QUEER DÜŞ'ÜN SERİSİ

DUYGULARIN KÜLTÜREL POLİTİKASI*

SARA AHMED

Türkçesi: Sultan Komut

*SEL

DUYGULARIN KÜLTÜREL POLİTİKASI*

SARA AHMED, Londra Üniversitesi, Goldsmiths College Medya Bölümü'nde Irk, Etnisite ve Kimlik alanında ders veren Sara Ahmed'in 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 *The Promise of Happiness* adlı eseri de yayın programımızdadır.

*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: 703
Queer Düş'ün Serisi: 05
ISBN 978-975-570-720-4

DUYGULARIN KÜLTÜREL POLİTİKASI
Sara Ahmed

Özgün Adı:
The Cultural Politics of Emotion

Türkçesi: Sultan Komut

© Sara Ahmed 2004
© Anatolialit Telif Hakları Ajansı aracılığıyla Sel Yayıncılık, 2014

Genel Yayın Yönetmeni: İrfan Sancı
Editör: Barış Cezar
Yayına hazırlayan: Bülent Doğan
Redaksiyon: Gülkan 'Noir' Ahıska
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: Nisan 2015

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

Sertifika No: 11931

Sara Ahmed

Duyguların Kültürel Politikası

Türkçesi: Sultan Komut

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
Hislerle Yolunu Bulmak 9

1. BÖLÜM
Acının Olumsallığı 33

2. BÖLÜM
Nefret Örgütlenmesi 59

3. BÖLÜM
Korkunun Tesir Politikası 83

4. BÖLÜM
İğrenmenin Performatifliği 107

5. BÖLÜM
Başkalarından Utanma 129

6. BÖLÜM
Sevgi Adına 154

7. BÖLÜM
Queer Hisler 181

8. BÖLÜM
Feminist Bağlılıklar 211

SONUÇ:
Adil Duygular 239

KAYNAKÇA 255
DİZİN 271

TEŞEKKÜR

Bu kitabı 2000 ile 2003 yılları arasında Lancaster Üniversitesi Kadın Çalışmaları bölümünde önce başkan yardımcısı, sonra da başkan olduğum dönemde yazdım. Bu zor zamanlarda motivasyonumu korumamı sağlayan Lancaster'daki tüm meslektaşlarıma ve öğrencilerime teşekkür ediyorum. Özellikle, başkanlığı iki yıl boyunca paylaştığım ve yükümü azaltmaktan çok daha fazlasını yapan Jackie Stacey'e çok şey borçluyum; ayrıca Rosemary Betterton, Claudia Castañeda, Alison Easton, Anne-Marie Fortier, Gerry Harris, Maureen McNeil, Lynn Pearce, Celia Roberts, Mimi Sheller, Vicky Singleton, Elaine Swan ve Imogen Tyler'a da. Lancaster'a ziyaretleri esnasında "kamusal alanda duygu" tartışmalarımızda kendisinden çok yararlandığım Lauren Berlant'a teşekkürler. Daimi ve güler yüzlü destekleri için Janet Hartley ve Sandra Irving'e minnettarım. Bana son müsveddeyi hazırlamakta olağanüstü yardımcı olan Yuko Ogawo'ya ve daha önceki ilk müsveddede çok faydalı geri bildirimlerde bulunan Sarah Franklin, Nicole Vittelone ve Mimi Sheller'a şükranlarımı iletiyorum. Tüm bu süreçte muhteşem editöryal öğütleri ve projenin sonuna yaklaşırken gösterdiği sabır için Jackie Jones'a teşekkürler.

Bu kitabın tashihini Avustralya'da araştırma iznindeyken yapabilecek kadar şanslıydım. Bu izni mümkün kılan Sanat ve Beşeri Bilimler Araştırma Kurulu'na teşekkürler. Sydney Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları bölümünden Elspeth Probyn'e, çalışanlara ve öğrencilere çalışmalarıma böyle motive edici bir atmosfer sağladıkları için müteşekkirim. Geçen yıl boyunca yanımda oldukları ve nefes almaya devam ettikleri için aileme teşekkür ederim. Sarah Franklin ve Imogen Tyler'a yön değiştirmelerime rağmen sabır gösterdikleri ve yardımlarını esirgemedikleri için özel teşekkürlerimi iletiyorum.

Bazı bölümlerin önceki versiyonları çeşitli yerlerde yayımlandı. Şu metinlerin burada tekrar basılmasına izin verdikleri için yayıncılara teşekkür ediyorum:

(2001) "The Organisation of Hate" ["Nefret Örgütlenmesi"], *Law and Critique*, 13(3): 345–65, Kluwer Academic Publishers'ın izniyle;

(2002) "Contingency of Pain" ["Acının Olumsallığı"] *Parallax*, 8(1): 17–34 (http://www.tandf.co.uk/journalsroutledge/13534645.html);

(2003) "The Politics of Fear in the Making of Worlds" ["Dünyalar Oluşturmada Korku Politikası"] *International Journal of Qualitative Studies in Education* 16(3): 377–98 (http://www.tandf.co.uk);

(2003) "Feminist Futures" ["Feminist Gelecekler"], *The Concise Companion to Feminist Theory* içinde, M. Eagleton (der.), Blackwell.

Bringing them Home alıntısının izni Avustralya İnsan Hakları ve Fırsat Eşitliği Komisyonu'nca sağlanmıştır.

GİRİŞ

HİSLERLE YOLUNU BULMAK

> Yılın her günü, yığınla kaçak göçmen ve sahte mülteci bulabildikleri her yoldan Britanya'yı işgal ediyor [...] Neden? Peşinde oldukları tek şey yumuşak huylu Britanya'nın bedava hizmetleri ve sunduğu rahatlık ki bunların tamamı SİZİN yani Britanyalı Vergi Mükelleflerinin cebinden çıkıyor! (Britanya Ulusal Cephesi Posteri)[1]

Nasıl olur da bir ulus "yumuşak huylu" olarak algılanmaya başlar? Bu "sahip olma" fiili nasıl "oluş" haline dönüşür ya da ulusal bir nitelik haline gelir? *Duyguların Kültürel Politikası*'nda, bireysel ve kolektif bedenlerin "dış yüzeyinin" şekillendirilmesinde duyguların nasıl işlediğini soruşturacağım. Bedenler, nesnelerle ve ötekilerle kurdukları ilişkinin ta kendisinin şeklini alır. Analizimde, kamusal alanda dolaşan "ötekileri" hislerimizin "kaynağı" kabul ederek özneleri kolektiflerle eşleştiren metinlerin okumasını yapacağım. Britanya Ulusal Cephesi'nden yapılan yukarıdaki alıntıda, kanunsuz göçmen ya da sahte mülteciler olarak görülen "ötekiler" ulus için istila ve yağmalanma tehlikesi arz ederler. Tabii ki, bu tanıdık bir anlatıdır ve tüm tanıdık anlatılar gibi yakından ve dikkatle okunmalıdır. Bu beyan ötekileştirme üzerinden işler; "kaçak göçmenler" ve sahte mülteciler "biz olmayanlar"dır ve biz olmayanlar sıfatıyla bizim olanları tehdit ederler. Bu "ötekiler", milletin meşru öznesi ve ulusal menfaatlerin gerçek hak sahibi olan "senin" sahip olduklarını elinden alma tehlikesi arz ederler. Yukarıdaki ifade, duyguları etkileyerek okuru "sen" kavramını benimsemeye davet eder; "sen" olmak ulus içerisinde "yığınlar" olarak ifade edilen gayrimeşru ötekilere karşı belli bir öfke geliştirmek anlamına gelir. Nihayetinde ulusun için sevgi

beslemek, ki burada sevgi, getirisi olması gereken bir yatırımdır ("vergi mükellefi"olan sensin), aynı zamanda da senin olan her şeyi "alan" ötekiler tarafından incitilmiş hissetmektir.

Halbuki ulus içinden kimsenin bu "sen" kavramını mesken edinmesi mümkün değildir. Bu kısa cümleler, beyaz öznenin ulusun hâkimi olmasını güvence altına alırken aynı zamanda "sen" kavramının ulusal bünyeyle eşleşmesi üzerinde etkiler yaratan çok daha uzun bir söylem geçmişine dayanır. Başka bir deyişle "sen", bu kişisel incinme gösterisinde kendilerini incinmiş ulusla özdeşleştirebilen bir özneler topluluğu olan "biz"e örtük bir göndermedir. Britanya Ulusal Cephesi'nde ulusun "biz" olması sadece Ârî ırktan beyazlar için mümkündür: "Ayrılıkçılık değerlerini ırksal hısımlarımıza yeniden kazandıracağız. Kişinin ülkesinin onun ailesi, geçmişi ve kutsal ırkı olduğunu gençlere öğreteceğiz [...] Tarihsel olarak Ârî bir ulusun fertleriyiz."[2] Aile, tarih ve ırkın bu şekilde aynı safa geçirilmesi güçlü bir etkiye sahiptir ve "beyaz" olmayı ailevi bir bağa, beyaz olmayan herkesi yabancı, "yersiz yurtsuz bedenler" olarak gören ırksal hısımlara dönüştürmeye yarar (Ahmed 2000).[3] Bu anlatı, beyaz Ârîler içindir ve beyaz ulusun yaralanabilirliğini beyaz bedenin yaralanabilirliğiyle eş tutar. "SEN" yumuşak olmayacaksın! Yoksa olacak mısın?

Bu söylemde ilginç olan "yumuşak huyluluğun" nasıl ulusal bir karaktere dönüştüğüdür. Bu yakıştırma faşist söylemlere özgü değildir. Birleşik Krallık'taki iltica ile ilgili kamusal tartışmalarda en yaygın söylem Britanya'nın "yumuşak huylu" olduğudur: Ötekiler "kolay bir yaşam" sürebilecekleri ulusa "dahil olmaya" çabalamaktadır.[4] Britanya hükümeti bu "yumuşak huyluluk" söylemini bir buyruğa dönüştürdü: Sığınma politikalarını katılaştırmasını "Britanya yumuşak huylu olmayacak" fikrine dayanarak meşrulaştırdı. Aslında "yumuşak" metaforu bir ulusun sınırlarının ve savunmasının ten gibi olduğunu ifade eder; zayıf, yumuşak, geçirgen ve diğerlerinin yakınlığıyla kolayca şekil alan ya da zedelenen bir ten. Ayrıca bu metafor, ülkenin ötekilere açıklığının onu kötüye kullanılmaya karşı savunmasız kıldığını akla getirir. Yumuşak ulus fazlasıyla duygusaldır, diğerlerinin talepleri karşısında fazlaca hislenir ve iltica taleplerindeki mağduriyet beyanlarının gerçekliğine kolayca inandırılabilir. "Yumuşak bir ulus" olmak sahtekârlar tarafından aldatılmaktır, "içeri almak"tır. Buradaki talep, ulusun kendini ötekilerden yalıtması ve öte-

kilerin ya da göçmenlerin taleplerini dikkate almak yerine kendi vatandaşlarının tarafında olmasıdır. Örtük talep ise duygusallıktan, açıklıktan, yufka yüreklilikten uzak, "sert" veya "katı" bir ulustur. "Yumuşaklık" ve "sertlik" metaforlarının kullanımı, duyguların, "hissetme" yoluyla "oluş" şeklinde inşa edilmiş kolektiflerin niteliği haline nasıl geldiğini bize gösterir. Bu tür özellikler tabii ki cinsiyetlendirilmiştir; yumuşak ulusal beden, ötekiler tarafından "içine girilmiş" ya da "işgal edilmiş" kadın(sı) laştırılmış bir bedendir.

"*Passion*" (tutku) ve "*passive*" (edilgen) kelimelerinin, Latincedeki "acı çekmek" *(passio)* kelimesiyle aynı kökü paylaşmaları önemlidir. Edilgen olmak, zaten acı çekme biçiminde hissedilen bir olumsuzlama olarak, hükmedilmektir. Edilgenlik korkusu duygusallık korkusuna bağlıdır ki, burada zayıflık başkaları tarafından şekillendirilmeye eğilimli olmak diye tanımlanır. Yumuşaklık incinmeye meyillilik olarak ifade edilir. Tutku ile edilgenlik arasındaki bağıntı yol göstericidir. "Duygu"nun nasıl "düşünce" ve "mantık" yetilerinin "aşağısında" kabul edildiğini hatırlatır. Duygusal olmak kişinin yargılarının duygu tesiri altında olmasıdır: Aktif olmaktansa reaktif, bağımsız olmaktansa bağımlı olmaktır. Feminist düşünürler, duyguların tabi kılınmasının, nasıl kadın(sı)lığı ve bedeni tabi kılmaya yaradığını bize göstermişlerdir (Spelman 1989; Jaggor 1996). Duygular, doğaya "daha yakın" oldukları, arzularıyla yönetildikleri ve akıl, irade, yargı yoluyla bedeninin ötesine geçmeyi çok da başaramadıkları ima edilen kadınlarla ilişkilendirilir.

Evrimsel düşüncenin duyguların nasıl anlaşıldığı açısından önemli olduğunu bu dilde görebiliriz: Duygular "bizim" tarih öncemizin ve ilkelin bugün nasıl var olmaya devam ettiğinin bir göstergesi olarak anlatılır. Darvinci duygu modeli duyguların, insanın sadece "aşağısında" değil, daha eski ve daha ilkel zamanların bir göstergesi olarak "gerisinde" de durduğunu ima eder. Darwin'in ifade ettiği gibi:

> İnsanın bir zamanlar çok daha aşağı ve hayvansı bir halde olduğunu kabul etmeden, aşırı korku etkisi altındayken saçlarının diken diken olması ya da korkunç bir öfke anında dişlerini göstermesi gibi bazı tepkilerini anlamak zordur. (Darwin 1904, s. 13-4)

Bu tarz evrimci bir yaklaşım, ulusa bir sıfat olarak "yumuşak huyluluğun" atfedilmesiyle birlikte duygu "riskine" geri dönüşün önünü açar. Ulus ve ulusal özne için "yumuşak" olmak sadece kadınsı olma riski değil, aynı zamanda başka ırktan olanların bedenin yüzeyinden içeri girmelerine izin vererek "daha az beyaz" hale gelme riskidir. Böyle bir anlatıda daha az beyaz olmak, geriye, kişinin daha ilkel bir toplumsal yaşam türünü ya da "çok daha aşağı ve hayvansı bir hal"i andırmaya başladığı bir zamana gitmek demektir.

Duygu ve düşünce/mantık arasındaki hiyerarşinin yerini duygular arası bir hiyerarşi alır: Bazı duygular gelişmenin göstergesi olarak "yüceltilir"ken, bazıları zayıflığın göstergesi olarak "alçaltılır". Evrim hikâyesi sadece mantığın zaferi olarak değil, aynı zamanda duyguları kontrol etme yeteneği ve farklı zaman ve yerlerde "münasip" duyguları tecrübe etmek olarak da anlatılır (Elias 1978). Çağdaş kültürde duygular bir zeka formu, yaşam projelerinde ve kariyer gelişimlerinde kullanılabilecek "araçlar" olarak tasvir edilebildikleri müddetçe, bu duyguların iyi olduğu hatta düşünceden daha iyi olduğu gösterilebilir (Goleman 1995). Eğer iyi duygular işlenirse ve üzerlerinde çalışılırsa, o zaman ehil benliğin oluşumunu engelleyen gelişmemiş ya da asi duyguların karşıtı olarak tanımlı kalırlar. Bu duygusal zeka modelinde, bana ya da bize göre "ötekiler" ya da bizi ötekileştirmekle tehdit edenler kötü duygunun kaynağı olarak kalır. Duyguların, sosyal hiyerarşinin güvence altına alınmasıyla ilişkili olduğunu görmek zor değildir: "Daha aşağıda" ya da "daha yukarıda" bulunan şeyin bedensel bir niteliğe dönüştürülmesinin bir yolu olarak duygular bedenlerin sıfatları olur.

Dolayısıyla, bir kolektif ya da bir özne *hakkındaki* iddia olarak duygusallığın "ötekiler"e anlam ve değer bahşeden iktidar ilişkilerine dayandığı açıktır. Bu kitapta bireysel ya da kolektif duyguları bedenlerin özelliği olarak göstermek istemiyorum. Aslında, en başta, "duygusal olma"nın tüm bedenlerin değil de bazı bedenlerin özelliği olarak görülür hale geldiği süreçleri yorumlamak istiyorum. Bunu yapabilmek için, başkalarına yönelimleri de kapsayan eylem biçimleri olarak duyguların bedenleri nasıl "oluşturduğu" ve "şekillendirdiği" üzerine düşünmeliyiz. Britanya Ulusal Cephesi için duygular ulusal varlığın yumuşak görünmesi tehlikesi yaratabilir. Ama bu anlatının kendisi de duygusaldır: Ötekilerin

sahtekâr olarak yorumlanması onların varlığına bir tepkidir. *Sertlik duygu yoksunluğu değil, ötekilere karşı farklı bir duygusal yönelimdir.* Sert beyaz beden kendi tepkileriyle şekillenir: Ötekilere karşı duyulan öfke, ötekilerden ayrı ya da onlara mesafeli duran bir beden olarak kendini gösterir. Duyguları yumuşak bedenlerin "içinde" aramamalıyız.[5] Duygular, ötekilere yakınlaşma ya da onlardan uzaklaşma yönelimlerinin yanı sıra, zaman içinde eylemlerin tekrarıyla şekillenen bedenlerin yüzeylerinin kendilerini değiştirir. Hatta duyguları incelemek, bize tüm eylemlerin aslında tepkiler olduğunu gösterebilir, çünkü yaptıklarımız ötekilerle olan temaslarımızla şekillenir. Spinoza'nın deyişiyle "beden üzerindeki eylemin gücünün artması ya da azalmasıyla bedende meydana gelen değişiklikler" olarak duygular, bedenlerin neler yapabileceğini şekillendirir (Spinoza 1959, s. 85).

Bu nedenle "Duygular nedir?" diye sormak yerine "Duygular ne yapar?" diye soracağım. Bu soruyu sorarken, tekil bir duygu teorisi ya da duyguların ne yaptığının izahını sunmayacağım. Bunun yerine, duyguların nasıl hareket ettiklerinin yanı sıra nasıl "yapıştıklarını" da inceleyerek bedenler arası dolaşımlarının izini süreceğim. Bu giriş bölümünde, amacım duygunun "kültürel politikası" izahımı son derece yanlı olan duygu üzerine düşünme tarihi içinde konumlandırmaktır. Bu tarihin tam bir incelemesini yapmaya kalksaydım imkânsız bir görev üstlenmiş olurdum.[6] Burada önemli olan şudur; diğer melekelerin altında kabul edilseler bile duygular entelektüel tarihin merkezindeki yerlerini korumuşlardır. Bu tarihin bir okuru olarak, filozoflar, kültür teorisyenleri, psikologlar, sosyologlar ve farklı disiplinlerden akademisyenler için "duyguların" bu kadar büyük bir "yapışma noktası" olduğunu görmek beni bunalttı. Bu şaşırtıcı değildir: Yapıbozumdan bildiğimiz gibi, kenarlara itilen şey çoğunlukla düşüncenin tam merkezindedir. Bu tarih karşısında benim amacım gayet mütevazı: Duygular üzerine bazı çalışmalarla temasımın, düşüncelerimi nasıl etkilediğini göstermek.

Duygular ve Nesneler

Duygu hakkındaki bu düşünce tarihini yorumlama yollarından birisi duygu, bedensel duyum ve idrak arasındaki ilişkiye dair tartışmayı ele almaktır.[7] Duygu teorilerinde duyguların esas olarak bedensel duyuma

mı yoksa idraka mı bağlı olduğu bakımından belirgin bir "ayrışma" saptanabilir. Yukarıdaki fikir sıklıkla Descartes'a ve David Hume'a atfedilir. Aynı görüş, "Bedensel değişiklikler doğrudan uyaran gerçeklerin algısını takip eder [...] ve bu değişiklikler meydana gelirken hissettiklerimiz de duygudur", fikrini ortaya atan William James'in çalışmasında güzel ifade edilmiştir (James 1890, s. 449). Duygu, bedensel değişim hissidir. Bu durumun dolaysızlığı, duyguların düşünce, tavır ve değerlendirme süreçlerini içermediğine işaret eder; örneğin korku hissederiz çünkü kalbimiz hızlanmış, terlemişizdir. Aristoteles ve onu takip eden pek çok düşünür bilişsel bir bakış açısından yaklaşır (Nussbaum 2001, s. 10). Bu kuramcılar duyguların bedensel duyumsamaya indirgenemeyen kıymet biçmeyi, yargılamayı, tavırları veya "dünyayı anlamanın belirli bir yolunu" (Sartre 1962, s. 9) içerdiğini ileri sürerler. Bazı kuramcılar duyguları yargı olarak tanımlarken (Solomon 1995) diğerleri onların nasıl yargı içerdiklerine dikkat çeker: Örneğin kızgınlık duygusu, yanlış da olsa, bir şeylerin kötü olduğu yargısına vardığımızı ima eder (Spelman 1989, s. 266). Tabii ki çoğu kuramcı duyguların idrak formları kadar duyumları ve bedensel hisleri de içerdiğini söyler. Ama Alison M. Jaggar'ın belirttiği gibi, daha bilişsel bir yaklaşıma doğru bir kayma sıklıkla bedensel duyumlara gösterilen dikkatte bir azalma pahasına olmuştur (Spelman 1989, s. 170). Duygular duyumların yanı sıra idrakla da bağlantılı olarak kuramlaştırıldıklarında duyumlar ve idrak da genelde duygunun farklı yönleri olarak sunulurlar (Jaggar 1996, s. 170).

Bedensel duyumsama, duygu ve yargı arasındaki ilişkiyi tekrar düşünmeye başlamak için Descartes'ın *Passions of the Soul* [*Ruhun Tutkuları*] adlı eserine bakabiliriz. Bu küçük kitap zihin ile beden arasında problemli ayrımlarla doluyken, duygularla ilgili gözlemleri son derece anlamlıdır. Descartes'a göre nesneler çeşitlilik gösterdikleri için değil, bize çeşitli şekillerde zarar verebildikleri ya da yararlı olabildikleri için çeşitli tutkular yaratır (Descartes 1985, s. 349). Bunun üzerine düşünmeye değer. Bazı yorumculara göre, Descartes şunu öne sürer: Nesneler sebep olduğu müddetçe, duygular duyumlara indirgenebilir (Brentano 2003, s. 161; Greenspan 2003, s. 265). Fakat Descartes, nesnelerin doğası gereği onlara karşı bir şey hissetmeyeceğimizi öne sürerek, nesnelerin nedensel özellikleri olduğu fikrini eleştirir. Bunun yerine, hisler nesnelerle olan te-

masımızın "şeklini" alır (Bkz. 1. Bölüm). Onun ifade ettiği gibi, nesneleri iyi ya da kötü oldukları için değil, "faydalı" ya da "zararlı" göründükleri için sever veya onlardan nefret ederiz (Descartes 1985, s. 350). Bir şeyi faydalı ya da zararlı olarak algılamam tartışmasız onun bana nasıl tesir ettiğine bağlıdır. Bu bağımlılık duygunun belirlenmesinde bir boşluk yaratır: Bir şeyin yararlı mı yoksa zararlı mı olduğu, beden tarafından "hissedilirken" bir yandan da düşünce ve değerlendirmeye ihtiyaç vardır. Bir nesnenin yararlı ya da zararlı olup olmadığını belirleme süreci nesnelerle aramızdaki teması belirli bir şekilde yorumlamayı gerektirir. Daha sonra yarar-zarar iyi ya da kötü olarak tanımlanabilir. 1. Bölüm'de ifade edeceğim gibi, önem belirleme sürecinde, bir şeyin iyi ya da kötü hissettirip hissettirmemesi *zaten* bir yorumlama süreci içerir. Temasta bir öznenin yanı sıra, özneden önceki tarihçeler de işin içindedir. Eğer duygular nesnelerin ürünü olmayıp nesnelerle temasla şekilleniyorsa, o zaman duygular öznenin ya da nesnenin "içinde" deyip geçemeyiz. Bu durum, duyguların, özne ya da nesnelerin içinde "ikamet eden" şeyler olarak yorumlanmayacağı anlamına gelmez: Ben duyguların nesnelere doğru bir yönelim süreci içinde olduklarında nesnelerin nasıl çoğunlukla duyguların sebepleri olarak yorumlandıklarını göstereceğim.

Eğer bir nesneyle temas his üretirse, o zaman duygu ve duyum kolayca birbirinden ayrılamaz. Aralarındaki ilişki yaygın olarak bir eşlik etme şeklinde tarif edilir: Örneğin Aristoteles'in formülünde zevk ve acı, sevgi ve nefrete eşlik eder (2003, s. 6; ayrıca bkz. Spinoza 1959, s. 85). Bu "eşlik" fikri, duyum ile duyguların yollarını ayırabileceği dikkate alındığında, tam olarak iş göremez. Bunun yerine ben duyum ile duygu arasındaki farkın sadece analitik olabileceğini ve bu yüzden bir kavramın şeyleştirilmesi önkoşuluna bağlı olduğunu ifade etmek istiyorum. David Hume'un duygular üzerine çalışmasında kullandığı "*impression*" [izlenim/iz/bastırma sonucu kalan iz] kavramını ele alalım (Hume 1964, s. 75). Bir izlenim yaratmak, duygunun yanı sıra algı ve idrak edimleri de içerebilir. Fakat bir izlenim yaratılması da nesnelerin bizde nasıl iz bıraktığına bağlıdır. Bir izlenim öznenin hisleri üzerindeki bir etki olabilir ("O (kadın) bir izlenim bıraktı"). Bir inanç olabilir ("izlenime kapılmak"). Taklit ya da imge olabilir ("bir şeyin izlenimini yaratmak"). Ya da yüzey üzerinde bir iz olabilir ("bir iz bırakmak"). *Bir iz bırakan "baskıyı"*

unutmamak gerekir. Bu, duygu sahibi olma deneyimini bir yüzeyin diğeri üzerinde bıraktığı, izi ya da işareti kalan bir tesir ile ilişkilendirmemize olanak sağlar. Böylece sadece başkaları hakkında bir izlenime sahip olmakla kalmam, aynı zamanda onlar da bende bir izlenim bırakırlar; beni etkilerler ve bende iz bırakırlar. Bedensel duyum, duygu ve düşünce arasındaki analitik ayrımları sanki insanlık "deneyiminin" ayrı diyarları olarak "tecrübe edilebilirlermişçesine" yapmaktan kaçınmama olanak sağladığı için "izlenim/iz" fikrini kullanacağım.

Peki, böyle izlenimler nasıl oluşur? Hisse konu olan nesnenin yerini yeniden düşünmek duyum ile duygu arasındaki ilişkiyi gözden geçirmemizi sağlar. Fenomonolojide Elizabeth V. Spelman'ın duygular hakkındaki "Budala Görüş" ["*Dumb View*"] olarak adlandırdığı şeyden (Spelman 1989, s. 265) uzaklaşmak, "kasıtlılığa"a bir vurgu gerektirmiştir. Duygular, bir şeyler "hakkında" olmaları açısından kasıtlıdır: Bir nesneye uyum sağlama ya da bir yönelim içerirler (Parkinson 1995, s. 8). Duyguların "hakkındalığı" dünyada bir duruş ya da dünyayı anlamanın bir yolunu içerdikleri anlamına gelir. Şimdi bu "hakkında-lık" olarak nesne modelini, Descartes'ta ima edilen temas modeliyle ilişkilendirmek istiyorum.[8] Duygular hem şekillendirdikleri nesneler hakkındadır hem de nesnelerle temaslarıyla şekillenirler. Bu nesneye yaklaşma yollarından hiçbiri nesnenin maddesel bir varlığa sahip olduğunu varsaymaz; alakam olan nesneler hayali de olabilir (Heller 1979, s. 12). Örneğin bir şeyin bende hatırası olabilir ve bu hatıra bir duyguyu tetikleyebilir (Pugmire 1998, s. 7). Bu hatıra iki anlamda hislerimin nesnesi olabilir: His hatırayla temasla şekillenir, ayrıca hatırlanan şeye bir yönelim süreci içerir. Yani, birşeyi hatırlarken acı çekebilirim ve hatırlanan şeyi acı dolu olarak nitelendirebilirim.

Bir başka örnek kullanalım. Psikolojik literatürde duygularla ilgili sıkça kullanılan örnek bir çocuk ve bir ayıdır.[9] Çocuk ayıyı görür, korkar ve kaçar. "Budala Görüş" ayının çocuğu korkuttuğu ve korkunun fiziksel semptomlarının (nabız hızı, terleme vb.) otomatik olduğu yönündedir. Evrim teorisininden yararlanan işlevselci duygu modelleri korkunun çocuğu tehlikeden korumak ve onu hayatta tutmak gibi bir işlevi olduğunu söyleyebilir. Bu durumda korku, başarılı uyum sağlamayı ve böylece seçilim ihtimalini artıran *içgüdüsel bir tepki* olabilir.[10] Korku bir ey-

lem de olabilir; korku çocuğu ne yapmaya yönlendirdiği "hakkında" da olabilir.[11] Hikâye "en yalın halinde" bile bu kadar basit değildir. Çocuk niçin ayıdan korkar? Çocuk ayının korkulacak bir şey olduğunu "zaten biliyor" olmalıdır. Bu karar belki de kendisi tarafından verilmemiştir ve geçmiş deneyimlerine bile bağlı olmayabilir. Bu "ilk" karşılaşma olabilir ve çocuk yine de kaçar. Fakat kaçmakta olduğu şey nedir? Ayıyı gördüğünde ne görmektedir? Ayıyı, kültürel tarih ve hatıralarla şekillenmiş bir imge olarak, *korkulacak* bir hayvan imgesi olarak tanırız. Ayıyla karşılaştığımızda, bu karşılaşmanın risklerinin izlenimine, tenimizin yüzeyinde hissettiğimiz bir izlenime zaten sahibizdir. Bu bilgi kesinlikle bedenseldir; çocuk kaçmaya başlamadan önce durup düşünmeye ihtiyaç duymayabilir. Ama reaksiyonun bu denli "dolaysız" oluşu, dolayımlama olmadığını göstermez. Ayı kendi başına korkulacak bir şey değildir. O *birisine veya birilerine göre* korkunçtur. Korku, bırakın ayıyı, çocuğun içinde bile değildir; mesele ayı ile çocuğun girdiği temasın şeklidir. Bu temas, şu an ulaşılması mümkün olmayan geçmiş temaslarla şekillenir ki, bu da ayının korkunç olarak algılanmasını sağlar. Buna rağmen hikâyenin aynı sonla bitmesi kaçınılmaz değildir. Bir başka çocuk ve bir başka ayı ile bir başka hikâyemiz olabilir.

Söz konusu olan sadece bir ayı izlenimine sahip olmamız değildir, "bu ayı" da bir izlenim yaratır ve izini bırakır. Korku, nesnelerle ilişkili olarak beden yüzeylerini şekillendirir. Duygular ilişkiseldir: Bu tarz nesneler "doğrultusunda" ve onlardan "uzak" olma eylemlerini (tepkilerini) veya ilişkilerini içerir. Ayı, iki açıdan nesne haline gelir: Nesneyle bir temasımız ve o nesneye doğru bir yönelimimiz vardır. Daha net olmak gerekirse, korkunun (bir şey/kişi) "hakkındalığı" bir temasın yorumlanmasını içerir: Çocuk, bu teması bir tehlike olarak yorumlar ki, bu da ayıyı korkunç olarak algılaması anlamına gelir. Şunu da eklemeliyiz ki, bu "yorum" daha sonra ayıyı korkunun sebebi olarak tanımlar. Çocuk korku dolar ve ayı korkutucu hale gelir: Bir nesneye duygu atfetme (korkuyorum çünkü korkutucusun) özneyi nesneden uzaklaştıran bir karşılaşmanın sonucudur. Duygularda bu tarz tesirli yeniden yönelim biçimleri de işin içine girer.

Tabii ki, ayının yerine bir at koyarsak babaya bile ulaşabiliriz.[12] Eğer his nesnesi, hem duyguları şekillendiriyor hem de onlar tarafından şe-

killendiriliyorsa, hiçbir zaman sadece öznenin karşısında olmayacaktır. Nesnenin bizi etkileme şekli bir iz bıraktığı için halen canlı kalan anılara bağlı olabilir. Nesne başka nesneleri temsil edebilir ya da başka nesnelere yakın olabilir. Hisler bazı nesnelere yapışabilir ve başkalarının üzerinden kayıp gidebilir.[13] Bu kitapta, hislerin nesnelerde ya da öznelerde ikamet etmediği, dolaşım sonucu üretildiği tesir ekonomilerinin bir analizini sunuyorum (Bkz. 2. Bölüm). Nesnelerin dolaşımı bize duygunun "sosyalliği" hakkında düşünme fırsatı verir.

İçten Dışa ve Dıştan İçe

Duygunun sosyalliği ile neyi kastediyorum? Bu soruyu cevaplamadan önce bazı şeyleri daha da netleştirmeliyiz: Duygunun günlük dili, içsellik varsayımına dayanır. Eğer duygularla ilgili düşünüyorsam kendime "Nasıl hissediyorum?" sorusunu yönelterek içeriye bakma ihtiyacım olduğunu varsayabilirim. İçselliğe dayalı böyle bir duygu modeli psikolojide çok önemlidir. Aslında psikolojinin bir disiplin olarak ortaya çıkışının duygu kuramları adına belirgin sonuçları olmuştur: Duygular psikoloji için bir "örnek vaka" haline gelerek psikolojikleşti (White 1993, s. 29). Psikolojik bir modelde hislerim vardır ve onlar benimdir. K.T Strongman'ın ifade ettiği gibi, "Her şeyin ötesinde, duyguların merkezi içeride, öznel hislerdedir" (Strongman 2003, s. 3). Hislerimi ifade edebilirim: Gülebilirim, ağlayabilirim ya da başımı sallayabilirim. Hislerimi bu şekilde ifade ettiğimde, önceden içeride olan dışarıya çıkar, benim hislerim senin olur ve onlara karşılık verirsin.[14] Eğer sempati kurarsan, "eş his"lere sahip olabiliriz (Denzin 1984, s. 148). Eğer anlamazsan, birbirimize karşı yabancılaştığımızı hissedebiliriz (Scheff 1994, s. 3).[15] Buradaki mantık şudur; hislerim var, *daha sonra* bunlar nesnelere ve başkalarına doğru dışarı hareket ediyorlar, hatta bana geri bile dönebiliyorlar. Ben bunu "içten dışa" duygu modeli olarak adlandırıyorum.

Bu modeli eleştirirken, duyguları psikolojik durumlar yerine toplumsal ve kültürel pratikler olarak algılayan sosyolog ve antropologlara katılıyorum (Lutz ve Abu-Lughod 1990; White 1993, s. 29; Rosaldo 1984, s. 138, 141; Hochschild 1983, s. 5; Kemper 1978, s. 1; Katz 1999, s. 2; Williams 2001, s. 73; Collins 1990, s. 27). Bu literatürle beslendiği kadar ondan ayrı da olan bir duygu sosyalliği modeli önermek istiyo-

rum. Durkheim'in klasik duygu izahını ele alalım. Durkheim, *The Rules of Sociological Method*'da [*Sosyolojik Yöntemin Kuralları*] sosyolojinin kısıtlamaları tanıma hakkında olduğunu öne sürer: "Fikirlerimiz ve eğilimlerimizin çoğunu kendimiz geliştirmeyiz, bize dışarıdan gelirler. Bize kendilerini dayatmadan nasıl bir parçamız olabilirler?" (Durkheim 1966, s. 4). Burada sosyolojik dünya, münferit özneye "dışarının" dayatılması olarak tanımlanır. "Sosyolojik" olanın bu şekilde sınırlanması tekil bir kendini ifade etme formu yerine, bir sosyal form olarak duygu kuramı haline gelir. Durkheim kitlelerdeki duygu yükselişini inceler ve hislerin bu tarz "büyük hareketleri"nin "herhangi bir bireysel bilinçten kaynaklanmadığını" ileri sürer (Durkheim 1966, s. 4). Burada, birey artık hislerin kökeni değildir; hissin kendisi dışarıdan gelir. Durkheim din üzerine daha ileri tarihli çalışmasında böyle hislerin "dışarıda" kalmadığını ima eder. Durkheim'ın ifade ettiği gibi "Bu kuvvet içimize işlemeli ve kendisini içimizde örgütlemelidir; böylece varlığımızın ayrılmaz bir parçası olur ve tam da bu sebeple yükselir ve büyür" (Durkheim 1976, s. 209). Öyleyse, Durkheim'a göre duygu tekil bedenden gelen değil, sosyal bedeni birleştiren ve bir arada tutandır (Collins 1990, s. 27).

Duyguların sosyalliği konusundaki bu argüman bariz bir yön değişikliğine rağmen psikolojik olana benzer bir şekil alır. "İçten dışa" modeli, "dıştan içe" modeli haline gelmiştir. Her ikisi de, içeri ile dışarı, bireysel ile toplumsal, ben ile biz arasındaki ayrımın objektif olduğunu varsayar. Duyguların içten gelip dışarıya hareket ettiğini kabul etmek yerine, onların *dışarıdan gelip içeriye doğru hareket ettiği* varsayılır. "Dıştan içe" modeli "kitle psikolojisi" yaklaşımlarında da bariz bir şekilde kendini gösterir. Kitle psikolojisinde, kitlenin de hisleri *olduğu* ve bireyin kitlenin hislerini kendisininmiş gibi hissederek kitlenin içine çekildiği varsayılır. Graham Little'ın ifade ettiği gibi, "Duygular başka bir yol daha takip edebilir: Duygular bazen 'orada' bir yerden başlayıp –Diana'nın ölümü bunun en iyi örneğidir– içimizdeki bir şeyle bağlantı kurar, içeri doğru çekildiğimizi hissedip kişisel olarak olaya dahil oluruz" (Little 1999, s. 4). Diana'nın ölümü örneği faydalıdır. Dıştan içe modeli yas hissinin kitlede var olduğunu, sonrasında bireyler tarafından üstlenildiğini öne sürebilir. Böyle bir yorum, yasın gerçek olmadığı, "içeri almanın / aldanmanın" bir göstergesi olduğu yönünde suçlamalara neden olmuştur.[16]

Aslında duyguları "sahip olduğumuz" bir şey olarak varsaydığı için "dıştan içe" modeli sorunludur. Kitle, tıpkı birey gibi, "hislere sahip" hale gelir. Hisler, bir öz varlık yerine, bir sosyal varlık formu haline gelir. Duyguların sosyalliği modelimde, öncelikle bir içeri ile dışarısı olduğunu ayırt etmemize yarayan yüzey ve sınırlar etkisini tam da duyguların yarattığını öne sürüyorum. Yani duygular, sadece "ben" ya da "biz"in sahip olduğu şeyler değildir. Bunun yerine, duygular yoluyla ya da nesne ve ötekilere karşılık verme şeklimiz yoluyla sınırlar ve yüzeyler meydana gelir: "Ben" ve "biz", başkalarıyla temaslarımızla şekillenir ve hatta o temasların şeklini alırız. Önceki kısımdaki tezime dönersek, bedenlerin yüzeyleri başkalarının bıraktığı izlerin bir sonucu olarak "ortaya çıkar". Bireysel bedenler kadar kolektif bedenlerin yüzeylerinin de bu izler vasıtasıyla nasıl şekillendiğini göstereceğim. Duyguların dışarı ve içeri etkisini oluşturduğunu söylerken, bu duyguların sadece psikolojik *ve* sosyal, bireysel *ve* kolektif olduğunu iddia etmiyorum. Benim modelim "ve" diyerek kestirmeden gitmeyi reddeder. Bunun yerine, duyguların nesne olarak ruhsal ve sosyal olanın inşasında, ruhsal ya da sosyal olanın "nesnelliğinin" bir nedenden ziyade sonuç olduğu süreçte büyük önem taşıdığını ileri sürüyorum.

Diğer bir deyişle, duygular bireyin veya sosyal olanın "içinde" olmayıp bireyin ve sosyalin bir nesneymiş gibi tasvir edilmesinin yolunu açan sınır ve yüzeylerin ta kendilerini üretirler. Analizim duyguların her çeşit nesnenin tasvir edilmesine olanak sağlayan yüzey ve sınırları nasıl yarattığını gösterecek. Duygu nesneleri dolaşımlarının sonucunda şekil alırlar. Duyguların dolaşımda olduğunu öne sürerken, bir bulaşıcı etmen olarak duygu modeli önermiyorum (bkz. Izard 1977, s. 106). Çoğunlukla Silvan S. Tomkins'in çalışmasından etkilenen duygusal bulaşma modeli duyguların sadece bireyde durmadığını, bedenler arasında hareket ettiğini vurgulaması açısından çok faydalıdır.[17] Zaten "bulaşma" ("*contagion*") kelimesinin kökü Latince "temas" ("*contact*") kelimesinden gelmektedir. Bu modelde kişiden kişiye geçen şey duygunun kendisidir: Üzgünüm çünkü sen üzgünsün, senin utancından utanıyorum gibi. Duyguların bu şekilde geçişinden bahsederken "duygusal bulaşma" modelinde duyguların, kişinin sahip olduğu ve sonrasında sanki iletilen şey ilkinin aynısıymışçasına başkasına iletebileceği bir mülkiyete dönüş-

mesi riski vardır. Riskin sadece teorik olmadığını söyleyebiliriz. Benim hissettiklerimi diğer insanların da hissettiğini, duygunun "o ortamda" olduğunu farz ettiğim sayısız sosyal ortamda bulundum ve sonra farkına vardım ki diğerleri tamamen farklı hissetmişti. Böyle mekânları "yoğun" olarak tanımlayabilirim. Söz konusu olan ortak hislerdir ve âdeta atmosfer gibi, havadaki yoğunluk gibi etrafımızı sarıyor görünürler. Ancak bu hisler *gerilimi* artırmakla kalmaz, aynı zamanda bizzat *gerginlik halindedirler*. Duygu yoğunluğunda yanlış iletişim mümkündür, öyle ki aynı şeyleri hissettiğimizde bile bu hisle aynı ilişkiye sahip olmayabiliriz. Ortak hissiyat tam tamına aynı hislere sahip olmak, aynı şeyi hissetmek olmadığı için, duygunun değil duygu nesnelerinin dolaşımda olduğunu öne sürüyorum. Yine de argümanım nesnelerin hareketi ya da dolaşımı yoluyla duyguların nasıl hareket ettiğini de inceler. Böyle nesneler, kişisel ya da sosyal gerilim mekânları olarak yapışkan ya da tesire doymuş hale gelir.

Duygular sadece aramızda hareket etmese de sonuçta hareket halindedir. "*Emotion*" ("duygu") kelimesinin Latincede "hareket etmek, dışarı çıkmak" anlamındaki *emovere* kelimesinden türediğini unutmamalıyız. Tabii ki duygular sadece hareketle alakalı değildir, aynı zamanda bağlılıklar veya bizi şuna ya da buna bağlayan şeylerle de alakalıdır. Hareket ile bağlılık arasındaki ilişki yol göstericidir. Bizi harekete geçiren, hissetmeye sevk eden şey, aynı zamanda bizi bir yerde tutan ya da barınacak bir yer sağlayandır. Bu yüzden hareket, bedenin mesken edindiği "yer" ile bağlarını koparmaz, bedenleri diğer bedenlere bağlar: Bağlanma, hareketle ve ötekilerin yakınlığıyla hareket ettirildiğimizde meydana gelir. Hareket farklı kişilere, farklı şekillerde tesir edebilir: Aslında bu kitap boyunca anlatacağım gibi, bazı kişiler için duygular tam da başkalarına sabit özellikler atfederek bundan "etkilenmek" anlamına gelebilir. Duygu nesnelerinin dolaşımı ötekilerin his nesnelerine dönüşmesini de getirir.

