167-68
Phua, Voon Chin, 161n
Pitts, Jennifer, 208
Platon, 55, 82
Pool, Léa, 140
Potamianou, Anna, 248
Povinelli, Elizabeth, 263n
pozitif psikoloji, 13, 18-22, 268
  Carr'ın mutluluk profili, 21
  teşvik edilen akış, 21-2
Pratik Aklın Eleştirisi (Kant), 293n
Probyn, Elspeth, 24, 56, 326
Prosser, Jay, 137
psikanalitik teori, 26
Psikanalizin Etiği (Lacan), 35n
Psychology of Happiness, The (Argyle), 18
Pursuit of Happiness, The (Brinton), 72n
Putların Alacakaranlığı (Nietzsche), 45

queer arşivler, 126, 136, 145, 153, 298n
Queer Phenomenology (Ahmed), 24, 29, 34n

rahat, 232-33
rahatsızlık, 59, 232
rastlantı, 236, 238, 251, 258, 276
Rita'yı Eğitmek (*Educating Rita*), 51
Rose, Nikolas, 19, 119
Rousseau, Jean-Jacques, 80, 82-3, 86, 118-20
Rowbotham, Sheila, 78
Rubin, Gretchen, 72
Rubyfruit Jungle (Brown), 51, 127, 153-55
Ruti, Mari, 159, 293

Saatler (*Hours*), 104, 106-7, 288
Sanderson, Terry, 132, 162
sapkınlık, 128, 134, 140, 148, 153, 157
Sartre, Jean-Paul, 68, 243, 292
Sassen, Saskia, 221
Scenes of Subjection (Hartman), 209
Scheler, Max, 84
Schoch, Richard, 22-3, 32
Schopenhauer, Arthur, 26, 221, 232-33, 235, 260-61, 265, 281
Schroeder, Michael, 162
Schulman, Sarah, 7, 122, 133, 144
Schultz, Bart, 170, 208
Secrets of Happiness, The (Schoch), 23
Sedgwick, Eve Kosofsky, 24, 56, 126

sefillik, 28, 121n, 210, 292
Segal, Lynne, 119
Seligman, Martin, 19, 20, 32
Seneca, 275-76
Sense of the World, The (Nancy), 35
sevgi, 40, 46, 55, 63-4, 72
Shidlo, Ariel, 162
Shine, Darla, 79, 80
Shirley Temple bebekler, 122-23, 154
Sidgwick, Henry, 170
sinirlenme, 223
Siyah Deri Beyaz Maske (Fanon), 116
Skeggs, Beverley, 7, 50, 273
Smith, Adam, 14, 53, 73, 252, 261, 276, 293
Snediker, Michael D., 34, 218-19, 261
Sokrates, 55, 293
Son Umut (Children of Men), 221, 227, 233, 236, 241, 246, 249-50, 256-57
Souls of Black Folk, The (Du Bois), 209
sömürge sonrası melankoli, 179
Söylemek ve Yapmak (Austin), 46, 70
Spinoza, Benedict de, 39, 67-8, 121, 278-79, 294-97
Spivak, Gayatri, 174
Spring Fire (Packer), 125
Stoacılık, 275
Stokes, Eric, 174, 181, 208
Straw, Jack, 212
Struik, Dirk J., 224
Stutzer, Alois, 11, 16
Swan, Susan, 140
Syal, Meera, 196

şapşallık, 289
şövalye aşkı, 48

Tarih ve Sınıf Bilinci (Lukács), 220
teleolojik mutluluk anlayışı, 25
ters cinsellik, 133, 136-39, 163-64
Theory of Moral Sentiments, The (Smith), 73, 276
Tikka Masala Soslu Tavuk (*Chicken Tikka Masala*), 213n
Thobani, Sunera, 121
Toder, Nancy, 164
Tolstoy, Leo, 75
Tomkins, Silvan, 56
Transmission of Affect, The (Brennan), 57

Umutsuz Ev Kadınları, 79
Unconscious, The (MacIntyre), 34
Utilitarianism and Empire (Schultz ve Varouxakis), 208
Uyanış (Chopin), 121
Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları (Freud), 35, 47

ütopya, 34, 75, 218, 220-21, 233, 238, 256, 264

varoluşçuluk, 243
Varouxakis, Georgios, 170, 208

Walker, Lisa, 126
Wearing, A., 20
Wedderburn, Alexander, 14
Weil, Simone, 138
"Welcome to Cancerland" (Ehrenreich), 123
Weldon, Fay, 33
Well of Loneliness, The (Hall), 29, 126-27, 133, 140-41, 143, 145-46, 149, 163, 254
Williams, Raymond, 227, 284
Wilson, Eric G., 35, 295
Wives of Bath, The (Swan), 140
Wollstonecraft, Mary, 86
Woolf, Virginia, 89, 102, 104-5

yabancılaşma, 58-9, 111, 116-17, 122, 203-4
Yas ve Melankoli (Freud), 185
yas, 23, 100, 108
Yaşam Sanatı (Bauman), 35
Yeryüzünün Lanetlileri (Fanon), 224
yöntem, 15, 18-20

zevk, 20-23, 38-9, 41
Žižek, Slavoj, 35, 48, 221, 243, 250, 257, 260, 265

Sara Ahmed, *Mutluluk Vaadi*'nde arzularımızın ve mutluluğumuzun başkalarının mutluluğuna bağlı olması beklentisinin; "Sadece mutlu olmanı istiyorum" ve "Sen mutluysan ben de mutluyum" gibi gündelik söylemlerin sonuçlarını ele alıyor. Çağdaş toplumdaki mutlu olma baskısı ve zorunluluğunun kültürel eleştirisine odaklanan Ahmed, mutluluğun insanları yaşamda bazı tercihler yapmaya iten ve bazı tercihlerden uzaklaştıran bir karar olduğunu söyleyerek, mutluluğun yaşamlarını belli bir şekilde yaşayanlara verilen bir vaat işlevi gördüğü tespitinde bulunuyor.

Ahmed mutluluğu tüm yönleriyle incelerken antikçağ düşünürlerinden, tesir ve tutkular üzerine on yedinci yüzyılda yazılanlara, on sekizinci yüzyıldaki erdem ve eğitim konulu tartışmalardan ve on dokuzuncu yüzyıl faydacılığına kadar uzanan düşünsel tarihten yararlanıyor. Feminist, ırkçılık karşıtı ve queer eleştiriler yoluyla mutluluğun nasıl toplumsal baskıları meşrulaştırmak için kullanıldığını ve o baskıya karşı gelmenin nasıl mutsuzluğa yol açtığını da gösteriyor. Argümanlarını edebiyat ve sinema okumalarıyla da pekiştirerek mutlu olma zorunluluğunun dayattığı ahlaki düzeni eleştiriyor ve sorguluyor.

2016 THG 275411 ERZ
THG 275411 ERZ

ISBN: 978-975-570-792-1
9 789755 707921

24 TL

www.selyayincilik.com
www.twitter.com/selyayincilik
www.facebook.com/SelYayincilik
www.instagram.com/selyayincilik