Nesnelerin dolaşımı konusundaki argümanımı geliştirirken psikanaliz ve Marksizmden yararlanıyorum (bkz. 2. Bölüm). Örneğin bir öznenin her zaman nasıl hissettiğini bilmediğini düşünüyorum: Özne o an öz varlık halinde değildir ve duygular, deneyimlerin bu şekilde bölünmelerinin bir sonucudur (Terada 2001, s. 30). Freud'dan beri bu öz varlık yokluğu "bilinçdışı" olarak ifade edilir. Freudcu psikanalizle çalı-

şarak nesnelerin nasıl yer değiştirdiğini göstereceğim ve nesnelerin yapışkan hale gelmesinde bastırmanın rolünü göz önünde bulunduracağım. Fakat var olmayışın her zaman özneye ya da çoğu psikanalitik teorinin dayandığı fikir olan travma "sahnesine" (iğdiş edilme) dönmediğini ileri süreceğim. Marx'tan yola çıkarak, bir tesir değeri formu sıfatıyla duyguların zamanla biriktiğini ileri sürüyorum (bkz. 4. Bölüm). Nesneler sadece üretim ve emek geçmişleri olarak bu tarihçelerinin silinmesiyle böyle bir değer ediniyormuş gibi görünürler. Ama Marx duyguların şeylerin değerleri aracılığıyla silindiğini öne sürerken (işçinin bedeninin acısı meta biçiminde görünür değildir), ben duyguların nasıl üretildiğine odaklanacağım.[18] Konu duyguların sanki zaten mevcutlarmış gibi silinmeleri değil, duyguların üretim ya da "oluşturulma" sürecidir. Diğer bir ifadeyle, "hisler" sadece üretim ve dolaşım tarihlerinin silinmesi yoluyla nesneleri mesken edinir gibi görünen özelliklere, yani "fetişlere" dönüşür.

Bu farklı kuramsal gelenekleri bir araya getirmek zorlu bir iştir.[19] "Neyin yapıştığına" dair endişeden başka bir bağlayıcı yok. Aslında bütün çalışma boyunca sorulan, "ne yapışır?" sorusudur. Bu belki de daha tanıdık olan diğer soruların tekrar ortaya atılmasıdır: Sosyal dönüşümün başarılması neden bu kadar zordur? Kolektif direniş formları karşısında iktidar ilişkileri nasıl bu kadar zorlu ve dayanıklı kalabilir? Bu kitapta, sosyal normlara nasıl bağlandığımızı göstererek böyle soruları kısmen de olsa cevaplamaya çalışıyorum. En çok şey borçlu olduğum çalışmalar, duyguların bizi tabiyetimizin koşullarının bizatihi kendilerine nasıl bağlayabileceğiyle ilgilenen feminist ve *queer* araştırmacıların çalışmalarıdır (Butler 1997; Berlant 1997; Brown 1995). Bu araştırmacılar bizlere sosyal formların (aile, heteroseksüellik, ulus, hatta medeniyetin kendisi gibi) nasıl tekrarın sonucu olduğunu gösterir. Judith Butler'ın ifade ettiği gibi, dünyayı maddeleştiren ve "sınır, sabitlik ve yüzey"leri üreten şey normların tekrarıdır (Butler 1993, s. 9). Bu normların yaşam şekilleri gibi görünmesi yalnızca bu tekrarın yaptığı işin gizlenmesi yüzündendir. Feminist ve *queer* araştırmacılar duyguların politika için "önemli" olduklarını göstermiştir; duygular bizlere, gücün dünyaların yanı sıra bedenlerin yüzeylerini de şekillendirdiğini gösterir. Yani bir bakıma "yolumuzu his yordamıyla buluruz". Hislerle yolumuzu nasıl bulacağımız üzerine bu analiz, duyguya bir kültürel politika ya da dünya kurma

şekli olarak yaklaşır. Duyguların kültürel politikası argümanım, sadece duyguların psikolojikleştirilmesi ve özelleştirmesi[20] üzerine bir eleştiri olarak değil aynı zamanda sosyal yapıların varlık formu olarak şeyleşmesini sağlayan duygusal yoğunlukları göz ardı eden bir sosyal yapı modelinin eleştirisi olarak da geliştirilmiştir. Duygularla ilgilenmek, öznelerin belirli yapılara, nasıl olup da onları kaybettiklerinde kendilerini yaşayan ölü gibi hissedecek kadar *bağlandıkları* sorusuna cevap arayabilmemizi sağlar. Bu bağlanmayı ilk bölümde iş başında görebilirsiniz: Ötekilerin yakınlığının kayıp, incinme ve hırsızlık ile özdeşleştirilmesiyle, ulus bir sevgi nesnesine dönüşür (ayrıca bkz. 6. Bölüm). Beyaz ırktan olmayan ötekilerin varlığı Britanya Ulusal Cephesi'nce ölümle bile özdeşleştirilir: "Britanya ölüyor: Daha ne kadar seyirci kalacaksınız?"[21] Anlatının hitap ettiği "sen" olmak, sadece ulusun "menfaatleri"ni elinden almakla kalmayıp, ayrıca yaşamın sonu demek olan "ulus"un yok olması tehdidini yaratan ötekilere karşı öfke duymaktır. Duygular kuşkusuz bir senaryo sunar: Ulusunun yanında durma ve ulusunu tehdit edenlere karşı olma davetini kabul edersen sen "sen" olursun.

Metinlerin Duygusallığı

Fakat dahası da var. Duyguların bedensel duyumsamalardan ayrılamayacağını söyleyen duygu konulu bu kitap fazla metin odaklı görünebilir.[22] Özellikle metonomi ve metafora önem verilerek, metinleri derinlemesine okumayı öneriyorum: "Mecazların" metnin duygusallığında çok önemli olduğunu öne süreceğim. Özellikle farklı "mecazların" nasıl bir araya geldiğini ve yapışmanın, gizlenme vasıtasıyla "işleyen" geçmiş bağdaştırmalara nasıl bağlı olduğunu inceleyeceğim. Metinlerin duygusallığı metinlerin nasıl "hareket ettiğini" ya da nasıl etkiler ürettiklerini tarif etmenin bir yoludur.

Metinlerin duygusallığını metinlerin farklı duyguları adlandırma ve uygulama yolu açısından da ele alacağım. Duyguların adlandırılması çoğunlukla his öznesi ve nesnesinin ayırt edilmesini de kapsar. Bir duyguyu adlandırdığımızda, sadece "burada" var olan bir şeyi adlandırmış olmayız. Yani bir metin "ulus yas tutuyor" iddiasında bulunabilir. Tabii ki burada durabilir ve "dıştan içe/içten dışa" duygu modelinin işlediğini söyleyebiliriz: Ulus "bir birey gibi", hisseden bir özne ya da "hisleri olan"

bir özne olur. Ama şunu da sormak gerek: *Ulus "yas tutuyor" demek ne işe yarar?* Burada hem bir ulusun hisleri olduğu iddiası vardır (ulus hissetmenin öznesidir); hem de bu iddia ulusu "hislerimizin" nesnesi olarak üretir (ulus adına yas tutabiliriz). His, dile getirilmeden önce sadece varken, farklı eylem ve yönelimleri şekillendirdiği için bir etki olarak "gerçek" olur. "Ulus yas tutuyor" demek, *ulusu yas tutan bir özneymiş* gibi üretmektir. Ona doğru "yönelim" ile "ulus" ortak bir "his nesnesi" olur. Yani, duygular performatiftir (bkz. 4. Bölüm) ve etkiler üretirken bir yandan da geçmiş tarihçelere dayanan konuşma edimlerini (bkz. 5. Bölüm) içerirler.

Duygu nesneleri arasında yer değişiminden bahsederken duygular için kullanılan kelimelerin dolaşımını da düşünmemiz gerekir. Örneğin "yas tutuyor" sözü bazı öznelere bağlı hale gelebilir (bazı kişiler yas tutan ulusu diğerlerinden daha fazla temsil edebilir) ve bazı nesnelere de bağlı hale gelebilir (bir ulus için bazı kayıplar diğerlerinden daha önemli görülebilir). "Yas tutuyor" diğer duygu kelimelerine bağlanabilir: kızgınlık, nefret, sevgi. Duygu için kullanılan bir kelimenin diğeriyle yer değiştirmesi bir anlatıdır. Sevgimiz kederimiz için, kaybımız ise nefretimiz için gerekli şartları oluşturabilir vb. (bkz. 6. Bölüm). Duygu, nesneyi "yorumlayarak" görevini yapar: Örneğin ötekiler, bir sevgi nesnesi kaybının "sebebi' olarak yorumlanabilir ki, böyle bir yorum yas duygusunu kolaylıkla nefret duygusuna çevirir (bkz. 7. Bölüm).

Bu yüzden duyguları, metinlerin "içinde" varlık gösteren şeyler olarak değil, bizatihi duyguların adlandırılmalarının genellikle nedensellik atfedilme yoluyla işleyen etkileri olarak düşünüyorum.[23] Duygu için kullanılan farklı kelimeler tümüyle farklı şeyler yapar, çünkü nedenleri olarak belirlenen nesnelere belirli yönelimler içerirler. Bu haliyle, arşivim kelimelerle dolu. Fakat kelimeler bedenler ya da diğer yaşam göstergelerinden kopuk değildir. Bana göre, göstergeleri bedenlere "yapıştırmak" duygunun işidir; mesela, ötekiler "nefret uyandırıcı" olduğunda, "nefret" eylemleri onlara yönlendirilir (bkz. 2. Bölüm). Belki benim arşivim, Ann Cvetkovich'in muhteşem ifadesiyle, "bir hisler arşivi" değildir. Cvetkovich'in yöntemi, "kültürel metinlerin his ve duygular haznesi olarak incelenmesini" içerir (2003b, s. 7). Hisler bu biçimiyle benim arşivim "içinde" değildir. Bunun yerine, ben his ve his nesneleri kelimelerinin

dolaşımda olmasının ve etkiler üretmesinin; nasıl hareket ettiklerinin, nasıl yapıştıklarının ve nasıl kaydıklarının izini sürüyorum. Biz de onlarla beraber hareket ediyor, yapışıyor ve kayıyoruz.

Yorumladığım metinler kamusal alanda dolaşımdadır ve internet siteleri, devlet raporları, politik konuşmalar ve gazete makalelerinden oluşur. Kitap bu metinlerin detaylı yorumlarım içermekle beraber, söz konusu metinler "hakkında" değildir. Sadece yorumum içerisindeki basit metinler de değildir. Sonuçta, başka metinleri değil, bu metinleri seçtim. Bu metinlerin "vakalar" hakkında olduklarını söyleyebiliriz. Metin seçimimi şu üç vaka yönlendirmiştir: Avustralya'da toplumsal barışma (1. ve 5. Bölüm, acı ve utanç); uluslararası teröre tepkiler (3. ve 4. Bölüm, korku ve iğrenme) ve Büyük Britanya'da iltica ve göç (2. ve 6. Bölüm, nefret ve sevgi). Bu vakaların her biri duyguların son derece kamusal niteliğini ve kamunun son derece duygusal doğasını bizlere gösterir.[24] Ayrıca bunlar müdahil olduğum, dünya ile temasımda benim için önemli olan vakalardır.

İnsanın arşivini isimlendirmesi tehlikeli bir iştir: Söz konusu metinlerin birbirine "ait olduğu" ve aidiyetin kişinin kendi varlığının bir işareti olduğu anlamına çekilebilir. Benim önerdiğim arşiv modeli kişinin kendisini metinsel bir derlemeye dönüştürmesi yerine, bir "temas bölgesi" yaratmaktır. Bir arşiv, kurumsal temas formları (kütüphanelerle, kitaplarla, internet siteleriyle) ve gündelik temaslar da (arkadaşlar, aile, diğerleri) dahil olmak üzere birden çok temas şeklinin bir etkisidir. Bazı temas şekilleri, yazı yoluyla sunulup yetkilendirilirken diğer temas şekilleri izlerini bıraksalar da kaybolacak, silinecektir. Yazımda bazı gündelik temas şekilleri yer bulmuştur: Hikâyeler kişisel ve hatta "benim hislerimle" ilgili gibi görünebilir. Bir "temas metni" ya da temasla ilgili bir metin yazarken kişiselle kamusalı, bireyselle toplumsalı harmanlamakla kalmıyorum. Buna ek olarak, birbirleri aracılığıyla nasıl şekil aldıklarını hatta birbirlerini nasıl şekillendirdiklerini gösteriyorum. Bu yüzden, yazdıklarım, başkalarıyla olan temaslarım sonucu nasıl şekillendiğimi anlatan hikâyelerle dolu olsa da metinde olanlar "benim hislerim" değildir.[25]

Bu kitabın tabii ki kendine has bir şekli var. Kitap, sanki vakalar bir anlatı dahilinde nesneler ya da anlara dönüştürülebilirmiş gibi tek tek vakalar tarafından şekillendirilmiyor. Bunun yerine farklı duyguları giriş

noktaları olarak ele aldım. "Burada" veya "orada" farklı duygular "olduğu" fikrine karşıyım ama duyguları adlandırmanın, inşa ettikleri nesnelere doğru nasıl farklı yönelimleri kapsadığını da irdelemek istiyorum. Bu bağlamda, duygular göndergelere sahip olmayabilir ama bir duyguyu adlandırmak göndergesel olarak tanımlayabileceğimiz etkilere sahiptir. Bu yüzden her bölüm başlangıç noktası ya da giriş noktası olarak farklı bir duyguyu ele alıyor ve o duygunun kendisiyle değil işleviyle "sona eriyor".

Kitap, çoğunlukla bedensel bir duyumsama olarak tanımlanan acı ile başlıyor. Burada anlık olan ve ten yüzeyinde "hasar" bırakabilen hislerin bile kişinin sadece sahip olduğu hisler değil, bedenleri diğerlerine açan hisler olduğunu göstermeye çalışıyorum. Acının bedensel yüzey izlenimini nasıl yarattığını göstermek için "yoğunlaştırma" kavramını kullanıyorum. Ayrıca Avustralya'daki çalınmış nesil üzerine bir rapor olan *Bringing Them Home*'dan [Onları Evlerine Götürmek] özellikle yaralanarak, kamusal alanda acı hikâyelerinin dolaşımı yoluyla acının dünyaları bedenler olarak nasıl şekillendirebileceğini ele alıyorum. İkinci Bölüm'de incinme hislerinin, "incinmemizin" sebebi olarak yorumlanan ötekilere karşı nefrete nasıl dönüştüğünü inceleyerek nefreti ele alıyorum. Bu dönüşümü incelerken, "tesir ekonomileri" kavramını kullanarak, nefretin göstergeler arasında nasıl dolaştığını dikkate alıyorum. Nefretin nasıl "nefret figürleri"ni birbirine yapıştırıp iltica ve göçmenlik söylemlerinde onları ortak bir tehdide dönüştürerek işlediğini gösteriyorum. Analizimde, nefret suçlarının kanunlarla nasıl işlediğini ele alıyor ve nefret dilinin, nefret nesnesi olarak kabul edilenlere nasıl tesir ettiğini inceliyorum.

Sonraki dört bölümde, bireylerin yanı sıra kolektif bedenleri de şekillendiren korku, iğrenme, utanç ve sevginin nesneler ve ötekilere karşı farklı yönelimler olarak işlediğini göstererek, cisimleşme ve dildeki duygular ile ilgili kavramları rafine edip geliştirmeye çalışıyorum. Üçüncü Bölüm'de, korkunun ötekilerin bedenlerine nasıl atfedildiğini ve korku nesnesinin yanımızdan geçip gitmesi ihtimali karşısında korkunun nasıl yoğunlaştığını gösteriyorum. Analizimde, mekânsal korku politikasını ve korkunun bazılarının hareketliliğini kısıtlarken diğerlerininkini nasıl genişlettiğini inceliyorum. Terörizme tepkiler bir "korku ekonomisi olarak" işler ki, burada terörist figürü bazı bedenler (hepsi değil) ile

ilişkilendirilir ve teröristler herhangi biri ya da herhangi bir yerde "olabilir". Dördüncü Bölüm'de, iğrenmenin toplumdan çıkarılması gereken bedenler olarak "iğrenç olanı" üretmeye nasıl yaradığını inceliyorum. Yapışkanlık olarak iğrenme modeliyle çalışırken, iğrenmenin iğrenen bir toplumun bedenlerini, nesneleri birbirine yapıştırma yoluyla şekillendirdiğini gösteriyorum. Analizimde, birlikteliğin (birbirine yapışma) yapışmayı gerektirdiğini (bir şeye yapışmak) ve ayrıca iğrenme nesnelerinin yapıştığı yerden kurtulabileceğini de gözeterek, 11 Eylül'den bahsederken "iğrenç" olduğunu iddia eden söz edimlerini inceliyorum.

Utanç ve sevgi üzerine olan Beşinci ve Altıncı Bölümlerde, duygu objelerinin nasıl sadece dolaşmayıp aynı zamanda "benimki" ya da "bizimki" olarak "üstlenildiğini" ve "kabul edildiğini" gösteriyorum. Beşinci Bölüm'de utanç ifadelerinin, "özür dileme" söz edimlerinde, geçmişle ilgili utanç verici şeyin üzerinin utanç ifadesinin kendisiyle örtüldüğü bir ulus oluşturma biçimi olarak işleyebilmesi üzerinde duruyorum. Dolayısıyla, utanç bir idealin eyleme dönüştürülmesinin başarısızlığını ilan ettiğinde bile müşterek bir ideal inşa edebilir. Avustralya'daki barışma ve hükümetlerin kölelik ve sömürgecilik geçmişleri için özür dilemesi talebiyle ilgili olarak, utancın nasıl son derece müphem olabildiğini gösteriyorum; geçmiş yaraları teşhir etmek, utancın yapabileceği önemli işlerdendir. Altıncı Bölüm'de sevginin, diğerlerinin beceremediği yerde nasıl bir ulusal ideal oluşturabildiğini inceliyorum. Çokkültürlülüğün, bir farklılıkları sevme buyruğu olarak işlev gösterdiğini dikkate alıyorum ve buna dayanarak, ötekilerin narsisizmini incinme ve rahatsızlık sebebi olarak konumlandırılan bir sevginin ulusal özneyi yüceltmeye yarayabileceğini gösteriyorum. Sevgi koşulludur ve sevginin koşulları ulusu mesken edinebilecekler ile rahatsızlığa neden olanları ayırt eder. Bu iki bölümde, duygu nesnelerinin nasıl "idealler" olabileceği ve ulusal bedenler dahil olmak üzere bedenlerin bu ideallere hangi yollardan yaklaşmaya çalıştıklarına göre şekillenebilecekleri üzerinde duruyorum.

Son iki bölüm ise sosyal idealler ve onların sosyal özlemlere yükselttiği normlarla ilişkilerimizin yeniden belirlenmesi olarak, duyguların *queer* ve feminist politikada nasıl işlediği üzerinedir. Bu bölümlerde farklı hisler gezinir: Rahatsızlık, yas, haz, öfke, merak ve umut. *Queer* ve feminist politika için önemli olduğu ifade edilen bağlılıklara yapılan vurgu-

nun kendisi dönüşümün aşkınlıkla ilgili olmadığının bir göstergesidir: Duygular "yapışkandır" ve kendi yatırımlarımıza meydan okurken bile yapışıp kalabiliriz. Elbette, şeylerin yapıştıkları yerden kurtulabileceğine dair bir umut vardır.

Bu kitap duygulara odaklanıyor. Fakat bu duyguları her şeyin merkezi yapmıyor. Duygular dünyayı döndürmez. Ama bir bakıma kendileri dönerler. Belki de, deyimin aksine, dünyanın çevresinde dönen her zaman başladığı yere gelmez. Geri dönmedeki bu başarısızlığın düzensiz etkilerinin izini sürmemi sağlayacak olan ise duygulara odaklanmaktır.

Notlar

1 Poster aşağıdaki adresten indirilmiştir. http://members.odinsrage.com/nfne/nf_bogus_asylum_nfne.a6.pdf Britanya Ulusal Cephesi sitesi şu adreste bulunabilir: http://www.nf.co.uk; erişim tarihi 30 Eylül 2003.

2 Bkz. http://www.nfne.co.uk/intro.html erişim tarihi 21 Şubat 2004.

3 *Strange Encounters* (2000) adlı çalışmamda, görüntü ve dokunma ekonomileri yoluyla başkalarının nasıl yabancılar olarak, "yersiz bedenler" olarak gösterildiğini inceliyor ve "ötekileştirme"ye bir yaklaşım öneriyorum. Elinizdeki kitapta bu argümanı ötekileştirme ilişkilerinin duygular yoluyla nasıl çalıştığına odaklanarak geliştireceğim. Örneğin ötekileştirme, ötekilere hisler atfedilmesi yoluyla, ötekileri his nesnelerine dönüştürerek işler. Bunları ileri sürerken, ırkçılaştırma söylemlerini ötekileştirme açısından inceleyerek, ırk modelini bedensel bir özellik olarak gösteren, Siyah araştırmaları ve eleştirel ırk çalışmalarının uzun tarihinden yararlanıyorum (hooks 1989; Lorde 1984; Said 1978; Fanon 1986; Bhabha 1994).

4 Birleşik Krallık hükümetinin retoriğinde, özellikle de çokkültürlülük politikasının resmi olarak benimsendiği dikkate alındığında, ulus Britanya Ulusal Cephesi'nin ifade ettiği şekilde beyaz olarak tahayyül edilmez. Faşizm ve liberalizm arasındaki farklılıklar kabul edilmelidir, ama ayrımın kesin olduğunu düşünmemeliyiz. Altıncı Bölüm'de öne süreceğim gibi, çokkültürlülükte ulus halen "beyaz olarak" inşa edilir, çünkü beyazlık farklılığı sevme zorunluluğu olarak yeniden tahayyül edilir ("melez beyazlık").

5 Ayrıca duyguları sadece "duygusal olma" özelliği atfedildiğinde aramamalıyız. Duygusal değilmiş gibi gösterilen şey de nesnelere ve diğerlerine bir karşılık şekli olarak duyguları kapsar. Duygusallığı kadınsallıkla eş tutmayacağım. Duygusal olarak görüldükleri ya da "yargısına maruz kaldıkları" için kadınların nasıl "dışarıda bırakıldıkları" üzerine önemli bir eleştiri için bkz. Campbell (1994).

6 Sizleri faydalı bulduğum şu metinlere yönlendirebilirim. Duygular üzerine disiplinler arası bir derleme için bkz. Lewis ve Haviland (1993). Duygular üzerine disiplinler arası bir yaklaşım için bkz. Lupton (1998). Psikolojik yaklaşımların incelenmesi için bkz. Strongman (2003). Duygular üzerine sosyolojik derlemeler için bkz. Kemper (1990), Bendelow ve Williams (1998). Duygular üzerine antropolojik bir derleme

için bkz. Lutz (1988). Duygular üzerine felsefik bir derleme için bkz. Solomon (2003). Duygular üzerine tarihi bir yaklaşım için ise bkz. Reddy (2001).

7 Bu paragraftaki analiz argüman amacıyla tartışmayı basitleştirir. Kabul etmeliyim ki bu temel kelimelerin her birinin anlamı –duyum, duygu, tesir, bilinç ve algı– hem disiplinler arasında hem de disiplinler içinde tartışmalıdır.

8 Solomon duygulara başkalarının ya da şeylerin neden olduğunu (tepki olarak), ama duygu nesnelerinin sebepten ayrılması gerektiğini ileri sürer (Solomon 2003, s. 228). Halbuki ben "temas" ile nedensellik isnadı arasındaki ayrımımın mümkün kıldığı farklı bir iddiada bulunuyorum: Temasta bulunduğum nesne "hakkında" bir şey hissettiğim nesnedir. *"Hakkındalık" temasın bir yorumunu içerir.*

9 Bu duygu psikolojisinde bir "temel sahne"dir (bu literatürün yakın zamanlı bir eleştirisi için bkz. Strongman 2003). Hikâyenin nesnesinin bir çocuk olması önemlidir; çocuk figürü önemli bir iş görür. "Çocuk" duyguları neyin öğrenilmiş neyin içten gelen olduğunu ayırt etmemize olanak sağlayacak kişi olarak "henüz olmamış özne"nin yerine geçer. Çocuğun "masumiyetini" kabul etmek bu ilk sahne için çok önemlidir. Teoride "çocuk" figürünün nasıl üretildiği ile ilgili muhteşem bir okuma için bkz. Castañeda (2002).

10 Alison Jaggar (1996) ve Elizabeth V. Spelman'ın (1989) çalışmasını takiben duygulara dair "*Dumb View*" (budala görüş) üzerine eleştirim ayrıca duyguların içten geldiği ya da biyolojik oldukları varsayımının da bir eleştirisidir. Kendimi biyolojik determinizm ve kültürel ya da sosyal yapısalcılık gibi bir tartışmaya dahil etmekten özellikle kaçındım çünkü tartışmanın yanlış karşıtlıklar öne sürerek alanı sınırladığını düşünüyorum (biyolojik olanı sabit, evrensel ve verilmiş, kültüreli ise geçici, göreceli ve inşa edilmiş olarak gösterme yanlışı). Ben duyguların bedenlerin maddeleştirilmesini de kapsadığını öne sürüyorum ve böylece bedeni anlamanın yolu olarak "biyolojik" ya da "kültürel" ayrımının uygunsuz olduğunu gösteriyorum. Duyguları anlamak için biyolojik olanın önemi üzerine ilgi çekici bir anlatı için bkz. Wilson (1999). Biyolojik ve kültürel alanları farklı alanlar olarak görmeyerek farklı bir yaklaşım sunan Wilson'ın, Freud'un histeride bedensel şikayetin rolü modelini dikkatlice yorumlayarak duyguların bedensel boyutlarına yaptığı vurgusunu destekliyorum.

11 Bu bağlamda işlevsel yaklaşımlar "Duygular nedir?"sorusundan çok "Duygular ne yapar?" sorusunu tercih ederek benim yaklaşımımı paylaşır (Strongman 2003, s. 21-37). Duyguları psikolojik etkileri bakımından göz önünde bulunduran böyle yaklaşımlarda korkunun işlevi kaçış ve bu sayede bireysel canlının ve türlerin hayatta kalmasını sağlamak olabilir. Ama bana göre duyguların "yaptıkları" (hareket içerse bile) bireysel hareketlere indirgenemez ve insanın üreme mantığınca yönetilmez.

12 Freud'un Küçük Hans vakasını okuyuşunda at korkusu baba korkusunun yer değiştirmiş hali olarak yorumlanır (bkz. 3. Bölüm).

13 Duygular ile nesneler arasındaki ilişkide benim yaklaşımımla Tomkins'in tesir teorisini (1963) karşılaştırmak faydalı olacaktır. Diğerlerinin bahsettiği gibi Tomkins'in dürtünün aksine tesire ilgisi duygunun belirli nesnelerden "özgür olması"nı vurgular (Izard 1977, s. 52; Sedgwick 2003, s. 19). Ayrıca duyguların bir nesnede barınmaması ve bir nesne sebebiyle oluşmaması bakımından "özgür" olduğunu düşünüyorum. Ama bu kitapta kullandığım özgürlüğün dili değil. Onun yerine nesneler ile duygular arasındaki

bağın koşullu olduğunu (temas içerdiğini) ama yapışkan da olduğunu iddia ediyorum. Duygular nesnelerle temasları sonucu şekil alırlar. Nesnelerin dolaşımı özgürlük olarak değil, yapışma bağlamında, tıkanmalar ve kısıtlamalar olarak tasvir edilebilir.

14 "İçten dışa" modelini eleştirim, aynı zamanda duyguların ifadesinin farklı olan ve verilen içsel hissetme halinin dışavurumu olduğunu varsayan dışavurumcu duygu modelinin örtülü bir eleştirisidir (bkz. Zajonc 1994, s. 4-5).

15 Hem Denzin'in hem de Scheff'in yazılarında duygular psikolojik değil sosyal biçimlerdir. Buna rağmen her ikisi de bir "içten dışa" model kullanır. Diğerlerinin hisleri tecrübe etmeleri gerekmesine rağmen Denzin duyguların "öz hisler" olduğunu ima eder (Denzin 1984, s. 50-1). Scheff'in duyguların sosyalliğini açıklaması son derece sorunludur. Duyguları sosyal bağlar açısından tanımlar ve gururun "güvenli bir bağ", utancın ise "hasarlı bir bağ" içerdiğini belirtir. Savaşı ve boşanmayı yabancılaşma örnekleri olarak kullanır (bkz. 5. Bölüm ve sosyal bağları idealleştirmenin eleştirildiği bu kitabın sonuç bölümü). Scheff'in modeli sosyal bağı sadece idealize etmekle kalmaz aynı zamanda liberal benlik modeline dayanarak, "sosyal olana" dair "tek parça" ya da "kendisiyle barışık"olmak üzerinden bir model yaratır.

16 Diana için hissedilen kederin sahteliği eleştirisi, Graham Little'ın kamusal duygular analizinde gösterdiği gibi ölüm zamanındaki kamusal yorumlarda açıkça ifade ediliyordu. Little'ın dediği gibi böyle eleştiriler aynı zamanda, özellikle kadınların genelde "kandırılmış" olarak görüldüğü histeri ve kadınsallığın dolaylı eleştirisidir. Burada "kitlenin" kendisinin dengesiz bir nesne olduğunu belirtmek önemlidir: Kitlelerle ilgili ilk çalışmalar kitleyi fiziksel olarak "sokakta" bireylerle birlikte var olan bir güruh olarak kabul eder. Daha sonraki çalışmalar kalabalığı muhakkak fiziksel bir yığın olarak değil, fiziksel yakınlık olmaksızın "birlikte hissetme"ye izin veren medya ya da diğer iletişim araçlarıyla etkilenen bir yığının algılanması olarak düşünür. Kitle psikolojisiyle ilgili tartışmaların özeti için bkz. Blackburn ve Walkerdine 2002.

17 Politik tesiri anlamak amacıyla "duygusal bulaşma" kullanımının mükemmel bir örneği için bkz. Gibbs (2001).

18 Marx, önceki yazılarında "insanın hislerini [...] varlığının gerçek ontolojik ifadeleri" olarak tanımlar (Marx 1975, s. 375). Bu açıdan, yabancılaşma uzaklaşmanın bir türüdür: Bu yüzden, emeğin nesneye dönüşümü (emeğin nesneleştirilmesi) maddi his dünyasından uzaklaşmaya yol açar. Marx ve duygular hakkında, bkz. Cvetkovich (1992).

19 Bir diğer zorlu görev de çoğu artık duyguları bir alt disiplin olarak kabul eden disiplinler arasında çalışmaktır. Bu oldukça korkutucu bir iştir. Duygularla ilgili disiplinler arası bir çalışma yapmak, okuduğumuz metinlerde yararlanılan düşünsel tarihin tamamının hakkını veremeyeceğimiz anlamına gelir. Bu da hata olasılığını kabul etmek ya da bazı şeyleri ters anlamak demektir. Benim için bu gerekli bir risktir; duygular disiplinle ilgili nesnelere (sosyal, kültürel, tarihsel vb.) karşılık gelmezler ve duyguların ileyişini takip etmek disiplinlerin sınırlarını geçmek demektir.

20 Duyguların özel alana indirgenmesi, kamusal boyutlarını ve sosyal hayatı düzenlemedeki rollerini de gizler. Duyguların kamusallığıyla ilgili harika bir analiz için bkz. Berlant (1997).

21 "Britanya yabancı yapımı kanunlar yüzünden acı çekiyor – Hiddet!", http//:www.nfne.co.uk/aleinlaws.html erişim tarihi 12 Ocak 2014.

22 Bu "metinlerin duygusallığı" modelini insanlarla duygusal hayatları konusunda yapılan görüşmeleri içeren sosyolojik, antropolojik ya da psikolojik araştırmalarla karşılaştırmak çok cazip olabilir. Böyle çalışmaların iyi bir örneği Katz'dır (1999). Benim araştırmam ile görüşmelere dayalı çalışmalar arasındaki fark benim metin okumam değildir. İnsanlarla duygularıyla ilgili görüşmenin hâlâ metinler içerdiğini belirtmek önemlidir: Burada, görüşülen kişilerin görüşmeyi yapan kişiyle konuşması yazılı metne çevrilir ya da dönüştürülür; sonra araştırmacı, metnin okuyucusu ve metinle ilgili başka bir metnin yazarı olur. Benim araştırmam ile duygular üzerine yapılan görüşme temelli bir araştırma arasındaki fark oluşturulan metinlerin doğasından kaynaklanır; okuduğum metinler araştırmanın kendisiyle oluşturulmaz, kamusal yaşamda "orada bir yerde" zaten vardırlar. Kendi görüşüm, duygular üzerine araştırmaların, ister kamusal kültürde ister gündelik hayatta olsun, duyguların çok çeşitli işleme yollarını kucaklaması gerektiği yönündedir ki, bu da farklı şekillerde (metinler, veriler ve bilgiler olarak) tarif edebileceğimiz bir dizi farklı materyalle çalışmak anlamına gelir. Duyguların derlediğimiz materyallerin "içinde" olduğunu varsaymaktan kaçınmamız (zira bu varsayım duyguları bir mülke dönüştürür), onun yerine materyallerin "ne yaptığı" ve duygular yoluyla nasıl işleyerek etkiler yarattıkları üzerine düşünmeliyiz.

23 Önemli bir nokta, metinlerin belirli bir duyguyla ilgili olarak okunması için o duyguyu adlandıran kelimelerin metinde kullanılmasının gerekmemesidir. Duyguların "kamusallığı" hareketler, jest ve mimikleri içeren göstergelerini öğrendiğimiz anlamına gelir. Bu yüzden açılış alıntım öfkesini isimlendirmek zorunda değildi: Cümlenin ötekilerin varlığını "reddetme" şeklinin fizikselliği, o varlığı incinme olarak adlandırması da bir öfke performansıdır. Özellikle, iğrenme üzerine olan Dördüncü Bölüm, iğrenme ifadelerinin yabancı bedenlerden uzaklaşmanın fiziksel eylemleri olduğunu göstererek kelimelerin nasıl eylem şekilleri içerdiğini gösterir.

24 Ama duyguları yumuşak bedenlerde aramamamız gerektiğini söylerken aynı zamanda duygusal kamuyu, belli bir kamu türü olarak kabul etmemiz gerektiğini de savunuyorum; duygusal kamular sadece, duygularını bizim duygusal olarak tanımladığımız şekillerde gösteren kamular değildir. Örneğin politikacılar ağladıklarında ya da "hislerini ifade ettiklerinde", bu halkın duygusallaşması değildir. Düşünce ve mantık, hatta "sertlik" ve kopuş değerleri etrafında örgütlenen kamusallıklarda nesnelere ve ötekilere karşı duygusal yönelimler de işe dahil olur.

25 Arşivin kişisel doğasını yeniden düşünmem konusunda beni cesaretlendiren Mimi Sheller'a teşekkürler.

1. BÖLÜM

ACININ OLUMSALLIĞI

> *Mayınlar.* Bu kelime senin için ne anlama geliyor? Ona bağlı korkunç yaralanmalar ve sayısız ölümler muhtemelen seni sinirlendiriyor ya da üzüyor. *Düzenli desteğinizin neden olduğu başarı hikâyelerinin ilginizi çekeceğinden eminim [...] Mayınlar.* Mayınlar dünyanın her yerinde acı ve ıstıraba neden oluyor ve bu nedenle Christian Aid* yerkürenin her yerinden ortaklarıyla birlikte onları temizlemek için çalışıyor. *Mayın tarlaları.* Bu kelime senin için şimdi ne ifade ediyor? Umarım gücünü hissediyorsundur. (Christian Aid mektubu, 9 Haziran 2003)[1]

Acı politikaya nasıl dahil olur? Yaşanmış acı deneyimleri ötekilerle ilişkilerimizi nasıl şekillendirir? Acı, çoğunlukla şahsi, hatta yalnız bir deneyim, benim sahip olduğum ve başkalarının sahip olamayacağı ya da başkalarının yaşadığı ama benim hissedemeyeceğim bir his olarak tarif edilir (Kotarba 1983, s. 15). Ama yine de başkalarının acıları sürekli olarak hem bireysel hem de kolektif bir tepki talep eden kamusal söylemlerde dile getirilir. Bir Christian Aid mektubundan yapılan yukarıdaki alıntıda, ötekilerin acıları ilk olarak "mayınlar" kelimesinin kullanılması yoluyla sunulur. Kelimeye bir tanım ya da tarihçe eşlik etmez; okur için kelimenin kendi başına acı ve ıstırabı çağrıştırmaya yeterli olduğu farz edilir.[2] Gerçekten de, mektupta kelime tekrarlanır ve "gösterge"den incinmenin "fail"ine dönüşür. "Mayınlar, dünyanın her yerinde acı ve ıstıraba neden oluyor." Elbette ki, bu ifade belli bir gerçeği dile getiriyor. Yine de mayın tarlalarını acı ve ıstırabın "sebebi" yapmak, olaylar dizisinde fazla ilerlemeden durmaktır: Mayınlar savaş tarihçelerinin

* Birleşik Krallık'ta kayıtlı bir hayır kurumu (e.n.)

etkileridir; insanlar tarafından diğer insanları yaralamak ve sakatlamak için yerleştirilmişlerdir. Kelime bu tarihi anımsatır; fakat aynı zamanda savaş, ıstırap ve adaletsizliğin bir tarihi olarak onu temsil de eder. Böyle bir mektup bize acının dilinin bedenlerin incinmelerini kapsayan tarihleri aktarırken, bir yandan da nasıl diğer bedenlerin varlığını veya "işini" gizleyen göstergeler yoluyla işlediğini gösterir.

Mektup, Christian Aid'in kendilerine daha önce bağışta bulunan "arkadaşlarına" hitaben yazılmış. Mektup, "muhtemelen" ötekilerin acı ve ıstırapları hakkında belli hisleri olan ve "sen" diye hitap edilen okurun duygularına odaklanıyor. Yani "sen" muhtemelen "kızgın" ya da "üzgün" hissediyorsun. Okurun ötekilerin incinmesinden etkilendiği varsayılır; onların bağışta bulunmasını mümkün kılan da bu etkilenmedir. Buraya kadar, mektup başkası hakkında değil okur hakkındadır: Okurun hislerine hitap edilir, mektubun "öznesi" de onlardır. Ötekinin acısıyla yüzleştiğinde okurun hissetmesi gereken "kızgınlık" ya da "keder", okurun ötekiyle kayıtsızlık yerine cömertliğe dayalı bir ilişkiye girmesine imkân verir. "Kızgınlık" ya da "keder" gibi negatif duygulardan okurunmuş gibi bahsedilir: Ötekilerin acısı "bizim" olur; onların acılarını bizim kederimize dönüştüren ve hatta belki de tesirsizleştiren bir el koymadır bu. Keder duyarak "onlarla olmak" mümkün değildir: Paylaşılıyor gibi görünen negatif duygular, okur ve mağduru bir denklik ilişkisine sokmaz, ya da Elizabeth V. Spelman'in deyimiyle, acı ortağı yapmaz (Spelman 1997, s. 5). Doğrusu, biz onların acı çekmeleri *hakkında* üzülürüz; onların "bizim hislerimizin" nesneleri olarak kalmalarını sağlayan bir "hakkındalık"tır bu. Böylelikle, bir bakıma, ötekilerin acısına üzülme buyruğunu kabul eden okur öteki ile uyum sağlar. Fakat bu uyum okur ile ötekileri farklılaştırarak sağlanır: Onların hisleri "benim hislerimin" nesnesi olarak kalmaya devam ederken, benim hislerim onlarınkilerin biçimine yalnızca yaklaşır.

Mektubun hikâyesinin umut dolu olması yol göstericidir. Mektup kuşkusuz çok fazla şey vaat eder. Vaat edilen şey ötekilerin acılarına son verilmesi değil, okurun kendisini güçlü hissetmesidir: "Umarım gücünü hissediyorsundur." Ötekinin acısının üstesinden gelinir fakat yazıdaki umut nesnesi bu değildir; onun yerine, acının üstesinden gelme, okurun güçlü hissedebilmesi için sadece bir araçtır. Yetersiz olsa da "Batılı bir

özne" olarak adlandırabileceğimiz okur, acının üstesinden gelme ve topluluğun iyileşmesi olarak aktarılan bireysel başarı hikâyelerini duyduktan sonra daha iyi hisseder. Bu hikâyeler kurtarılmış bireylerin yaşamı hakkındadır: "Chamreun bir mayın patlaması atlatmıştır ve bir ayağını kaybettikten sonra çevresini yaşanabilecek daha güvenli bir yer yapmaya eskisinden çok daha fazla kararlıdır." Bu tarz cesaret ve acının üstesinden gelme öyküleri hakikaten dokunaklıdır. Fakat ilginç olan, bu öykülerdeki failin öteki değil, burada okurla eşdeğer kılınan yardım kurumu olmasıdır: "Düzenli destekleriniz"le böyle başarı hikâyelerinin "ortaya çıkmasına yardım ettiniz." Böylelikle mektup okurun "güçlendirilmesiyle" son bulur. İddiaya göre, "mayınlar" kelimesi artık "sana" kızgınlık ya da keder vermek yerine güçlü hissettirecektir.

Bu mektup ve hayırseverlik dolu merhamet söylemleri bizlere acı hikâyelerinin karmaşık iktidar ilişkileri içerdiğini çok daha açık bir şekilde gösterir. *Fruits of Sorrow*'da [Hüznün Meyveleri] Elizabeth V. Spelman'ın ifade ettiği gibi; "Diğer önemseme şekilleri gibi, merhamet de böyle bir ıstıraptan bizzat sorumlu olan ekonomik ve sosyal bağımlılık örüntülerini güçlendirebilir" (Spelman 1997, s. 7). Mektupta, ötekilerin acısı hakkında dolaylı olarak hissettiği kızgınlık ve keder vasıtasıyla okur güçlendirilir. Okur ayrıca ötekilere karşı üstün bir pozisyona yükseltilir: Ötekine bağış yapan özne, acının üstesinden gelme ihtimalinin "ardındaki" kişidir. Ötekilerin acısının haddinden fazla temsil edilmesi önemlidir; çünkü ötekini acıya "sahip" olarak ve o acının üstesinden yalnızca Batılı bir özne bağış yapacak kadar etkilendiğinde gelebilir durumda olarak sabitler. Bu mektupta, cömertlik bireyin bir özelliği ve hatta belki de ulusal bir karakter biçimi, "ben" ya da "biz"in sahip olduğu ve ötekilerin halinden etkilendiğimizde "görülen" bir şey haline gelir. Cömertliğin bir kişilik özelliğine dönüşmesi fetişizm içerir; zamanla birikmiş olan önceki borç ilişkilerinin yanı sıra başkalarınca yapılan iyilikler de unutulur (bkz. Diprose 2002). Batı ötekilere verir vermesine de, o verme *kapasitesi* de zamanında birilerinden aldıklarıyla oluşmuştur. Christian Aid mektubunda, şiddet ve sefaletin sosyo-ekonomik ilişkilerinin kısmi sonuçları olan acı ve ıstırap duygularının, yine bu sosyo-ekonomik ilişkilerin mümkün kıldığı cömertlik ile azaltılabileceği varsayılır. Yani Batı alır, sonra verir ve *verme anında alma eylemini hem gizler, hem de tekrarlar.*

Fakat bu hikâye, gerek "bizim kederimiz" gerekse ötekinin ıstırabı açısından bakıldığında, acı "hakkında" mıdır? Bu mektubu yorumlayışım, keder ve ıstırabın yanı sıra acı iddialarının da yorumlanmasını kapsar. Peki, acı *içinde* olmak ve hatta acı *sahibi* olmak ne anlama gelir? Acı deneyimleri hakkında konuşmak zordur. Elanie Scarry'nin etkileyici kitabı *The Body in Pain*'de [Acı Çeken Beden] ifade ettiği gibi; acı sadece bedensel bir travma değildir, dile ve iletişime direnir, hatta onları "darmadağın eder" (Scarry 1995, s. 5). Yani, malumu ilan eden, çoğunlukla orada olan, oradalığıyla ben buradayım diyen de kayıp gider, bir konuşma ya da bir tanıklık ifadesi içinde var olmayı basbayağı reddeder. Görüldüğü üzere, yine de kendi adımıza ya da başkalarının adına acı ve ıstırap "iddiaları" konuşma ve yazı formlarıyla tekrarlanır. Acının aşırı temsili ile temsil edilemezliği arasında bir ilişki vardır. Bu yüzden, örneğin acı hissini "yeterince" tanımlayamayabilirim ama yine de sahip olduğum bir şey olarak acımı durmadan dile getirebilirim. Gerçekten de duyguları kelimelere dökmenin zorluğu yüzünden "acı" ya da "acıtır" kelimelerini tekrarlayabilirim. Acıyı kodlayan tıbbi terimler (bkz. Burns, Busby ve Sawchuk 1999, s. xii) ya da benzerlik ilişkileri yaratan metaforlar (bkz. Scarry 1985) yoluyla acıyı tanımlamakta kullanılan kelimeler hissin karşısında yetersiz gibi görünür.

Acı iddialarının yaptıkları, acının acı çeken bedenlere yaptıklarıyla bir şekilde ilişkili olmalıdır. Bu bölüm, acının temsil edilmezliğini varsaymaktan ziyade, acı "işinin" ve acı "dilinin" bedenler arası farklılıklar yaratmak üzere nasıl özel ve belirlenmiş biçimlerde işlediğini inceliyor. Yaşanmış acı deneyimleri üzerinde durduktan sonra acının politikaya nasıl girdiği sorusuna geri döneceğim.

Acı Yüzeyleri

Şunu sorarak başlayabiliriz: Acı nedir? Acı içerisinde olmak ne demektir? Acı genellikle bir duyumsama ya da his olarak tanımlanır (Cowan 1968, s. 15). Fakat belirli bir duyum türüdür. Uluslararası Acı Çalışmaları Birliği (The International Association for the Study of Pain) şu tanımlamayı kabul etmiştir:

> (a) acı özneldir; (b) acı bir temel duyu olayından çok daha karmaşıktır; (c) acı deneyimi, duyusal deneyim öğeleri ile itici bir his durumunun birlikteliğini içerir; d) nahoş duyu olaylarına bir anlam isnat etmek acı tecrübesinin ayrılmaz bir parçasıdır (Champman 1986, s. 153).

Bu tanım, nahoş ve negatif bir duyumsama olarak acının sadece duyuma indirgenemeyeceğini vurgular: Acıyı deneyimleme şeklimiz, farklı türde olumsuz ya da itici duygular arasındaki ilişkinin yanı sıra deneyim yoluyla ona anlam isnat etmeyi de içerir. Dolayısıyla acı sadece bedensel zarara karşılık gelen bir his değildir. Acı, malumun ilanı gibi görünürken –hepimiz kendi acımızı tanıyoruz, içimizi yakıyor– acı deneyimi, hatta acının *acı olduğunun* kabulü, duyumlar ve "diğer his durumları" arasında karmaşık ilişki şekilleri içerir.

Tıbbi söylemde, dış uyaranlarla acı duyusu arasında basit bir ilişki ya da eşdeğerlilik olmadığı farz edilir (ki bu da, örneğin acının kapı kontrol kuramının gelişmesine yol açmıştır) (bkz. Melzac ve Wall 1996). Acı sadece bir hastalığın ya da yaralanmanın semptomu olarak görülmez: Mesela; kronik acı, kendi tarihçesi olan bir tıbbi durum olarak görülür (Kotarba 1983). Acının yoğunluğu ile incinmenin ciddiyetinin orantılı olmadığı pek çok durum vardır (Melzack ve Wall 1996, s. 1). Acı hakkında klasik bir ders kitabı olan *The Challenge of Pain*'de [Acı Sorunu] Melzack ve Wall şunu ifade eder:

> [Acı] sadece vücutsal hasarın bir fonksiyonu değildir. Bunun yerine, hissettiğimiz acının miktar ve niteliği tecrübelerimiz ve onları ne kadar iyi hatırladığımıza, acının sebebini anlayabilme ve sonuçlarını tahmin edebilme becerimize bağlı olarak belirlenir. (Melzack ve Wall 1996, s. 15)

Eğer sadece bedensel hasarın bir sonucu değilse, acıyı nasıl anlayabiliriz?

Acının nasıl belirlendiğini (örneğin eski deneyimlerimizle) ele almaktansa, acı hissinin ne *yaptığına* odaklanabiliriz. Acının tesirliliği, bedenin hem maddi hem de yaşamış bir varlık olarak şekillendirilmesinde önemlidir. *The Ego and the Id* [*Ego ve İd*] adlı yapıtında Freud, egonun "birincisi ve öncelikle bedensel bir ego" olduğunu ileri sürer (Freud 1964b, s. 26). Bedensel egonun oluşumunun yüzeyle bağıntılı olması çok önem-

lidir: "Sadece yüzeysel bir varlık değil, kendisi yüzeyin bir izdüşümüdür" (Freud 1964b, s. 26). Freud yüzeyi kurma sürecinin acı gibi bedensel duyumsamaların deneyimlenmesine bağlı olduğunu ifade eder. Acı, "kaynağı dış dünyada olsa bile içsel bir algı gibi hareket eden *içsel ve dışsal bir algı*" olarak tanımlanır (Freud 1964b, s. 22, vurgu eklenmiştir). Acı gibi duyumsal tecrübelerimiz yoluyla tenimizi bedensel bir yüzey, bizi başkalarından ayıran, içsel ve dışsal ya da içerisi ve dışarısı arasındaki ilişkiye "aracılık" eden bir şey olarak algılarız (bkz. Prosser 1998, s. 3).

Öte yandan; acı, yüzeyin oluşmasına "neden" olmaz. Böyle bir okuma, acıyı (ve daha geniş olarak duyuları) varlığın kendisini "güdüleyen" bir şey olarak ontolojik bir zemine oturtur.[3] Daha ziyade; farklı yüzeyler, acı ve zevk olarak bilinçli hale gelen duyumsamaların ve hislerin akışı vasıtasıyla oluşturulur. Diyelim ki, ben ayak parmağımı yanlışlıkla masaya çarpıyorum. Masanın etkisi bir nevi olumsuzlamadır; tenimde izini bırakır ve ben uygun bir "ufff" ile karşılık verip, küfrederek uzaklaşırım. Bu bedenin başka bedenler de dahil olmak üzere farklı nesnelerle karşılaşmasıyla ortaya çıkan bu tarz acı verici deneyimler yoluyla "yüzeyler" öncelikle "orada" olarak hissedilir. Daha net olmak gerekirse, *bir yüzeyin bıraktığı iz hissin böyle yoğunlaşmasının bir sonucudur.* Bedenimin bir yüzeyi olduğunun farkına yalnızca aynı zamanda bir değerlendirme olan ("çok kötü!") yorum ve algılama yoluyla ("ah, acıyor!") acıya dönüşen bir rahatsızlık (uyuşmalar, kramplar) yaşadığımda varırım. Bir duyumun acı verici olarak algılanması ("acıyor"dan "çok kötü"ye, oradan da "uzaklaş"a) bedensel alanın, bedensel ilişkinin acının nedeni olmakla isnat edilen şeye göre yeniden konumlanması olarak yeniden inşa edilmesini kapsar. Bu örnekte, yüzeyi acı verici olarak "hisseder", ayağımı acımın sebebi olarak gördüğüm masanın yüzeyinden uzaklaştırırım. Acımın sebebi olarak hissettiğim şeyden uzaklaşırım; bu da acıdan uzaklaşıyormuşum gibi hissettirir.

Böyle bir argüman Judith Butler'ın "maddileşme" olarak adlandırdığı –"sınırın, sabitliğin ve yüzeyin etkisi" (Butler 1993, s. 9)– şey ile benim *yoğunlaştırma* dediğim şey arasındaki yakın ilişkiyi ifade eder. Acı duyumsamalarının yoğunlaştırılması yoluyla bedenler ve dünyalar maddileşir ve şekil alır; sınır, yüzey ve sabitlik etkileri üretilir. Yüzeylerin ve sınırların belirlenmesinde hislerin hayati öneme sahip olduğunu

söylemek, bu sınırları "inşa edenin" aynı zamanda onları bozduğunu da öne sürmektir. Başka bir deyişle, bizi ötekilerden ayıran aynı zamanda bizi onlarla birleştirendir. Ten yüzeyini, bizi ihtiva eder gibi görünürken bir yandan da ötekilerin bizde *etkilerini* bıraktıkları yer olarak düşündüğümüzde, bu paradoks son derece bariz hale gelir. Tenin basbayağı zaten orada olduğu varsayımını unutup, onu sadece ötekilerin bizi "etkilediği" anlarda hissedilebilen bir yüzey olarak düşünmeye başladığımızda, tenin bu çelişkili işlevi anlamlı olmaya başlar. Roselyne Rey'in ifade ettiği gibi; "Benlik ile dünya arasındaki sınır olan ten aracılığıyla [...] her insan birçok izlenime maruz kalır" (Rey 1995, s. 5).

Bedenlerin bu şekilde yüzeyleşmesi; duyu algılaması, duygu ve muhakemenin üstbelirlenimini gerektirir. Bedensel yüzeyler nesnelerin ve ötekilerin etkilerine karşılık olan duyumsamaların algılanması ya da yorumlanmasıyla şekillenir. Burada duygunun duyumsama ile aynı şey olduğunu söylemiyorum fakat algı yoğunluğu, sıklıkla birinden diğerine zamansal dizilişi takip eden bir geçiş olduğu anlamına gelir. Sonuç olarak duyumsama ve duygu indirgenemez olmalarına rağmen, tecrübeler düzeyinde kolay kolay ayrılamazlar.[4] Her ne kadar bizi hemen etkiler gibi görünseler de duyumsamalar dolaylıdır. Böyle hisleri sadece yorumlamakla kalmayız, aynı zamanda *algı* sürecinin (şu ya da bu hissin) zaten önceden *biliyor olduklarımızla* ilişkili olması bağlamında, hislerin ilk başta nasıl hissedildiği eski yorumlarımızla da bağlantılı olabilir. Örneğin acı duyumsaması anıların derin tesiri altındadır: Kişi başka biriyle karşılaşınca geçmişte yaşadığı bir travmayı hatırlayıp acı duyabilir. Ya da birinin acısı olduğunda, eski acılarının içinde buna benzer olanları arayarak neyin tanıdık neyin yabancı olduğunu mukayese edebilir. Hatta daha bu araştırmaya başlamadan önce bile, duyumsama bilincimi es geçerek, bende belirli bir iz bırakabilir. Neden sonra anlarım ki, acı şunun ya da bunun *yüzünden* "acıtmıştır". Bir çok kişi tarafından kasıtsız ve bir şey "hakkında" değil şeklinde tanımlansa da, acı kişinin geçmişteki bedensel deneyimlerinin oluşturduğu algı nesnelerinin etkisi altında kalır. Gerçekten de, Lucy Bending'in ifade ettiği gibi, acı bir şey hakkında olmasa da "bir şey nedeniyledir" ve bu "neden" acının nesnesi olarak işlev gören bir atıf, açıklama ya da anlatı barındırır (Bending 2000, s. 86). Acımız sadece bir şeyin göstergesi olarak yorumlanmakla kalmaz; aynı zamanda acının

ilk aşamada nasıl hissettirdiği, genellikle gözlerden saklı duran eski izlenimlerin sonucudur. Acı hikâyemizi anlatmak için sonradan kullandığımız kelimeler de yeni izlenimler yaratarak bedenlerimizi yeniden şekillendirir. Acı duyumsaması ile diğer "olumsuz hissiyat halleri" arasındaki geçiş, acının bedenlerin yüzeylerini yaratırken yaptığı iş ile bağlantılıdır.

Algılayan bir yüzey olarak bedenin inşasında acının hayati öneme sahip olduğunu söylemek, sağduyuya ters gibi görünebilir. Örneğin "incinmiş" olduğunu hissetmeden önce bedenimin nasıl olduğu algısına zaten sahip değil miyim? Bedenin farklı yerlerindeki acıyı acı *olarak* hissetmek için bu bilgi zaten gerekli değil mi? "Ayak parmağımda bir acı var," başka nasıl diyebilirim ki? Elbette, beden yüzeyi algısına bir şekilde zaten sahibim. Nihayetinde, yaşam deneyimi nesnelerle ve ötekilerle çok sayıda çarpışma içerir. Bu çarpışmalar yoluyla beden yüzeylerimin algısının yanı sıra, başkalarından (az ya da çok) farklı olan bir benlik algısı oluştururum. Böyle bir farklılık algısı farklı bedenler tarafından farklı şekillerde algılanabilmesine rağmen, bedenin hayatta kalması için önemli olabilir (acı benzeri duyumları hissedebilme kabiliyetinden yoksun olanlar için dünya çok tehlikeli bir yer olabilir).[5] Sonuç olarak, başka bir nesne ile karşı karşıya gelmeden önce bir beden olarak benlik algısına elbette sahibim. Fakat önemli olan şu ki, beden algısına zaten sahip olmama rağmen her yeni karşılamadan önce bedenim âdeta *gözden kaybolur*; ben şu ya da buna odaklanırken o çoğunlukla unutulur.

Bu süreci Drew Leder *The Absent Body*'de [Var Olmayan Beden] güzel bir şekilde tarif etmiştir. Ona göre; "beden yalnızca devamlı kendisinin dışında, başka insanlarla sayısız etkileşimler içinde hapsolduğundan 'noksan'dır" (Leder 1990, s. 4). Böylece, acı gibi fonksiyon bozukluğu deneyimleri, bedene bir geri dönüş ya da noksan olanın farkındalığının şimdi ortaya çıkması şeklinde yaşanmış olur: "Beden problemsiz bir şekilde işliyorken yok olma eğilimindedir; dikkatimizi en çok bir fonksiyon bozukluğu olduğunda çeker" (Leder 1990, s. 4). Acı gibi hislerin yoğunluğu bizlere beden yüzeylerimizi hatırlatır: Acı beni yeniden bedenime çeker. Leder, zevkin bedenleri öteki bedenlere açtığını, acınınsa bir bedenin "kendi içine çekilmesine" neden olduğunu ileri sürer (Leder 1990, s. 74-5; ayrıca bkz. 7. Bölüm). Gerçekten de acı çeken bedenler bu kendi içine

çekilme sürecinde dikkatimizi çekmeyi başarır; onların "biçimlenmeleri" aslında bir "tekrar biçimlenme"dir. Bedensel yüzeyler sadece kendimizi yaralamamıza neden olan nesnelerden uzaklaştırma anlarında değil, *bedene doğru ilerleme ve acının kaynağından uzaklaşma süreçlerinde* de yeniden biçimlenir. Regl sancısı deneyimlerimde,[6] örneğin beni eğip büken tekdüze bir zonklama hissederim. Mümkün olduğunca küçülürüm. Kendime sarılırım. Bir o yana bir bu yana dönerim. Acı bana baskı uygular. Kaçmaya çalıştığım şeyi bedenimin içinde hissetmeme rağmen, bedenim acıdan uzaklaşmaya uğraşırken farklı bir şekil alır.

Ama yine de somutlaşmayı tarif ederken Leder'in yaptığı gibi "noksan" ve "mevcut" kelimelerini kullanmazdım; çünkü bu tarif bedenin birdenbire görünür ya da görünmez *olabilme olasılığını* ima eder. Bunun yerine, yoğunlaşmanın ekonomik doğasına işaret eder ve kişinin bedensel deneyimlerinin çeşitlilik ve yoğunluğuna bağlı olarak bedensel yüzeylerinin az ya da çok farkında olduğunu ifade ederdim. Acı duyumsamasının yoğunluğu bedensel yüzeylerimizin farkında olmamıza yol açar ve *yüzeyleşmenin devingen mahiyetini* gösterir (içeri dönme, dışarı dönme, ilerleme, uzaklaşma). Böyle bir yoğunluk beden yüzeylerini olumsuzlama yoluyla etkileyebilir: Yüzey, kendisine "karşı" bir şey hissedildiğinde hissedilir. Elaine Scarry'nin de ifade ettiği gibi, acı deneyimi genellikle olumsuzlama olarak hissedilir: Dışarıdan bir şey bana baskı uygular, hatta içime girer (Scarry 1985, s. 15). Harici bir nesne olmadığında, onların yerini alacak hayali nesne ya da silahlar inşa ederiz: "Sanki biri beni bıçaklamış gibi hissediyorum" benzeri ifadeler kullanırız (Scarry 1985, s. 55). Bedenin içinde kendisine yabancı bir şeyin olduğu algısı, sınırları yeniden kurma, acıyı ya da acının "sebebi" olduğunu düşündüğümüz (hayali, maddi) nesneyi dışarı atma arzusu yaratır. Acı, içeri ile dışarı arasındaki sınırın ihlali ya da çiğnenmesini de beraberinde getirir ve sınırı ilk olarak bu ihlal vasıtasıyla hissederim.

Yukarıda bahsettiğim regl sancılarımda da bir hayali nesne yaratırım. Acı çok tanıdıktır – onu önceden defalarca tattım. Her seferinde baştan hatırlarım. Regl dönemim olduğunu bilirim ve bu bilgi nasıl hissettiğime tesir eder: Acıya tesir eder. Bu örnekte, bana abanan, baskı uygulayan, sanki içimde duran yabancı bir şeymiş de onu çıkarmaya çalışıyormuşum gibi hissettiren "nesne" kandır. Acının beni terk etmesini isterim;

bedenimin içinde hissetmeme rağmen o benim bir parçam değildir. Yani acı "benim" içimde, "ben olmayan" bir şey olarak hissedilebilir; *söz konusu olan "ben olmama" algısıdır.* Sonuç olarak, acı duyumsamasının hem görsel hem de anlatısal olarak "yara" (morarmış ya da kesilmiş ten yüzeyi) olarak temsil edilmesi rastlantı değildir. Yara, başka bir varlığın (hayali bile olsa) beden üzerinde etkili olduğu yerin izi işlevi gösterir ki, bu etki olumsuzlamanın şiddeti olarak hissedilir ya da görülür.

Bedensel yerleşimlerin olağan yüzeylerinin, yoğunluk deneyimlerindeki farklılıkların izlerini taşıyan yüzeylerin sınırlarını belirleyen işte bu yoğunlaşma anlarıdır.[7] Acı duyumsamaları benden cisimleşmiş varlığıma *kulak vermemi* talep ettiği için, dünyanın yüzeylerinde belirli bir biçimde varolmaya başlarım. Sızılar, batmalar ve sonra kramplar bende bir kenar ya da sınır algısı oluşturarak bedenime geri döner; bu "algı" bir yoğunlaşma deneyimi ve sıradan olarak yaşanandan bir kopuştur. Bu nedenle sıradanlık bedenin yokluğu yerine algının yokluğu ile bağlantılıdır (bkz. 8. Bölüm). Elizabeth Grosz'un ifade ettiği gibi, acı halinde: "Bedenin etkilenmiş alanları beden imgesinde büyür ve abartılır" (Grosz 1994, s. 76). Beden sınırlarımızın bu şekilde büyümüş duyumsamaları zaman ve mekânı nasıl kapsadıklarının tikelliğinin bir izlenimini de içerir. Başka bir deyişle, acı içindeyken bedensel meskenim ya da ikamet yerim *olarak* beden sınırlarımın farkına varırım. Dolayısıyla, acı dünyada nasıl ikamet ettiğimizle, meskenlerimizi oluşturan yüzeyler, bedenler ve nesnelerle nasıl bir ilişkide olduğumuzla bağlantılıdır. Böylelikle sorumuz *acı nedir* değil, *acı ne yapar* olur.

Bilindiği üzere Jean-Paul Sartre acıyı "dünyayla olumsal bir bağ" olarak tanımlar (Sartre 1996, s. 333). Sartre için "orada olmak" olarak yaşanmış acı deneyimi bedenlerin ne yapıyor olduklarına (okuma, yazma, uyuma, yürüme), *nasıl düzenlenebilir olduklarına bağlıdır.* Ya da benim terimlerimle, acı duyumsamaları bir araya toplanan, titreyen, orada veya şurada, o yerde ya da bu yerde farklı şekillere bürünen bedenleri yeniden düzenleyebilir. Yani acı deneyimi bedeni şimdiden koparmaz, bedeni diğer bedenlerin dünyasına bağlar. Bu, acının yaşanmış deneyiminde var olmayan unsurlara dayalı bir bağlanmadır.

Acının olumsallığı, hem onun diğer öğelere bağlı oluşuyla hem de dokunma eylemiyle bağlantılıdır. "*Contingency*" (olumsallık) kelime-

si Latincede "*contact*" (temas) kelimesiyle aynı köke sahiptir. (Latince: *Contingere*: *com,* ile; *tangere,* dokunmak). Böylelikle olumsallık başkalarıyla birlikte olmanın, dokunabilecek kadar yakın olmanın toplumsallığıyla bağlantılıdır. Fakat unutmamalıyız ki bütün temaslar hoş değildir. Farklı kişilikteki bireyler bize farklı şekillerde dokunabilir (bkz. Ahmed 2000, s. 44-5). Bu, farklılıkların bedendeki izlerinin yanı sıra farklı acı ve haz yoğunlukları da içerir. Sonuç olarak bizi iliştiren, *bizi* şu ya da bu yere *bağlayan*, aynı zamanda bize en çok dokunan, bizde hisler uyandırandır. Bağlanmalar arasındaki bu farklar, dönme ya da dönüşme, bize acı veya zevk verdiğini düşündüğümüz kişilerden uzaklaşma veya yakınlaşma sürecinde, kimilerinin yanında, kimilerinin ise karşısında konumlanmamıza imkân verir.

Örneğin; başka biriyle karşılaşmada belirli bir şekilde dokunulmak ya da harekete geçirilmek hem bu karşılaştırmayı *hem de karşı karşıya geldiğimiz diğer kişinin çeşitli özelliklerinin yorumlanmasını* gerektirebilir. Başka birinin bizi incittiğini hissediyorsak bu yorum hissin hemen ötekinin bir okumasına dönüşmesine neden olur ve *o* acı verici hale gelir ya da *olumsuzlamanın etkisi* olarak yorumlanır. Başka bir deyişle "acıyor" artık "sen beni incitiyorsun"a, zamanla "sen acı vericisin"e, hatta "sen kötüsün"e dönüşür. Bu duygusal tepkiler hem başkalarıyla benlikler arasında sınırlar yaratan, hem de neden oldukları hareket yoluyla, görünürdeki ayrılma eylemi içinde ötekilere anlam ve değer "veren" ve bu vermeyle geçici olarak bir öteki belirleyen yorumlamalardır. Böyle tepkiler açıkça dolaylıdır; maddileşme, tesirin "dolayımlanma"sı yoluyla gerçekleşir ki bu da öteki bedenlerin yorumlanması olarak işleyebilir.[8]

Acının Toplumsallığı

Yoğunlaştırma süreci vasıtasıyla bizi başkalarına bağlayan böyle bir olumsal acı modeli sezgilerimize ters gibi görünebilir. Bu bölümün başında da işaret ettiğim gibi, acı Batı kültüründe bireysel bir şey olarak ifade edilir (Kelinman, Das ve Lock 1997, s. xiii). Örneğin Kotabra acı deneyiminin "doğası itibarıyla kişisel ve acı çeken tarafından ifade edilmedikçe başkaları tarafından fark edilemez," olduğundan bahseder (Kotabra 1983, s. 15). Fakat acı deneyimi kişisel olarak tanımlandığın-

da bile, bu kişisellik başkalarıyla birlikte olma tecrübesiyle ilişkilendirilir. Başka bir ifadeyle, acının görünen yalnızlığı, ona tanıklık edecek birine duyulan ihtiyacı ortaya çıkarır. Melzack ve Wall'a göre, "acı kişisel ve özel bir deneyim olduğundan başkasının acısının nasıl bir şey olduğunu tam olarak bilmemiz mümkün değildir" (Melzack ve Wall 1996, s. 41). Ötekinin bedeninde yaşamanın imkânsızlığının, "nasıl hissettiğini" anlama arzusu yarattığını görebiliriz. Bir başka deyişle, kimse benim acıma sahip olmanın nasıl bir şey olduğunu bilemeyeceği için, sevdiklerimin nasıl hissettiğimi anlamalarını isterim. Acının yalnızlığı başkalarıyla ilişkilerimiz üzerindeki etkilerine sıkıca bağlıdır.

Yani, acı deneyimi yalnız yaşansa bile, asla özel değildir. Tamamen özel olan bir acı deneyimi belki de intiharla sonlanmış, geriye bir not bile bırakılmamış olandır. Fakat o zaman bile kişi, beklenen ölümden sonra olay yerine ulaşacak dahi olsa, bir tanık arar. Acının yalnızlığı düşüncesine bu aşırı yatırım her zaman "benim" acımdan bahsedildiği varsayımından kaynaklanır – ki bu varsayım, örneğin acı hakkındaki varoluşsal ve fenomonolojik yazılarda son derece nettir. (Merleau-Ponty 1962; Sartre 1996). Ama Wittgenstein'ın sorusunu (1964) tekrar sorabiliriz: Peki, diğerlerinin acısı ne olacak? Veyahut, başka birinin acısıyla karşı karşıyayken acının tesiri altında nasıl kalırım? Onun bedenini mesken edinmememiz, onun acısının bizi ilgilendirmediği anlamına mı geliyor? Bana kalırsa bunlar kişisel sorulardır. Benim acıyla yaşama konusundaki en önemli deneyimim annemin acısıyla birlikte yaşamakla alakalıdır. Ben doğduktan hemen sonra anneme MS (multipl skleroz) teşhisi konuldu. Ben Pakistan'a gönderildim, onun ise ölmek üzere olduğunu düşünüyorlardı. Annem iyileşiyorken ben bir yılı aşkın süre Pakistan'da yaşadım (şimdi hatırlamakta zorlansam da anneannem ve dedemle fotoğraflarım mevcut). Annem yaşadı, hâlâ da yaşıyor. Aslında uzun yıllar sonra o zaman yanlış tanı konulduğu ve aslında transvers miyeliti olduğu ortaya çıktı. Bu acısının dejeneratif olmadığı anlamına gelse de acısının bittiği anlamına gelmiyordu. Tanımdaki değişiklik acısının türünü değiştirdi, hepsi bu.

Annemin acısıyla "birlikte yaşamak" dediğimi fark etmiş olabilirsiniz. Bunu sorgulayabilirsiniz. Acısı olan benim annem. Annem onunla yaşamak zorunda. Yine de, acı hayatının önemli bir kısmı olduğu için onunla yaşamak onun acısıyla birlikte yaşamaktı. Ona bakar ve acısını

görürdüm. Çoğunlukla bir eylem çağrısı olmasalar da (yapabileceğim hiç bir şey yoktu), acıdan kurtulmak için yalvarışlarına tanıktım. Bazen yalvarışları sadece benim acısını anlayabilmem ve bu tanıklığa katlanabilmemi sağlamaya yönelik olurdu. Bu tanıklık vasıtasıyla, annemin acısına, onun gelip gitmesiyle gelip giden, sadece hissettiği "bir şey" yerine, bir olay, dünyada vuku bulan bir gerçeklik statüsü verirdim. Bu tanıklık yoluyla acısına çok sevilen ve narin bedeninin kırılgan sınırları dışında bir yaşam sunmuş olurdum. Bizi bir araya getiren olay olmasına rağmen (çoğu gece klasik filmler izlediğimiz, buram buram duygusallık kokan, birliktelik içinde bir hayattı), acısı yine de bir gizemle örtülüydü. Bana göre yaşanılamaz olan bir şeyle yaşıyordum.

Çoğunlukla "zaten orada" şeklinde deneyimlenen acı, şimdiki bir acıdan bahsederken de geçmişteki bir acı deneyiminden bahsederken de, anlaşılması ve ifade edilmesi zor bir duygudur. Acı deneyiminden bahsederken onun her zaman "benim" acım olduğunu varsayarız; çünkü ötekinin acısını hissedemeyiz. Kendi deneyimimizi fazlasıyla "var" ötekinin deneyimini ise fazlasıyla "yok" sayabiliriz. Yine de başkaları acı içindedir ve onun bedenini acının göstergesi olarak *yorumlarım*. Somurttuğunu, renginin solduğunu ya da süzüldüğünü görebilirim. Bedenin eğilip bükülürken seni üzgün bir şekilde izlerim. Sana ulaşmak, sana dokunmak isterim. Sevgi çoğunlukla sevilenin acısını hissetme, onun acısını kendi üzerine alma isteğiyle ifade edilir (sevginin analizi için bkz. 6. Bölüm). Onun acısına sahip olmak isterim ki o acıdan kurtulabilsin, acıyı hissetmek zorunda kalmasın. Bu empati olarak sevgidir: Seni seviyorum ve sadece senin nasıl hissettiğini hissedebileceğimi değil, ayrıca senin acını *senin yerine* hissedebileceğimi de tahayyül ediyorum. Esasen bu duyguyu sadece bende olmadığı için isterim; bu arzu acı içinde "olacak olan" ile zaten acı içinde "olan" ya da ona "sahip olan" arasındaki farklılığı korur. Bu şekilde, empati üstesinden gelmek istediği farklılığı aslında korumuş olur: Empati bir "arzu duygusu" olarak kalır; özneler tam da karşındakinin ne hissettiğini anladığını hayal ederken onun hissettiğinden başka bir şey "hisseder".[9]

Başkalarının acısını hissetmenin imkânsızlığı, acının sadece onun acısı olduğu ya da benim bu konuda yapabileceğim hiçbir şey olmadığı anlamına gelmez. Burada ihtiyatla ve tereddütle de olsa söylemek isterim ki, birinin acısına karşılık vermenin etiği bilemeyeceğin ya da hissedemeyece-

ğin bir şeyin tesirinde kalmaya açık olmayı gerektirir. Bu bağlamda, böyle bir etik, toplumsallık ya da acının kendi "olumsal bağlılığıyla" ilişkilidir. Bununla birlikte, acı hakkındaki fikir yürütmelerin çoğu başkasının acısının anlaşılmayışı ile kendi acımızın anlaşılabilirliğini karşılaştırır. Elaine Scarry de acı ve işkence hakkındaki analizinde bu karşılaştırmayı yapar (1985, s. 4). Kuşkusuz ötekinin acısında kavranamaz bir şey vardır ve bu sadece onu hissetmediğimiz için değildir. Fakat kendi acım, hissettiğim anda bile, her zaman anlaşılabilir değildir. Bu yüzden ötekinin acısına karşılık verirken, onun yanağına dokunurken, bir bakıma bilemeyeceğim bir şeyi hissetmeye başlarım. Kendiminki orada duruyorken onun acısının anlaşılmazlığı beni inançsızlığa iter. Gelgelelim inanmadığım onun acısı değildir. Hatta ona gittikçe daha da fazla inanırım. Bu inancın yoğunluğu beni içine alır. Artık belirsiz olan benim acımdır. Anlarım ki benim acım –ayan beyan orada gibi görünen o acı– farklı bedensel dünyalara savrulan başkaları için yaşanılamazdır. Başkasının acısının anlaşılmazlığı beni kendi bedenime çağırır; acı yokken bile onu hissetmeye, sınırlarını keşfetmeye, onda ikamet etmeye başlarım. Başka bir deyişle, kendi acımın anlaşılmazlığı başkasının acısının anlaşılmazlığı sayesinde yüzeye çıkar. Diğerinin acısına böyle bir karşılık vermek sadece kendine dönmek değildir (onun nasıl hissettiğini bilmediğim halde ben nasıl hissedebiliyorum). Bu radikal bir egoizm değildir. Bunun yerine, kendi acımın ötekiliği karşısında, onun karşısında ve onun yüzünden mahvolmuşumdur.

Acının toplumsallığı –başkalarıyla birlikte olmanın "olumsal bağlılığı"– kendi acınla başlayan, içine doğru yayılan, sana dokunabilecek ve hatta teninde acının izi olabilecek ter kadar sana yakın olacak bir etik gerektirir. Acının etiği burada, kişinin yüzeye nasıl çıktığıyla başladığı için, etik talep şudur: Bildiğim değil bilemeyeceğim şey yüzünden harekete geçmeliyim. Bana ait olmayan şey tarafından harekete geçirilirim. Yalnızca onun nasıl hissettiğini bildiğim için onun adına hareket etseydim, sadece onun acısını kendi acım gibi benimsediğim, yani hissedemediğim şeyi benimsediğim için harekete geçmiş olurdum. Bu bölümün başındaki noktaya dönersek, ötekinin acısını kendi kederimize dönüştürmeyi mümkün kılan onların nasıl hissettiğini bildiğimiz varsayımının ta kendisidir.

Acının Politikası

Acı, birbirleriyle ilişki esnasında "yüzeye çıkan" (nesnelerin yüzeyleri de dahil) bedensel yüzeylerin toplumsallığına dayanır. Bu karşılaşmaların bazıları çarpışma anları içerir. Bu durumda yüzey, başkalarının ve nesnelerin şiddetli bir "etkisi" olarak hissedilmeye başlar. Her acı bu şekilde bir incinme içermez. Dışsal bir incinme olmadan yaşanan acı örneklerinde (ruhsal acı gibi) bile, ona tanıklık eden kişilerle ilişki içerisinde acı "yüzeye çıkar" ve varlığını doğrular.

Yaşanmış acı deneyimleri hakkında bu terimlerle konuşmak problemli görünebilir. Acı deneyimindeki farklılıkları "giderme" ya da acının toplumsallığını yeni bir evrensellik formuna dönüştürme tehlikesi yok mudur? Bu kesimde acının politikasından bahsetmek istiyorum: Acının, acılarında birlikte olan bedenlerin oluşturduğu homojen gruplar üretmemesi anlamında, *değişken* sonuçların üretiminde acı nasıl bir rol oynar. Politik bir acı modeli tüm farklı acı deneyimlerini bir araya getiremez (anlatmak istediğim bu). İlk örneğimde, acı modelini "incinme" ile bağlantısıyla sınırlı tutmak ve böylelikle son derece sıradan kabul edebileceğiniz dış nesne kaynaklı yaralanma deneyimlerini, ötekiler tarafından incinmiş hissetme deneyimleriyle ilişkilendirmek isterim.

Acı politikaya nasıl dahil olur? Acı sadece konuşma yoluyla mı politikleşir, yoksa telafi talepleriyle mi? Acı bazılarınca politika için oldukça sorunlu bir "temel" kabul edilir. Örneğin Nietzsche'nin *ressentiment* (hınç) modelinden yola çıkan Wendy Brown madun politikalarında yara fetişizminin yapıldığını öne sürer (Brown 1955, s. 55, ayrıca bkz. Nietzsche 1969). Madun özneler yaraya bel bağlamaya başlar, öyle ki yara varlığın kendisini temsil etmeye başlar. Politik talepler, olumsuzlama ya da tepki olarak birine ya da bir şeye (toplum, devlet, orta sınıf, erkekler, beyazlar vb.) karşı incinme iddiaları haline gelir (Brown 1995, s. 73). Nietzsche'nin izinden giden Brown incinme tepkilerinin politika bazında yeterli olmadığını çünkü bu tür tepkilerin eylemi imkânsız kıldığını ifade eder. "Bir tepki olarak 'öç alma', eylem kapasitesinin yerine konan şey, hem kendisini üretmiş tarihe bağlı olarak hem de o tarihi barındıran şimdiki zamana serzeniş olarak bir kimlik üretir" (Brown 1995, s. 73).[10] Brown'ın Nietzsche üzerine çalışması yaraya aşırı bel bağlamanın na-

sıl "bu bağımlılıktan vazgeçme gereksinimiyle bir çelişki içine girdiğini" gösterir (Brown 1995, s. 73).

Yaranın bir kimliğe dönüşmesinin sorunlu olduğunu kabul ediyorum. Sorunlu olmasının nedenlerinden biri yaranın fetişleştirilmesidir: Yaranın bir kimliğe dönüşmesi, onun "incinme" ya da incitilme geçmişiyle bağını keser. Yarayı, zaman ve mekân içerisinde meydana gelmiş olmaktan ziyade, var "olan" bir şeye dönüştürür. Bir kimlik göstergesi olarak yaranın fetişleştirilmesi, acı ve yaralanma hikâyelerinin hızla çoğaldığı "tanıklık kültürü" açısından çok önemlidir (Ahmed ve Stacey 2001). Sansasyonel hikâyeler acıyı başkalarının acısının keder ve kızgınlıktan ziyade kahkaha ve eğlenceye neden olduğu bir tür medya gösterisine dönüştürebilir. Üstelik, toplumsal ıstırap anlatıları gittikçe daha global bir boyut kazanıyor. Kleinman, Das ve Lock'un da ifade ettikleri gibi, "toplumsal ıstırap küresel siyasal iktisadının ana unsurudur. Istırabın da bir pazarı vardır: Mağdurluk metalaştırılmıştır" (Kleinman, Das ve Lock 1997, s. xi). Istırabın bu şekilde metalaştırılması her bir anlatının değerli olduğu ya da eşdeğer olduğu anlamına gelmez: Judith Butler'ın izinden giderek (2002b), Altıncı ve Yedinci Bölümlerde ifade ettiğim gibi, bazı acı biçimlerine kolaylıkla "bizim kaybımız" olarak el konulabildiği için diğerlerinden daha fazla tekrar edilir. Anlatılan hikâyelerdeki acı biçimleri ve ıstıraplar ile anlatılan ya da anlatılmayan hikâyeler arasındaki fark acının dağılımında önemli bir mekanizmadır.

Bütün incinme türlerinin masumiyet ve suç ilişkileri içerdiğinin ve tüm bu incinmelerin sorumluluğunun bir birey ya da kolektife yüklenebileceğinin farz edildiği telafi kültürü hakkında eleştirel yorumlarda bulunabiliriz. Yasal alan acıyı telafi taleplerinin temelini teşkil etmek üzere nicelleştirilebilir bir koşula dönüştürür. Yaralanma fetişizminin problemi, incinme türlerini eşit kabul etmesidir. Eşitliğin oluşturulması, incinmenin tüm ötekilerin eşit derecede erişebileceği bir hakka dönüşmesine neden olur. Normatif öznenin acı anlatıları vasıtasıyla genellikle güvence altına alınması şans eseri değildir: Mesela, ulusun sınırlarını ötekilere açmasıyla "incinen" beyaz bir erkek ulusal söylemde incinmiş taraf haline gelmiştir (bkz. 2. Bölüm). Kişilerin hak ile ilişkilerinin eşitsizliği göz önüne alındığında, daha fazla imtiyaz sahibi olanlar, incinme anlatılarına çok daha kolay başvurabileceklerdir. Yani, öznelerin kamu kaynaklarına erişimi ne

kadar fazla olursa, kamusal alanda incinme anlatılarını harekete geçirmekte kullanılabilecek kaynaklara o kadar fazla erişimleri olur.

İncinmenin imtiyaz türlerini sağlama alan bir hakka dönüşmesine nasıl bir karşılık vermeliyiz? Bana kalırsa, sadece incinme ya da "yaralar"ın retorik olarak kullanılmasını eleştirmek yeterli değildir. "Yaralar"ın politikaya dahil olma yollarını da dikkate almalıyız. Acı ya da incinme anlatılarının hepsi hak biçimleri olarak iş görmezler: Örneğin beyaz erkeğin incinme hikâyesini madun incinme hikâyeleriyle aynı şekilde yorumlamak adil olmaz. Böyle farklılıkların gerekli olduğunu ya da "sadece" kişinin iktidar ile ilişkisine göre belirlendiğini varsayamadığımız gibi, bu farklılıkları iktidar ilişkilerinden ayrı ve tesadüfi olarak da kabul edemeyiz. Yara kültürünün eleştirisi genelleme yapılmış bir eleştiri olmamalıdır; çünkü farklı beyanları semptomatik olarak yorumlamak anlamına gelir. Carl Gutiérrez-Jones'un ifade ettiği gibi, incinmenin eleştirisi, incinmenin farklı retorik biçimlerini istikrarsız ve hasmane bir tarihin göstergeleri olarak kabul etmek zorundadır (Gutiérrez – Jones 2001, s. 35).

Dolayısıyla Brown'nın eleştirisine verilecek iyi bir yanıt yarayı ya da yaralanma sahnesi olarak geçmişi "unutmak" değildir. Brown madun kılınmış ve henüz acıları kabullenilmemiş halklara verilen "unutma tavsiyeleri [...] zalimce değilse bile uygunsuz görünmektedir" diyerek Nietzsche ile "yollarını ayırır" (Brown 1995, s. 74). Bunu daha güçlü bir şekilde ifade etmek gerekirse: Unutmak şiddetin ya da incinmenin bir tekrarı olacaktır. Unutmak, yaranın fetişleştirilmesiyle zaten ima edilmiş olan unutmayı tekrar etmek olacaktır. Bunun yerine görevimiz bedenlerin (toplumsal bedenler de dahil olmak üzere, ki bunu ileride ifade edeceğim) yüzeylerinin en başta o hale nasıl geldiğini "hatırlamak" olmalıdır. İncinme tanıklıklarını yorumlamak şimdi ile geçmiş arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmeyi gerektirir: Geçmişe vurgu yapmak illa ki geçmişin korunması ya da sağlamlaştırılması anlamına gelmez (bkz. 8. Bölüm).[11] bell hooks'un ifadesiyle, görevimiz "geçmişi unutmak değil etkisini yıkmak olmalıdır" (hooks 1989, s. 155). Geçmişin mührünü kırmak, bize acı veren bağlılıklardan uzaklaşmak için öncelikle onları politik eylem alanına getirmeliyiz. Acıyı politikaya dahil etmek farklı hatırlama yollarıyla acı fetişizminden vazgeçmeyi gerektirir. Geçmiş ölü değil, yaşıyor; geçmiş şu an açık olan yaraların kendilerinde yaşamaya devam eder.

Başka bir ifadeyle, genellikle bir bütünlük teşkil etmeyen şaşırtıcı unsurların bir araya gelmesinden oluşsa bile hasarın bir tarihi vardır. Acı, sadece bir hasar tarihinin bir sonucu değildir; ayrıca *o tarihin bedende yaşayan halidir*. Acının bu şekilde nasıl işlediğini düşünmek adına Aborjin ve Torres Boğazı Adası'ndan Çocukların Ailelerinden Ayrılmasına İlişkin Ulusal Araştırma Komisyonu'nun *Bringing Them Home* [Onları Evlerine Götürmek] başlıklı raporundan yararlanabiliriz (1996). *Bringing Them Home* Avustralya'daki zalim ve şok edici asimilasyon projesi kapsamında ailelerinden koparılmış yerli çocuklardan oluşan Çalınmış Nesil hakkında bir rapordur. Bu yerli çocuk nesli aileleri, toplumları ve kültürleriyle ya çok az temasta bulunarak ya da hiç temasta bulunmadan büyümüştü. Çoğunlukla evlerinden zorla götürülmüşlerdi.

Avustralya yerlilerinin bedenlerine verilen hasar düşünüldüğünde, sadece bireyin ten yüzeyinde değil, topluluğun ten yüzeyinde de hasarlar görürüz. Şiddet sadece evinden alınan bireyin bedenine karşı uygulanmamış, ayrıca bedeni "paramparça" edilen yerli topluluğu da şiddete maruz kalmıştır. Sevilenlerle "bağlar"ın kopmasıyla topluluk hasara uğramıştır. Kai Erikson'un ifade ettiği gibi, kolektif travma "sosyal hayatın temel dokularından birine yapılan ve insanları birbirlerine bağlayan bağları koparan bir darbedir" (Erikson 1995, s. 187). Toplumun en dış katmanı hasar görür fakat bu hasar toplumu oluşturan her bir bedenin teninde hissedilir. *Bringing Them Home*, kendini toparlamayı çok güç kılan bu ayrılık acısı, yaralanma, yitirme ve kayıpları anlatan bireysel tanıklıklardan oluşur. Belge bu tanıklıklar bir araya getirilerek oluşturulmuştur.

Bu tarz acı hikâyeleri duyulmak zorundadırlar. Fakat onları duyma olasılığımız ne kadardır? Avustralya'nın iç politikası bağlamında, bu acı hikâyelerinin bir araya getirilmesi onların kesinlikle duyulduğu anlamına gelmez. Duyulduysa bile, adil bir şekilde duyuldukları anlamına gelmez. *Bringing Them Home*, Avustralya'nın işgalinin ve Çalınmış Nesil'in trajedilerinin neden olduğu "yara"nın tedavi edildiği bir iyileşme süreciyle ilgilidir: "Tüm toplum açık bir kalp ve zihinle geçmişte neler olduğunu dinleyip, anlayıp, kendilerini barışmaya adamazlarsa, yıkımın yaraları sarılamaz."[12] Bu belge, geçmişin hem "ulusal" hem de "bireysel" olarak tanımlanan travmalarının unutulması yerine hatırlanmasının önemini vurgulayan bir belgedir.

Daha da önemlisi, yerli kadın ve erkeklerin ifadelerinin yer aldığı belgenin giriş yazısında kişisel suçluluk yerine ulusal bir utanç duyulması gerektiği ifade edilir.

> Bu belge, geçmişte yapılanlarla hiç bir ilgisi olmayan Avustralyalıların bireysel olarak suçlu hissetmeleri ya da suçlarını kabul etmeleri gerektiği anlamına gelmez. Sadece bir millet olarak kimliğimizin ve milli bir gururun yanı sıra, geçmişte yaptıklarımız ve ihmallerimize dair milli bir utancımızın da var olabileceği, var olması gerektiği temel gerçeğinin ifadesidir. (Avustralya Genel Valisi, *Bringing Them Home*,1996).

İyileştirmenin kim tarafından yapıldığı ve aslında kimin iyileştiği sorusu sıkıntılı bir sorudur. Önsöz, yerli Avustralyalıların çektiği acının beyaz ulusun utancı olduğunu ifade ediyor, fakat paradoksal bir şekilde bu ulus beyaz bireylerden oluşmuyor. Belgenin yükü eşit dağılmıyor: Yerli Avustralyalılar kişisel hikâyelerini anlatıyor; fakat beyaz okurların tarihten silinmesine, yapılmış olanda hiç bir rolleri kalmamasına müsade ediliyor. Bu anlatıda barışma, yerli bireyler ile utancını ifade ederek şimdi temize çıkmış olan beyaz ırkın barışması haline gelir (ayrıca bkz. 5. Bölüm). Fiona Nicoll (1998) barışmanın çift anlamı olduğunu ileri sürüyor. Barışma bir yandan gönüllü kabullenmeyi ifade edebildiği gibi, kişinin ötekini pasifleştirmesi anlamında pasiflik anlamına da gelebilir (kişiyi kaderine razı olmaya zorlama). Avustralya politikasında, barışma –ve bununla birlikte ötekinin acısını duyma– anlatıları çoğunlukla yerli halkın beyaz ulus ya da topluma uyumlu hale getirilmesiyle bağlantılıdır.

Bu hikâyelere verilen duygusal tepkilerin ifade edilmesinde, yerlilerin beyanlarının yerli olmayanlar tarafından duyulması çeşitli el koyma biçimlerini de beraberinde getirebilir. Bu belgeye göre, çalınmış neslin acılarının kabulü "ulus olarak kimliğimizi" belirler. Böylelikle onların acılarını kabul etme kolaylıkla ulusal acı iddialarına karışır. Bu yolla, yaraların iyileştirilmesi ulusun iyileştirilmesi olarak ifade edilir: Avustralya yerlilerinin çalınmasının açtığı yaranın sarılması, ulusun kendi derisiyle sarmalanıp kaplanmış bir beden oluşturmasına olanak sağlar. Acıya bu şekilde verilen tepkilerde ulus yerli halkın yerine geçerek onun acısının kendi acısı olduğunu iddia eder. Daha önce de ifade ettiğim gibi, öteki-

nin acısını kendi acım gibi duymak ve onun bedenini (bu vakada, ulusun bedeni) iyileştirmek için onunla empati kurmak şiddet içerir. Fakat ötekinin acısına ulusun acısı olarak el konulması ve ulusun delinmiş derisi olarak yaranın fetişleştirilmesine tepkimiz, ötekinin acısını unutmak olmamalıdır. Bunun yerine, görevimiz *duyulması imkânsız olanın nasıl duyulacağını öğrenmektir*. Böyle imkânsız bir hissetme sadece kendimizin olduğunu iddia edemeyeceğimiz bir acıya tepki verebilirsek gerçekleşir. Yerli olmayan okuyucular bunu üstlerine almalı (biz de bu tarihin bir parçasıyız), fakat bunu yaparken sanki her şey bizim hislerimiz ya da ötekilerin hislerini hissedebilme becerimizle ilgiliymiş gibi tanıklık ifadelerini ötekilerinden ellerinden alacak bir şekilde davranılmamalı.

Belgeyi okumaya devam ediyorum. İtiraf etmek gerekirse, yazılanları okumak beni acıtıyor, duygulandırıyor ve harekete geçiriyor. Hikâyelerin çoğu yas hikâyeleri; paramparça olan dünyaları anlatıyor. Çok zalim bu dünya. İçinde yaşadığım dünya işte bu. Kendime bunu hatırlatıp duruyorum. Yine de, çok farklı bir dünyada da yaşadım. Her bir hikâye beni bu dünyaya geri getiriyor. İçine çekiliyorum. Koşup kaçmaya çalışıyorum, fakat ilgimi canlı tutuyorsun. Bunlar ayrılık ve kayıp hikâyeleri. Bunlar acı hikâyeleri. Tepkilerim duygusal: Rahatsızlık, öfke ve inanamama. Hikâyeler beni tokatlıyor, üzerime geliyor: İnanılamaz, fazlasıyla inanılır, yaşanılamaz ama yine de yaşanmış.

Bu tarihin bir parçası olduğumu bilmek bende belli bir duygu yaratıyor: Bende iz bırakıyor, bir izlenim yaratıyor. Elbette, bu sonuçlar yalnızca kişisel değil. Bununla yüzleşen sadece ben değilim ve kesinlikle benimle alakalı değil. Ama yine de ben bunun "içindeyim", yani "içinde değil" değilim. İşte buradayım, hazır bir şekilde bu dünyaların içine yerleştirilmiş, konumlanmışım; bazı bedenlere yakınlığımla, diğerlerine uzaklığımla zaten bir şekle bürünmüşüm. Buradaysam, oradayımdır: Belgedeki hikâyeler bana benim olduğu öğretilen topraklarca biçimlendirilmiş. Bir *dahiliyet* şekli olarak bu tarihin "bilgisi" kolay ya da bariz bir bilgi değil. Böyle bir bilgi, bu tarihler hakkında farklı şekillerde düşünmedikçe ve bedenlerin ve dünyaların yüzeylerinde farklı şekillerde ikamet etmedikçe "özümsenemez" – bir bilgi olarak kayıt altına alınamaz. Ben, bu tarihi unutmayı aklımızdan silmek anlamına gelen bu tarihi öğrenip aynı kalamam. Bu tarihe dahil olduğunu bilmek, şiddeti bir "ev-

sizleştirme" şekli olarak kabul etmek demektir. Büyüdüğüm, anılarım yoluyla kendimi bağlı hissettiğim ev, yerlilerin toprağında. Bu toprak hakkında farklı "hissetmek", onun başkalarına ait olduğunu söylemek, cömertlikle alakalı değildir: Kişinin evinden vazgeçmesi yerine, yaşadığı yerin öncelikle verilecek ya da vazgeçilecek kendisine ait bir ev olmadığını kabullenmesidir (bkz. Ahmed 2000, s. 190). Öyleyse, bu yorum benim hislerim hakkında olamaz: Bir "evsizleşme" biçimi olarak hikâyenin tesiri altında kalmak, "benim" olarak "alınamayacak" ya da "geri alınamayacak" olanın tesirinde kalmaktır.

Belgede bir araya gelmiş acı beyanları, birden fazla hikâyeyi kapsıyor: Yan yana sıralanmış, belgeyi hep birlikte dokuyorlar. Her bir hikâye bir ötekinin hikâyesi, tekil bir ötekinin hikâyesi, "işte o" diyerek indirgenemeyecek bir tekillik olarak okunabilir. Bu öteki başka ötekilerle, başka acı ve ıstırap hikâyeleriyle temas etmiş. Bu yüzden sizinle sadece bir hikâyeyi okuyacağım, ama bu hikâyeyi *işte o* olarak okumayacağım. Bu Fiona'nın hikâyesi.[13] Adın; başta elimdeki tek şey bu. Adını söylüyorum, sessizce, yumuşakça. Fiona. Yine söylüyorum, bu kez daha nazikçe, Fiona. Bir tarihle başlıyorsun: "1936 yılıydı. Beş yaşımda olacaktım." Beni geçmişe çekiyorsun, daha önce hiç bulunmadığım bir yer ve zamana. *Beş yaşımda olacaktım* diyorsun, *beş yaşındaydım* değil. Bu kelime seçimi geçmişini görünür kılıyor. Olacaktım. *Eğer götürülmemiş olsaydın ne olurdun?* Bu soru beni şok ediyor. Geçmiş artık geçmiş değil, farklı bir geleceğin elinden alınması. Ne olurdun? Huzursuz bir şekilde hareket etmeye başlıyorum. Okumaktan kendimi alamıyorum ama. "*Mutlu bir topluluktuk, hep birlikte oyun oynuyorduk ve bir anda çığlıklar başladı çünkü polis gelmişti, anneler çocuklarını saklamaya çalışıyordu; çocukların yüzlerini siyaha boyamaya, onları mağaralarda saklamaya çalışıyorlardı.*" Olay gözümün önünde gerçekleşiyor. Gözlerimi kapatıyorum. Bir sahneye dönüşüyor. Fakat çocuklarını kaybetmek üzere olan annelerin çaresizliği sahneden sivriliyor ve onu gölgede bırakıyor. Gözümü kırpıyorum. Göremiyorum. Gözlerimi tekrar kapattığımda duymaya başlıyorum. Sesler, çığlıklar. Kulaklarım bu sesleri duymanın şiddetiyle titriyor. Çığlıkları duydukça ürperiyorum. Fiona'nin götürülmesinin sesleri. Fiona'nin annesinin feryadı. İfadesinin şiirselliğiyle şöyle anlatılıyor:

Annem bizimle birlikte gelmek zorundaydı [...] Bizimle kamyonla gelirken kıvrılıp cenin pozisyonuna geçtiğimi hatırlıyorum. Bunu, yani bütün çocuklarını kaybedeceğini bilmenin sebep olduğu travmayı anlayabilir miyiz? Biz bunu kendi travmamız açısından konuşuyoruz; fakat annemiz, onun neler yaşadığını anlamak; kimsenin gerçekten anlayabileceğini sanmıyorum.

Fiona annesinin hikâyesini anlatırken, bir yandan anlayamayacağı bir acıyı anlatıyor; hikâyeyi annesinin travmasının bakış açısından yazamıyor. Kendi kızı bile acısında onunla birlikte olamıyor. Empatiyle üstesinden gelinemeyecek, kadının hikâyenin içinden olan, sevgi bağıyla bağlanmış, kendi acısı o hikâyenin bir bölümünü oluşturan, acısı o zorlu hikâyeye yaşam veren kendi kızının bile aşamayacağı bir uçurum var orada. Bu acıyı iletebilmenin imkânsızlığı kendisini farklı bedensel dünyalarında kıvrılmış, yüzeye kayıp olarak vuran bir acının şiddetiyle titreyen bu bedenlerin yaşamlarında gösterir: *"Kıvrılıp cenin pozisyonuna geçmiş."* Koparılan bedenler, birbirinden ayrı yöne, okuyucudan uzağa hareket eder: *"Oraya vardığımızda karanlıktı ve annemizi bir daha görmedik. Bir şekilde karanlığa girip yok olmuştu."* Annenin yokluğu, acısı üzerine çöken bir karanlık şeklini alır. Karanlık hikâyenin kenarıdır; okuyucunun göremediği ve hissedemediğini temsil eder.

Küçük kız Fiona'nin hikâyesi, şekli değiştirilmiş, başka bir bedene dönüştürülmüş bir bedenin hikâyesidir. Artık farklı bir şekilde ortaya çıkmaktadır, şiddetin başka bir formu olarak beyaza dönüştürülmüştür: *"Oradan sonra yeni yiyecekler yemek, saçımızı kazıtmak zorundaydık."* Bu, bedenin bir aygıta dönüştürüldüğü bir şiddet hikâyesidir. Kelimeler sadece şiddeti doğrulamaya yaramaktadır: *"Kendi dilimizi konuşmamızı yasakladınız."* Fakat bu kötüleştirilmiş bir hikâye değil. Toplumun ve Fiona'nın bedenine bu şiddeti uygulayan kişilere –misyonerler, devlet– okurken acı verici bir ihtimamla yaklaşılmış: *"Misyonerler hakkında bol bol eleştiri duyuyorsunuzdur, fakat bizi onlar büyüttü ve eğitti. Bize yas, acı, incinme ve ıstırabın üstesinden gelmenin farklı yollarını onlar öğrettiler ve böylece kederimizin birazını aldılar."* Bununla karşılaştığımda öfkem önce sönüyor sonra tekrar parlıyor. Nefretinizi duymak istiyorum; onlara kızmama izin vermenizi istiyorum. Bunu onlar yap-

tılar. Bunu söylemenizi istiyorum. Ama böyle bir yansıtmanın güvenliğine sığınmamı sağlayacak bir "onlar" ortaya çıkmıyor. Sizin incinmenize neden olduklarına inandığım kişileri suçlamayı reddediyorsunuz. Yine de bu inkârda, bağışlama dilini kullanmıyorsunuz. Onun yerine, sorumluluk sahibi olan kişilerin, ki bunu dile getiriyorsunuz, sadece acı deneyiminizin sorumluları değil ayrıca o acıdan uzaklaşmanızı, siz nasıl onlardan alındıysanız acınızın da sizden alınmasını sağlayan kişiler olduklarını söylüyorsunuz. Bu hikâyede, bu hikâyenin mümkün olabilmesinde, öfkem bir nesne bulamıyor; dışsal bir nesne ile frenlenemiyor. Hikâyede suçlanacak bir "onlar" olmaması, öfkemi dışa, yani bu hikâyeyi mümkün kılan her şeye döndürüyor.

Acınızın sorumlusu olabilecek kişilere sadece belirli bir tür bağlılık ifade edebilirsiniz. Bu ne yasınızın yerine geçer, ne de onu çözümler. İncindiğinizi unutmazsınız. Fakat onlar kendinizi karşısında tanımlayacağınız bir öteki olmaz. Şu anda mesken edindiğin bedenin –farklı bir beden ve bedenlerin farklı bedenlerle belli bir şekilde bir araya gelmesinden oluşan farklı topluluğun– bir parçası olur. Bu beden "ne olurdu"nun kaybını doğrulasa da, her şeye rağmen hayatta kalmana neden olan bedendir. Fakat annen bu bedende senin yanında değildir. Bu kaybın acısı ve şiddeti hayatta kalmanı sağlar. Farklı bir beden oluşturmada bu incinme yüzeye çıkar. Tenindeki çizikler, seni hem kayıp dolu bir geçmişe hem sağ kaldığın bir geleceğe bağlar. Bu iyileşme değildir. Fakat yoluna devam etmişsindir.

Ve böylece, hikâye boyunca, ifade ettiğin annenin kaybıdır; koparılmış olmanın yarasını açık tutan onun kaybıdır:

> *Sanırım devlet bunun kötü bir şey olmasını istememiştir ama annelerimize duyguları olan insanlar gibi davranılmadı. Doğal olarak her annenin kalbi çocuğu için atar ve o çocukların ondan alınması, bu kalp ağrısını hiç kimse bilemez. 1968'de onunla tekrar buluştuğumda hâlâ yas tutuyordu.*

Annenin hisleri. Onlar, şimdi kendisi de bir anne olan kızının perspektifinden ifade ediliyor. Bu hisler bu adaletsizliği yapanlar tarafından reddedilmiş, inkâr edilmiş hisler; adaletsizliği bu kadar insafsız yapan

bunlar. Ama yine de annesinin karşısında Fiona kendi hislerinin sınırlarını görüyor ve başkasının hislerini hissedebilmenin imkânsızlığını vurguluyor: *"Bu kalp ağrısını hiç kimse bilemez."* Burada, annenin acısının hem bu acıyı yaşarken yanında olanlar hem de bu hikâyenin okuru tarafından hissedilemez oluşu hatırlatılıyor. Onun acısını, sancılarını bilemeyiz; ama yine de bu hikâye bize dokunuyor. Öyle bir acı ki bizi ayırmayı reddediyor, fakat bizi bir araya da getirmiyor. Bu acıyı neleri bileceğimin sınırlarını bilecek kadar iyi tanıyorum. Buradayım, bu zaman ve yerde, bu bedenle, planlandığı gibi burada, şimdi. Daha sonra: *"[B]unca yıl sormak istediğin o kadar şey vardı, bir daha asla bunları geri alamayacağız. Sanki biri gelip beni bıçaklamıştı."* Seni paramparça eden acı deneyimi –tenini delen, seni parçalara ayıran bir nesne tarafından bıçaklanma hissi– kurtarılamayacak, senden alınıp geri verilmeyecek olanla ilişkilidir. Bir şekilde, kayıp, günlük konuşmalara zaman içerisinde farklı bedenlerin gelip gidişlerine bağlı bir topluluk olarak "biz"in kaybıdır: *"Her sabah güneş doğduğunda tüm aile ağıt yakardık."* Bu bedenin bu topluluğun bıçaklanmasından başka bir beden ortaya çıkar, acının şiddetiyle oluşmuş bir beden. Birlikte ağlayan, *bu kaybın ifade edilişinde* ve birlikteliğin kaybolduğu hissiyle bir araya gelen bir topluluk. Acının dili bu bedeni diğer bedenlerle birleştirir: Böyle bir kayıpla sınandığında toplumun yüzeyi daha farklı bir şekilde mesken edinilir.

Avustralya yerlilerinin beyanları sempatiye hitap etmiyor, başkaları tarafından hissedilemeyecek hislere et ve beden oluyor. Bu sayfaları kaplayan acı hikâyeleri ayrılıkların, geri alınamayacak kayıpların hikâyeleridir. Fiona'nın ifadesinde acı annenin kızlarından, çocukların annelerinden ayrılması biçimini alır. Böyle kadınların acıları toplumun gerçek sorunu olarak ortaya çıkmaz ya da duygusallaştırılmaz fakat bir kopma anında diğerleri arasındaki bağlantının, bir bağın sürekliliğinin göstergesi olarak hikâyeyi devam ettirir. Bu bağlantı ortak hissiyat şeklinde değildir ve ötekinin acısını hissetmeyle alakası yoktur. Acı en yakınlarımızın bile hissedemeyeceği bir şey olarak ifade edilir. "Ortak hissiyat"ın imkânsızlığı kendi başına incinmenin doğrulanmasıdır. Empati yoluyla paylaşılamayacak böyle bir acıyı dillendirmek, sadece dikkatli dinleme için bir çağrı değil, başka bir mesken edinme şekli için bir çağrıdır. Bir tür eylem çağrısı, sadece barışma olasılığına dayanmayan,

barışmanın imkânsızlığıyla yaşamayı ya da birlikte ve yan yana yaşasak da yekvücut olmadığımızı öğrenmeye dayanan bir kolektif politika talebidir.

Notlar

1 Bu mektuba dikkatimi çeken Sarah Franklin'e teşekkürlerimle.

2 İleride dilin duygusallığının bir anahtarı olarak kelimelerin açık olmak zorunda olmayan çağrışımlarını inceleyeceğim. Bunun için 2., 3. ve 4. Bölümlerde "yapışkan göstergeler" gibi kelimeleri kullanacağım.

3 Aslında, psikanaliz acının ve hazzın bireysel ve sosyal "dürtüler" olduğu modelin radikal bir eleştirisini yapar. Bu modeli faydacı olarak tanımlayabiliriz. Bentham'ın klasik formülüne bakarsak: "Doğa insanoğlunu iki egemen efendinin emrine vermiştir, acı ve haz. Ne yapmamız gerektiğini ve ne yapacağımızı belirlemek sadece onların işidir" (aktaran McGill 1967, s. 122). Bedenlerin yüzeye çıkmasındaki önemleri açısından duyumlara olan vurgum acı ve hazzı "egemen efendiler" yapmakla alakalı değildir. Ben acı ve hazzın nesnelere değer atfedilmesinden ayrılamayacağını, fakat nesnelerin değerlerinin duyumlar ile belirlenemeyeceğini öne sürüyorum. Acı ve haz bedenlerin ötekilere doğru nasıl eğilim göstereceklerini belirleyebilir, ama bu durum, acı ve hazzın sanki mülkmüş gibi, sanki bir değere "sahipmiş" ya da kendileri bir "değermiş" gibi hesaplanabilecekleri anlamına gelmez.

4 Bu nedenle ben Massumi'nin (2002) çalışmasında oldukça net bir şekilde ifade edilen son zamanlardaki duyumsama ya da tesir ile duygu arasındaki ayrım eğiliminden uzaklaşıyorum. Kesinlikle, bir duyguya "sahip olma" herhangi bir bilinçli algılamadan önce deriyi yakabilecek olan duyumsamalar ya da algılardan farklı olabilir. Fakat bu model bilinçli algılama ile "doğrudan" hissiyat arasında bir ayrım yaratır, ki bu da bilinçle deneyimlenmeyenin geçmiş deneyimler aracılığıyla iletilebileceğini olumsuzlar. Ben görünüşte doğrudan olan karşılıkların bile aslında geçmiş deneyimleri anımsattığını ve bu sürecin bedensel hafızalar yoluyla bilinci es geçtiğini öne sürüyorum. Duyumsamalar bilinçle algılama ve dile getirme ile ilgili olmayabilir, fakat bu, yakınlık açısından "doğrudan" oldukları anlamına gelmez. Dahası, duygular bariz şekilde duyumsamaları kapsar: Duyumsama ya da tesir ile duygu arasındaki bu analitik ayrım duyguların varlık olma ve bir bedene sahip olma deneyimleriyle ilişkisini kesebilir. Duyumsama ile duygu arasındaki ayrıma meydan okumak için acı iyi bir örnek olabilir: Çoğunlukla her ikisi olarak ya da duyumsama ile duygu arasında özel bir kategori olarak tanımlanır. Acının hem duyumsama hem de duygu olmasıyla ilgili bir analiz için Trigg'in (1970) ve acı modellerindeki bu ayrımın bir eleştirisi için Rey'in çalışmalarından yararlanabilirsiniz (Rey 1995, s. 6).

5 Acıyı hissedemeyen insanlar –konjenital analjezi mağdurları– ciddi olabilecek ve hatta ölümle sonuçlanabilecek yaralanmalara meyillidirler (Melzack ve Wall 1996, s. 3). Bu bize bazı acı duyumsamalarının tepki olmanın yanı sıra bedenlerin yollarını bulabilmeleri için bir uyarı olduklarını hatırlatır.

6 Regl sancısı varoluşçuluk ya da fenomoloji kapsamında incelenmiş bir acı değildir, hatta bu alanlarda çalışan feministler tarafından bile incelenmemiştir. Fakat pek çok ka-

dın yaşamlarını etkileyecek kadar ciddi bir şekilde regl sancısı mağdurudur. Yaşanmış regl sancılarını yazmak önemlidir. Böyle bir sancıyı felsefi bir beden içinde yazmaktan hissedilen rahatsızlık, diğer rahatsızlıklar gibidir: Mesken edindiğimiz bedene (bu durumda, felsefi bir beden) tam olarak uymamasından kaynaklanır. Rahatsızlık analizi için bkz. 7. Bölüm.

7 Elbette kronik acıyla, yoğun duyumsama sıradan olandan bir uzaklaşma (sıradan olanı uzaklaşma anında tanımlayan) halini almaz, sıradanın kendisi olur. Böylece, beden yüzeyine katılma sıradan bir deneyim yapısının bir parçası halini alır (bkz. Kotabra 1983).

8 Nesnelerin ve başkalarının inşasında öznenin algıları ve yorumlarına yapılan vurgu dikkate alındığında, bu öznelliğin radikal bir şekli değil midir? Bu argümanın nasıl öznel olmadığını, özne ile nesne arasındaki ayrımın altını boşalttığını göstermek benim için önemlidir. Ben "hiçbir şey" ya da "hiçbir kişinin" *başkalarıyla temasa geçmeden önce* pozitif bir özelliği olmadığını ileri sürüyorum. Yani bir özne başkalarına anlam ya da değer "vermez". Bunun yerine özneler ve nesneler temas sonucunda şekillenirler. Bu tür temaslar hiçlikten bir şey üretmezler: Özneler ve nesneler zaman içerisinde "özellikler" edinirler (bu özelliklerin kesinlikle pozitif mesken formları olmadığını gösteren bir süreç) ki bu durum temas öncesinden bahsedebilmeyi sağlar. Öyleyse öznelerin nesne ve ötekileri algılamasının ve yorumlamasının önemli olduğunu ileri sürdüğüm argümanım radikal bir öznellik ortaya koymak zorunda değildir; öznenin bilincini dünyayı oluşturan şey olarak ortaya koymaz. Özne başkalarıyla temaslarının bir sonucu olarak maddeleşir ve bu temas geçmişleriyle zaten şekillenmiştir.

9 Robert C. Solomon'un "ortak-hissiyat" olarak adlandırdığı kavramın farklı şekilleri vardır (1995, ayrıca bkz. Denzin 1984, s. 148; Scheler 1954, s. 8-36). Bunlar merhamet kadar empati, sempati ve acıma da içerir. Bu farklı formlar eşitlenemezler. Örneğin Spelman başkalarıyla *birlikte* acı çekme olarak merhameti, başkaları için üzülme olan acıma'dan ayırır (Spelman 1997, s. 65). Ortak duygunun tüm bu şekilleri bir fantazi içerir: Kişinin başkaları için ya da başkaları ile hissedebileceği fantazisi, fakat bu benim başkasının nasıl hissettiğini "hayal etmeme" bağlıdır. Bu nedenle biri "ile" ya da biri "için" hissetme biri "hakkında" hissetmenin ertelenmesi anlamına gelmez: *Kişinin başkaları için ya da başkaları ile hissedebilmesinin tek koşulu önce onlar "hakkında" hissetmesidir.*

10 Reaksiyon ve eylem arasındaki farkın bir eleştirisi için bkz. 8. Bölüm.

11 Brown, Nietzsche'nin unutma çağrısını tekrarlamak istememesine rağmen, vardığı sonuç, var olma dili ("Ben varım") ile arzu dilinin ("Ben istiyorum") yerini değiştirmektir. Bana kalırsa ayrıca Nietzsche'nin geleceğin açık olduğu ve geçmişin –ve şimdiki zamanın– özneyi bir arada tuttuğu ve bağladığı varsayımına da karşı çıkılmalıdır. Geçmişin şimdiki zamanda nasıl açık olduğunu, böylece "ben varım"ın ya da "nasıl meydana geldim"in hikâyesinin ayrıca kişinin geleceğine açıldığını da düşünmeliyiz. Ayrıca bkz. 8. Bölüm. 12 Rapora aşağıdaki internet sitesinden ulaşılabilir: http://www.austlii.edu.au/au/special/rsjproject/rsjlibrary/hreoc/stolen erişim tarihi 20 Şubat 2004.

13 Gizli kanıt. Dava 305. Raporun bendeki kopyasının sayfa numaraları yok; ama Fiona'nın ifadesi Güney Avustralya hakkındaki 8. Bölüm'ün son ifadesi.

2. BÖLÜM

NEFRET ÖRGÜTLENMESİ

Gerçek bir Beyaz Milliyetçi'nin ruhunda Sevgi hiçbir "nefret" biçimiyle kıyaslanmayacak kadar derin ve köklü bir duygudur. En azından temelsiz bir bir nefretle. Ortalama bir Beyaz adamın yüzünde somurtan bir ifadeyle farklı ırklardan bir çifti küçümsemesinin ve onlardan hoşlanmamasının nedeni nefret değildir. Bir çocuk tacizcisinin ya da tecavüzcünün yozlaşmış mahkemelerden üç-beş yıl gibi kısa bir ceza aldığını ya da şartlı tahliye edildiğini okuyan Beyaz bir ev kadınının gazetesini öfke ve iğrenmeyle fırlatmasının sebebi nefret değildir. İşe alımlarda bu toprakları inşa eden Beyaz vatandaşlar yerine kıyılarımıza en son boşaltılan tekne dolusu yabancıya öncelik verilmesine Beyaz işçinin lanetler okumasının sebebi nefret değildir. Kendisi, çiftliğini kurtarmak için merhametsiz hükümetten küçücük bir yardım alamazken, yabancılara milyarların "yardım" mahiyetinde dağıtıldığını okuyan Beyaz Hıristiyan çiftçinin hissettiği nefret değildir. Hayır, asla nefret değildir. Sevgidir. (The Aryan Nations [Ârî Uluslar] internet sitesi)[1]

Nefret gibi duygular, ötekilerin bedenlerini yorumlama şekilleriyle kolektifleri nasıl güvence altına alır? Nefret nasıl bazı insanları birbirlerine yakınlaştırırken, onları başka insanlara karşıt hale getirir? Bu bölümde nefretin, incinmeye karşı bir savunma olarak kendi nesnesini üretmesiyle bedenleri ve dünyaları şekillendirmedeki rolü üzerinde duracağım. Faşist söylemde nefretin böyle savunma amaçlı kullanımlarını görmek mümkündür. Nefret grupları denen örgütlenmelerin internet sitelerinde kendilerini sevgi örgütleri olarak tanımlamaları çok yaygındır. Bu bariz tersine çevirme (bunu, sevdiğimiz için yapıyor ve söylüyoruz, nefret ettiğimiz için değil), meşrulaştırma ve ikna etme yöntemi olarak çok işe yarar. Yukarıdaki örnekte nefret edilen, tehdit edilen, kanun ve yönetim tarafından mağdur edilenler hem partinin hem de milletin ta-

hayyül edilen öznesidir (Beyaz milliyetçi, ortalama Beyaz erkek, Beyaz ev kadını, Beyaz işçi, Beyaz Vatandaş ve Beyaz Hıristiyan çiftçi). Nefret, sadece hikâyeyi açıklayan duygu olmakla kalmaz (mesele *kökeninde* nefretin bulunması değildir), ayrıca hikâyenin yarattığı tesirdir ve hikâyenin tesirli olmasını sağlar.

Bu tarz anlatıların etkili olabilmesi için hayali ötekilerin tehlikeye soktuğu bir özne oluşturulur. Hayali ötekiler yakınlıklarıyla bu özneyi sadece elindekileri (iş, güvence, sağlık) almakla değil, ayrıca onun yerine geçmekle de tehdit eder. Bu ötekinin varlığı sevgi nesnesine bir tehdit olarak kabul edilir. Bu anlatı, tarihin yeniden yazımını da içerir; "bu toprakları inşa eden"[2] beyaz adamdır fantazisinde diğerlerinin emeği (göçmenler, köleler) yok sayılır. Beyaz özneler ev sahipliklerini ilan ederlerken ("bizim kıyılarımız") aynı zamanda "merhametsiz devlet" tarafından zarara uğratılan kişiler olarak kurban pozisyonunda olduklarını ileri sürerler. Böylelikle, bu anlatı şunu ileri sürer: Beyaz Ârîlerin ülkelerini "ellerinden alan", böylece geleceklerinin yanı sıra tarihlerini de ellerinden alan ötekilerden nefret etmelerinin yegâne sebebi ülkelerini sevmeleridir.

Ötekilerin duygusal açıdan bu şekilde nefret dolu olarak yorumlanmaları hayali bireylerle hakları, hayali ulusla da toprağı eşleştirir. Bu eşleşme ise birey haklarının ve ulusun dayanaklarının "başarısız" ve tehdit altında olarak temsil edilmesiyle sağlanır. *Tahayyül edilmiş bireyleri beyaz ulusla kaynaştırıp birleştiren şey nefretin duygusal yorumlanışıdır.* Orta sınıf beyaz adam "korku ve iğrenme"; Beyaz ev kadını "iğrenti ve kızgınlık" hisseder; Beyaz işçi "lanet" okur, Beyaz Hıristiyan çiftçi "öfke" hisseder. Ötekilerle bağdaştırılan bu tür negatif bağlar, aynı zamanda "Beyaz" göstereninin yüceltilmesiyle bir araya getirilen tahayyül edilmiş özneler için pozitif bir bağlılık olarak tanımlanır. Güya Beyaza ya da Beyaz olarak kabul edilene duyulan sevgi, bu içten gelen ortak "toplumsal" nefret söylemini açıklamaktadır. *Sevdiğimiz için nefret ederiz ve bizi bir araya getiren şey bu nefrettir.*

Şunu belirtmeliyim ki, bu beyan gayet sıradandır. Hatta sıradan olanın üretimini ortaya çıkarmaktadır. Sıradanlık burada fantastiktir. Sıradan beyaz özne, sevgiyle yakinen ilişkili tutkulu bir bağ olarak nefretin

harekete geçirilmesi yoluyla var olan bir fantazidir. Nefret duygusu sıradan insanı harekete geçirmeye, o fantaziyi gerçek kılmaya yarar; bunu da özellikle sıradan olanı kriz içinde, sıradan insanı ise *gerçek mağdur* olarak göstermekle yapar. Sıradan insan, bir kişiye ya da bir yere yaklaşmaları bile suç olan tahayyül edilmiş ötekiler tarafından tehdit edilen biri olur. Bir önceki bölümde de ifade ettiğim gibi, sıradan ya da normatif özne hasarlı taraf, ötekilerin "istilası" yüzünden "incinmiş" hatta yaralanmış biri olarak yeniden üretilir. Böylelikle ötekilerin bedenleri bir acı söylemi vasıtasıyla "nefret edilen"e dönüşür. Onların sıradan beyaz öznenin incinmesine "neden oldukları" varsayılır, hatta yakınlıkları kötü hislerin kökeni kabul edilir. Hatta beyaz öznenin iyi duygularının (sevgi), ötekilerin bu duyguları istismarıyla ellerinden alındığı ima edilir.

Peki, böyle bir incinme hikâyesinde nefret edilen kimdir? Açıkça görünüyor ki, nefret farklı kişilere *dağıtılmıştır* (bu örnekte ırkları farklı bir çifte, çocuk tacizcisine, tecavüzcüye, yabancılara) ve bu farklı kişiler kayıp tehdidini ifade eder hale gelirler: Kayıp iş olanakları, kayıp para, kayıp toprak. Saf ırkın bozulması, kanın karışması tehlikelerini ifade eder. Saf bedenlerin kirlenmesi tehdidi oluştururlar; bu bedenlerin sadece bu kirletme fantazisinin sürekli tekrar edilmesiyle saf olarak tahayyül edilebileceğine inanılır. Bu metonomik geçiş ile nelerin başarıldığına bir bakın: Irkları farklı çiftler ve göçmenlik, beyaz bir kadın ve çocuğun savunmasız ve hasar görmüş bedenleri yoluyla ulusun bedeninin istilası, tecavüz ve çocuk istismarı şekilleri olarak yorumlanabilir hale gelir. Figürler arasındaki geçiş, bu figürler arasında bir benzerlik ilişkisi inşa eder. Onları birbirine "benzer" yapan onların "bizden farklılıkları" olur. Bu anlatıda nefret bir kişiye yöneltilmez, onun yerine farklı nefret figürleri ve nesneleri yaratılır, sonunda tüm figürleri birleştirip onları "ortak tehdit" haline getirecek bir yaratıdır bu. Daha da önemlisi, nefret belirli bir kişi ya da nesnede *ikamet* etmez. Nefret ekonomiktir, farklılık ve yer değiştirme ilişkilerindeki gösterenler arasında gezinir durur. Nefretin bu tür tesir ekonomilerini anlamak için, nefret "gösterge"lerinin nasıl işlediğini ve onların bedenlerle ilişki yollarını ele alacağım. Örneklerim özellikle bir nefret politikası olarak ırkçılık üzerine olacak ve ırkçılığa yasal bir karşılık olarak nefret suçunun analizini içerecektir.

Tesir Ekonomileri

Nefret bir kişi ya da göstergede pozitif bir şekilde bulunmayan bir dizi yer değişimi içeriyorsa, o zaman nefret tekil bir zihinden kaynaklanmaz; bilinçte pozitif bir şekilde yer almaz. Nefret bilinçaltında işler ya da "pozitif ikamet" veya bütünlük anlamında bilince direnir. Burada "bilinçaltına" bel bağlamam, öznenin psikanalitik kavranışına borçlu olduğuma işaret ediyor. Bu nedenle argümanımın bilinçaltı bağlamında nasıl uygulanacağını açıklamalıyım. Bilinçaltı hakkındaki makalesinde Freud bilinçaltı duygular kavramını ortaya atar; burada, duygusal dürtü algılanır fakat yanlış yorumlanır ve başka bir fikre bağlı hale gelir (Freud 1964a, s. 177). Bilinçte baskılanan şeyin kendisi his değildir fakat hissin ilk (fakat geçici) olarak ilişkilendirilmiş olabileceği fikirdir. Psikanaliz nefret gibi duyguların hareket ya da çağrışım sürecinden geçtiklerini görmemizi sağlar: Böylelikle *"hisler" bizi tümünün o anda kabullenilemeyeceği değişik anlamlandırma düzeylerine götürür.* Buna duyguların "dalgalı" hali diyorum; göstergeler, figürler ve nesneler arasındaki "yapışkan" çağrışımlar vasıtasıyla ileri geri hareket etmenin yanı sıra yanlara doğru da hareket ederler (baskılama daima şimdiki zamanda izini bırakır – bu nedenle de "yapışan şey" tarihselliğin "namevcut varlığı" ile ilişkilidir). Aryan Nations sitesindeki alıntıda, geçmiş çağrışımları ile nefretin nasıl figürler arasında yana ve geriye doğru kaydığını ve bunun bazı bedenlerin "nefretimizin" kaynağı olarak yorumlanmasını sağladığını görebiliriz.

Psikanaliz şimdiki zamanda noksan olan özneye dair bir teori olduğu için, ekonomi olarak *artı değeri olmayan farklılık ve yer değişimi ilişkilerini içeren* bir duygu teorisi önerir. Yani, duygular bir çeşit sermaye işlevi görür; tesir, gösterge ya da metada pozitif olarak var olmaz; bunun yerine dolaşımının bir sonucu olarak üretilir. Burada Marksist eleştirinin sermaye mantığı terimlerini kullanarak, duygu nesnelerinin dolaşım içinde olduğunu ve hem sosyal hem de fiziksel bir alanda dağıtıldığını ifade etmek için "ekonomi" kavramını kullanıyorum. Marx, *Kapital*'de meta ve para hareketlerinin (P-M-P olarak formüle edilir: paradan metaya, metadan paraya) nasıl artı değer oluşturduğunu anlatır. Yani dolaşım ve değişim sayesinde "P" (para) daha fazla değer kazanır (Marx 1976, s. 248). Ya da onun ifade ettiği gibi: "Böylelikle, başta ifade edilen değer

dolaşımdayken aynı kalmak bir yana, gittikçe artar, kendisine bir artı değer ekler veya değerlenir. *Bu devinim ise onu sermayeye dönüştürür*" (Marx 1976, s. 252, vurgu yazara aittir). Ben de aynı mantığı kuruyorum: Gösterge ya da nesneler arasındaki hareket tesire dönüşür. Marx, değer ve duygusal tesir arasındaki bağlantıyı kapitalist ve paragöz figürleri aracılığıyla kuruyor. Şöyle diyor: "Bu sonsuz zenginleşme dürtüsü, değer peşindeki bu hırslı kovalamaca kapitalistler ve paragözler arasında gayet yaygındır" (Marx 1976, s. 254). Burada sermayenin birikimini tutku sağlar; kapitalist metanın kullanım değeriyle ilgilenmez, "hep daha fazla zenginlik" peşindedir (Marx 1976, s. 254). Ben ise biriktirme (gerek değer olsun, gerek güç ya da anlam) dürtüsü olarak değil de zaman içerisinde birikme anlamında bir tutku teorisinden bahsediyorum. Duygu bir nesne ya da göstergede ikamet etmez, nesneler ve göstergeler arasındaki dolaşımın (= duygusal değerin birikiminin) bir sonucudur. Göstergeler arasındaki hareketin bir sonucu olarak göstergenin tesir değeri yükselir: Daha çok gösterge dolaşıma girdikçe, daha da tesirli olurlar.

Elbette bu argüman kullanım değeri ile değişim değeri arasındaki önemli Marksist ayrımı dikkate almaz, bu nedenle de kısıtlı bir analojiye dayanır. Benim yaklaşımımın, psikanalizin bilinçaltının biçim veya dili olarak farklılık ve yer değiştirmeye yaptığı ve yukarıda açıkladığım vurguyla daha çok ortak yönü vardır. Yaklaşımımın psikanalizden ayrıldığı nokta, benim bu ekonomiyi ruhsal bir şey olarak tanımlamayı, farklılık ve yer değiştirme ilişkilerini "öznenin" gösterenine geri yansıtmayı reddetmemdir (gerçi ruhsal *olmayan* bir şey de değildir). Bu "yansıtma" Freud'un çalışmasında nettir. Aynı şekilde Lacan da özneyi yokluk ve kaybın esas faaliyet alanı varsayar (bkz. Ahmed 1998, s. 97-8). Öte yandan, bir tesir ekonomisi olarak nefret teorimde, duygular *hiç kimseyi* ya da *hiçbir şeyi* pozitif olarak mesken edinmez; "özne" kaynak ya da varış noktası değil, sadece bir düğüm noktasıdır. Bu son derece önemlidir: Nefret gibi duyguların yana ya da ileri geri hareketlerinin öznenin kendi sınırları içerisinde olmadığını gösterir. Sonuç olarak bilinçaltı, bir öznenin bilinçaltı değildir; özne, nesneler, göstergeler ve diğerlerinin ilişkiselliğini inşa eden varlığın başarısızlığıdır – ya da var olma başarısızlığıdır. Bunlar dikkate alındığında tesir ekonomileri ruhsal olmanın yanı sıra sosyal ve maddidir. Aslında daha önce de gösterdiğim gibi, eğer tesirin

hareketi "burada" ve "orada" arasındaki ayrım için çok önemliyse, ruhsal ve sosyal olanlar tam anlamıyla nesneler olamazlar. Bunun yerine, maddileştirmenin nasıl bir yoğunlaştırma süreci içerdiğini inceliyorum (bkz. 1. Bölüm).

Daha net bir ifadeyle, nefretin figürler arasındaki dolaşımı kolektif bedenlerin "yüzeylerini" maddileştirmeye yarar. Birleşik Krallık'ta, Muhafazakâr Parti'nin eski liderlerinden William Hague'in iltica talepçileri hakkında yaptığı konuşmaları örnek olarak alabiliriz. 2000 yılı Nisan ve Haziran ayları arasında, hem kısmen geçici yakınlık yoluyla hem de bazı *yapışkan kelimelerin* ve dilin farklı anlamlarla tekrar edilmesi yoluyla, "iltica talepçileri" hakkındaki konuşmalara "yapışan" ya da "bağlı" olan başka konuşmalar dolaşıma girdi. İltica konuşmaları konusunda, Hague'ın anlatısı aşağı yukarı tahmin edilebilir niteliktedir. İltica ile kontrol kaybı ilişkisini çağrıştıran "sel" ve "istila edilmiş" gibi ifadeler kullanılır, böylelikle ötekilerin olası ya da mutlak yakınlığının toplumu bozguna uğratacağı endişesi ve korkusu harekete geçirilir (ayrıca bkz. 3. Bölüm). Aynı kelimeler 2003 yılında o dönemki Britanya İçişleri Bakanı David Blunkett tarafından da kullanılmıştır. Blunkett, göçmen çocukların yerel okullarda ötekilerle eğitim görmeleri halinde yaşanacakları anlatırken "istila edilmiş" ifadesini kullanmıştır. Eleştirildiğinde ise "istila edilmiş"i "altında ezilmiş" ile değiştirmiştir. Buradaki varsayım "altında ezilmiş" ifadesinin "istila edilmiş" iması taşımadığıdır; ama açıkça görebiliriz ki bu ifade de ötekilerin yönetimi ele geçirmelerini çağrıştırmaktadır. Bu ifade ulusu, ötekilerin varlığıyla "baş edemeyen" bir özneymiş gibi gösterir. Bu tarz kelimeler ötekilerin, ulus topraklarını işgal eden ve ulusun varlığını tehdit eden kişiler olduğu izlenimini yaratır.

Hague daha önceki bir konuşmasında ötekileri geçerli nedenlerle iltica talep edenler ve düzmece iltica talebinde bulunanlar diye ikiye ayırır ve bunları hoş karşılanan ve karşılanmayanlar olarak niteler. Bu, kısmen, ulusal öznenin bazı ötekileri kabul ederek cömert olduğunu hayal etmesini sağlar. Geçerli nedenlerle iltica talep etmek isteyenlere kalma izni verdiği için ulus misafirperverdir. Fakat aynı zamanda, bu misafirperverliğin sınırlarını ve *koşullarını* belirlemek için bazılarını (düzmece iltica talep edenler gibi) nefret uyandıran (düzenbaz) olarak inşa eder (bkz. 6. Bölüm). Düzmece iltica talep edenlerin bir nefret figürü olarak inşası,

bir belirsizlik ve kriz anlatımı meydana getirir ki, bu belirsizlik ve kriz *o figürün daha çok iş yapmasına neden olur*. Düzmece iltica talepçisi ile hakiki iltica talepçisi arasındaki farkı nasıl anlarız? Bunu anlayamamamız ve dolayısıyla düzmece iltica talepçilerinin toplumumuza dahil olmaları mümkündür. Böyle bir olasılık dikkatle bakmaya devam etmeyi mecbur kılar (hakkımız, dileğimiz) ve ötekilerin bedenlerine tecavüze devam etmeyi haklı gösterir.

Hatta, farkı anlayamamamız ihtimali hızla, gelen *herhangi bir* bireyin düzenbaz olma ihtimaline dönüşür. Ötekiler, geldikleri andan itibaren ulusal beden için bir incinme sebebi olarak yorumlanmaya başlar. Düzmece iltica talepçisi figürü, ulusu sinsice takip eden ve kendi sınırlarını güvence altına alma kapasitesine musallat olan bir "gulyabani" figürünü anımsatır. Gulyabani herhangi bir yerde ve herhangi bir kişi olabilir: Gelecekle ilgili kâbuslar görmemize yol açan, gelecekteki incinmelerin beklentisi olan ortalıkta gezinen hayaletimsi bir figür. "Onu" görmeye sürekli devam ederiz. Bu nefret figürleri dolanır durur ve sabit bir göndergeleri olmadığından tesir değerlerini biriktirirler. Böylelikle düzmece iltica talepçisi figürü tikel bedenlerden uzaklaşır: Gelen herhangi bir beden düzenbaz *olabilir*, öyle ki "bitmek bilmeyen" gelişleri gelecekte "incineceğimiz" sahnenin hazırlayıcısı olarak kabul edilir.[3] Nefretin belirli bir kişiye indirgenmesinin imkânsızlığı nefretin ekonomik bakımdan dolaşımda kalmasını sağlar; sürekli bazı ötekileri diğer ötekilerden ayırır ve henüz gelmemiş olanlar beklendiğinden bu durum hiçbir zaman "son bulmaz". Böyle bir "düzenbazı bekleme" söylemi ise ulusu korumak bahanesiyle ötekilere uygulanan şiddetin tekrarlanmasını haklı göstermektedir.

Hague'ın konuşması zamansal yakınlığı nedeniyle, evini bir arkadaşıyla birlikte soymaya teşebbüs eden 16 yaşındaki bir çocuğu öldüren ve ömür boyu hapis cezasına mahkûm edilen Tony Martin hakkındaki konuşmaları da etkilemiştir. Hague'ın Martin'in mahkûm edilmesinin ardından (ama Martin davasıyla ilişkilendirmeden) kurduğu şu cümle oldukça etkili bir şekilde dolaşıma girmiştir: "[Kanun] suçluların hakkını soyulanların hakkından daha fazla önemsiyor." *Böyle bir cümle ilan edilmeyen bir tarihi anımsatmaktadır.* Bu söylenmemiş tarih "yapışır" kalır ve Martin'i başka birini öldürmüş bir insan yerine evi soyulan biri,

bir suçludansa bir mağdur olarak konumlandırır. Kurban şimdi suçludur: Cinayet nedeniyle işlenmemiş olan suç (soygun) gerçek suç ve gerçek adaletsizlik olarak adam öldürmenin yerini almıştır.

Tony Martin 2003 yılında serbest bırakıldığında evini müdafaa etmek için öldürmenin sizi bir kurban yapacağı örtük argümanı daha da güçlenmiştir. Tabloidler Tony Martin'i hapiste geçirdiği zaman içinde evi harap olmuş "sıradan bir çiftçi" olarak gösterdiler (McGurran ve Johnson 2003, s. 4). *Daily Mirror*'ın ilk sayfadan verdiği haber durumu özetliyor: "Evini korumak için birini öldürdü [...] Fakat şimdi anılar çok fazla geliyor" (*Daily Mirror*, 9 Ağustos 2003). Bu hikâyedeki trajedi 16 yaşındaki genç bir soyguncunun ölümü değil, Tony Martin'in evinden olmasıdır: "Bu artık bir yuva değil, sadece bir kabuk" (McGurran ve Johnston 2003, s. 4). O boş ve çıplak yer –"kabuk"– Martin'in cezasının adaletsizliğinin bir göstergesi halini alır. Böylece hikâyenin ahlaki öğretisi şu olur: Mülkünü koruyanlar yasayla korunmalıdır. Başka bir deyişle, kurban/suçlu ilişkisinin tersine çevrilmesi, kanunsuz olarak birinin mülküne giren kişiyi öldürme hakkının açıkça söylenmeyen, örtük bir savunmasıdır.

William Hague'ın "Kanun, soyguncuların hakkını soyulanların hakkından daha fazla önemsiyor" sözlerinin düzmece iltica talepçileriyle ilgili olması rastlantısı da son derece tesirliydi. Bu cümlenin bağlamından koparılması, şimdi her ikisi de savunma hakkı meselesi haline gelen şu iki vakanın birbirine yapışmasını mümkün kılar: Soygun ve iltica. Daha net bir ifadeyle, iltica etmek isteyen kişi figürü ile soyguncu figürü eşdeğer kılınır. Bu bağdaştırma çok işe yarar: İltica etmek isteyenlerin ulustan bir şeyler "çaldığını" ima eder. Bir figürün "karakteri" yer değiştirilip ötekine transfer edilir. Ya da şöyle söyleyebiliriz: Figürler aralarındaki bağdaştırma sayesinde, tesirli bir niteliğe sahiplermiş gibi "kendi bağımsız varlıklarını" kazanırlar. Soyguncu bir yabancı, iltica talebinde bulunan ise bir suçlu olur. Aynı zamanda mağdur olarak yeniden adlandırılan katilin bedeni, ötekinin yakınlığı sebebiyle sahip oldukları ve kendisi tehdit altına giren ulusun bedeni haline gelir. Bu konuşmaların bir araya getirilmesi şöyle bir sonucu ortaya çıkarır: Tıpkı Tony Martin gibi, ulus da soyguncular olarak ulustan bir şey çalmaya çalışan iltica talepçilerini (ne yolla olursa olsun) kovma hakkına sahiptir; yoksa ulusun kendisi bir

"kabuk" olacaktır. Bu hikâyenin ana fikri şudur: Eğer biz içeri girmelerine izin verirsek, ulusu bir "kabuğa çevirecek" ve "emek verdiğimiz" toprakları elimizden alacaklar.

Böyle savunmacı bir anlatı alenen dile getirilmez, figürler arasındaki "hareket" yoluyla işler. Dolaşım işini yapar: "Biz" ve "onlar" arasında bir ayrım üretir, böylece "onlar" "bizim" nefretimizin sebebi olurlar. Hatta, bağlılığın, nasıl acı ile nefret arasında bir geçiş getirdiğini görebiliriz: Algısal bir incinme vardır ki, burada ötekilerin (hırsızlar/sahte iltica talepçileri) yakınlığı hem bireysel bedene (çiftçiye) hem de ulusun bedenine karşı bir olumsuzlama şiddeti olarak hissedilir. Bedenler, ötekilerin varlığını bir istila formu ya da acının sebebi gibi "hissederek" yüzeye çıkar. Nefret göstergeleri, kolayca yeri tespit edilip bulunamayacak bir tehdit ya da risk çağrışımı yaparak yüzeye çıkar. Bu tespitin zorluğu nefretin işleyiş tarzını belirler; bu, nefretin kendi imkânsızlığı değil, onun işleyiş tarzıdır, böylelikle nefret farklı bedenlerden oluşan bir dünyada ortaya çıkar. Belirli bir nesne ya da figüre yerleşmek nefretin başarısızlığıdır, ki bu da belli etkiler üretmesini mümkün kılar.

Nefret Edilen Bedenler

Bu kesimde, nefretin bedenler üzerinde ve bedenler aracılığıyla nasıl işlediğini inceleyeceğim. Nefret nasıl olur da nefretimizin "sebebi" olarak düşünülen ötekilerden uzaklaşma hareketiyle bedenlerin uzamsal olarak yeniden düzenlenmesini sağlar? Öncelikle nefret deneyimi hakkında düşünmeliyiz. Nefret yoğun bir duygudur; fenomenolojik açıdan her zaman kasıtlı olan bir "karşıtlık" hissi içerir. Nefret her zaman bir şeye ya da bir kişiye karşıdır, o bir şey ya da kişi nefret duygusundan önce var olmasa bile. Elbette yaptığı bir şey yüzünden ya da kişilik özelliklerinden dolayı belirli bir kişiden de nefret edilebilir. Bu bir bağlantı vesilesiyle meydana gelmiş nefrettir ve tanıdık bir yüze "senden nefret ediyorum" demeyi ve oradan titreyerek uzaklaşmayı mümkün kılar. Baird ve Rosenbaum tarafından tanımlanan "başka bir insana karşı tutku ile yanıp tutuşma" bu tür bir nefrettir (Baird ve Rosenbaum 1992, s. 9). Ne var ki, Aristoteles klasik tanımında nefret ile öfkeyi şu şekilde ayırt etmiştir: "Normalde olarak kızgınlık sadece belirli bir kişiye yöneltilir, oysa nefret bütün bir insan sınıfına karşı olabilir" (aktaran Allport 1992, s. 31). Nefret özel bir

kişiye karşı da olabilir ama bunu yaparken özeli genelle bağdaştırır; "senden nefret ediyorum çünkü sen şöyle ya da böylesin"; burada "şöyle" ya da "böyle" bireyin *temsil ettiği* veya *yerini aldığı* bir gruba gönderme yapar. Nefret ayrıca bir yatırım şekli olarak işler; belirli bir ötekiyi, bir gruba dahil ederek ona anlam ve güç yükleyebilir ki, bu da olumlu bir ikamet biçimi (yani, bireyin bedeninde pozitif bir şekilde bulunma) olarak hayal edilir.

Bir yatırım olarak nefret, bir özne ile tahayyül edilmiş, dışarı atılamayacak bir öteki arasındaki yakın bir ilişkinin müzakeresini kapsar. Aslında, nefreti açıklamakta kullanılan bir psikanalitik model yansıtmaydı. Birey burada, istenmeyen her şeyi diğerine yansıtır, bunu yaparken yansıtmanın tüm izlerini gizler, böylece öteki bizden bağımsız biri gibi görünmeye başlar (bkz. Laplanche ve Pontalis 1998, s. 352). Kleinian'ın yansıtmalı özdeşim modelini Ian Craib şöyle tarif ediyor: "Daha derin bir yansıtma biçimi [...] Diğer kişinin bu özelliği kendilerinde deneyimlemesini sağlayabilecek şekilde davranırım" (aktaran Bird ve Clarke 1999, s. 332). Ama yine de, bu şekilde bir yansıtma ya da yansıtmalı özdeşim sınırlıdır; çünkü nefretin içten dışa hareket ettiği (istenmeyeni dışarı atarak) hakkındaki yaygın varsayımı -her ne kadar bu ayrımın nesnelliğine zarar verse de- tekrar etmektedir. Başka bir deyişle bu ifade öznenin içinde negatif hislerin zaten var olduğunu ve bunların zaman içinde başkalarına karşı geliştirilen nefretin "kaynağı" olduğunu varsayar. Bu anlayışın gerçek bir yanı olsa da (özne oluşum tarzları için negatif duygular gereklidir) "içerideki" negatif hisler kaynak yerine etki de olabilir. İçerisi ve dışarısı arasındaki ayrımın kendisi nefretin tesirinde kalmış olabilir. Nefretin, kişinin içindeki istenmeyen duyguları başkalarına yönlendirdiğini varsaymak yerine şunu sorabiliriz: *Neden nefret içten geliyormuş gibi hissedilir ve nefret neden bağımsız mevcudiyete sahip başka kişilere yöneltilir?*

Nefreti bir yakınlık şekli olarak düşünmek nefretin değişken olduğunu göstermektir; nefret, nefret nesnesine yapılan bir yatırımdır ve böylelikle tehlikenin dışarıdan geldiği algısına rağmen (belki de bu nedenle), nesne öznenin günlük hayatının bir parçası haline gelir. Öyleyse nefret sevginin karşıtı olamaz. Başka bir deyişle, özne diğer kişiye nefret yoluyla bağlanır ki bu bağ öznenin kendisine geri döner. Psikolojik önyargı teorilerine göre, nefretin sevgiyle bağlantılı olduğuna şüphe yok. Ya da daha

farklı bir ifadeyle, sevgi nefretin ön koşuludur. *The Nature of Prejudice* [Önyargının Doğası] adlı klasik eserinde Gorden W. Allport, "nefretten önce daima bir ortak yaşam ve bir sevgi ilişkisi vardır. Aslında, uzun süreli bir hayal kırıklığı ve kızgınlık olmadan nefret var olamaz," der (Allport 1979, s. 219). Allport, Ian Suttie'nin *The Origin of Love and Hate* [Sevgi ve Nefretin Kaynağı] adlı çalışmasını kullanır. Burada nefretin "tüm anlamını bir sevgi talebine borçlu" olduğu (Suttie 1963, s. 37) ve kendisi olmayanı keşfetmenin yarattığı endişeyle ilişkili olduğu öne sürülür (Suttie 1963, s. 40). Freud ise elbette çalışmalarında, sevgi ve nefretin yakınlığını nesnelere yönelik bir yapmacıklık olarak kabul eder. *Beyond the Pleasure Principle* [*Haz İlkesinin Ötesinde*] adlı çalışmasında anne sevgisi, annenin yerine geçen bir nesneyle oynanan düşmanca bir oyunla "ifade edilir": "*Fort da*" adlı çocuk oyununda çocuk bir nesneyi fırlatır ve sonra onu geri çeker. Oyun, kısmen, sevilenin uzaklaşması durumunda, düşmanca bir tutumla "Peki öyleyse, defol!" diyerek sevginin pasifliğini değiştirme teşebbüsü olarak yorumlanmıştır (Freud 1964c, s. 16). Eğer sevgi talebi mevcudiyet talebiyse ve hayal kırıklığı bu talebin karşılanmamasının bir sonucuysa, o zaman varlık ve yokluk müzakeresinin yoğunluğunda sevgi ve nefret birbirine sıkıca bağlıdır.

Tüm nefret şekillerini çocuğun ilk aşkı olan annesiyle ilişkisinin psiko-dinamiklerine dayandırmak problemli bir yaklaşım olacaktır (bkz. 6. Bölüm). Böyle bir kaynak gösterme, farklı duyguların sürekli bir ilksel sahneye göndermeyle açıklandığı duyguların psikolojikleştirilmesine bariz bir örnek olurdu. Yine de Freudcu modelden yola çıkarak nesnelere bağlılığın karmaşıklığını ve bu tarz bağlılıkların pozitif hisleri negatif hislere dönüştürmede nasıl bir işlevi olduğunu anlamaya başlayabiliriz. David Holbrook'un *The Masks of Hate* [Nefret Maskeleri] adlı eserinde ifade ettiği gibi, "Kayıtsızlık o nesneye ihtiyacımız olmadığını açığa vurur. Nefretin olduğu yerde ise o nesneye *aşırı bir ihtiyaç* olduğu barizdir" (Holbrook 1972, s. 36). Yani, nefret kayıtsızlığın karşıtıdır: Nesne bir farklılık yaratır ama ihtiyacı bundan daha fazla olan özneyi memnun edemez. Ne var ki, ihtiyaç duyulan nesnenin kendisi değildir ya da o nesne kendi başına belirleyici olamaz. Özne, bahsi geçen nesne ile yıkıcı ilişkilere ihtiyaç duyabilir: Kişi nefretle bağlanmaya bağımlı olabilir. Christopher Bollas (1995) yıkıcı nefret ile nesneyi korumayı amaçlayan

"sevgi dolu nefret" arasında bir ayrım yapar. Yıkıcı bağlar ve koruma arasında bir bağlantı vardır: *Nesneyle yıkıcı bir ilişki* sürdürülebilmesi için nesnenin bir *şekliyle korunması gereklidir.* Bu nedenle nefret o ya da bu şeyi, defedilmesine ya da dahil edilmesine ihtiyaç duyduğu bir nesneye dönüştürür, ki bu defetme ve dahil etmenin sürdürülebilmesi için o nesnenin korunması gereklidir. Bu argüman kişinin nefret edebilmesi için o nesneyi sevmesi gerekir varsayımına dayanmaz (nefretin sevgiye dönüşmesi mümkündür ama gerekli değildir), fakat nefretin bağlılık yoluyla, sevgiye benzer bir dinamikle ama sevgiden farklı bir yönelimle, nesneyi sürdürdüğünü gösterir. Mikkel Borch-Jacobsen bunu şöyle ifade eder: "Nefret, ötekinin elinin altında olmasını ister; yıkmak isterken bile dokunmak ister" (Borch-Jacobsen 1993, s. 10).

Ötekileri varlık sahamızda bir tehlike olarak gördüğümüz alanlarda, kendimiz ve ötekiler arasındaki, toplumlar arasındaki sınırların müzakeresinde, nefret varlığını gösterir. Ötekileri temsil eden ya da onların yerine geçen bu öteki varlığımı tehdit ederek bana *baskı* yapar. Ötekinin bana dokunuşunun yakınlığı bir olumsuzlama olarak hissedilir. Nefret başkalarından kaçmayı sağlar, bu da bir çeşit kendine dönüştür. Nefret hikâyelerinin neden *daha baştan* sevgi hikâyelerine evrildiğini şimdi anlayabiliriz. Elbette bu, nefretin ben ve ben olmayan arasında bir sınır çizdiği değil, içten geldiği ve dışarıya başkalarına doğru ilerlediği hissi veren nefret yoluyla bazı sınırların çizildiği anlamına gelir. Eğer nefret bir başkasının neden olduğu ama bana ait bir duygu ise, "ben" ya da "biz" kavramlarının devamlılığı için ötekilere (hayali bile olsalar) ihtiyaç vardır. Bu dereceye kadar, sınırlar organik olarak bir kişi ya da grubun neden olduğu duygu yerine sürekli o kişi ya da grubun "ayrılığının" kurgulanmasından oluşan bir endişeyle bağlantılıdır (bkz. 3. Bölüm).

Bununla birlikte, "ben" ve "biz"in hikâyesini paralel ya da türdeş varsaymak yetersiz olur. Söz konusu olan, başkalarına negatif bir bağlılık şekli olarak yoğun bir nefretin, herhangi bir birleşme anında "ben" ve "biz"i nasıl eşzamanlı olarak dile getirilebilir şekilde oluşturduğudur. Bir tarafta, ötekinden nefret ettiğini ilan eden "ben" (ki ilan ettiği gibi davranmıyor olabilir), aynı anda bu tahayyül edilen öteki tarafından tehdit edildiği varsayılan şeye karşı (ulus, toplum, vb.) sevgisini ifade ederek ortaya çıkar. Öte yandan, "biz"i, bağlılığın kendi sonucu olarak irdele-

meliyiz; öyle ki, özne sadece "biz" kavramına değil ayrıca öznenin kendisine ya da sevdiklerine karşı bağların duygusal tesirindeki "biz"e bağlanmış olur. Böylece başkasından nefret ederken, kendisini sevmektedir; nefret hep birlikte "biz"i oluşturan yüzlerde kendi imgesinin devamlılığına fantastik bir yatırım aracı olarak narsisizmin duygusal yaşamını yapılandırır. Böylece başkalarına bağlılık, diğer "ben"lerden oluşan toplulukların yüzlerini ya da *sanki benmişim* gibi sevilen başkalarının hayal edilmesiyle pozitif ve negatif (sevgi ve nefret) olarak ikiye ayrılır.

Freud, *Group Psychology* [*Grup Psikolojisi*] (1922) ve *The Ego and the Id* [*Ego ve İd*] (1964b) adlı eserlerinde kendimizi sevdiklerimizle özdeşleştiririz dediğinde ego oluşumu ile topluluk arasındaki ilişkiyi ele almıştı. Ego kayıp sevgi nesnesinin taklit edilmesiyle inşa edilir; benzerlik, yakınlık ya da *benzer hale gelme* prensibine dayanır (bu argümanın daha detaylı hali için bkz. 6. Bölüm). Ancak, bana kalırsa sevgi özdeşleştirmeden önce varlık göstermez (tıpkı nefretin ayrışmadan önce varlık göstermeyeceği gibi); bu nedenle mesele sevdiklerimizle özdeşleşip nefret ettiklerimizden ayrışmak değildir. Aslında, bu özneyi en başında ötekiyle uyumlu hale getiren, özdeşleştirme biçimleri yoluyla sevilenin *karakterinin* bir "benzerlik" olarak üretilmesidir. Özdeşleşmeyi bir barışma şekli olarak (kendimizle aynı hizaya getirmek – "hizaya getiren" olarak özne) düşünmek, özdeşleşmenin ayrışmayı veya olası diğer özdeşliklerden aktif bir şekilde "vazgeçmeyi" gerektirdiğini gösterir (bkz. Butler 1997b). Yani bazı ötekilerle yakınlaşıp aynı hizaya gelirken, kendimi diğer ötekilerden uzaklaştırırım. Böyle bir "vazgeçme" nefret edilenin karakterini de bir "benzeşmeyen" olarak üretebilir. Yani sevgi ve nefret yoğunluklarında söz konusu olan bireylerin bedenlerine ait oldukları varsayılan özellikler olarak benzerlik ya da benzemezlik etkilerinin üretilmesidir. Ötekilerin *sevilebilen* ya da nefret edile*bilen* bedenler olarak ayrılması duygunun yaptığı işin bir parçasıdır; bu duygunun dayanağı olarak duygudan önce var olamaz: "Onları seviyorum çünkü benim gibiler ya da onlardan nefret ediyorum çünkü benim gibi değiller." Nefret nesnelerinin dolaşımının sonuçları böylece geriye dönük olarak nefretin kaynağı gibi gösterilir ("Onlardan nefret ediyorum çünkü bizim gibi değiller"). Dolayısıyla nefret açıkça kendisinin neden olduğu düşmanlığı "kanıt" sunarak işler; nefretin var olma nedenlerini gösterirken, benzer-

lik ve farklılık karakteristiklerini üretmedeki rolünden bahsederiz. Özne, ötekini nefret edilesi "olarak" görerek nefretle dolar ki, bu da yorumun "doğruluğunun" bir göstergesine dönüşür.

Ötekilerin yakınlığına tepki olan duyguların, onların içten gelen özelliklerinden dolayı olmadığını ifade ettim: Sevilesi ya da nefret edilesi oldukları için ötekilere sevgi ya da nefretle karşılık vermeyiz. Nesneler ya da ötekiler duygusal tesirli karşılaşmalar yoluyla sıfat kazanmış olarak görülmeye başlarlar, bu da özneye diğerlerinden farklı bir "kimlik" kazandırır (gerçek mağdur ya da tehdit altındaki ulus gibi). Peki, bu isnat bedenler üzerinde ya da bedenler arasında nasıl işler? Siyahi feminist Audre Lorde'un trende beyaz bir kadınla karşılaşmasını burada örnek olarak aktaralım:

> *Harlem'e giden AA metrosu. Annemin paltosunun koluna sıkıca tutunmuşum, elleri torba dolu, Noel alışverişinin ağırlığı. Kış kıyafetlerinin nemli kokusu, trenin sallanması. Annem yarısı boş bir koltuğu fark edip, karla kaplı küçük bedenimi koltuğa itiyor. Bir tarafımda gazete okuyan bir adam. Diğer tarafımda kürk şapkalı bir kadın bana bakıyor. Bakarken suratı buruşuyor ve bakışlarını aşağı kaydırıyor, benimkilerle birlikte. Deri eldivenli eli, benim yeni mavi kar pantolonumla onun kürk mantosunun buluştuğu yerde geziniyor. Mantosunu kendisine doğru çekiştiriyor. Bakıyorum. İkimizin arasındaki boşlukta onun gördüğü korkunç şeyi göremiyorum – muhtemelen bir hamamböceği. Fakat dehşetini bana da geçiriyor. Bakışlarından anlaşıldığı kadarıyla çok çirkin bir şey olmalı, bu yüzden ben de kar kıyafetimi ondan uzaklaştırıp kendime çekiyorum. Kadına baktığımda hâlâ bana baktığını görüyorum, burun delikleri ve gözleri kocaman. Tam o anda aramızda hiçbir şeyin olmadığının farkına varıyorum; mantosunun değmesini istemediği şey benim. Kürkü yüzüme sürünüyor ve hızlanan trende ayağa kalkan kadın ürperti içerisinde tutamağı yakalıyor. New York'ta doğmuş ve büyümüş bir çocuk olarak, annemin oturabilmesi için hızlıca kenara kayıyorum. Hiç bir şey konuşulmuyor. Ne yaptığımı bilmediğim için anneme bir şey söylemeye korkuyorum. Gizlice kar pantolonumun yanlarına bakıyorum. Acaba üzerinde bir şey mi var? Burada, anlayamadığım ama hiç bir zaman unutmayacağım bir şey oluyor. Gözleri. Kocaman burun delikleri. Nefret.* (Lorde 1984, s. 147-8)

Audre Lorde bu karşılaşmayı "nefret" kelimesiyle bitiriyor, bedenlerden ayrılmış, şiddetiyle ortalığı kaplayan bir duygu olarak "nefret". Yine de "nefret" kelimesi, bedenlerin yüzeyleri üzerinde çalışarak işlevini sürdürüyor. Bu bedensel karşılaşma "nefret" kelimesi ile biterken, bedensel alanların yeniden inşa edilmesiyle sonuçlanıyor. Bir araya gelen, neredeyse birbirlerine dokunup kaynaşacak olan bedenler birbirlerinden uzaklaşıyor, bu uzaklıkta huzur buluyor. Birbirinden uzaklaşan bedenler hem sosyal hem de bedensel bütünlüğün yeniden tanımlanmasına yol açıyor. "Nefret" duygusu bu beyaz bedeni topluluğun bedensel biçimi ile aynı konuma getiriyor – nefret duygusu, bir grubu temsil eden ya da ona vekalet eden belirli bir bedenin işgal ya da kirlenme tehdidi olarak algılanmasını sağlıyor. Başka bir deyişle, "nefret" sadece "ben"i "biz" ile (beyaz beden, beyaz ulus) bağdaştırmıyor, "sen"i de "onlar" yapıyor (siyahi beden, siyahi insanlar).

Audre Lorde'un bu karşılaşma anlatısı kendisini "nefret edilen" olarak tanımlamasına neden olur mu; kendisinden nefret eder mi? Kadının beden dilinin sebebine dair algısının bir nesne yaratan bir yanlış anlama olduğuna kuşku yok. Bu nesne –bir hamam böceği– "nefretin" sebebini "temsil ediyor" veya onun "yerini alıyor". Hamam böceği ikisi arasında geziniyor; bir hamam böceği pisliğin taşıyıcısı olarak iki bedeni ayırıp, onları uzaklaşmaya zorluyor. Audre de kar kıyafetini "o şeyden uzaklaştırıyor". Fakat onları ayıran "şey" hamamböceği değil. Audre bunu fark ediyor, "mantosunun değmesini istemediği şey benim". Kadının kıyafetinin değmesini istemediği şey aralarında dolanan hamamböceği değil, Audre'nin kendisi. Kıyafetlerinin birbirlerine değmesinin olasılıklarının arasında duran "şey" Audre oluyor. Audre birinden diğerine doğru yürüme tehditi içeren hamamböceği –imkânsız ve fobik nesne– haline geliyor. "Ne yaptığımı bilmediğim için anneme bir şey söylemeye korkuyorum. Gizlice kar pantolonumun yanlarına bakıyorum. Acaba üzerinde bir şey mi var?" Nefret, varlığı dolaşımının olumsuzlanmasına sıkı sıkıya bağlı olan gösterge ve nesneler arasında geçiş yapar. Audre, o anda nefretin sebebi olarak tahayyül edilen hamamböceği oluverir. Hamamböceği ile onun bedeni arasındaki çağrışım güçlü bir şekilde çalışır. Bedeni, hamamböceğinin pis, kirletici, şeytani gibi zaten kendisine isnat edilmiş nitelikleri "üzerine alarak" bir nefret nesnesine dönüşür. *Bu* veya şu öte-

kinin bir nefret nesnesine dönüşmesi üstbelirlenmiştir. Sadece belli bir bedenden nefret edilmez, belirli çağrışım hikâyeleri her bir karşılaşmada yeniden açılır, daha önceden karşılaşan bazı bedenlerden diğerlerine göre çok daha fazla nefret edilir. Geçmişler net bir şekilde duygularla bağlantılıdır; çünkü önemli olan tenimize *neyin yapışıp kaldığı*, hangi bağlantıların en yoğun ya da en yakın, tenimize en yakın olarak yaşandığı meselesidir.

Öyleyse, bazı bedenlerin bazı ötekilerle birlikte ya da ötekilere karşı olarak konumlanmaları *hareketin fizikselliğiyle* ilişkilidir; zaten "nefret edilen" olarak tanınan ötekilerle karşılaştıklarında, bedenlerin düzenleri bozulur ve yeniden kurulur. Yani tren "hızlanırken", beyaz kadın siyahi çocuğu belirli bir mesafede tutabilmek için kendi koltuğunu kaybeder. Sosyal ve bedensel alanının düzenlenmesi duygunun yoğunluğundan ötürü bir nesneye dönüşen bir sınır yaratır. Beyaz kadının siyahi çocuğa temas etmekten kaçınması sadece siyahlığı beyaz alandan dışarı atmayı *temsil etmekle* kalmaz, *esasen beyaz bedenin uzaklığının yeniden düzenlenmesi yoluyla sosyal alanı düzenler.* Bedensel ve sosyal alanın düzenlenmesi *tenin ürpermesi* sürecini getirir; ötekilerin bedensel ve sosyal bütünlüğe karşı oluşturduğu tehdit deriye işler. Daha net bir ifadeyle, bir yüzeyin diğer bir yüzeye baskısının şiddeti nedeniyle deri bir sınır olarak hissedilmeye başlar. Bu yolla nefret, bedenlerin birbirleriyle veya birbirlerine karşı nasıl konumlandıklarına göre yeni beden yüzeyleri oluşturur. Bizi bir kolektife göre konumlandıran şey, ötekiler hakkında ne hissettiğimizdir; bu da paradoksal olarak bu tarz duruşların etkileriyle "şekillenir". Ötekilerin bizi etkileme şekilleriyle kolektif ten şekil almaya başlar.

Nefret Suçu

Nefret, kamuya açık ve samimi mekânlarda ötekilerle karşılaşma biçimlerimiz yoluyla bedenlerin ortaya çıkmasına yol açar. Irksal nefret politikaları, "benzemezlik yapımı" olarak tanımlayabileceğimiz bir süreç biçiminde farklı ırktan kişilere bir anlam yüklemeyi içerir. Nefret, kendinden uzaklaştırmak istediğin birine karşı negatif, ötekinin bedensel ve sosyal olarak uzaklaştırılmasıyla güçlenen bir bağlılıktır. Bu kesimde, ilk iki kesimde öne sürdüğüm argümanları bir araya getirmek istiyorum. Yani, nefretin belirli bedenlerden kopan göstergeler arasında gezindiği

tesir ekonomilerinin bedenlerin şekillenme yollarını nasıl etkilediğine odaklanacağım. Özellikle nefret göstergeleri arasındaki hareketin, nefret nesnesi haline gelen bedenleri nasıl etkilediğini dikkate alacağım.

Nefret dili ile bedenlerin ortaya çıkması arasındaki ilişkiyi anlamak adına, nefret suçu politikalarını inceleyelim. Tipik olarak nefret suçları (ırk, din ya da cinsiyet açısından belirlenen) bireye karşı grup kimliği nedeniyle işlenen suçlar olarak tanımlanır:

> Eğer bir kişi [...] suçun işleneceği kişiyi ya da hasar görecek mülkü ya da suçtan etkilenecek olan kişiyi kasıtlı olarak seçerse [...] o kişinin ya da hasarlı mülkün sahibinin ırkı, dini, rengi, engeli, cinsel yönelimi, ulusal kökeni yahut soyu *sebebiyle* onu hedef alırsa, bahsi geçen ceza yükseltilir [*Wisconsin – Mitchell* davası]. (Jacobs ve Potter 1998, s. 3, vurgu eklenmiştir)

Nefret suçunda söz konusu olan şey bir bireyin bedeni üzerinden oluşturulan grup *algısıdır*. Ancak bu algı meselesi nefret suçu yasasındaki "sebebiyle" kelimesiyle gizlenir; bu grup kimliğinin zaten var olduğu ve suçun bir sonucu değil, bir sebebi olarak görev yaptığını ima eder.[4] Nefret suçunun bireyin bedeni üzerinden oluşturulan grup algısı olması şiddeti daha az gerçek ya da daha az "yönlendirilmiş" kılmaz; şiddet yoluyla uygulandığı için bu algının fiziki sonuçları vardır. Yani, nefret suçları bireylerin bedenlerine uygulanan şiddet *aracılığıyla* gruplara uygulanan bir şiddet biçimidir. Ötekilere karşı şiddet ötekinin kimliğinin sabitlendiği, son halinin verildiği bir yol olabilir; öteki, suçu işleyen tarafından belirli bir kimliği cisimleştirmeye *zorlanır*, bu zorlama hasar ve incinme içerir.

Nefret suçlarına yasal karşılık vermek, azınlık gruplarına karşı uygulanan şiddetin adaletsizliğiyle baş etmenin bir yoludur.[5] "Nefret suçu" kavramı bir çözüm yöntemi olarak yararlı olabilir, çünkü hem diğer yapısal şiddet biçimleri hem de ırkçılık politikalarında ötekilere karşı yoğun ve negatif bir bağlılık olarak nefretin rolünü açıkça ortaya koyabilir. Zillah Eisenstein'in ifade ettiği gibi, nefrete kulak vermek, ırkçılığın düşünsel ve bedensel yatırımlar içerdiğini göstermemizi mümkün kılar (Eisenstein 1994, s. 5-22). Bazılarına göre nefret suçu yasasının riski

şudur: Psikolojiye güç atfedebilir ya da gücü psikolojiye dönüştürebilir. Örneğin David Theo Goldberg'e göre nefretin kullanımı, ırkçı ifadeleri psikolojik eğilimlere dönüştürür (Goldberg 1995, s. 269). Ann Janette Rosga'ya göre ise nefret suçunu bir kategori olarak kullanmak "kişisel, psikolojik önyargı ve nefret nosyonlarının harekete geçirilmesiyle bireyselleştirilmiş baskı modellerine karşı bir hassaslık" yaratır (Rosga 1999, s. 149). Bu eleştiriler oldukça faydalıdır ve bize duyguları psikolojik eğilimler yerine, sosyal normlara yapılan yatırımlar olarak anlamanın önemini hatırlatır. Nefret politikasını anlamak, öznelerin ve ötekilerin kendilerini yaşayan ölüler olarak gösteren normlara nasıl *yatırım* yapabildikleri sorusunu sormamızı sağlar. Güç ve eşitsizliği psikolojikleştirmekten kaçınmaya dikkat etmemiz gerekirken, yapı ve kuruluşları da şeyleştirmekten kaçınmalıyız. Yapılarda sahip olduğumuz yatırımları düşünmek onların tam olarak nasıl anlamlı hale geldiklerini –ya da nasıl doğal hissedildiklerini– bilmeyi gerektirir. Bu, duygusal emek yoluyla olur, vakit alan ve zamanın içerisinde gerçekleşen bir iştir. Yani bir kategori olarak "nefret suçu" ötekilere uygulanan şiddetin hem sosyal ve yapısal hem de içgüdüsel ve bedensel güç formlarını içerdiğini gösterebilir.

Ne var ki, eğer nefret sadece "aşırılıkçılık" ("aşırılar" belki de sıradanın üretiminin bir parçasıdır) ile ilgili değil de sıradanın üretiminin bir parçasıysa, nefretten bir suç olarak söz edilmesinin mantıklı olup olmadığını sormalıyız. Nefreti sadece aşırılıkçıların yaptığı bir şey olarak gören anlatıya meydan okunması önemli olabilir (ki bu "sıradan millet" ya da "sıradan özneler"i uyguladıkları şiddetin sorumluluğundan kurtarır); ama nefretin çok farklı çalışma yolları olduğunu görmek de çok önemlidir. Başka bir ifadeyle, nefretin dengesiz etkileri her zaman belirli davranışlara (ötekilere fiziksel şiddet uygulama, isim takma ya da tacizci bir dil kullanımı dahil) *yol açmaz*. Elbette, herkes aynı şekilde nefret etmez. Bazı davranışları yanlış ya da gerekçelendirilemez olarak ayırabiliriz. Böyle davranışlar o suçu işleyen birey ya da grupların sorumluluğu olarak görülebilir. Sıradan insan ile suçlu arasında karşıtlığın var olmamasından yola çıkarak nefret ve nefret suçu arasındaki ayrımın altını oymak, nefret suçunun doğurduğu sonuçların sorumluluğunun içini boşaltmak anlamına gelmez. Nefret suçunun bir kategori olarak kullanılmasının faydalarıyla ilgili argümanımın bağlamı, onun sınırları-

nı da gösterir: Nefret suçu, nefretin dünya yüzeylerini düzenlerken zaten sahip olduğu düzensiz sonuçlardan bağımsız, ayrı bir dizi düzenlemeye işaret etmez (daha önce de belirttiğim gibi onlardan kaynaklanmaz da). Öyleyse nefret suçunun sınırları, kısmen ontolojik bir kategori olarak suçluyu belirlemeye çalışan kanunun da sınırları olabilir. Nefret, bir sosyal grubun varlığını karakterize etmek için algılanan bir olumsuzlama olarak kabul edildiği müddetçe nefret ile adaletsizlik arasında bir bağlantı kurulabilir; elbette bu sadece yasalara indirgenemeyen, fakat aynı zamanda yasalarla bağlantılı bir adaletsizliktir (bkz. Derrida 1992). Eğer nefret kaderlerini *belirleme* yöntemi olarak her zaman ötekilere yöneltiliyorsa, o zaman nefret ötekiler üzerindeki etkileri *hakkında* olabilir. Bu dikkate alındığında, nefret suçunun bir kategori olarak ortaya atılması, hukukun gerçekliğini tesis etmektense *duygusal yaşamdaki adaletsizlikleri dinleyerek* nefretin sonuçlarını görünür kılmanın bir yolu olarak kullanılmalıdır.

Audre Lorde örneğine geri dönebiliriz. Şunları sorabiliriz: Karşılaşma anında siyahi beden nasıl yeniden biçimlenir? Ayrıca "benzememe" niteliğine sahip olan, nefret nesnesi olarak karşı karşıya gelinen bedenlere ne olur? İlk okumamda, karşılaşmanın beyaz beden üzerindeki etkisi olarak uzaklaşmayı vurgulamıştım. Sormayı unuttuğum şey ise, kişiler arasındaki sosyal karşılamalarda nefretin, nefret edilen olarak tanımlanan bedenlerdeki etkisinin ne olduğuydu. İşte bu eksiklik, nefreti ve nefret suçunu nefret edilen yerine nefret edenin bakış açısından düşünme eğiliminin semptomatik bir göstergesidir. Nefret suçunda genellikle amaçlanan şey nefret edilen bedenlerin yıkımıdır. Kendi analizimizde bile bu bedenlerin görünmez olmalarına izin vermek, adaletsizliği dile getirmek değil suçu tekrar işlemek olacaktır.

Audre'nin hikâyesinde, Audre'nin jest ve mimikleri beyaz kadınınkileri taklit eder. Beyaz kadının bakışlarını aşağı kaydırmasıyla onun da bakışları "aşağı kayar". Bu bakışı aşağı indirme ve siyahi bedeni kendi bakışının bir nesnesine dönüştürme son derece önemli görünüyor. Nefret edilen beden sadece nefret eden tarafından değil nefret edilen tarafından da "nefret edilesi" oluyor. Bu beyaz bakışı "üzerine çekmek" Frantz Fanon'un *Black Skin, White Masks* [*Siyah Deri, Beyaz Maske*] adlı eserinde de önemli bir argümandır. Siyah bedenin nasıl "o mahvedici

nesneliğe hapsedildiği" anlatılır (Fanon 1986, s. 109). Audre'nin bakışları beyaz kadının bakışları ile birlikte aşağıya kayınca, Audre "korku" hisseder. Kendisini kadının nefretinin nesnesi olarak algılamaya başlar: Althusser'in deyimiyle (1971), nefret edilen olarak "selamlanır". Nefretin "ifası" onun sadece dile getirilmesi anında "olup bitmez". Dolaşıma (aynı zamanda duygusal tesir olan) bir dizi etki girer. Nefret nesnelerinin dolaşımı serbest değildir. Bu örnekte, nefret edilesi olarak kabul edilen bedenler –nefret duygusunun kökeni olarak– (geçici olarak) kendi tenlerine hapsedilirler. Bu bedenler *olumsuz özellikleri* üstlenir. Başka bir deyişle, bu bedeninin nefret edilen bedene dönüşmesi, ötekinin bedeninin bir nefret figürü içine kapatılması veya hapsedilmesine neden olur. Audre'den uzaklaşan beyaz kadın elbette yoluna devam eder. *Bazı bedenler ötekileri nefret nesneleri biçimine hapsederek hareket ederler.*

O zaman bizim görevimiz bir nesne olmanın nasıl hissettirdiğini yorumlamak olmalıdır. Mari J. Matsuda'nın çalışması nefretin mağdurların bedenlerindeki sonuçlarını vurgular:

> Nefret mesajlarının negatif sonuçları kurbanlar için gerçektir ve doğrudandır. Habis nefret propagandasının kurbanları korku, kalp çarpıntısı, nefes alma zorluğu, kâbuslar, post-travmatik stres bozukluğu, hipertansiyon, psikoz ve intihar gibi manevi hasarlar ve psikolojik semptomlar tecrübe ederler. (Matsuda 1993, s. 24)

Matsuda'ya göre, sözlü ve fiziksel şiddet yoluyla nefretin icrası "bizi acıyı en çok hissettiğimiz duygusal yerden vurur" (Matsuda 1993, s. 25). Yaşanılan bu tarz acı deneyimleri nefretin işinin bir parçası, nefretin *yaptığı şeyin* bir parçası olarak anlaşılabilir. Nefretin kendi nesnesi haline dönüştürülen bedenler üzerinde etkileri vardır; bu bedenler başkalarının onlara yönelttiği nefretten etkilenirler. Nefret sadece toplumun ve bireylerin kimliğini (hizalanma ile) oluşturmanın bir yolu değildir; ayrıca acı vasıtasıyla ötekinin dünyasını da yok edecek şekilde işler (bkz. Scarry 1985; 1. Bölüm). Nefret suçları, Patricia Williams'ın dile getirdiği gibi, "ruh cinayeti" ile ötekini *ezmeyi* amaçlar (aktaran Matsuda 1993, s. 24).

Eğer nefret suçunun etkisi, Matsuda'nın çalışmasında vurgulandığı gibi, içten gelen ve bedensel bir duygusal tesir ise, nefret suçunun ha-

kikatinin yasalarda belirlenmesinde *mağdurun bedeninin tanıklık olarak kabulü*nden yararlanılır. Bu durum nefret suçu isnat yasalarının nefret söylemiyle ilgili yönü açısından sorun yaratır. Bir eylemin suç olarak kabul edilebilmesi için sonuçlarının tamamen suçtan kaynaklandığının belirlenmesi gereklidir. Fakat morarmış bir beden ya da başka tür bedensel şiddet izi gibi kanıtlar olmadan bunun tespiti çok zordur. Bu nedenle Ray Jureidini gibi eleştirmenler nefret söylemi yasalarının "öznelliğinin" bir sorun olduğundan bahseder: "Bazı insanlar etnik şakalardan ve isim takılmasından rahatsız olurken, bazıları olmaz" (Jureidini 2000, s. 13). Eğer nefret söylemlerinin tesir ve sonuçları tam olarak belirlenmezse, "hasar" ne dereceye kadar nefret söyleminin kanıtı olarak kabul edilebilir? Kurbanın hikâyesini dinlemek adaleti sağlamanın bir yolu ne ölçüde olabilir?

Burada, yarayı kimliğin bir kanıtı olarak fetişleştiren "yara kültürü" hakkında Wendy Brown (1995) ve Lauren Berlant (2000) tarafından yapılan eleştirileri dikkate alabiliriz (bkz. 1. Bölüm). Yara kültürü, bireyin zararını sadece bir iddianın (tazminat ya da telafi talebinin) dayanağı olarak değil, ayrıca bir kimlik iddiası talebi olarak kabul eder; öyle ki, yaralanmaya karşı "tepki" gerçeğin ve adaletsizliğin birleşimi olarak anlaşılan politikanın temelini oluşturur (Brown 1995, s. 73). Bu eleştirilerden adaletsizlik hikâyelerinin bir parçası olarak, acının *böyle anlatıların bedensel yaşamı* biçiminde anlaşıldığı acı anlatılarını dinlemeyi reddetmek gerektiği sonucu çıkarılmamalıdır. Yaranın fetişleştirilmesi yalnızca bu anlatıların gizlenmesiyle gerçekleşir; başkalarının neden olduğu yaralanma süreçlerini unutarak yarayı fetişleştirmek daha büyük adaletsizlik olurdu. Şiddet ile kimlik arasındaki ilişkiyi varsaymak yerine sorgulamanın bir yolu olarak *nefretin ve nefret suçunun duygusal tesirlerinin ve sonuçlarının dinlenmesinin* önemine işaret ediyorum. Dar bir çerçevede kanıt ya da kimlik iddiası olarak işlemeseler bile, tesir ve sonuçların tam olarak belirlenmediğini ve bir kimliğe dönüşmediklerini söylemek, tesir ve sonuçların bir önemi olmadığı ya da bir adaletsizlik biçimi olmadıkları anlamına gelmez. Gerçekten de bu şekildeki yaralanma beyanlarını kanıt olarak kabul etmek kendi adaletsizliğini oluşturacaktır: Nefret dili ve nefret özneleri gerçeğin mıntıkasında iş görmez, onlar başka bedenlerin oluşturduğu dünyaları kurmayı ya da bozmayı hedefler. Nefret suçunun tesirlerini dinlemek sonuçların her zaman belirli olmayabileceğini

anlamayı gerektirir: Nefret nesnesi olmanın nasıl bir his olduğunu önceden bildiğimizi varsayamayız. Bazıları için nefretin mizanseninde acı vardır, bazılarınınkinde ise öfke. Bu yüzden eğer nefret suçunun "amacı" ötekine acı çektirmekse, her zaman başarılı olamayabilir. Nefretin sonuçlarını duyabilmek için kulaklarımızı dört açmalıyız.

Peki, nefretin başkalarına karşı sonuçlarını tam olarak belirlemekte başarısız bir eylem biçimi olması politika için ne anlama gelir? Judith Butler *Excitable Speech*'de [Heyecanlı Konuşma] nefret suçu açısından nefret söyleminin anlamını önceden belirlemenin imkânsızlığına değinir. Butler, herhangi bir gösterenin yeni bağlamlarda farklı şekillerde harekete geçirilebileceğini, böylece yanan haç gibi nefreti temsil ettiğini düşündüğümüz (ve sadece nefreti temsil edebilecek) göstergelerin bile, farklı şekilde kullanılabileceğini savunur (Butler 1997a, s. 19). Bu nedenle Butler, başkalarınınkilerle birlikte Matsuda'nın çalışmasını da eleştirir. Butler'a göre Matsuda ve diğerleri nefretin belirli göstergelerde ikamet ettiğini ve bu göstergelerin dolaşımlarından önce zaten belirli etkileri olduğunu varsaymaktadır. Bu konuda Butler'la aynı fikirdeyim. Bu bölümde savunduğum gibi nefret ekonomiktir ve bir gösterge ya da bedende pozitif bir şekilde ikamet etmez. Fakat Butler, Matsuda'nm eserinde çok önemli olan tesir ve sonuç ilişkisini göz ardı eder. Matsuda'yı müteakiben, nefret suçunun sonuçları sorusunu –ki bu ötekilerin nefret söyleminden nasıl etkilendiği sorusunu da içerir– sebepleriyle ilişkilendirmeliyiz. Butler'ın izinden giderek tesirlerin önceden belirlenemeyeceğini anlayabiliriz. Peki, önceden belirlenmediklerine göre nasıl belirleniyorlar? Şunu sormalıyız: Belirli nefret göstergeleri duygusal karşılıkları nasıl üretirler? Ya da bazı nefret göstergeleri neden tekrarlanır? Belirli göstergelerin üstbelirlenimi yüzünden mi; yoksa tesirli olduğu müddetçe açık olan bir tarihi açık tuttukları için mi?

Bazı göstergeler nefret içerdikleri için değil, bu şekilde açık kalmış olan geçmişin sonuçları oldukları için tekrarlanırlar. Mesela "*nigger*" ["siyahi"nin aşağılayıcı biçimi; "zenci"] ya da "*Paki*" ["Pakistanlı"nın kısaltılmışı] gibi kelimeler yapışıp kalmaya meyillidir; ötekine hitap ederken, bu tarz isimlerin bir farklılık ekonomisi içinde öteki olana anlam yüklediği bir tarihin içine çekerler (yapışkan göstergeler hakkında daha detaylı bir argüman için bkz. 4. Bölüm). Böyle kelimeler ve göstergeler

yapışmaya eğilimlidir, fakat bu başka şekillerde de işlevsel olmayacakları anlamına gelmemelidir. Daha ziyade, tarihte şiddet ya da aşağılama olarak kullanımlarından kolaylıkla kurtulmazlar, ama sadece o tarihe de indirgenemezler. Diğer bir ifadeyle, bazı kelimeler yapışıp kalır çünkü belirli tesirler *vasıtasıyla* bağlanmışlardır. Bu yüzden, mesela, birisi ırksal hakaretler eder (Audre'den uzaklaşan beyaz kadın, başka bir tanığın duyabileceği şekilde kendi kendine "zenci" veya "hamamböceği" diye söylenebilir; bunlar bir ötekine yöneltilmiş, ama üçüncü bir kişi tarafından dolayımlanan hakaretlerdir) çünkü duygusal açıdan tesirlidir; gerçi karşıdakinin bundan etkileneceği ya da incineceği garanti değildir. Nefret söylemlerinin başarıya ulaşıp ulaşmamasının önemli olmadığını anlamamızı sağlayan şey nefret söylemlerinin tesirli yapısıdır. Önemli olan soru şudur: *Bu tarz karşılaşmaların nefret nesnesine dönüştürülen bedenler üzerindeki etkileri nelerdir?*

Bu soru, ancak nefretin tesir ekonomisi olarak nasıl işlediğini dikkate aldığımızda sorulabilir hale gelir; nefret göstergelerde sabit olarak bulunmaz, bunun yerine gösterge ve bedenler arasında dolaşır veya hareket eder. Nefret göstergelerinin dolaşımı hareket ve sabitlik ister; bazı bedenler ötekileri nefret nesnelerine hapsederek hareket eder. Nefretin tarihinin izini sürmek beden yüzeylerini iyi yorumlamayı ve bu tarihin şekillendirdiği kişilere kulak vermeyi gerektirir.

Notlar

1 http://www.nidlink.com/~aryanvic/index-E.html erişim tarihi 4 Ocak 2002.

2 Bu önemli nokta için David Eng'e teşekkür ederim.

3 British National Party için "herhangi" birinin sahte olabilmesi "herkesin" sahte olduğu anlamına gelir: "Beyaz Britanyalıları ikinci sınıf statüsüne sokan 'pozitif ayrımcılık' düzenlemelerini kaldıracağız. Ayrıca hepsi ya sahtekâr ya da evlerine daha yakın yerlerde iltica edebilecek olan 'iltica talepçilerinin' akışını da durduracağız." Bkz. British National Party internet sitesi. http://www.bnp.org.uk/policies.html#immigration erişim tarihi: 30 Temmuz 2003.

4 Sebep ve sonuç konusunda bir parça sıkıntı vardır. Bu konuda Rosga'ya katılarak (1999) nefret suçu yasasının, grupların nefretin sonradan yönlendirildiği kapalı varlıklar olduğunu varsayarak, sosyal grupları somutlaştırdığını ileri sürmek istiyorum. Aynı zamanda, "nefret suçu" kategorisinin etkiliğine karşı çıkarak yasanın kendisinin suçun sonucu olduğu varsayılan ayrımları yarattığını iddia eden Jacobs ve Potter(1998) gibi eleştirmenlerin çalışmalarını da sorgulamak istiyorum. Bu eleş-

tirmenler, eğer böyle suçların nefret suçu yasaları tarafından gündeme getirilmese ve şiddetlendirilmese var olmayacaklarını ima ederler. Buna katılamam. Bunun yerine (bir sosyal grubun üyesi olarak kabul edilen ötekilere karşı şiddet formları yöneltilmesi, böylelikle şiddetin gruba "yöneltilmesi" olarak tanımladığım) nefret suçlarının kısmen başkalarını şiddet uygulama yoluyla bir birlik olmaya zorlayarak ayrım yaratmaya yaradıklarını savunuyorum. Bu ötekilerin şiddetten önce bir kimlik ile bağlantılı (= özdeşleşmiş) olmadığı anlamına gelmez. Başka bir deyişle, nefretin şiddet yoluyla uygulanması sosyal grupları hiç yoktan "yaratmaz". Onun yerine, bu uygulamalar bir zorlama aracı olarak işlev görür; nefret suçları belirli bir kişiyi *halihazırda* duygusal açıdan tesirli olan başka bir gruba dahil olmaya zorlar. Sebep ile sonuç arasındaki ayrım bu nedenle yararlı değildir: Nefret, kişilerin belirli bir gruba dahil olmasına hem tesirde bulunur hem de onun tesiri altında kalır. Bu nedenle bazı bedenler nefret suçlarının nesneleri olurken bazıları olmaz: Nefret sadece bir şiddet hikâyesini yeniden açarak ve dışlama ile bazı bedenlerin *yersiz yurtsuz* olduklarını anlamamızı sağlayarak belirli bir bireyi gruba bağlar (bkz. Ahmed 2000, s. 38-54). Elbette Birleşik Krallık'taki bununla bağlantılı yasalar –Kamu Düzeni Yasası'mn III. Bölümündeki "ırksal nefreti kışkırtma" suçu (s. 17-29)– yukarıda tanımlanan nefret suçlarıyla değil, nefret söylemleriyle alakalıdır. Burada ırksal nefret suçun kaynağı olarak değil, bir sonuç olarak tanımlanır (eğer bir kişi tehdit içeren, kötüleyici ya da aşağılayıcı ve ırksal nefreti "körükleyici" kelimeler kullanır ya da yayımlarsa veya bunları içeren eylemlerde bulunursa, bunun yasal sorumluluğu vardır). Böylece nefret söylemi kanunları nefreti bir sonuç olduğunda suç olarak kabul eder ve nefret suçları yasaları nefreti bir köken olarak kriminalize eder; her ikisi de *nefretin bir tesir ve sonuç ekonomisi içindeki* rolünü anlamakta başarısız olur.

5 Çok ilgi çekici bir makalede Muneer Ahmad 11 Eylül sonrasında, beş kişinin öldürülmesi hakkındaki söylemleri analiz ederek "nefret suçu" dilinin kullanımını inceler. "11 Eylül öncesindeki nefret suçu cinayetleri ahlaki çöküş sonucu işlenmiş suçlar olarak kabul edilirken, 11 Eylül'den beri işlenen nefret suçu cinayetleri tutku cinayetleri olarak anlaşılmıştır," der (Ahmad 2002, s. 108). Ona göre bu değişim, "ötekilere" karşı yönlendirilen nefretin Amerikalıların çoğu tarafından paylaşılmasıdır; başka bir deyişle, suçlar tutku cinayetleri olarak kabul edilir çünkü saldırılara karşı olan kolektif öfke ırkı farklı olan kişilere karşı yöneltilen bir öfkeye dönüşmüştür. David Eng'e beni Ahmad'in makalesine yönlendirdiği için teşekkür ederim. Ayrıca 11 Eylül'den itibaren ırksal profilleme yorumları için bkz. 3. Bölüm.

3. BÖLÜM

KORKUNUN TESİR POLİTİKASI

> "Bak, bir Zenci!" yanlarından geçiyorken bana hafifçe dokunan bir dış uyarıcıydı. Gülümsemeye çalıştım.
> "Bak, bir Zenci!" doğruydu. Beni eğlendirdi.
> "Bak, bir Zenci!" çember daralıyordu. Eğlendiğimi saklayamadım.
> "Anne, Zenci'ye bak! Korkuyorum! Korktum! Korktum!" Şimdi de benden korkmaya başlamışlardı. Kahkahalarla gülmek istedim, fakat kahkaha imkânsız olmuştu. (Fanon 1986, s. 111-12)

Bizi ne korkutur? Kim kimden korkar? Yukarıdaki karşılaşma bize meselenin sadece herhangi birinin yanından geçen başka birinden korkmasından ibaret olmadığını gösteriyor. Aksine, korku nesnesi üstbelirlenmiştir; burada, beyaz çocuk tarafından ilan edilmiş korku nesnesi Zenci'dir, fakat bu durum siyahi adamın belleğindeki izler yoluyla iletilmiştir. Korku kendisini ontolojik bir cümleyle ilan eder, bir kişinin kendisinden yola çıkarak kendisi için kurduğu bir cümle – "*ben* korkuyorum". Bu tarz korku cümleleri karşıdakilere korkunun sebebinin onlar olduğunu söyler, yani bir bakıma kişiseldir: "Şimdi de *benden* korkmaya başlamışlardı." Bu haliyle, dil aracılığıyla ve beyaz beden tarafından imgelenen korku orada öylece başlayıp bitmez: Bunun yerine hem korku nesnesi hem de öznesine dönüşen bedenler üzerinde ve onlar vasıtasıyla yoluna devam eder. Siyahi beden kasılır, burada imkânsızlaşan sadece gülümseme değildir; siyahi beden de korkuyla çevrelenir ve korkuyu kendi duygusu gibi hisseder, öyle ki bedeninin imkânsız ve yaşanamaz olduğunu hisseder. Yani, korku basitçe içten gelip diğer nesne ve ötekilere doğru hareket etmez (siyahi adamdan korkan beyaz çocuk gibi);

bunun yerine, bu bedenler arasındaki ilişkiyi kuvvetlendirir; karşılaşma esnasında ortaya çıkan yüzeyde, tende hissedilen ürpertiyle onları bir araya getirir ve sonra ayırır.

Sonra hikâye devam eder:

> O beyaz kış gününde, bedenim gerilmiş, bozulmuş, renk değiştirmiş, yasa bürünmüş olarak bana geri verildi. Zenci bir hayvandır, Zenci kötüdür, Zenci iğrençtir, Zenci çirkindir: Bak, bir Zenci, hava soğuk, zenci titriyor, zenci üşüdüğü için titriyor, küçük çocuk zenciden korktuğu için titriyor, zenci soğuktan titriyor, o soğuk bütün kemiklerine işliyor, yakışıklı küçük çocuk, zencinin öfkeyle titrediğini düşündüğü için korkudan titriyor, kendisini annesinin kollarına atıyor: Anne, zenci beni yiyecek! (Fanon 1986, s. 113-14)

Beyaz bakışın düşmanlığı tarafından çalınan siyahi beden korkuyla "geri veriliyor". Siyahi adam, korkuyu soğuk olarak hissediyor; yüzeyden derinliklere doğru inen kemiklerine ilişen bir soğuk"la tüm bedeni sarsılıyor. Korku *sanki* dışarıdan gelip içeriye doğru ilerliyormuş gibi, kendisini hisseden bedenleri içine hapseder; bu şekilde etrafı sarılmış, içi korkuyla dolmuş bedenler inşa eder. Ne var ki korku, bedenleri ortak ya da dostça bir hisle bir araya getirmez. Tesirin göstergeleri bedenler arasında geçiş yapar gibi görünürken (zencinin sarsılması küçük çocuğun titremesine neden olur), geçen şey aynı tesir değildir ve karşıdakinin (yanlış) yorumlanmasına bağlıdır. Siyahi bedenin titremesi öfkeden kaynaklı olarak yorumlanır ve işte ancak o zaman beyaz korkunun "temeli" olur. Başka bir deyişle, öteki sadece bir yanlış yorumlama yoluyla korkunç olarak hissedilir; öteki tarafından korkuya verilen tepkiyle geri aktarılan bu yanlış yorumlama ise beyaz çocuğun korkusuna neden olur. Bu, sanki kaynağı (ya da yazarı) oymuş gibi korkunun beyaz çocuktan geldiğini iddia etmek değildir; daha ziyade korku eski çağrışımların hatırlanmasına neden olur (çocukluk fantazilerinin yeniden yaşanması gibi), bu da beyaz bedenin şu anda siyahi bedenden uzaklaşmasına neden olur.

Korkunun burada ne yaptığına dikkat etmeliyiz; farklılıkları yüzeylerinde okunan bedenler arasındaki mesafeyi, yüzeyi üreten bir yorum olarak (titreme, renk değiştirme) yeniden kurar. Korku yakınlık ilişkileri gerektirir, bu da beyaz bedenlerin "mesafelilik" kurmalarındaki temel et-

kendir. Böyle yakınlıklar, klişelerin tekrarlanmasını sağlar. Fanon, klişelerle karşılaşmalarla ilgili yorumuna, ötekilerin varlığının sanki bir anda ortaya çıkmış gibi tekrar edilen sabit anlatımları kabul ederek başlar: "Zenci *var.*" Homi Bhabha'nın ifade ettiği gibi (1994), klişeler ötekinin anlamını düzeltmeyi hedefler ama böyle bir düzeltmeyi mümkün kılmak için gerekli olan tekrar, onlara güven yerine güvensizlik hissi verir. Böyle imkânsız gerçekler özellikle *süreç içerisinde yok olabilecekleri için* zorlayıcı olabilir. Korku bir tesir ekonomisi olarak da iş görebilir (bkz. 2. Bölüm): Belirli bir nesne ya da göstergede pozitif bir şekilde ikamet etmez. Korkunun, göstergeler boyunca ve bedenler arasında geçişini sağlayan da bu mekânsızlıktır. Bu geçiş bedenin bir göstergeye bağlanması esnasında sadece geçici olarak durma eğilimi gösterir ki, bu da bedenin üstlenerek artık kendisinin olan korkuyla kuşattığı bir bağlılıktır.

Burada beyaz çocuğun annesine anlattığı bir fantaziyle karşı karşıya kalıyoruz: "Anne, zenci beni yiyecek." Böyle yamyamca bir fantazi, ötekinin bedenine dahil olma, korku politikalarında hayati bir öneme sahiptir: Korku, *bireyi içine almakla tehdit ettikleri müddetçe* ötekileri korkutucu olarak gösterir. Bu tarz fantaziler ötekinin, sadece benlik olarak kişinin kendisine değil, ayrıca sanki kendisinden ayrı varlıklarmış gibi yaşamına, mevcudiyetine karşı bir tehlike olarak inşa edilmesine neden olur. Bunun gibi fantaziler, varlıkları beyaz bedenin yaşamına tehdit olarak algılanan ötekilere uygulanan şiddetin mazur görülmesini sağlar. Fakat bu kişiler hayati bir tehdit olarak *can almaktansa can verebilirler.* R.D. Laing'in terimleriyle, korku söylemleri öznenin doyumundan ziyade korunmasıyla ilgilenir (Laing 1960, s. 44). Korku sadece "benim" değil, "bizim" "onun" ya da "bildiğimiz yaşamın" ve hatta "yaşamın kendisinin" korunmasıyla ilgili olabilir.

Bu bölümde, kendisini ancak bir yaşam tehdidi oluşturarak "koruyan" korkuyu "duygusal tesir politikası" olarak dikkate alacağım. Öncelikle korku, endişe ve bir nesnenin kaybı ya da "geçip gitmesi" arasındaki ilişkiyi irdeleyeceğim. Sonra da, korku ile bedensel ve sosyal bağlılık arasındaki ilişkiyi inceleyeceğim; özellikle, korkunun bedensel alanı nasıl daralttığını ve bu daralmanın sosyal alanda bedensel hareketliliği nasıl kısıtladığını dikkate alacağım. Son olarak ise iktidarın korunmasında korkunun nasıl bir rolü olduğu, özellikle uluslararası terörizme atıf yapı-

larak kriz beyanlarının halihazırdaki sosyal normları nasıl güvence altına aldığını yorumlayacağım.

Korku ve Endişe

Korku ve endişe arasındaki fark çoğunlukla nesnenin statüsüyle bağlantılı olarak ifade edilir. Gerçekten de, bir nesneye *sahip* olduğu müddetçe korku çoğunlukla endişeyle karşılaştırılır. Örneğin Rachman, endişenin "tehdit edici fakat belirsiz bir olayın gergin bir şekilde beklenmesi" ya da "huzursuz gerilim" olarak tanımlanabileceğini söylerken, korku "teşhis edilebilir bir tehdide karşı" duygusal bir reaksiyon olarak tanımlanır (Rachman 1998, s. 2-3, ayrıca bkz. Fischer 1970). Korkuda nesnenin yokluğu, endişede yarattığından daha farklı bir etki yaratsa bile, korkunun bir nesnenin yanınızdan "geçip gitmesi"yle bağlantılı olduğunu ileri sürerek bu modeli sorgulamak isterim.

Korkunun nesneyle ilişkisi önemli bir zamansal boyuta sahiptir: Bize yaklaşan bir nesneden korkarız. Korku, acı gibi, hoş olmayan bir yoğunluk biçiminde hissedilir. Fakat yaşanan korku deneyimi, içinde bulunulan anda nahoş olabilecekken, korkunun nahoşluğu geleceğe de tecelli eder. Korku bir yaralanma ya da incinme *beklentisi* içerir. Korku bizi geleceğe yönlendirir. Fakat korku hissi şimdiki zamanda yoğun bir bedensel deneyim olarak bizi o geleceğe doğru iter. Kişi terler, kalbi hızlı atar, tüm bedeni nahoş bir yoğunluk alanı olur; öyle bir etkidir ki, bizi istila eder, sonra olumsuzlamasınm gücüyle bizi geri iter; bu da bazen bizi kaçırır, bazen felç eder. Yani korktuğumuz nesne sadece karşımızda ya da önümüzde değildir, ayrıca gelecekte beklenilen bir acı olarak bizi şimdiden baskısı altına alır.[1]

Heidegger korkunun, yaklaşmakta olan nesnenin yokluğunda hissedildiğini ileri sürer. Onun ifadesiyle:

> Bizi tehdit eden bir şey olarak zararlı şey henüz dikkat çekici bir mesafede değildir ama yaklaşmaktadır. [...] O yaklaştıkça, bu "yapabilir ve fakat sonunda belki de yapmaz" ifadeleri şiddetlenmeye başlar. "O korku vericidir," deriz. Bu, yaklaşmakta olan zararlı şeyin yanımızdan geçip gitme ya da bizden uzak durma olasılığı olduğunu ima etse de, korkumuzu azaltmak ya da sonlandırmak yerine, daha da besler. (Heidegger 1962, s. 179-80)

Heidegger, acıyı hem uzamsal hem de zamansal olarak "burada ve şimdi" var olmayanla ilişkilendirir. Korku şimdi burada olandan ziyade yaklaşmakta olana tepki verir. Korkunun gelecekle bağlantısı korku nesnesinin gelip çatmak yerine yanımızdan geçip gitme olasılığını yaratır. Fakat nesnenin yanımızdan geçip gitmesi korkunun üstesinden geldiğimiz anlamına gelmez; daha ziyade korku nesnesinin ortadan kaybolması olasılığı zaten korkunç olanı daha da korkunç hale getirir. Eğer korkunun bir nesnesi olsa, korku o nesne tarafından ihtiva edilebilirdi. Korku nesnesi yanımızdan geçip gidecek olduğunda artık korku, bir nesne tarafından ihtiva edilemez hale gelir. Korku; kişinin nesneyle ilişkisinde, duygunun tam olarak nesneye yüklendiği anlarda, korku nesnesinin kaybolmasıyla şiddetlenir. Bu yokluğu, hiçbir yerde olmayan endişenin aksine *tam olarak burada olmama* şeklinde niteleyebiliriz.

Fakat endişe hiçbir yerde midir?[2] Heidegger endişeyi incelerken onun geldiği yerin hiçbir yer olduğunu vurgular: "Dolayısıyla, tehdit edici bir şey yakınlaştığında, endişe 'burada' ya da 'uzakta' gelmekte olan belirli bir şey 'göremez'. Yani endişeli kişi *hiçbir yer*de olan tarafından tehdit edilen olarak tanımlanabilir" (Heidegger 1962, s. 231). Ya da endişenin, belirli nesnelere bağlandığını düşünebiliriz ki bu nesneler endişenin sebebi değil, dolaşımın sonuçları olarak hayat bulur. Endişe durumunda, kişinin düşünceleri çoğunlukla farklı nesneler arasında hızla hareket eder, bu hareket endişe hissinin yoğunlaşmasına neden olur. Kişi, gittikçe endişelenecek daha çok "şey" bulur; belirli bir nesneden uzaklaşma, endişenin daha fazla nesne biriktirerek çoğalmasına neden olur, ta ki endişe kişinin dünyayla diğer olası duygusal ilişkilerini istila edene kadar. Nesnelere bir bağlanma tarzı olarak kişi endişeli hale gelir. Başka bir deyişle; endişe, yanlarından geçip gitseler bile nesnelere yapışmaya eğilimlidir.[3] Endişe, korku gibi *nesnenin yaklaşmasıyla üretilmek* yerine *nesnelere yaklaşım* haline gelir. Korku ve endişe arasındaki bu geçiş nesnenin yanımızdan geçip gitmesiyle gerçekleşir.

Dahası, korkunun bir nesnenin potansiyel kaybıyla ilişkisi, bir korku nesnesiyle basit bir ilişkiden çok daha önemlidir. Başka bir deyişle; korkuda önemli olan sadece korku değildir. Freud'a göre; korkuların kendileri de semptomlar ve egonun tehlike karşısında geliştirdiği savunma mekanizmaları olarak işleyebilir. "Inhibitions, Symptoms ve

Anxiety" ["Ket Vurmalar, Semptomlar ve Endişe"] adlı makalesinde Freud (1964d), Küçük Hans vakasını inceler. Hans'ın atlarla fobik bir ilişkisi vardır. Freud, bu korkunun başka bir korkunun "yerine geçen" bir semptom olduğunu öne sürer. Egoyu çok daha derinden tehdit eden bir semptom: Baba korkusu olarak iğdiş edilme (kastrasyon) korkusu. Hans at korkusuyla, baba korkusuna işlemeyen bir yolla, "kaçınma" yoluyla "baş eder". Freud'un bilinçaltı duygular modelinde, duygusal tesirin kendisinin bastırılmadığını, bunun yerine tesirin bağlantılı olduğu fikrin bastırıldığını unutmamalıyız (Freud 1964a, s. 177; bkz. 2. Bölüm). Nesnelerin yer değiştirmesi yoluyla tesir desteklenir, hatta şiddetlenir.

Nesneler arasında yer değiştirme bu nesneleri birbirine bağlamaya yarar. Bu tarz bağlantılar korku ile üretilmezler, onun yerine toplumsal tahayyülde zaten bulunuyor olabilirler. Freudcu modelde nesneler arası hareketler psişe içinde ve geçmişe doğrudur; ilkel iğdiş edilme korkusuna gönderme yapar. Ya da daha net olmak gerekirse, nesneler arasındaki (bizim örneğimizde baba ve at) yanal hareketin kendisi tesirin aslen ilintili olduğu fikrin (iğdiş edilme korkusu) bastırılması olarak açıklanır.[4] Bana kalırsa, nesnelere tehdit göstergeleri olarak yapışmaya yarayan nesneler arasındaki yanal hareket, birden çok tarihle şekillenir. Göstergeler arasındaki hareketin kökeni zihin değil, bu tarz anıların şimdiki zamanda var olan izleridir. Bunu Fanon'un bahsettiği karşılaşmada görebiliriz. Siyahi adamın korku nesnesi olarak üretimi geçmiş çağrışımlarımıza dayanır: Zenci, hayvan, kötü, iğrenç, çirkin. Korkunun nesneler arasında hareketi korku nesnesinin şu anda üretilmesine neden olan şeydir (Zenci hayvan*dır*, kötü*dür*, iğren*çtir*, çirkin*dir*). Göstergeler arasındaki hareket ötekilere "dehşet verici olma" gibi duygusal değer yükler.

Fanon'un karşılaşması, korku nesnelerinin yer değiştirmesi ile bir nesnenin yanımızdan geçip gitmesi arasındaki ilişkiyi incelememizi sağlar. Bu karşılaşmada korku bir nesneyle sınırlıdır: Siyahi beden. Yine de korkunun bir nesnenin içinde ihtiva edilmesi geçici bir durumdur çünkü korkunun nesnesi siyahi adam yanımızdan geçebilir. Hatta bu "geçme" eyleminin fiziksel gerçekliği, korkunun göstergeler arasındaki geçişiyle ilişkilendirilebilir: *Tesiri yoğunlaştıran harekettir.* Eğer siyahi adam yanımızdan geçerse çok daha tehdit edici olabilir; yakınlığının muhtemel bir zarar görme olasılığını artıracağı hayal edilir. Böylelikle, korkunun

ekonomisi ötekilerin bedenlerini sınırlamaya yarar; *korku ihtimalini devam ettirmek zorunda olduğu için "başarısı" başarısızlığına bağlı olan bir sınırlamadır bu.*

Korkunun yanal hareketi (ki burada göstergeler arasında metonomik ve yapışkan ilişkiler vardır) ayrıca geriye doğru bir harekettir: Korku nesneleri zaman içerisinde birbirlerinin yerine geçmeye başlar. Nesnelerin bu şekilde yer değiştirmesi, öznenin kaçıyor gibi göründüğü nesnelerin geçip gitmesini de kapsar. Korku, *bir nesneden kaçma yoluyla* bariz bir şekilde "ben olmayan" etkisini yaratır ki, yine de geçerken ya da yer değiştirirken bile tehdit etmektedir. Buraya kadar, korku zaten var olan sınırları savunmaz; bunun yerine korku içindeki öznenin kaçabileceği nesneler inşa ederek yeni sınırlar yaratır. Korku vasıtasıyla, sadece kişinin kendisi ile öteki arasındaki bariz sınır etkilenmez; ayrıca bazı nesneleri diğerlerinden daha dehşet verici gösteren, "yapışan" geçmişler yoluyla (sadece özne ile öznenin nesneleri arasındaki ilişkiden ziyade) korkulan nesneler arasındaki ilişki de şekillenir.

Böyle bir model korkunun, korku nesnesinin kaybından çok daha fazlası ile bağlantılı olduğunu gösterir. Korku, nesnenin kaybıyla gerçekten de ilişkilidir. Freud'a göre kayıp gerçekten de korku hikâyesinin bir parçasıdır; çünkü kişi sevgi nesnelerinin kaybından da korkar. Bir önceki bölümde ifade ettiğim gibi, *fort da* oyununun analizinde Freud, çocuğun annesine aşkının imkânsızlığıyla başa çıkmak için annesinin ayrılışını ve geri dönüşünü nasıl canlandırdığını gösterir (Freud 1964c, s. 15-6). Belki de o zaman endişe kısmen sevgiden, öznenin elinden alınabilecek ve böylece kişinin dünyayla ilişkisini etkileyebilecek bir sevgiden (anne/öteki sevgisinden) gelir. Öyleyse endişe sevginin imkânsızlığının bir sonucudur, olması mümkün olanın eksilmesiyle nükseden bir imkânsızlığın. Kayıp olasılığıyla ilgili endişe, kendilerini kaçınılması gereken tehlikeler ya da sevginin gerçekleşmesi için engel gibi gösteren korku nesnelerine yönlendirilir.

Fanon'un karşılaşmasına geri dönersek, beyaz çocuğun, yanından geçen korku nesnesinden kaçışı, onu annesinin kollarına atar, ki bu koruyucu ve güvenli bir kuşatma formu ya da dünyanın yuvaya (yuvada olma durumuna) dönüşümünü gösterir. Başka bir ifadeyle, korku nes-

nesinden uzaklaşma, korku nesnesinden yayılan ölüm tehdidine karşı bir savunma haline gelen sevgi nesnesine *yönelmeyi* gerektirir. Böylelikle, *yaşamın muhafazası olarak bir sevgi fantazisini hayatta tutan* korkudur; fakat paradoksal bir biçimde bunu ölüm ihtimalini ilan ederek sağlar. Fantezi gereksinimi ("anne, zenci beni yiyecek"), korkulan nesnenin kişinin yanından geçmesinin bir yuva ya da kuşatma hissi inşa etmesiyle sevilen nesneye doğru bir yönelmeye neden olduğunu gösterir. Bununla birlikte, eğer bu kaçış ya da korku kişiyi, kolları ona ikinci bir ten olan sevilen kişiye doğru hareket ettirirse, bu kuşatma, kaybetme olasılığını açık tutar. Korku sevginin oluşmasını engellemez, hatta aradaki mesafe tam olarak kapanmasa da sevilen nesneye doğru bir yakınlaşmayı sağlar ve sonuçta korku gibi sevgi nesnesi de geçip gidebilir. Hakikaten de kişinin ilk aşamada sevgi nesnesine yönelmesinde kilit rolü oynayan aslında ölüm korkusu *olan bir geçip gitme korkusudur*. Eğer korku duygusu birini "hayata döndürüyorsa" bunu önce ölüm olasılığını ilan ederek yapar. İhtiva edemediğimiz bir şeyden korkabiliyorsak, korku sayesinde *olamayacak bir şeyi de ihtiva edebiliriz.*

Korkan Bedenler

Fanon'un karşılaşması üzerine yaptığım analizde görüldüğü üzere, korku cisimleşmiş bir deneyimdir; beden yüzeylerinin sonuçlarını yaratır. Fakat geride bir soru kalır: Hangi bedenler hangi bedenlerden korkar? Elbette ki farklı şeylerden farklı yollarla korksalar da tüm bedenlerin korktuklarını iddia edebiliriz. Fakat bence korkunun farklı bedenler tarafından farklı şekillerde hissedilmesinin sebebi, korkunun farklı örgütlenmesinde yer ve hareketlilik arasında bir ilişkinin söz konusu olmasıdır. "Suç korkusu" hakkındaki tartışmaların çoğu kesinlikle korkunun uzamsal algıda örgütlenmesiyle ilgilidir. En hassas olanların en çok korktukları yaygın bir varsayım olabilir; korku hassaslığa karşı "makul bir tepki" olarak kabul edilebilir; böylelikle hassaslık bazı bedenlerin içten gelen bir özelliği ya da karakteri olarak algılanır. Ne var ki, Ditton ve Farrall'ın ifade ettikleri gibi, suç hakkında endişe, kurban olma oranları ile eşdeğer olamaz: "En az tehlikede olanlar, en çok korkanlardır" (Ditton ve Farrall 2000, s. xvi). Öyleyse korku, tehdit ya da tehlikenin "nes-

nelliğinin" basit bir sonucu değildir. Buna göre, neden bazı bedenler diğerlerinden daha fazla korkar? Yaralanabilirlik duygusu nasıl şekillenir?

Sacco ve Glackman yaralanabilirliği, "kriminal tehlike tanımının yapıldığı ve eylem için belirgin bir temel olarak kabul edildiği süreçleri etkileyen, saldırıya duyarlılık ve saldırıya açıklık duyguları" olarak tanımlarlar (Sacco ve Glackman 2000, s. 412). Böyle bir tanım yaralanabilirliğin dünyayla belirli bir bedensel ilişki gerektirdiğini göstermesi açısından önemlidir; ki burada açık olmanın kendisi kaçınma manevrası gerektiren potansiyel bir tehlike olarak yorumlanır. Bedenler ve dünyaların buluştuğu, birbirine karıştığı alanlar olarak duygular bu *açıklığın yorumlanmasını* gerektirebilir. Korku bu tür açıklıkları tehlikeli olarak yorumlar; bedenin dünyaya açık olması, *gelecekte beklenen bir hasar ya da incinme* şeklinde bir tehlike duyumu barındırır. Korkarken, tüm dünya bedene baskı yapar; beden, korku nesnesinden kurtulmak için dünyadan geri çekilerek küçülür. Korku bedenin küçülmesine neden olur; *bedeni kaçışa hazırladığı için bedenin hareketliliğini net bir şekilde kısıtlar.*

Böyle bir küçülme önemlidir: Korku, bazı bedenleri daha az yer kaplasınlar diye kısıtlar. Böylelikle duygular, bedensel alanın sosyal alanla aynı hizaya gelmesini sağlar. Korkunun bedende başladığı ve onun hareketliğini kısıtladığı doğru değildir. Daha önce de ifade ettiğim gibi, korkuya verilen tepki neyin ya da kimin korkutucu olduğuyla ilgili özel anlatılara bağlıdır. Heidegger'in ardından ifade ettiğim gibi nesnenin yokluğu olasılığı dikkate alındığında korku çok daha korkutucu hale gelir. Neyden ya da kimden korktuğumuzu bilmedikçe, *dünya daha da korkutucu olur.* Başka bir deyişle, her şeyi daha da korkutucu yapan, potansiyel bir korku nesnesinin yanımızdan geçmesinin yapısal olasılığıdır. Bu olasılık uzamsal korku politikasının önemli bir boyutudur: Korku nesnesinin kaybı tüm dünyayı potansiyel bir tehlike alanı, korkan bedenin yüzeyinde bir şekilde acı ya da yara meydana getirebilecek bir alan haline getirir. Eğer Fanon'un anlattığı ırkçı karşılaşmaya geri dönersek, beyaz çocuğun bariz korkusuyla dünyada yaşamayı reddettiğini değil; sevilen kişi tarafından oluşturulan, güvenli görünen bir sığınak ile dünyayı kucakladığını görebiliriz (yuvada olma). Bu örnekte, beyaz çocuğun korkusundan korkan, o korkuyla parçalanan, gittikçe küçülerek daha az

yer işgal eden ise siyahi öznedir. Diğer bir deyişle *korku,* ötekilerin hareketi ya da genişlemesiyle *bazı bedenleri sınırlamaya çalışır.*

Feminist yaklaşımlarda korku konusu, objektif bir korku karşısında anlık bedensel bir tepki yerine, yapısal ve aracılı olarak gösterilir. Feminist eleştirmenler korkuyu basit bir şekilde kadınların yaralanabilirliğinin kaçınılmaz bir sonucu olarak görmek yerine, korkunun şiddet *tehdidine* karşı bir tepki olduğunu ifade ederler. Tehdidin kendisi, neyin tehdit edici olup neyin olmadığı ya da kimin korku "nesnesi" olmaya uygun olup olmadığı hakkındaki beyanların yetkin hale getirilmesiyle şekillenir. Elizabeth Stanko'nun (1990) ifade ettiği gibi, kamu alanlarına kadınların erişimi, kadınsı yaralanabilirlik beyanlarının dolaşımlarıyla kısıtlanır. Böyle beyanlar eylem çağrısı yapar: Kadınların evlerinin dışında bulundukları her an tetikte olmak zorunda olduklarını ima ederler. Bu şekilde sadece "dışarıyı" doğası gereği tehlikeli olarak inşa etmekle kalmazlar, ayrıca evin de güvenli olduğunu iddia ederler. Böylece, eğer kadınlar kadınsı bir saygınlığa erişmek istiyorlarsa ya evde kalmak zorundadırlar (evcilleştirme olarak kadın[sı]lık) ya da toplum içinde nasıl davrandıklarına ve göründüklerine dikkat etmek zorundadırlar (kısıtlı hareketlilik olarak kadın[sı]lık).[5] Burada güvenlik, kamusal alanda ikamet etmeme ya da daha doğrusu kamusal alanda yalnız başına gezinmeme meselesine dönüşür. Yani neyin korkutucu olduğu ya da kimden korkulması gerektiği hareketlilik politikasına bağlıdır, böylelikle bazı bedenlerin hareketliliği ötekilerin kısıtlanmasını kapsar ve hatta gerektirir. Fakat "korku verici"nin üretimi de meşru alanların yetkilendirilmesine bağlıdır: Örneğin; evin "güvenli" olarak inşasında, "uygun" kadınlık halleri ev içi alanın yeniden üretimiyle bağlantılı olur.

Argümanımda, Stanko'nun bedensel korku deneyimlerini düşünerek, kadınsı bedenlerin korku dolu olarak üretilmesinin sonuçları üzerine çalışmasını geliştirmeyi hedefliyorum. Korku, bedeni küçülterek ya da kendisini tehlikeli olarak sunan dünyadan muhtemel geri çekilmelerle bedensel yüzeyleri oluşturarak toplumsal uzamda bedenleri kısıtlamaya çalışır. Ya da Hanmer ve Saunders'ın *Well-Founded Fear*'da [Sağlam Temelli Korku] ifade ettiği gibi: "Kadınların kamusal alanlardaki güvenlik algısı, o alanı işgal etmeleri üzerine tartışılmaz hakkı güvence altına almaktaki başarısızlığımızla derinden şekillenir. Hareketin engellenmesi

kamusal alandaki şiddete ve tehdit edici karşılaşmalara karşı hiç de az rastlanan bir tepki değildir" (Hamner ve Saunders 1984, s. 39). Gelecekteki bir yaralanma sahnesi olarak "dünya"dan korkmak, şimdiki zamanda var olan bir şiddet yöntemi olarak çalışır ve bedenleri bir korku durumu içinde küçültür. Bu küçülme, evlerin etrafı çevrili alanlarından ayrılmayı ya da incinme olasılığı bulunduğu için dışarıya çıkmayı (yalnız yürüme, gece yürüyüşe çıkma gibi) reddetme gibi sonuçlar doğurabilir. Bu tarz yaralanabilirlik ve korku hisleri böylece hem kadınların bedenlerini hem de bu bedenlerin alanları mesken edinme yollarını şekillendirir. Yaralanabilirlik kadınların doğal bir özelliği değildir; bundan ziyade, halk içinde hareketin sınırlanması ve özel alanın aşırı bir şekilde mesken edinilmesi yoluyla kadınsılığı güvence altına almaya çalışan bir etkendir.

Bu yolla, korku bedensel ve sosyal alanı birbirine hizalayacak şekilde işler: Bazı bedenlerin çeşitli alanlardaki hareketliliğini sınırlayarak öteki bedenlerin kamusal alanda kolaylıkla hareket etmelerini ve onu mesken edinmelerini sağlar. Bu alanlar bazı bedenlerin hareket kabiliyetini artırır; hareket etme özgürlükleri alanların yüzeyini şekillendirir, öte yandan bu bedenlerin hareketliliği ile alanlar alan olarak yüzeye çıkarlar. Alanların bazı bedenlerce hak olarak iddia edilirken bazılarınca edilmeyen bölgelere dönüşmesine imkân veren korkunun dengesiz dağılımıyla bedenlerin uzam içerisinde düzenlenmesidir. Bu süreci, alanların ırk yoluyla sınıflara ayrılmasının yanı sıra heteroseksüelleştirilmesinde de iş başında görebiliriz (bkz. 7. Bölüm). Politik retorikte özgürlük ile korkunun gittikçe birbirinin karşıtı haline gelmesi tesadüf değildir: Yeni özgürlüğün korkudan kurtulma ve hareket etme özgürlüğü olduğu varsayılır.[6] Fakat hangi bedenlerin bu hareket etme özgürlüğüne sahip olduğu varsayılır? Hangi bedenler korkunun kaynağı ve "bizim" özgürlüğümüzü tehdit eden olarak yorumlanır?

Küresel Korku Ekonomileri

Bu soruların üzerine gitmek için, korkunun topluluk biçimlerini güvence altına amacıyla izlediği süreçler üzerine daha ayrıntılı düşünmek istiyorum. Argümanım, korkunun ruhsal bir ekonomisi olduğu ve bunun daha sonra sosyal ve toplumsal hale geldiği yönünde *değildir*. Bunun yerine daha önce de ifade ettiğim gibi, bireysel öznenin kolektif ile hiza-

lanarak var olduğunu düşünüyorum. İncelememiz gereken böyle hizalanmaların karmaşıklığıdır.

Politik teoride, kolektiflerin oluşumunda korkunun önemli bir yeri olduğu düşünülür. Machiavelli'nin *The Prince and the Discourses* [*Hükümdar*] adlı çalışmasında, prens zaten sahip olduğu güce halkın rızasını sağlamak için korkuyu kullanır: "Kişi hem korkulan hem de sevilen olmalıdır; fakat ikisinin bir arada olması zordur, sevilen olmaktansa korkulan olmak daha güvenlidir" (Machiavelli 1950, s. 61). Cezayla ilişkisi yüzünden korku sevgiden çok daha güvenli bir iktidar aracıdır: "Korku, her zaman işe yarayan ceza ürkütüsüyle sağlanır" (Machiavelli 1950, s. 61). Korku hükümdarın kullarını onun iktidarından memnun olmaya zorlar, çünkü hoşnutsuzluk olasılığının ucunda acı ve işkence vardır. Farklı bir argümanla Hobbes (1991), korkunun devletin ortaya çıkışındaki birincil faktör olduğunu ileri sürer. Ona göre tebaanın yönetilmeye razı olması anarşi korkusundan ileri gelir. Anarşi korkusu doğa korkusuyla alakalıdır. William O'Connolly'nin ifade ettiği gibi: "Doğa hali bir şok terapisidir. Kişilere hükümdarlık olmazsa yaşamın nasıl bir şey olacağını öğreterek, önceliklerini buna göre belirlemelerini sağlar" (aktaran Campbell 1998, s. 57; ayrıca bkz. Derian 1995). Bu modelde korku devletin kurulması için bir zorunluluktur: Korku anarşinin "bedeli" olur ve sivil toplumun vaadi korkunun ortadan yok olmasıdır. Böylelikle, özneler yönetilmeye razı olur: Korkusuz yaşayabilmek için özgürlüklerinden vazgeçerler. Her iki modelde de korku bir yönetim teknolojisi işlevi görür: Egemen güç, ya başkalarının o güce rıza göstermesi için korkuyu kullanır ya da sivil toplum rızayı sağlamak için koruma sağlamayı ve korkunun ortadan kaldırılmasını vaat eder.

Korku sadece bir teknoloji olarak değil ayrıca modern hayatın bir semptomu olarak da kuramlaştırılmıştır. "Yaşadığımız çağ"ı tanımlamak için bile kullanılmıştır. Hatta, "korku kültüründe" (Furedi 1997) ya da "endişe çağında" (Dunant ve Porter 1996) yaşadığımız yaygın bir argüman haline gelmiştir. Furedi, modern çağın sadece birey için değil hayatın kendisi için de tehlike ve risk oluşturduğunu ifade eder: "İnsan türünün tehlikede olduğu söylendiğinde, yaşamın kendisi büyük bir güvenlik sorunu olur" (Furedi 1997, s. 3). Yaşamın kendisini bir sorun olarak görmenin bireyle toplumu birbirine bağlayan sosyal kurumların

zayıflamasıyla ilgili olduğu sonucuna varan Furedi şöyle der: "Yaşamın eski rutinleri ve geleneklerinin pek çoğu bundan böyle güvence altında değildir" (Furedi 1997, s. 67). Dunant ve Porter'a göre:

> Batı'daki pek çok insan için teknolojiden iletişime, alışverişe kadar her şeyin umulmadık ölçüde gelişimi sadece seçenek taleplerini değil (kendi başına bir endişe olarak), ayrıca gittikçe büyüyen kontrolden çıkmış hissetme potansiyelini de artırdı. (Dunant ve Porter 1996, s. xi)

Korku ve endişenin varlığı, sadece eski yapıları ve değerleri aşındırmakla kalmayıp, kontrol kaybı ve geleceğe dair belirsizlik gibi hislere yol açan hızlı değişim ve yeniliklerle karakterize edilen "zamanın göstergeleri" haline gelirler.

Ama ben korkunun küresel politikası hakkında daha farklı bir analiz yapmak istiyorum; korkuyu dönüşümün bir semptomu ya da yönetim için bir teknoloji olarak varsaymayan bir analiz. Korkunun bir semptom ya da araç olmasından ziyade, kimin tehlike altında kimin tehdit eden olduğu ayrımını belirginleştiren korku dilinin, "tehditleri" yoğunlaştırdığını düşünüyorum. Korku bu sürecin kökeni değil bir sonucudur. David Campbell'ın ifade ettiği gibi: "Tehlike nesnel bir durum değildir. Tehdit edebileceği kişilerden bağımsız olarak var olan bir şey değildir" (Campbell 1998, s. 1). Korku, "tehdit" üreterek bedenleri birbirleriyle ve ötekilere karşı birleştirir. Argümanımda Ulrich Beck'in yeni modernlikte birlikteliğin "ihtiyaç"tansa "güvensizlik" üzerine inşa edildiği fikrini geliştiriyorum: Topluluklar ortak risk algıları vasıtasıyla "bağlayıcı güç" haline gelirler (Beck 1992, s. 49).

Uzamsal ve bedensel korku politikasının karmaşıklığı, 11 Eylül 2001'den beri daha önce hiç olmadığı kadar görünür oldu. Terörizme adını veren de korkudur: Teröristler derhal aşırı korku failleri, yani ölüm ve yıkıma neden olmak istemenin yanı sıra ötekileri korkutmayı (daha az hareketli veya hareket etme özgürlüğünü daha kısıtlı kılmayı) hedefleyen kişiler olarak tanımlandı. Avustralya Başbakanı John Howard'ın ifadesiyle, Bin Ladin'in ABD'ye ve "kişisel özgürlük, dinlere karşı tolerans, demokrasi ve uluslararası ticaret akışı üzerine inşa edilmiş bir dünya sistemine" karşı "nefreti", "onun korku salmak, belirsizlik yaratmak,

istikrarsızlığı artırmak istediği ve bu durumun toplumları ve ülkeleri birbirine düşüreceğini umduğu", anlamına gelir. John Howard terör eylemlerini, sadece uluslararası sermayenin hareketliliğine değil, aynı zamanda Avustralyalıların "korku duymadan ve özgürce, huzur içinde dünyayı dolaşma" haklarına da saldırı olarak yorumlar.[7] Teröristlerin aşırı hareketlilikleri, kullandıkları teknolojiler ve araçlar vasıtasıyla (uçaklar ve şarbon gibi biyolojik silahlar dahil) terörist saldırıların Amerikalıların, Avustralyalıların ve Batı'daki diğer insanların hareketliliğini kısıtlamayı başardığını öne sürebiliriz. Yine de ben korku ekonomileri hakkında alternatif, hareketliğin yanı sıra farklı şekillerdeki bedensel kuşatma, içerme ve alıkoyma çeşitleri arasında ayrım yapan bir yorum getirmek isterim.[8]

İlk olarak, tehdit edilmiş olarak sunulan Batı'daki bireylerin bedenlerinin hareketliliği ile birlikte, küresel ekonomideki sermaye hareketliliğinin de örtülü şekilde nasıl savunulduğunu inceleyebiliriz (böylece sermaye "temiz para" olarak kurgulanır ve terörizmin dondurulması ya da bloke edilmesi gereken "kirli parası"nın karşıtı olarak tanımlanır). Batı'da yaşayanlara ve vatandaşlara terör mağduru olmayı reddetmenin yolu olarak ifade edilen ilk tavsiyeler "günlük aktivitelerine devam etmeleri", "seyahat etmeleri", "para harcamaları ya da tüketmeleri", gibi şeylerdi. Hatta ABD'de, terörist saldırıların ulusu yıkma hedefinin başarısızlığının bir göstergesi olarak vatandaşlardan korkmamaları istendi ve ulusun korkmadığı ifade edildi. George Bush'un ifadesiyle:

> Amerika'nın geleceğinin bir korku geleceği olup olmayacağının merak edilmesi doğal. Bazıları bir terör çağından bahsediyor. Biliyorum ki önümüzde mücadeleler ve karşı karşıya kalacağımız tehlikeler var. Fakat çağımızı bu ülke tanımlayacaktır, onlar değil. Amerika Birleşik Devletleri güçlü ve kararlı olduğu sürece, bu bir terör çağı olmayacaktır. [9]

Burada net olan şey; yaralanabilirliğini ve yaralarını (terörizm ulusu yaralamıştır ve halen ufukta tehlike vardır) korkuya karşı duygusal bir tepkiye, kendi kaderini tayin etme yerine, "terör tarafından tayin" edilmesine dönüştürmeyi reddetmesiyle ulusun galip gelmiş olarak inşa edilmesidir. Sonra, Bush, kendi kaderini tayin etme edimi içerisinde, terör eylemini savaş eylemine dönüştürür; bu savaş korkunun kaynağını

yok etmeyi ve dünyayı bir grup sermayenin ve bazı bedenlerin hareketliliğinin özgürlük ve medeniyetin göstergesi olduğu bir yere çevirmeyi amaçlar. Terörün sonucu bir sınırlama değildir, aksine yeniden harekete geçmeye temel oluşturur.

Fakat korkunun insanları bir araya getirdiğini farz etmeden bu süreci dikkatlice düşünmeliyiz. Daha önce belirttiğim gibi, korku nesnesi yanımızdan geçip gidebilir ve bu yapısal olasılık yaşanılan korku deneyiminin bir parçasıdır. Olaylar geçmiş gitmiş ve bir korku nesnesi yaratmış olsa da (ne kadar geçip gitmiş olursa olsun, ki bu geçip gitme olayın *olay* olarak medyalaştırılması düşünüldüğünde bugünün yaşanması içinde bu geçip gitme gerçekleşemeyebilir) korku hızlı bir şekilde endişeye dönüşür ki, burada söz konusu olan bir *nesnenin yaklaşması* değil, bir *nesneye yaklaşma* durumudur. Olaya yaklaşım –bu vakada sürekli tekrarlanır ve bir fetiş nesnesine dönüştürülür– çeşitli hizalanma şekilleri içerir, böylelikle tehdit altındaki bireyler kendilerini ulusla bağdaştırırlar. Bu da doğal olarak örgütlenme sürecinin tekrar etmesini sağlar; böylelikle ulus da kendisine saldırılmış olarak kendini bireylerle hizalar.

Burada önemli olan şey sadece bu hizalanmanın, bireylerin kendilerini kişisel düzeyde teröristlerin hedefi olarak hissetmeleri nedeniyle hareketliliklerinin kısıtlanması değildir. Daha ziyade, bu hizalanmanın aracılığıyla, korku deneyimleri vatansever sevgi ilanları olarak yaşanmış hale geldi; bu da *evin teröre karşı bir savunma olarak seferber edilmesini sağladı.* Eğer özneler evdeyse yaygın bir şekilde Amerikan bayrağı kullanılması yoluyla evler ulusun sembolik alanı haline geliyordu. Bu, bayrakların anlamının, o anlamın dolaşımı için gerekli olduğunu –sanki bayraklar *sadece* ulusa sevgiyi ifade *edermiş* gibi– söylemek değildir. Onun yerine, bayrağın nasıl bir *"yapışkan gösterge"* olduğunu, böylelikle onun yapışkanlığının, birlik izlenimi veren ("birbirine bağlı" bir millet) diğer "bayrak göstergelere" yapışmasına neden olduğunu düşünebiliriz. Bayrağın, ulusun sınırlarını ve ulusa olan sevgiyi (vatanseverlik) ifade eden bir gösterge olmasının sonuçları vardır; bayrak göstergesinin tekrarı "birliktelik" ve "onun için" olma anlayışını sergiler. George Parker *New York Times Magazine* için yazdığı makalesinde bunu güzel bir şekilde ifade eder:

> Bayraklar çiçek gibi açtıkça, kaybedilenlerin fotoğrafları kadar hızlı duygu uyandırdıklarını anladım. Benim için, bu bayraklar yumuşak bir memnuniyet değil; tetiktelik, gam, kararlılık, hatta sevgiyi temsil ediyorlardı. Amerikalıların ortak duygularını çağrıştırıyorlardı, çünkü hepimize saldırılmıştı (Packer 2001, s. 16).

Korku nesnesinden uzaklaşma bir "ortak duygu" olarak eve doğru yönelmeyi sağlar. Bu "bir şeye doğru yönelme" ise "birliktelik" göstergelerinin tekrarlanmasını ya da yinelenmesini getirir. Bu yönelme zorunluluk olarak bile anlaşılabilir: Bayrak sergilememek, birlik duygusunun olmadığının bir göstergesi olarak yorumlanabilir ve bu yorumun bariz riskleri vardır.[10]

Şunu söylemeliyim: *Sevgi göstergelerinin bir sonucu olarak yapışmaya başlayan* ve ulusla sevgi aracılığıyla özdeşleşme sağlayan korku, bedenleri illa da küçültmez. Hatta korku, bazı bedenlerin kendisini temsil eden ve onun adına hareket eden kolektif bedenle özdeşleşmesiyle daha da fazla yer kaplamasına neden olabilir. Görünürde ABD'de bazı bedenlerin kısıtlanması bir seferberlik biçimi olarak işlev görür: Evde kalma, savaşta olan ulusla özdeşleşme yoluyla sembolik olarak bedenlerin hareketliliğini sağlar. George Bush'un 2002 Ulusa Sesleniş konuşmasında bu özdeşleşmenin sonucu gayet açıktır: "Sanki tüm ülke bir aynaya baktık ve kişiliğimizin daha iyi yanını gördük."[11] Böylece, Amerika aynada kendi yansımasına "yakalanmış" olarak tanımlandı. Bu kolektif narsisizmin sınırlarında dolanan bir "yakalanma"dır: Kendini sevme, "benim gibi" olduğunun göstergelerini (bayrak gibi) sergileyerek "benimle" olabilecek durumdaki sevilen ötekini korumak için teröre karşılık vermeyi meşrulaştıran bir ulusal sevgiye dönüşür.

Öyleyse -korku salmayı amaçlayan- terör olayı sermayenin hareketliliğinin ve bazı bedenlerin (yuvanın ulus gibi korunması ve ulusla özdeşleşme yoluyla) seferberliğinin savunulmasına neden oluyorsa, terör tarafından kısıtlanan kimdir? Söz konusu olan kimin yaralanabilirliğidir? 11 Eylül olayları, terörist olduğundan şüphelenilen "herkesin" gözaltına alınmasını haklı göstermek için kullanıldı. ABD ve Avrupa şehirlerinde şüpheliler derhal gözaltına alındılar. Ayrıca Batı'daki hükümetler teröre, terörist olduğundan şüphelenilen bireyleri gözaltına alma

konusunda hükümetin sahip olduğu hakları artırma amaçlı kanunlarla karşılık verdiler. Britanya'nın 2001 tarihli Anti-terörizm, Suç ve Güvenlik Yasası'nda yaptığı düzenleme şöyledir: Eğer bir kişinin Birleşik Krallık'taki varlığı ulusal güvenliğe bir risk teşkil eder ya da o kişinin uluslararası bir terörist olduğundan şüphe edilirse, Dışişleri Bakanı bir yakalama emri düzenleyebilir (s. 10). Burada risk değerlendirmesi bir inanç meselesi olur ve sadece şüphe gözaltı sebebi olabilir. Gözaltı gücünün genişletilmesi sadece sembolik değildir; sadece teröristlerin alıkonulmasıyla da ilgili değildir: Herhangi birinin terörist olmasının yapısal olasılığı dikkate alındığında, aslında yeniden düzenlenen ve genişletilen alıkoyma gücünün kendisidir.

Gelgelelim herhangi birinin terörist olmasının yapısal olasılığı, gözaltına alma gücünün genişlemesinin herkesi aynı şekilde etkilediği anlamına gelmez. Terör şebekeleriyle çok zayıf bağları olan insanların, sadece yaşadıkları yerler itibariyle belirli kişi, iş yeri ya da mekânlarla bağlantılı oldukları için gözaltına alındıkları belgelenmiştir. *New York Times*'ın detaylı raporlarından yararlanan Aristide R. Zolberg bu süreci bir ırksal fişleme biçimi olarak nitelendirilir: 11 Eylül ile Kasım 2001 arasında gözaltına alınan 1.147 kişi hakkında, "bazıları saldırıyla ikinci derece bağlantıları nedeniyle gözaltına alınmıştı, fakat çoğu 'ihbarlara dayalı olarak ya da Ortadoğu veya Güney Asya kökenli olup, trafik ihlali yüzünden durdurularak ya da şüpheli davranışlar sergiledikleri için içeri alınmışlardı'," der (Zolberg 2002, s. 296). Muneer Ahmad'ın ifade ettiği gibi 11 Eylül'den sonra "Araplar, Müslümanlar ve Güney Asyalı göçmenlerin bedenlerine, ruhlarına ve haklarına karşı acımasız ve çok büyük saldırılar," vardı (Ahmad 2002, s. 101). Hatta Leti Volpp'a göre 11 Eylül'e verilen tepkiler "'Ortadoğulu, Arap ya da Müslüman' gibi görünen kişileri aynı kimlik kategorisine soktu" (Volpp 2002, s. 1575). Bu grupların "terörist olabilirler" şeklinde algılanması zaten var olan klişelere bağlıyken aynı zamanda şu an için "korku verici" diye ayrı bir kategorinin oluşmasına da yol açar. Klişelerin tekrarını Frantz Fanon tarafından aktarılan siyahi adamla beyaz çocuğun karşılaşmasından hatırlayabiliriz: Bu tekrar ötekini korku nesnesi haline getirerek işler ve aynı korku öteki tarafından sanki kendisininmiş gibi algılanır.

Daha da önemlisi, "terörist" kelimesi bazı bedenlerin üzerine yapışarak isim takma tarihlerini yeniden başlatır; aynı şekilde terörist kelimesi de Afganistan ve Irak savaşlarında başka kelimelere dönüşür (köktendincilik, İslam, Arap, baskıcı, ilkel vb. gibi). Hatta metonominin geçişi, terimler arasındaki nedensel ilişkiler hakkında açık ifadelere ihtiyaç olmayacak şekilde örtük bir argüman (İslam ile terörizm gibi) görevi yapabilir. Metonomi tarafından yapılan iş, bu bağlantıları bozmayı amaçlar gibi görünen açıklamalar yapılırken bile bağlantıları yeniden düzenleyebileceği –"terörist" ve "İslam" gibi kelimeleri birbirine iliştirebileceği– anlamına gelir. "Bu İslam'a karşı bir savaş değildir," gibi ifadeler "Müslüman teröristler" gibi bir tanımlamayla birlikte var olur ve söz konusu kelimelerin yeniden birbirine yapışmasına ve rastlantısallıklarının geçici olarak görülmemesine neden olur. Göstergeler arasındaki geçiş göstergelerin bedenlere "yapışmasına" neden olur: "Terörist olabilecek" bedenler "Müslüman gibi görünen"lerdir. Bu tarz çağrışımlar lafzileştirilmeye karşı dirençli oldukları için geçerliliğini korur.

Bir olayın nesne gibi işlev gösterdiğini düşündüğümüzde (ki bu da savunma bahanesiyle çeşitli şiddet ve alıkoyma biçimlerini mümkün kılar), korkunun tesir politikasında güvenliğin rolü nedir? Michael Dillon'ın ifade ettiği gibi, güvenlik "olmayan" –"ben" olmayan ya da "biz" olmayan– ile ilişkilidir (Dillon 1996, s. 34-5; ayrıca bkz. Lipschutz 1995; Krause ve Willimas 1997; Burke 2001). Güvenlik sadece zaten var olan bir sınırı güvence altına almakla ilgili değildir ya da korku sadece olmadığımız şeyin korkusu değildir. Daha önce endişe ve korkunun, nasıl sınır etkisi ve hatta olmadığımız şeyin etkisini üretebileceğini ifade etmiştim. Bir sınırın sınır olarak güvence altına alınabilmesi için önce ihlal edilmesi gerekir. Böylece güvenlik "olmayan"ı da güvence altına almayı içerir ki, bu da paradoksal olarak "olmayanın" güvensizliğini getirir. *"Olmayan"ın güvensizliği bunu bir güvenlik projesini olarak çok daha güçlü kılar.* Bu nedenle korku politikaları çoğunlukla sınır endişesi olarak ifade edilir: Korku "sel" ve "istila" dilini, ulusun karşısında kendisini savunmak zorunda olduğu, bizden olmayanlar tarafından işgal edilme dilini kullanır. Politik olanın inşası kapsamında *güvensizliğin ontolojisi üzerine düşünebiliriz*: Bir şeylerin mevcut halleriyle güvende olmadıkları varsayılmak *zorunda* ki *onları güvence altına* alma zorunluluğu meşru olsun.

Daha net ifade etmek gerekirse; yeni güvenlik tedbirlerini, sınır politikalarını ve toplumun gözetlenmesini haklı göstermek için bir güvenlik krizi olduğu ilan edilir. Politikada kriz anlatılarının tehlike altında oldukları algısı bulunan değer ve geleneklere "dönüş"ü nasıl haklı göstermek için kullanıldığını düşünmemiz yeterli. Fakat mesele sadece bu krizlerin var olması ve bunun zorunlu bir sonucu olarak korku ve endişenin baş göstermesi değildir. Bundan ziyade, asıl önemli olan bu krizlerin nasıl üretildiğidir. Bir kriz ilan etmek "hiç yoktan bir şey yaratmak" değildir: Bu tarz ilanlar çoğunlukla gerçek olaylar, olgular veya kişilerle işler (Örneğin boşanma oranlarındaki yükselmenin evlilikte ve ailede kriz olduğunu ilan etmek için kullanılması). Fakat kriz ilanı bu gerçeği, olayı ya da sayıyı *yorumlayarak* onu bir fetiş nesnesine çevirir ki, bu nesne daha sonra kontrolden çıkar ve tehdit kaynağı olarak yorumlanana karşı savaş ilan edilmesine gerekçe olarak kullanılabilir. Şu an tehlikede olan bir şey yaratarak, o şeyin gelecekte uğruna savaşılacak bir şey olması sağlanır; geriye dönük bir ölüm kalım meselesi olarak kabul edilen bir savaş. Yani bir kriz ilan etmek gelecekte hayatta kalmak adına "yapılan" şeyi haklı çıkaracak ahlaki ve politik mazeretleri üretir.

Gerçekten de, sahip olunanları korumak adına bu tarz ifadeler yoluyla ölüm –kişinin kendisinin, sevdiklerinin, kendi toplumu ya da insanlarının ölümü– korkusu yaratılır. Öyleyse kendim için, bizim için ve başkaları adına korkabilirim. Batılı ülkelerdeki pek çok korku ve endişe patlamalarında korku vasıtasıyla tam olarak bu "birliktelik" sağlanır. Kurbanların bedenleri, sadece teröristler tarafından değil, terörizmin temsil ettiği her şey tarafından tehdit altında olmanın da sembolü haline gelir. Yorumcular böyle bir olasılığı sadece dış düşmanlarla değil; sekülerlik, çokkültürlülük, sosyal ve ailevi bağlarının çöküşü gibi içsel zayıflıklarla da ilişkilendirdiler. ABD'de Jerry Falwell adlı din adamı ve siyasetçi şunları söylemiştir:

> Alternatif bir yaşamı aktif bir şekilde destekleyen paganlar, kürtaj hakkı savunucuları, feministler, geyler ve lezbiyenler [...] Amerika'yı sekülerleştirmeye çalışan herkes [...] parmağımı onlara doğrultuyorum ve yüzlerine haykırıyorum, "bunun olmasına siz yardım ettiniz!"[12]

Birleşik Krallık'ta Britanya Ulusal Partisi'nin 11 Eylül tepkisi, Afganistan'daki Taliban yerine Birleşik Krallık'taki Müslümanlaşmayı ulusun ahlaki geleceğine bir tehdit unsuru olarak göstermekti: "Britanya'yı 2025'e kadar bir İslam cumhuriyetine çevirebilirler."[13]

Terör suçunun, çeşitli grupların varlığı nedeniyle dinin ve toplumun zayıflamasına atfedilmesi her ne kadar ABD'nin dış politikasını eleştirenlere göre daha az "iğrenme reaksiyonu" oluşturmuşsa da, elbette ana-akım politika içinde kınandı (bkz. 1. Bölüm). Fakat, aynı zamanda, ulusu (ötekilere karşı toplumun iradesinin güçlendirilmesini) ve dünyayı savunmak için neler yapılabileceği hakkında daha detaylı varsayımlar, anlatının mantığını hem yerinden eder hem de yeniden biçimlendirir. 11 Eylül olaylarının sorumlusu gösterilen içsel zayıflık yerine daha ılımlı bir söylem olarak, *iyileşmek, hayatta kalmak ve korkudan kurtulmaktan sorumlu olduğu varsayılan* içsel bir gücümüz vardır. George Bush'un ifade ettiği gibi: "Bu toplu cinayet eylemleri ulusumuzun korkup bir kaosa sürüklenmesini ve geri çekilmesini hedeflemiştir. Fakat ülkemiz güçlüdür, onlar başarısız olmuşlardır."[14] Teröre verilen karşılık, ulusun dünyadaki diğer özgür toplumlarla bağlarının güçlendirilmesinin bir yolu haline gelir: Terör yarası "birbirine dayanma"yı (uyum) ve ABD'yi ve demokrasiyi "güçlü" kılan değerlere tutunmayı gerektirir.

Bush'un 2002 yılındaki Ulusa Sesleniş konuşması demokratik vatandaşlığın polisliğe dönüşümünü de kapsıyordu: "Ve hükümet vatanımızı güvenli hale getirirken, Amerika dikkatli vatandaşlarımızın gözlerine ve kulaklarına emanet olacaktır." Bu şekilde vatandaşlık, Gönüllü Mahalle Bekçiliğine [*Neighborhood Watch*] dönüşmüş olur: Vatandaş "şüpheli ötekilere karşı uyanık olmak" zorunda kalır.[15] Vatandaşlık, şüpheli görünen ötekilere karşı mahalle sınırlarında polislik yapmak olur, ki burada şüpheli görünüş ötekilerin nasıl göründüğüne bağlanmıştır ("Ortadoğulu, Arap ya da Müslüman gibi görünen"). Vatandaşların polis rolü oynamaları bir sevme zorunluluğu olarak ifade edilebilir, ki burada sevgi toplumun temeli ve geleceğin teminatı olur: "Ülkemizin, topluluklarımızı yeniden inşa etmeye çalışacak vatandaşlara da ihtiyacı vardır. Çocukları seven akıl hocalarına ihtiyacımız var."[16] Amerika'nın teröre karşı ayakta kalmasını sağlayacak –özgürlük, sevgi ve tutku olarak ilan edilen– değerlerin tanımı ötekilerin sebep olduğu tehlikeye karşı belirli kurumsal

ve toplumsal formları savunmayı gerektirir. Bu tarz değerler sadece savaş amaç ve hedeflerini yönettiği varsayılan idealleri değil, aynı zamanda demokratik tavır ve davranış normlarını; medeniliğin, sivil toplumun ve meşru bir yönetimin ne anlama geldiğini belirlemeye yarar. Uluslararası sivil topluma kabul edilmek –yani bir "haydut devlet" ya da "şer ekseni"nin parçası olarak adlandırılmamak için– başkaları da bu davranış kuralları ve yönetim biçimlerini "taklit etmek" durumundadır. Böylece, ayakta kalmayı sağlayacak değerlere, hakikatlere ve normlara yapılan vurgu *kolaylıkla belirli sosyal form ya da kurumları savunmaya dönüşür.*

Bir önceki bölümdeki argümanımı takiben; "olan"ı korumaya yönelik mekanizmalar olarak yozlaşma, düşüş ve parçalanma korkusu diğerlerine oranla bazı bedenlerle daha fazla bağdaştırılır. Bu çeşitli ötekilerin (normların maddileşmiş hali olan) sosyal formlara yönelik tehdidi *hayatta kalmayı garanti edecek değerlerden uzaklaşma ya da kopma* ile temsil edilir. Bu çeşitli ötekiler normların somutlaşmasının başarısızlığının cisimleşmesi haline gelirler; uygarlık biçimlerinin (aile, topluluk, ulus, uluslararası sivil toplum) yozlaştığı korkusuna "neden" olan şey öteki bedenlerin yakınlığıdır. Bu durumda önemli olan, geleneksel formların sonlarının gelmesinin gerekli bir sonucu olarak ölüm endişesiyle şimdiyi korumayı amaçlayan anlatıların, aynı zamanda o endişeyi, daha sonra korku nesneleri olarak fetiş niteliklerine bürünecek olan bazı bedenlerde konumlandırmaya çalışmasıdır. Böyle bedenler bir nesne gibi yerlerinde tutulamayacakları ve yanımızdan geçebilecekleri için daha da fazla endişeye yol açar. Yani, varolmayı başaramamış olan şekilleri göremeyebiliriz; "farkı görememe" olasılığımız her zaman vardır. Böylelikle, tahmin edilemeyecek şekillere bürünebilecek tahayyül edilmiş ötekilere karşı toplumun savunulmasıyla şimdi korunmuş olur; burada savunmanın asla bitmeyeceği anlamına gelen bir "henüz-değil-lik" söz konusudur. Bu tarz bir savunma gelecek endişesi ve korkusu tarafından üretilir ve bir hayatta kalma mücadelesi içinde maddileşerek norm biçimine bürünemeyenlerin yok edilmesini haklı gösterir. Normlar halinde yaşanan şekillere bürünmekte başarı gösteremeyen ötekilerin hangi şekli alacağını bilmediğimiz müddetçe *devam eden bir hayatta kalma projesi olarak, ortaya çıkan şekilleri düzenli gözetim altında tutma politikası benimsenir.*

Korku ekonomilerinde uluslararası terörist figürünün rolü hakkındaki yorumlarımızı burada derinleştirebiliriz. Ulus içindeki ötekileri alıkoyma gücünün artırılmasını ve savaşın diğer ulusları da kapsayacak şekilde potansiyel olarak sonsuza yayılmasını haklı gösteren anlatının, teröristin herhangi bir yerdeki herhangi bir kişi "olabilme"sinin yapısal olasılığına dayanması önemli bir noktadır. Teröristin "gölgede saklandığı",[17] (bu) terörist "olabilir" yollu beyanlar iki uçludur. Bir taraftan "fark edilmeden geçebilecek olan" (Massumi 1993, s. 11) gölgemsi terörist figürünün belirli bedenlerle bağlantısı kopar. Diğer taraftan *terörizmle bağlantılı olarak anılan* Müslüman, Arap, Asyalı, Doğulu vb. kişilerin hareketliliğini kısıtlayan da bu olabilirlik, bu kopmadır. Korku terörist "olabilecek" bu bedenlere (hatta "haydut devlet"lerin bedenlerine) yapışmıştır; bu "olabilir"lik de gözaltına alma gücünü genişletir. Bu tür bir korku yapışkan olmasına rağmen, bedenler arasında geçiş de yapabilir; *teröristin yanımızdan geçip gidebilmesinin yapısal olasılığı istihbarat, gözetleme biçimleri ve gözaltına alma haklarının genişletilmesini mazur gösterir.* Korku bazı bedenlerin hareketlilik alanını genişletirken diğerlerininkini net bir şekilde kısıtlar; çünkü herhangi bir bedeni net bir şekilde mesken edinmez.

Uluslararası terörist figürünün, çok benzer bir şekilde iltica talep eden figürüne dönüştürüldüğünü anlamak önemlidir. Britanya'nın Terörizm Yasası'na ilave edilen ve iltica sorunu ile terör sorununu yan yana ele alan düzenlemede bu çok açıktır (Anti-terörizm, Suç ve Güvenlik Yasası 2001). Düzenleme, başvuran kişinin uluslararası bir terörist olduğundan şüphelenilmesi durumunda koruma altında olmayacağını ifade eder. Buradaki örtük varsayım, *ulustaki tüm bedenler içinde* (tebaa, vatandaşlar, göçmenler, hatta turistler) uluslararası terörist olma ihtimali en yüksek olanların iltica talep edenler olduğudur. Bu iki figür arasındaki geçiş çok önemlidir: Mültecilerin, terör ve zulümden kaçanların düzenbaz olabileceklerini, *terör veya zulüm failleri olabileceklerini* varsayar. Teröristler gibi onlar da potansiyel soyguncu (bkz. 2. Bölüm), kanunsuzca ulusa sızanlar olarak tanımlanır. Bu nedenle dünyanın her yerindeki iltica ile ilgili yeni kısıtlamalar yeni terör yasalarıyla bağlantılıdır. Örneğin Avustralya'da *Tampa* adlı geminin (çoğu Afganistanlı 433 iltica talepçisiyle) ülke sularına girmesinin geriye dönük olarak red

gerekçesi gemide olanların Usame bin Ladin ile ilişkili "olabilme" ihtimalleriydi. İltica talepçisi ile uluslararası terörist figürlerinin bu şekilde birbirine geçmiş olması "evsizlerin" "korkumuzun" kaynağı olarak inşa edilmesi ve yeni sınır denetimi şekilleri geliştirilmesinin sebebi haline gelir; böylelikle gelecek her zaman yanımızdan geçecek ya da topluma girmeye çalışacakların oluşturduğu bir tehdit olacaktır. Ötekilerin bedenlerinin kısıtlanması bu korku ekonomisi tarafından etkilendiğinde bunun kendisini en şiddetli gösterdiği yer konteynerlerde mültecilerin ölü bedenlerinin bulunmasıdır. İltica talepçileri için bir gelecek umudu barındıran ulusların yasını tutmadığı ölümlerdir bunlar. Küresel korku ekonomilerinde asıl bedelin ne olduğuyla ilgili kan donduran bir hatırlatmadır bu.

Notlar

1 Burada nesneden "bizi korkutan" olarak bahsettiğime dikkat edelim. Bunu biraz açmalıyım. Nesnede korkuyu zorunlu bir sonuç olarak gösterecek hiçbir şey yoktur. Spinoza'nın ifade ettiği gibi "korktuğum her şeyi gördüm ve beni korkutanlar içinde onlardan etkilenmiş bir zihin dışında iyi veya kötü bir şey yoktu" (Mayıs 1977, s. xv). Kitabın giriş bölümündeki Descartes ve çocuk ile ayı örneğime de ayrıca bkz.

2 "Özgürce dolaşan bir duygu" ya da "genelleşmiş" bir şey olarak endişe Freudcu psikanalizde oldukça önemlidir. Bir yandan nesneye "sahip olmayan" bir duygu olarak endişeye yapılan vurguyu paylaşırken, endişenin nesneler ürettiğini ve onları birbirlerine bağladığını düşünüyorum. Endişe, cırt-cırt bant gibidir: Kendisine yakın nesneleri yakalar.

3 Bir bakıma, endişenin bir nesne ürettiğini ama bu nesnenin kendisinin var olmadığını öne sürüyorum. Bu argüman Dominick LaCapra'nın modeliyle ilişkilendirilebilir. LaCapra yokluğun bir kayba dönüşmesinin "endişeye tanımlanabilir -kayıp- bir nesne" verdiğini "ve endişenin yok edilebileceği umudunu yarattığını" ileri sürer (LaCapra 2001, s. 57).

4 "The Unconscious" ["Bilinçaltı"] adlı çalışmada, hiç kuşkusuz, "bilinçaltı duygular" hakkındaki argüman bir köken modeline ya da bir fikir ve bir duygu arasındaki "gerçek bağlantıya" dayandırılmamıştır (Freud 1964a, s. 177).

5 Bize önem (*care*) ve endişe (*anxiety*) arasındaki bağlantıyı hatırlattığı için "dikkatli" ("*careful*") kelimesi ilginçtir. Önem göstermek (başkalarına önem vermek bile olsa), ayrıca "dikkat etmek" anlamına da gelebilir; bu da dünya ile endişeli bir ilişkiye neden olabilir ("dikkatlilik"). Sanırım hepimiz sevdiğimiz nesnelerin bizi endişelendirdiğini biliriz: Onları kırabileceğimizden korkarız, bu nedenle de onlara daha fazla önem veririz (ya da değerli nesneleri saklar ve sadece önemsemediklerimizi kullanırız). Dikkatli olmak endişeli bir histir. Endişeli olduğumuzda daha sakar oluruz; çünkü neyin

ters gidebileceğinin fazlasıyla farkındayızdır ve bu "olasılıklar" his nesneleri haline gelirler. Yani, endişe ve dikkatlilik kaçınmak istedikleri yegâne şeye neden olurlar: Kırılmalara. Unutmamalıyız ki kadın(sı)lık hem önem, hem de endişeyle bağdaştırılır. Nesnelerle kadınsı bir ilişki bir dikkatlilik durumu olarak tanımlanabilir ki, bu kadınsı bedenin hareketliliğini kamusal alanın yanı sıra ev içi alanda da sınırlar.

6 Bunu 11 Eylül tepkilerinde görebiliriz. Örneğin George Bush'un Kongre Birleşik Oturumu ve Amerikan Halkı'na sesleniş konuşmasında: "Özgürlük ve korku savaşıyor," dediğinde görebiliriz (http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010920-8.html erişim tarihi 23 Temmuz 2003). Bir sonraki bölümde ifade ettiğim gibi, terörist saldırılar özellikle hareket etme özgürlüğü şeklinde ifade edilen özgürlüğe saldırılar olarak tanımlandılar. Korkmak kişinin hareket etme özgürlüğünden vazgeçmesi demektir. Özgürlük ve korku arasındaki ilişki felsefede çok daha farklı bir şekilde yorumlanmıştır. Örneğin Kierkegaard, özgürlük ve korkuyu zıt olarak görmek yerine, onları ilişkili olarak gösterir. Korku "yapabilmenin ürkütücü olasılığı" olarak tanımlanır (Kierkegaard 1957, s. 40). Kierkegaard bize tam kararlı olamamanın eyleme geçme kapasitesi yarattığını, bunun da "ürkütücü" olduğunu gösterir. Kierkegaard'a göre korku kısıtlamayla değil kapasiteye alakalıdır; eyleme geçebileceğimiz için korkarız.

7 Konuşma şu adreste yayımlandı: http://www.dfat.gov.au/icat/pm_251001_speech.html erişim tarihi 11 Kasım 2002.

8 Bazılarının hareketliliğinin nasıl diğerlerinin kısıtlanmasına bağlı olduğu üzerine analizimin kaynağı, sosyal ve kültürel teoride feminist ve sömürgecilik sonrası "hareketliliğin" idealleştirilmesi üzerine yakın tarihli eleştirilerdir. Bu eleştirilerin bir özeti için bkz. Ahmed vd. (2003).

9 http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010920-8.html erişim tarihi 23 Temmuz 2003.

10 ABD'deki Araplar, Müslümanlar ve Güney Asyalılar için bayrağın sergilenmesi sadece ulusla özdeşleşme şekli değil, terör kaynağı olarak yorumlanabilecek herhangi bir farklılık işaretinin "üzerini örtme" çabası olarak okunabilir. Bayrak ile peçenin "takas edilmesi" hakkında mükemmel bir analiz için bkz. Ahmad (2002, s. 110).

11 http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html erişim tarihi 23 Haziran 2002.

12 Jerry Falwell, bu yorumu Pat Robertson'ın 700 Club programında 13 Eylül 2001'de yaptı. 14 Eylül'de özür diledi.

13 http://www.bnp.org.uk/article92.html; http://www.bnp.org.uk/article87.html erişim tarihi 30 Haziran 2002.

14 http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010911-16.html erişim tarihi 23 Temmuz 2002.

15 Gönüllü Mahalle Bekçileri'nin "yabancıları" tespit etmek amacıyla "yurtsuz bedenleri" tanımak için kullandıkları çeşitli bilgi teknikleri üzerine bir analiz için bkz. Ahmed (2000)'de 1. Bölüm.

16 http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html erişim tarihi 23 Temmuz 2003.

17 http://www.whitehouse.gov/response/faq-what.html erişim tarihi 23 Temmuz 2003.

4. BÖLÜM

İĞRENMENİN PERFORMATİFLİĞİ

> "İğrenme" terimi en basit ifadeyle beğenimize ters anlamına gelir. Bir yiyeceğin görüntüsü, kokusu ya da tadındaki olağandışı herhangi bir şeyin bu hissi hemen nasıl ateşlediği merak edilesi bir konudur. Tierra del Fuego'da bir yerli, yediğim soğuk kuru et parçasına dokunmuştu [...] Onun yumuşaklığı karşısında aşırı bir iğrenme duymuştu; aynı zamanda ben de yediğim ete bir çıplak bir yabaninin dokunmasından dolayı aşırı bir iğrenme hissediyordum, elleri kirli görünmese bile. (Darwin 1904, s. 269)

"Aşırı iğrenme" hissetmek ne anlama gelir? Bazı şeyler neden diğerlerinden daha iğrenç görünür? Aynı şeylerden iğrenir miyiz ve bedenleriyle yaptıklarını yorumlayarak başka birinin "açıkça iğrenme" hissettiğini anlayabilir miyiz? Yukarıdaki alıntıda Darwin'in iğrenme reaksiyonunun bariz doğasına yaptığı vurguya rağmen, iğrenmenin karmaşıklığı bundan daha görünür olamazdı. Darwin, iğrenme (*disgust*) kelimesinin etimolojisinden başlayarak (kötü tat, *bad taste*), okurunu basit görünen bir karşılaşmaya hazırlıyor; bu sadece beyaz Avrupalıların hareketliliğinin yerlilerin bilgi, mülk ve metaya dönüşmesine neden olduğu belirli bir tarih bağlamında meydana gelebilecek bir karşılaşma. Darwin yerlinin iğrenmesinin yediği şeyin dokusuyla ilgili olduğunu düşünüyor, okura kendi iğrenmesinin sebebi olarak ise "çıplak yabani"nin mutlak yakınlığını gösteriyor. Sözü geçen ötekinin pis olmadığını da itiraf ediyor. Bu itiraf, yani pis görünmediğini söylemesi, aslında ötekinin yakınlığının iğrenme duyulacak bir şey olduğunu söylemektir. Öteki zaten kir, kirin taşıyıcısı olarak görülür ve dokunduğu yemeği kirletir. İğrenme, iğrenç olarak hissedilen nesneleri yorumlar: Bu yalnızca bünyemize katmaktan korktuğumuz kötü nesneler

hakkında değil, aynı zamanda bu nesnelerde doğal olarak var olduğunu farz ettiğimiz "kötülük" vasfının isnadıdır. Darwin yiyecekle ilgili alışılmamış herhangi bir şeyi "kötülük" olarak yorumlar, yani "sıradan damak tadı"nın dışına çıkan her şeyi. Neyin kötü ya da neyin garip ya da başka bir şey olduğuyla ilgili bu çağrışım önemlidir. Neyin "tadının kötü" olduğu sorusu aşinalık ve yabancılıkla ilgilidir: Öteki, öncelikle benden-garip-olan ve bize-garip-gelen olarak görünen ve bilinen olduğu müddetçe, ötekilerin bedenlerinin yakınlığı "hastalığımızın" sebebi olarak yorumlanır.

Elbette, yukarıdaki kültürler arası karşılaşmanın yemek hakkında olması önemlidir, bunun sebebi "yenilen" ya da tüketilen şeylerin emperyalizm tarihi ile olan ilişkisidir kısmen (Sheller 2003). Yiyecek önemlidir çünkü iğrenme dokunmanın yanı sıra bir tatma meselesidir; hem hissedilen şeye belirli bir yakınlık gerektirdiği için, hem de yiyecek bedenin "içine alındığı" için. İğrenme reaksiyonunu kışkırtan kirlenme korkusu böylece yiyeceği iğrenmenin bariz "nesne"si haline getirir. Hayatta kalmak için tabii ki yemek yemeliyiz. Yani hayatta kalma bedenlerimizin içine yabancı şeylerin alınmasıyla olur. Hayatta kalma savaşı bizi savunmasız kılar, çünkü "bizim olmayan"ı kendi içimize almamızı gerektirir; hayatta kalmak için kendimizi açarız ve *bedenimizin girişlerini açık tutarız.* Yerlinin beyaz adamın yiyeceğine dokunması, yerlinin beyaz adamın bedenine girmesi ve kiriyle beyaz adamı pisletmesi tehlikesinin bir göstergesidir. Aynı zamanda yerlinin, beyaz adamın yediği etin dokusu nedeniyle tiksindiği söylenmiştir; bu yorum sadece yerli bedenin içine erişimi varsaymaz, ayrıca beyaz adamın farklılığının korunması için gerekli mesafeyi de oluşturur, yani yerlinin iğrenmesi onun beyaz adamdan farklı şeyler yediğini gösterir. İğrenmenin bir şey yaptığı kesindir: İğrenme sayesinde, bedenler yakınlıktan, çıplaklık ya da ten yüzeylerine maruz kalma olarak hissedilen bir yakınlıktan "çekinir"ler.

Bu örnekten anlaşılacağı üzere iğrenme duymak basit bir "içgüdüsel his" değildir. Eğer iğrenme içgüdüsel bir hisse, o zaman içgüdülerimizle ilişkimiz doğrudan değildir; bunun yerine ötekiler hakkında edindiğimiz izlenimlerin altında yatan düşünceler ve o izlenimlerin bedenler olarak ortaya çıkması vasıtasıyla oluşurlar. Basit gibi görünen bir "kötü tat" kavramı bile bazı ciddi problemler yaratır. Bir yandan, "kötü tat" yediğimiz şeyin kötü olduğunu ifade eder (tat yiyen kişiden değil "yenilen

şeyden" gelmektedir). Öyleyse kötülük ağızdan içeri giren şeyin doğasındadır (yiyecek ya da nesne). Yani bedenler arası birleşme ya da sindirme karşılaşması, yalnızca tadan kişinin ağzı sanki "kötülükle" dolu olduğunda bir şeyin "kötü" olduğu algısını oluşturur. Yani iğrenme, basit bir şekilde kötü tat olarak tanımlandığında bile, kişiler ve nesneler arasındaki ayrıma izin veren sınırların oluşma anında nasıl bozulduğunu gösterir.

Bedenler, nesneler ve ötekiler arasındaki karmaşık ilişkiler yoluyla işleyen iğrenmenin hikâyesini nasıl anlatabiliriz? İlk kesimde iğrenmenin, iğrenç hissedilen şeylerin doku ve kalitesiyle nasıl yakından ilgilendiğini ve iğrenenlerin bedenlerinin yüzeylerini ne şekilde etkilediğini yorumlayacağım. İkinci olarak, iğrenme ile yapışkanlık arasındaki ilişkiyi ve yapışkanlığın nesnelerin duygusal bir özelliği haline nasıl geldiğini inceleyeceğim. Sonuç olarak da, iğrenmenin sadece bedensel yoğunlukları değil, ayrıca konuşma eylemlerini de içerdiğini göz önünde tutarak, iğrenmenin performatifliğini yorumlayacağım. Sorularım gayet basit: Bir şeye iğrençlik isnat etmek ne anlama gelir? Bu tarz nitelemeler nasıl sonuçlar üretirler? Özellikle 11 Eylül 2001 terör saldırısına karşı üretilen tepkilerin "Bu iğrenç!" şeklindeki üretici sonuçlarını yorumlayacağım.

Bu bölümde, iğrenmenin epey belirsiz olduğu, itici olduğu hissedilen nesnelere karşı içinde arzu ya da ilgi barındırdığı görünür olacaktır. William Ian Miller'ın ifade ettiği gibi: "İğrenç şey mide bulandırırken bile bir şekilde ilgimizi çeker. Üzerimizde etki sahibi olur. İkinci bir bakış atmak isteriz ya da farkında olmadan kendimizi bize iğrendiren şeye 'ikinci kez' bakarken buluruz" (Miller 1997, s. x). Arzu ve iğrenmenin çelişen dürtüleri her zaman birbirlerini çözümlemez ve bizi aynı yere götürmez. İğrenme bizi nesneden uzağa doğru çeker, bu çekim neredeyse beden bizim adımıza düşünüyormuş gibi istemsiz gerçekleşir. Bunun aksine arzu bizi nesneye doğru çeker ve bizi diğer bedenlere açık hale getirir. Çekme eylemi bir raddeye kadar benzer görünebilir, fakat başka bir aşamada çekimin yönü ya da *eğilimi* kişi ile nesne arasında oldukça farklı duygusal bir ilişki yaratır. Önceki iki bölümde, "hareket etme" ya da bir kişi veya nesneye "yakınlaşma" ve "uzaklaşma" süreçleriyle, bu süreçlerin sosyal ve bedensel alanları nasıl aynı hizaya getirdiğini yorumladım. Şimdiyse "çekmeyi" *hareketin bir şekilde şiddetlenmesi* olarak düşünmek istiyorum. Böyle bir şiddetlenme içinde nesneler, sanki bizi "boyundurukları altında" tutar ve

bizi etkileri altına alma yolunda bize doğru hareket eder; bu etki bizim felaketimiz olabilecek bir ivedilikle onlardan uzaklaşmamızı gerektirir.

İğrenme ve Abjektleştirme

Öyleyse iğrenmenin hikâyesini bazı şeylerin doğası gereği iğrenç olduğunu varsaymadan nasıl anlatabiliriz? Paul Rozin ve April E. Fallon iğrenme deneyiminin dört temel unsurunu şöyle belirler: Karakteristik bir yüz ifadesi, uygun bir eylem (rahatsız edici nesneden uzaklaşma), belirleyici bir fizyolojik gösterge (mide bulantısı) ve karakteristik bir his durumu (tiksinti) (Rozin ve Fallon 1987, s. 23). Bu liste, hisler bir anlamda maddiymiş gibi iğrenmenin hislerin "ağırlığına" sahip olduğunu gösterir. Nesneler gibi hisler de bir şeyler yaparlar ve temas kurdukları şeylere tesir ederler. Yani "iğrenme" hissetmek basitçe içsel ya da ruhsal bir durum değildir; bedenlerin yüzeylerini dönüştürerek ya da onların üzerinde "işleyerek" bedenleri etkiler. Yukarıdaki listede göz ardı edilen şey, bazı nesnelerin ilk olarak nasıl "rahatsız edici" hissedilmeye başladığıdır. Bunu sorabilmemizin tek koşulu rahatsız ediciliğin (iğrenmeyle birlikte) nesnenin bünyevi bir özelliği olmadığını, bunun yerine "iğrenme"nin kısmen duygusal bir tepki olarak nesnelere atfedilmiş olduğunu varsaymaktır. Aynı zamanda bu gözlemi yapabilmemizin tek yolu, iğrenmenin içten gelip dışarıya, ötekilere doğru ilerlediği varsayımından kaçınmaktır.

İğrenmenin, bedensel olarak yoğun bir mide bulantısı şeklinde her zaman bir nesneye yöneltilmesi üzerine kesinlikle kafa yorabiliriz. Kişi hiç yoktan iğrenme hissetmez, bir şeyden iğrenmek için bizi rahatsız eden bir nesne gereklidir. William Ian Miller'ın ifade ettiği gibi, "iğrenme bir şey *hakkındaki* bir histir ve bir şeye tepki olarak gelir, sadece bağlantısız ham bir his değildir" (Miller 1997, s. 8). İğrenme bir nesne hakkındadır, yani kişinin mide bulantısı bir nesneye atfedilir ("Midem bulanıyor, sen midemi bulandırdın, sen mide bulandırıcısın"). İğrenme nesnesinin sanki nesne bizim ona tepkimizin "hakikat"ını içeriyormuş gibi, bizi nasıl etkisi altına aldığını açıklamamız gerekir.

İğrenme açıkça temasa dayalıdır: Beden ve nesnelerin yüzeyleri arasında dokunma ya da yakınlık ilişkisi içerir. Bu temas hoş olmayan bir yoğunlukla hissedilir: "Rahatsız edici olma" özelliğine sahip olan

bedenden uzak haliyle nesne değildir; bedenin o nesneye yakınlığı rahatsız edici olarak hissedilir. İğrenmemiz için o nesnenin bize yeterince yakınlaşmış olması gerekir. Sonuç olarak, iğrenme bedeni *bastırırken*, görünüşte ona yol açan nesneyi de *ele geçirir*. Beden, nesneyi yüzeyinin ayrıntılarına (dokusuna, şekline ve yapısına, nasıl yapıştığına ve hareket ettiğine) geçici bir tutunma yoluyla ele geçirdiği müddetçe tamamen bastırılır. Nesne yalnızca bu tarz bir duyumsal yakınlık yoluyla "rahatsız edici" olarak hissedilir ve böylece mide bulandırır ve bedeni bastırır.

İğrenme bu temasın yakınlığıyla son bulmaz. Beden nesneden uzaklaşır; mideyi kasan yoğun bir hareketle çekilir. Bu hareket iğrenmenin işidir; iğrenmenin yaptığı şey budur. İğrenme bedeni bir nesneye tehlikeli olacak kadar yakınlaştırdıktan sonra, nesnenin yakınlığını rahatsız edici bularak kendini geri çeker. Ya da Paul Rozin'in ifade ettiği gibi: "İğrenme bir nesne, olay ya da duruma mesafe koyma olarak kendini gösterir ve bir geri çevirme olarak sınıflandırılabilir" (Rozin vd 1993, s. 577). Mesafe koymanın bir yakınlık gerektirmesi iğrenmenin bedenler arasılığı açısından önemlidir. Ne var ki, beden geri çekilince (ona doğru ve ondan uzağa) bu çifte hareket unutulur: Sanki beden nesneye yeterince yakınlaşmış değil de nesne hareket ederek bedene yaklaşmış gibi algılanır. Böylece "iğrenç nesne"nin yakınlığı, sanki nesnenin o alanı işgal etmesi nesnenin kendisinin iğrendirici gibi görünen özelliğinin gerekli bir sonucuymuş gibi bedensel alana bir ihlal olarak hissedilir. Geri çekilen iğrenmiş bedenler ayrıca belirli bir öfke duyan bedenlerdir; nesnenin mide bulandıracak kadar yakınlaşmasından ve ele geçirilmekten ya da aldatılmaktan kaynaklanan bir öfkedir bu. Sonuçta tiksinmiş olmak *reddettiğin şeyden etkilenmek demektir*. Silvan S. Tomkins'ın ifade ettiği gibi, iğrenmede "dikkat çok büyük ihtimalle benliğe veya yüze değil, duygunun kaynağına, nesneye yönelir. Böyle olur, çünkü tepki yüz ile kişiyi tiksindiren nesne arasındaki mesafenin artırılmasını amaçlar. Kelimenin tam anlamıyla nesneden uzaklaşmadır bu" (Tomkins 1963, s. 128). Nesneden geri çekilmek, nesneyi dikkatin merkezi haline getirir ki, bu durum nesnenin özelliklerine mide bulantısını da eklemiş olur.

Fakat iğrenme eylemlerinin bedenler arasılığını açıklamak bedenlerin yüzeyleriyle bazı nesnelerin etkileşimlerinin nasıl mide bulandırdığını anlamamızı sağlamaz. Neden bazı etkileşimlerin iğrenç geldiği (ba-

zılarınınsa gelmediği) sorusunu sormak için, iğrenme ve abjektleştirme* arasındaki ilişkiyi inceleyebiliriz. *Powers of Horror* [*Korkunun Güçleri*] adlı çalışmasında Julia Kristeva abjektleştirmenin en etkili örneklerinden birini verir:[1] "Orada [...] dışarının ya da içerinin en uzak köşelerinden gelen ve mümkün olanın, dayanılabilir ve düşünülebilir olanın ötesinde olduğu için reddedilen bir tehdide karşı bireyin en şiddetli, en karanlık isyanlarından biri ortaya çıkar" (Kristeva 1982, s. 1). Burada abjektleştirme tehdit eder ve bu tehdit dışarıdan ya da içeriden gelebilir ama en başta düşünülebilir ya da muhtemel olanı tehdit etmeye başlar. Fakat bir şeyi bu kadar tehditkâr yapan nedir? Kristeva bir şeyin bizi dışarıdan tehdit edebilmesinin tek sebebinin zaten halihazırda içeride bulunması olduğunu gösteriyor: "Sanki kırılgan bir muhafaza olan deri kişinin 'kendi bütünlüğünü' ve 'temiz halini' artık koruyamaz; artık kazınmış ve saydam, görünmez ya da gergin ve *içerdiklerinin dışarı atılması* karşısında dayanamayıp yıkılmış gibidir" (Kristeva 1982, s. 53, vurgu eklenmiştir). Abjekt içimize girmez; bizi içten dışa, dıştan içe çevirir.

Kristeva etkileyici bir şekilde abjekleştirmede nesneye dönüştürülen şeyin sınır olduğunu ifade eder (Kristeva 1982, s. 4). Audre Lorde'un *Sister Outsider*'da [Yabancı Kızkardeş] anlattığı ve 2. Bölüm'de tartışılan ırkçı karşılaşmaya tekrar dönebiliriz. Burada beyaz kadınla siyahi çocuk arasındaki sınır bir nesneye, hamamböceğine dönüşmüştür (Lorde 1984, s. 147-8). "Midemizi bulandıran" nesne sınırın yerine geçmiştir, kişiyi "kendisi olmayan" her şeyden koruyan bir yerine geçmedir bu. Abjektleştirme "olmayan"ın güvensizliğine bağlıdır; iğrenme tepkisi aracılığıyla "olmayan"ı güvence altına almak ister. Bu durum 3. Bölüm'de öne sürdüğüm argümanı genişletiyor: Olmayanı güvenilmez kılan, "olmayan olmayanın" ("ben" ya da "biz") "olmayan"a kayması olasılığıdır, bu kayma diğerlerinden "ayrı olma" ontolojisini tehdit edecektir.

İğrenme tepkisi ile sınırların nesnelere dönüşmesi arasındaki ilişki net değildir. Bir yandan, sınırların nesnelere dönüşmesi mide bulandırıcıdır (sütün üzerinde oluşan kaymak gibi). Öte yandan, sınır birebir iğrenmenin (tükürme/kusma) bir sonucu olarak bir nesneye dönüşür. Belki de belirsizlik tehdit edenin belirlenmesi gereğiyle ilgilidir: Devam ettirilebil-

* İngilizce *abject*ten (aşağılık, sefil, dışlanmış, dışarı atılmış olan) türetme. (e.n.)

meleri hatta sınır *olarak* görünebilmeleri için sınırların tehdit edilmeleri gerekir; sınır nesnelerinin görünümleri "ihlal yoluyla koruma" sürecinin bir parçasıdır. Bu yüzden sınır nesneleri iğrençtir, öte yandan iğrenme sınır nesnelerini meydan getirir. Sonuç olarak, üretici ve geleceğe yönelik olmasının yanı sıra, iğrenme "zaman farkı" da gerektirir. Sınırları kendisi koymaz (hiç yoktan) ama varlıklarına duyulan ihtiyacı doğrulayarak oluşmalarına yardımcı olur. Böylece kişi bir nesnenin iğrenç olduğunu hissederek (bu algı karşılaşmadan önce var olan bir tarihçeye dayalıdır) onu uzaklaştırır ve bu uzaklaştırmayla onu iğrenç bulur. *Uzaklaştırmanın kendisi nesnenin yorumlanmasındaki "hakikat" olur.* İğrenme sınır nesnelerini meydana getirir, öte yandan görünüşte banal olan sınır nesnelerinin iğrenç olduğu ifadesi bir hakikat barındırır. Bu döngüsel ekonomiden bir çıkış var mıdır yoksa dairesellik abjektleştirmenin çekiciliğinin bir parçası mıdır?

Kristeva'ya göre abjekt olan "Ben'e karşıt olandır" (Kristeva 1982, s. 3). İğrenmenin nesneler *arasındaki* ilişkiyle nasıl şekillendiğini ele alabiliriz. Nesneler iğrenme tepkilerine sadece "Ben'e karşıt" oldukları için değil, *diğer nesnelerle temaslarıyla* da dahil olur. 1. Bölüm'de ifade ettiğim gibi, "temas" ("*contact*"), "olumsallık" ("*contingency*") kelimesiyle bağlantılıdır. Acaba tiksindiren nesnenin iğrenç olmasının sebebi öteki nesnelerle ilişkisi midir? İğrenmenin nesneler arasındaki "temas" yoluyla üretilmesi, iğrençlik atfedilmesinin bir şeyin bünyesi gereği olmadığını, belirli bir tarihe dayalı olduğunu gösterir. Karşılaştığımız bir nesne bünyesi gereği iğrenç değildir. Bir nesne daha karşılaşma meydana gelmeden önce iğrenç olduğu belirlenmiş nesnelerle ilişkisi nedeniyle iğrenç hale gelir. İğrenmenin temas ya da yakınlığa bağlı oluşu ters zamansallığını açıklar: Hem geriden gelir hem de bir nesneyi yaratır.

Dolayısıyla iğrenme bir temas bölgesi işlevi görür; bir şeylerin öteki şeylerle temas şekilleriyle ilgilidir. Pek çok yorumcunun da savunduğu gibi, "iğrenç şeylerle temas etmiş herhangi bir şey iğrençleşir" (Tomkins 1963, s. 131; ayrıca bkz. W.I. Miller 1997, s. 5 ve S.B Miller 1993, s. 711). İğrenme böyle bir metonomik geçiş içerirken, özgürce hareket etmez: Kendisine yakın bir nesneye yapışır, ona asılı kalır. Dahası, bir nesne, iğrenç başka bir nesneye benzediği için bile iğrenç olabilir (Rozin ve Fallon 1987, s. 30; Angyal 1941, s. 397). Dolayısıyla, iğrenme nesneler arasında

benzerliğin fark edilmesiyle hareket edebilir. İğrenme, nesnelere mide bulandırıcı "olma" gibi kötü bir duygu atfedildiği anda nesneleri birbirine bağlar. Bu bağlantıda iğrenmeyle diğer duygular arasındaki geçiş önemlidir: Kötü hissin "nasıl içeri girdiğinin" bir sonucu olarak kişi nesneye korkunun yanı sıra nefret de duyabilir. Bununla birlikte, hissin kaynağının nesne olduğu farz edildiğinde bile, iğrenme hissi tamamen nesneye geçmeye direnç gösterebilir. Nesne, öznenin derinin yüzeyinde yakın bir temas hissetmesinin ardından geri çekilmesine izin veren bir şekilde iğrenç hale gelir.

Darwin'in "çıplak yabani"ye duyduğu iğrenmeyi anlattığı örneğe dönebiliriz. Yerli bedenin "çıplaklığı" yakınlık riskinin bir göstergesi olur. Böyle bir yakınlık cinselleştirilir; herhangi bir kumaş veya giysinin sağlayacağı aracılık ya da mesafe olmaksızın tenlerin teması söz konusu olur. Karşılaşmanın doğası gösteriyor ki iğrenme sadece uzaklaşmayı (geri çekilme) değil, ayrıca arzu olasılığıyla teni "rahatsız eden" bedensel temasın yoğunlaşmasını da içerir. Böyle riskli bir yakınlık yasak bir arzu ifadesi içinde yerlinin bedenine yaklaşmayı içermez. Bunun yerine, yerli beyaz adamın kaçamayacağı kadar yakın durmalıdır. Dahası, ötekinin yakınlığının iğrenme olarak hissedilmesi geçmiş çağrışımlara bağlıdır, bu örnekte ise olumsuzlamayla açığa çıkar. Yerlinin bedeninin "kirli olmadığının" itirafı, yerli bedeni kir ile bağdaştırmaya yarar. İki sınır nesnesi arasındaki bu bağdaştırma çok önemlidir: Yerli beden kiri "temsil etmektedir" (kirli olmak zorunda değildir) çünkü "kir" sınır nesnesi olarak zaten oradadır. Kirin kendi başına başka bir şeyi "temsil ettiğini" ileri sürebiliriz; bünyesi gereği iğrenç değildir, fakat "ait olduğu yerde" olmaması nedeniyle o hale gelir (Douglas 1995, s. 36). Fakat iğrenç şeyin potansiyel olarak ertelenmemesi nesnelerin birbirlerine yapışmasıyla *durdurulur ya da engellenir*. Nesnelerin birbirlerinin yerine geçmesi süreci "kir" ile "yerli beden" arasındaki bağdaşımın olumsallığı sürecinde durur. İğrenme, bu iki nesnenin birbirine yapışması (tutunması) yoluyla, nesnenin bünyevi bir özelliği olmaması durumunda bile kişinin bir nesneden kaçar gibi geri çekilmesine yol açar. Nesneler ya da göstergeler arasındaki bu metonomik temas onların *sanki* maddi ya da nesnel bir nitelikmiş gibi iğrenç hissedilmesine yol açar.

Bedenlerin iğrenme nesnelerine dönüşme şekillerini düşünürken, iğrenmenin iktidar ilişkilerindeki önemini görebiliriz. İğrenme iktidar için neden bu kadar önemlidir? İğrenme, bedensel sınırları sürdürerek iktidar ilişkilerini de sürdürebilir mi? İğrenme reaksiyonlarının uzamsallığını ve bedenlerin yanı sıra alanların hiyerarşisindeki rolünü düşündüğümüzde, iğrenme ile iktidar arasındaki ilişki görünür hale gelir. William Ian Miller'ın ifade ettiği gibi, iğrenme reaksiyonları sadece sınır çizgilerini tehdit eder gibi görünen nesnelerle değil, ayrıca kişiden daha aşağı veya "alt", hatta tenezzül etmeyeceği nesnelerle de ilgilidir (Miller 1997, s. 9). İşte burada abjektleştirme konusuna geri dönebiliriz. Bedenin daha alt bölümleri –aşağıda olanlar– açıkça cinsellik ve kelimenin tam anlamıyla bedenden atılan "atık" ile ilişkilidir. Bu durum, aşağıda olanın ya da cinselliğin kesinlikle iğrenç olduğu anlamına gelmez. Aşağıda olmak bedenin alt bölgesiyle bağdaştırılır; çünkü oralar öteki beden ve alanlarla bağdaşır. "Yukarı" ile "aşağı" arasındaki uzamsal ayrım metaforik bir şekilde daha yukarıda ya da daha aşağıda olan bedenleri ya da gelişmiş veya az gelişmiş bir bedeni diğerinden ayırmaya yarar. Sonuç olarak, "altta olana" karşı iğrenme, yukarı ve aşağı arasındaki iktidar ilişkisini sağlamaya yarar ve böylece *yukarıda olma ya da aşağıda olma bazı bedenlerin, nesne ve alanların özellikleri haline gelir.* İğrenmeyi hissedenin iğrenen kişi olduğu dikkate alındığında, "yukarıda olma" pozisyonunun, aşağı olarak hissedilenlerin etkilerine açık olma gibi birtakım dezavantajlar pahasına sağlandığını görebiliriz (Miller 1997, s. 9). Darwin'in iğrenmesi yerliyi aşağı pozisyona koyar ve onu aşağıda tutar, ama aynı zamanda kendisinin yerlinin aşağısına düşmeye açık olduğunun sinyalini de verir.

Yapışkanlık Üzerine

Bir önceki bölümde nesneler arasındaki "temas"la tanımlanan iğrenmenin olumsallığını anlamadan iğrenmeyi anlayamayacağımızı belirttim. İğrenmede, olumsallığın kendisi yoğunlaşır; yüzeylerin birbirine teması bir duygusal tesir yoğunluğu meydana getirir. Ama iğrenme sayesinde maddeleşen sadece yüzeyler değildir. Bir nesne başka birinin yerini aldığında ya da bir diğerinin içine doğru hareket ettiğinde, nesnelerin her ikisinin de aslında iğrenç olmamasına rağmen, geçici bir sınır meydana gelir. Bu birbirinin yerine geçmenin bir sonucu olarak nesneler yapışkan hale gelir.

Bu kitapta daha önce "ne yapışır?" sorusunu sordum, ama yapışkanlık konusu ya da yapışkanlığın bazı yüzey, nesne ya da göstergelerin özelliği haline nasıl geldiği hakkında yorum yapmadım. Yapışkan ve iğrencin birbirlerine indirgenemeseler bile ilişkili olduklarım söylemeye gerek bile yok. William Ian Miller'ın ifade ettiği gibi: "Korkunç şeyler sümük gibi, tutkal gibi yapışır" (Miller 1997, s. 26). Burada küçük bir paradoks olduğuna dikkat çekebiliriz. Sümüksü şeylerin iğrenç olduğu kesin, fakat tutkal pek iğrenç saymadığımız bir madde. Yani tutkal gibi yapışkan bir şey iğrenç olabilir, ama tutkalın kendisi muhtemelen değildir. Daha ilk adımda, bütün yapışkan şeylerin iğrenç olmadığını anlamaya başlayabiliriz. Belki de tutkalı bize yapışmakla tehdit eden bir şey değil de *başka şeyleri yapıştırmak için kullandığımız bir şey* olarak gördüğümüz için, tutkal iğrençlik çağrışımı yapıyordur. Tutkal ayrıca tutunma ile ilgilidir: Tutkalla birbirine yapışmış nesneleri ayırdığımızda, normalde yapışkanlık sona erer. Belki de yapışkanlık *sadece beden yüzeyi tehlikedeyken yani yapışkan şeyin bize yapışma tehlikesi varsa* iğrenç olur.

Burada katı ya da sıvı olarak sınıflandırılamayan maddeler hakkında felsefi yazından yararlanabiliriz. Mesela Jean-Paul Sartre sümüksülüğü yüzey ve hissin bir özelliği olarak yorumlar ki, her ikisi de şekle ve biçime sahip maddeler olarak kabul edilir. Sartre'a göre sümüksü şey iğrençtir, çünkü: "Tam şu an, birdenbire sümüksülüğün tuzağım anlıyorum: O, beni tutan ve tehlikeye atan bir akışkanlık; bu sümük üzerinde kayamıyorum, emiş gücü beni zapt ediyor; üzerimden akıp gidemiyor, bir sülük gibi bana yapışıyor" (Sartre 1996, s. 609). Sümüksülüğün özelliği "yapışmasıdır"; ne katı bir şeyin sertliğine sahiptir ne de bir sıvının akışkanlığına. Ne katıdır ne de sıvı, sadece yapıştığı yüzeyin sardığında onun şeklini alır. Öte yandan, sümüksülüğün bir his ya da maddedeki itici bir özellik olduğu varsayımı sorgulanabilir. Zira bir maddeye bir özelliğin atfedilmesi, (sadece somut durumun yanı sıra) bir nitelik olarak varsayılabilmesi, iğrenmenin tasvir edilebilmesine bağlıdır. Sümüksülük özelliği bir analoji kullanımıyla tanımlanır: "Bir sülük *gibi* bana yapışır." Sümüğün yapışkanlığı bir özelliğin durumu olarak verilmesine rağmen, bu özelliği konuşma yoluyla tasvir etme gerekliliği onun anlamlandırma zinciri boyunca (temelsiz tasvirle) ötelendiğini ima eder. Son örnekte, Audre Lorde'un hikâyesindeki hamamböceği gibi, sülük

analojisi yoluyla sümük maddesi yer değiştirmiş ve bir iğrenme nesnesinin yerini almıştır.

Sartre'ın sümüksülük ve akmazlık üzerine çalışmasına karşılık olarak Elizabeth Grosz'un ifade ettiği gibi, "kendi sınırları olmayan bir şeyin içine çekilme korkusu" da kendi başına bir şeyin "niteliği" değildir (Grosz 1994, s. 194). Onun ifadesiyle, böyle yapışkan şeyler, ancak böyle bir içine almayı tehditkâr kılan bazı şeylerin düzeninin korunması halinde iğrenç olurlar. Daha net bir ifadeyle: Yapışkanlık kendi başına her zaman bir nesneye "yapışan" bir özellik olmayabilir. Yapışkanlığı bir nesnenin yüzeyini tanımlamak için kullanmak yerine *bedenler, nesneler ve göstergeler arasındaki geçmiş temasların bir sonucu,* yüzey oluşumunun bir tesiri gibi düşünebiliriz. Yapışkanlığı tarihsellikle ilişkilendirmek, bazı şey ve nesnelerin halihazırda "yapışkan" olmadığı anlamına gelmez. Bunun yerine yapışkanlığın bir sonuç olduğunu söyleyebiliriz. Yani yapışkanlık nesne yüzeyini daha önce etkilemiş olan geçmiş temaslara bağlıdır.

Kelime anlamıyla yapışkanlık ile (eğer parmaklarım ıslak boyaya değerse olabileceği gibi) metaforik olarak yapışkanlık arasındaki ilişki (sürekli tekrarlanan ve tesir değeri toplayan bir gösterge: böyle bir gösterge yapışkan bir parmak *gibi görünebilir*) sorgulanabilir. Ne var ki, ben esas anlamın fiziksel bedenle, metaforik olanınsa dille ilişkili olduğunu düşünmüyorum. Kuşkusuz, farklı yapışkanlık şekilleri vardır. Ama esas anlam ve metaforik anlam arasındaki basit bir ayrım yoluyla yapışkan yüzey ve yapışkan gösterge ayrıştırılamaz. Onun yerine, yapışkanlık "birlikte" olan öğeler arasında bağ oluşturan bir tür ilişkisellik ya da "birliktelik" gerektirir. Kişi arkadaşının yanında kalıp destek olabilir. Kişi trafiğe takılabilir. Bazı yapışkanlık türleri bir şeyleri bir arada tutmayla ilgilidir. Bazılarıysa bloke etme ya da bazı şeylerin hareketini durdurmayla ilgilidir. Bir gösterge ya da nesne yapışkan olduğunda, hareketi (diğer şeylerin ya da göstergelerin hareketini) "bloke etme" işlevini yerine getirebilir ya da (diğer şey ve göstergeleri) bir araya getirme işlevine sahip olabilir. Yapışkanlık, "blokaj" ile "bağlama"yı birlikte düşünebilmemizi sağlar.

Burada çok bariz bir soru sorabiliriz: Yüzeyler nasıl yapışkan olur? Aslında bu bariz sorunun bir noktada bariz bir cevabı vardır: Yüzeyler öteki yapışkan yüzeylerle karşılaşmalarının sonucunda yapışkan olur. Bu haliyle, yapışkan bir yüzey öteki yapışkan yüzeylerin ortaya çıkma-

sına neden olandır; çünkü yapışkan bir nesnenin yüzeyi dinamik bir yeniden yüzeylenme sürecindedir. Birleştirme elbette yüzeylerin yapışkanlığının azalmasına neden olacaktır. Fakat o yüzeyin yapışkanlığı *yine de yapışkanlık özelliğinin dayanıklılığına bağlı olmayan nesnenin geçmişini anlatmaya devam eder:* Yapışan şey, yüzeyinde biriktirdiği ve o nesnenin bir parçası haline gelerek nesnenin bütünlüğünü sorgulamamıza yol açan şeyler aracılığıyla nereleri gezdiğini "bize gösterir". Bir şeyi neyin yapışkan yaptığını ilk bakışta söylemek zordur, çünkü yapışkanlık böyle bir etkiler dizisi içerir. Bu, bazı nesnelerin (burada ve şimdi) yapışkan olmadığı anlamına gelmez; fakat o yapışkanlık bir nesnenin özelliği değildir, çünkü birikir ve temas ettiği şeye tesir eder. Sonuç olarak yapışkan bir şeye takılmak da yapışkan olmaktır. Yapışkan nesneden kopma durumunda bile, bir nesne (ten yüzeyi de dahil) yapışkan kalabilir ve diğer nesneleri "toplayabilir." Öyleyse yapışkanlık nesnelerin başka nesnelere yaptığı bir şeydir –bir tesir aktarımı içerir– ama içinde aktiflik ya da pasiflik arasında bir ayrım bulundurmayan bir "ifa etme" ilişkisidir. Bir nesnenin yapışkanlığının ötekinden daha önce gerçekleşmesi durumunda bile, öteki ona bağlanır gibi görünür.

Bu kadar bariz olmayan bir soruyla devam edelim: Göstergeler nasıl yapışkanlık kazanır? 2. Bölüm'de tartışılan nefret söylemi örneğine dönebiliriz. Göstergelerin tekrar yoluyla yapışkan hale geldiğini ileri sürebiliriz; eğer bir kelime sürekli olarak belirli bir şekilde kullanılırsa, o "kullanım" esas olur; o bir gösterme şekli olur. Bu durumda "*Paki*" gibi sözcükleri aşağılama olarak duymamak zorlaşır. Kelimenin yeni anlam edinmesine karşı direnç göndergeyle alakalı değildir; onun yerine bu direnç "*Paki*"[2] kelimesinin geçmişte tekrarının bir sonucudur. Bu tekrarın birleştirici bir etkisi vardır; kelime ötekileri "*Paki*" olarak üretir; kendilerini bu hitabın nesnesi gören kişiler üzerinde belirli etkiler bırakır. Kelimenin "birleştirici" etkisi ayrıca bir "blokajdır": Kelimenin hareket etmesini veya yeni değer kazanmasını durdurur. Gösterge, ifade tarihinin bir sonucu olarak "yapışkan bir göstergedir", ki bu da göstergenin değer biriktirmesine imkân verir. Göstergenin yapışkanlığı ayrıca nesneler arasındaki ilişki ya da temasla ilgilidir. "*Paki*" kelimesi başka kelimeleri, başka küçümseme biçimlerini çağrıştırma yoluyla bir hakaret haline gelir. Fakat gösterge bir kez yapışkan hale geldi mi, artık o tarz küçümseyici kelimeleri kullanmaya

gerek kalmaz. Yapışkan bir gösterge kullanmak, geçmiş ilişkileri nedeniyle göstergeye dahil olmuş diğer kelimeleri anımsatmaktır. Böylece "*Paki*" kelimesi söylenmeyen öteki kelimelere yapışabilir: Göçmen, yabancı, kirli vb. Kelimeler arasındaki anlam üreten çağrışım gizlenir: *Bu tarz göstergelerin değer kazanmasına neden olan, bu çağrışımların gizlenmesidir.* Ben böyle tesir değeri kazanmayı bir yapışkanlık şekli ya da "yapışkan göstergeler" olarak tarif ediyorum.

Bedenler ve göstergeler arasındaki ilişki nedir? 1. Bölüm'de ifade ettiğim gibi iğrenme ekonomileri, bedenlerin şekillendirilmesini de içerir. Başka birinin bedeni bir iğrenme nesnesi olduğunda, o beden *yapışkan* olur. İğrenme ekonomisinde bu bedenler "tıkanmalar" haline gelirler: Diğer nesne ve göstergeler onlara yapıştığı için yavaşlarlar ya da nesneler arasındaki hareketi "tıkarlar." Bedenlerin fetiş nesnesi olması böyle gerçekleşir: Göreceğimiz gibi, iğrenme hisleri bazı bedenlere diğerlerinden daha fazla yapışır, böylelikle sanki varlıkları "midemizi bulandırıyormuş" gibi bizi iğrendirir.

İğrenmeyi Konuşmak

"Ne yapışır?" sorusu sadece nesnelerin diğer nesnelere nasıl yapıştığıyla ilgili bir soru değildir; ayrıca bazı nesnelerin nasıl diğerlerinden daha yapışkan olduğunu ve diğerlerinin onlara nasıl yapıştığıyla da ilgilidir. Nesneler arasındaki farklılıkların tesirini yok etmemek ve bazı nesnelerin geçmiş temasları nedeniyle diğerlerinden daha yapışkan olduğunu anlamak önemlidir. Bu bölümde iğrenmenin, hem bazı bedenler ve nesneler arasındaki temasın yoğunlaşması, hem de bir söz eylemi olarak performatif işlevinden bahsedeceğim. Başka bir deyişle, iğrenmenin yeni anlamları "bloke eden" bir "bağla" göstergeleri bedenlere bağlayarak nasıl sonuçlar üretebildiğini yorumlamak istiyorum.

Performatif ile ne demek istiyorum? Judith Butler'a göre, performatiflik bir gösterenin, sadece var olanı adlandırmaktan ziyade görünürde adlandırdığı şeyi üretme yoluyla ilgilidir. Öyleyse performatiflik "söylemin yineleme ile etki üretme gücü" hakkındadır (Butler 1993, s. 20). Perfomatifliğin zamansal boyutu çok önemlidir. Bir bakıma, performatif geleceğe yöneliktir; "henüz olmayan"ın inşası ve maddileşmesi üzerinde etkilidir. Öte yandan, geçmişin tortulaşmasına dayanır; zaten söylenmiş olanı yineler, gücü ve otoritesi, önceden var edilmiş olanı nasıl hatırlattı-

ğına bağlıdır. Performatifliğin bu şekli benim iğrenmenin zamansallığı argümanımla bağlantılıdır: Hem kendini geri çektiği nesnenin "arkasından gelir" hem de bu geri çekilme anında nesneyi üretir.

Bu paradoksal zamansallığa göre, performatiflik yinelenebilirliği (*iterability*) de kapsar (Butler 1993, s. 13). Performatif bir ifade, yalnızca kodlanmış ve yinelenebilir bir ifadeyi tekrar ediyorsa "başarılı olur": Zaten var olan normları ve gelenekleri zikrederek işler (Butler 1993, s. 13; ayrıca bkz. 5. Bölüm). Performatifliğin tarihselliği ve onun etki üretmekteki rolü birbirinden ayrılamaz. Eğer performatif geleceği gözler önüne seriyorsa, bunu geçmiş uzlaşımları tekrarlama süreci içinde yapıyordur; çünkü bir şeyi tekrar etmek onun farklı şekilde tekrar edileceği yönündeki (yapısal) olasılığı daima hayatta tutmaktır. Yinelenebilirliğin anlamı göstergenin dile getirildiği bağlamla ilişkisinin "kesilebileceği", "kesilme" olasılığının yazarların yaptığı o anlamlandırma işinin doğasında bulunduğudur (Derrida 1988).

"Kesme" sorusunu yapışkanlık sorusuna bağlayabiliriz. Göstergelerin nasıl yapışkan olduğunu –özellikle de diğer göstergelere nasıl yapışacaklarını– düşünmek de kesmeye karşı (yapısal olarak eşit derecedeki) direnci gösterir. Bu direnç göstergelerin içsel bir parçası olmayıp göstergelerin diğer göstergelerle nasıl işbirliği yaptığına ya da bir gösterenin gösterilene bir gösterenler zinciri içinde nasıl bağlı olduğuna göre değişir (bkz. Lacan 1977, s. 154). Göstergelerin kesilmeleri mümkündür. Bununla beraber, göstergelerin yapışkanlığının kesilip ayrılmaya gösterdiği direnç anlamlandırmanın tarihselliğiyle bağlantılıdır. Direnç göstergenin kendisinde değildir, ama göstergelerin metonomik yakınlık (kelimesi kelimesine) ya da metaforik yer değişimiyle (kelimeye karşılık kelime) öteki göstergeleri nasıl çağrıştırdıklarının bir "göstergesidir". Bu tarihsellik, performatiflik ve yinelenebilirlik teorilerinde önemli bir rol oynamakla beraber; tekrarla, göstergelerin ve onlarla birlikte form ve geleneklerin tekrar edilebilir olmasıyla bağlantılıdır. Tarihselliği hem yapışkanlık hem de tekrar açısından yeniden değerlendirerek anlamın altında yatan tarihsellik anlayışını genişletmek istiyorum: Yapışkanlık net düzenlerle değil, bunun yerine göstergelerin diğer göstergelerle ilişki içerisinde olma yollarını örtük olarak yöneten bağlarla ilişkilidir. Anlamlamanın yapışkanlığı iğrenmenin performatifliği ile nasıl ilişkili olabilir?

Bir şeyi iğrenç olarak adlandırmak -tipik olarak "bu iğrenç!" şeklindeki konuşma eylemiyle- performatiftir. Önceki konuşma, norm ve geleneklere dayanır ve adlandırdığı nesneyi üretir (iğrenç nesne/olay). Bir şeyi iğrenç olarak adlandırmak hiç yoktan bir şey yaratmak değildir. Fakat bir şeyin iğrenç olduğunu söylemek de "bir şey yapmaktır"; bir dizi sonuç üretir *ki bunlar sonradan iğrenç bir nesneye eklenir.* Gerçekten de, "iğrenme" kelimesinin kendisi yapışkan bir göstergedir; çünkü diğer göstergeler ona yapışır ("öğk", "kötü", "yabani") ve kendisi de bazı beden ve nesnelere yapışır ("çıplak yabani"). Bir şeyi iğrenç olarak adlandırmak "iğrenme" kelimesinin yapışkanlığını bir nesneye aktarmaktır, böylece o da söylenen şeyin ta kendisi olarak üretilir. Bir göstergenin yapışkanlığı ile bir nesnenin yapışkanlığı arasındaki ilişki hem iğrenmenin performatifliği hem de farklı şekillerde nesneler üretmesi bakımından iğrenme reaksiyonunun "yeniliğe" gösterdiği bariz direnç açısından önemlidir. Söz edimiyle iğrenç (kötü) bir nesne olarak üretilen nesne, yapışmaya başlar. Yapışkanlaşır ve sonrasında kendi etkilerini ortaya çıkaran bir fetiş özelliğine bürünür.

"Bu iğrenç!", gibi bir söz edimi ile üretilen sadece "iğrenç nesneler" değildir. İğrenme başka ne yapar? Abjektleştirme hakkında yapmış olduğum yorumlara geri dönebiliriz. Kelime anlamıyla abjektleştirme bir şeyi dışarıya itme, onu dışarı atma anlamına gelir. Söz edimleri abjektleştirmeyi nasıl içerebilir? Abjekt beden ve nesneler ile abjekt söz arasındaki bağlantı nedir? İğrenme reaksiyonlarında "kelimeler" dışarı atılır veya kusulur. "Bu iğrenç!", söz edimi bir kusma şekli olarak, yakınlığı tehditkâr ya da kirletici hissedilen bir şeyi dışarı atma teşebbüsü olarak görev yapabilir. Yani bir şeyi iğrenç olarak belirlemek aynı zamanda o şey ile arada bir mesafe yaratır ki, bu şey paradoksal bir şekilde sadece mesafe koyma eylemi içindeyken bir şey haline gelir. Kusmanın daha önce sindirilen ve bu şekilde şimdi iğrenme duyan kişinin bedenine karışmış bir şeyin dışarı atılması olduğunu hatırlayabiliriz (Rozin ve Fallon 1987, s. 27). Mideye indirilmiş olmak, o kişinin benden başka bir şeyin iğrenç olduğu algısıyla zaten iğrençleştirilmiş olması demektir. Bir şeye iğrenç demek, "iğrenme" kelimesinin yapışkanlığını sadece daha sonra gelip yapışacak o nesneye değil, aynı zamanda özneye de aktarır. Başka bir ifadeyle, tiksinmiş öznenin "kendisi" de "Bu iğrenç!" söz ediminin ürettiği sonuçlardan biri olur.

Gelgelelim, söz edimi asla kişinin kendisine yönlendirdiği basit bir ifade değildir. Söz edimi her zaman ötekilere yönelir. Tesirin sonuç üretebilmesi için ötekilerin iğrenç şeye tanıklıkta ortak olmaları gerekir. Başka bir ifadeyle özne, söz ediminin kendisinde örtük olan kınamayı ötekilerin tekrar etmesini ister. Söz edimlerinin üretici olabilmeleri için böyle bir ortak tanıklık gereklidir; yani yapışabilmesi için iğrenme duygusunun bir nesneye ya da başka bir şeye atfedilmesi gerekir. Dahası, tanığa olan talep, bize "Bu iğrenç!" söz ediminin sadece bir özne ya da nesne üretmekten çok, iğrenç bir nesne ya da olayın ortak kınanmasıyla birbirine bağlanmış bir topluluk üretir. "İğrenme" kelimesinin tekrarıyla iğrenç olarak adlandırılmış bir olay ya da nesneye karşı görünürde ortak bir mesafede duran bir tanıklar topluluğu üretilir. *Carnal Appetites* [Bedensel Arzular] adlı çalışmasında Elspeth Probyn ikna edici bir şekilde şunu savunur: Bir şeyi iğrenç olarak adlandırmada zımni nesneye mesafe koyma eylemine tanıklık etmeleri için başkalarına ihtiyaç duyulur. Probyn şöyle der: "Kamusal açıklamalarla, kendimizi bu rahatsız edici yakınlıktan uzaklaştırmak isteriz. Kelimeleri söylerken, kendimizi uzaklaştırmamıza tanıklık etmelerini isteriz" (Probyn 2000, s. 131). Uzaklaştırma ve uzaklaşmanın fiziksel süreçlerinin ortaklığı, her ikisinin de üretildiği anda iğrenmenin bireyi toplumla uyumlu hale getirdiğini gösterir. Bu tarz söz edimlerinin sonuç üretme şekillerini "Bu iğrenç!" söz ediminin 11 Eylül saldırılarında nasıl bir işlevi olduğundan yola çıkarak yorumlayabiliriz.

11 Eylül olayları konusunda bir tanıklık toplumunun oluşturulmasında diğer teknolojiler ve iletişim yollarıyla birlikte internet de son derece önemli bir araçtı. İnternette, çeşitli organizasyon ve bireyler ana sayfalarda ve insanların birbirlerinin yorumlarına karşılık verebildiği mesaj sayfalarında olaylara karşı tepkilerini gösterdi. Ortak tanıklık toplumunun üretimi, kişilerin birlikte var olmalarını da söz edimlerinin var olan bir kişiye yönlendirilmesini de gerektirmez. Bunun yerine söz edimi, mektubun yerine ulaşmama ihtimali dikkate alındığında, bir mektup göndermenin taşıdığı tüm risklerle gönderilen bir yazı halini alır (Derrida 1987). Öyleyse, iğrenme 11 Eylül'e karşı bir topluluk oluşturma sürecinde nasıl bir role sahipti?

11 Eylül olaylarının aktarımında, görüntüler tesirle doygunlaşmış, hatta "dolmuş" gibi görünüyorlardı. Görüntüler sürekli tekrar edildi ve tekrarın bağlayıcı bir etkisi vardı. Binaların yıkılışı ve insanların gökyüzünden

aşağıya düşüşü bedenlerin, alanların, evlerin ve dünyaların göstergelerce işgaliydi. Televizyon ekranlarında beliren ve sürekli tekrarlanan görüntüler travma görüntüleriydi. Ayrıca travmatik görüntülerdi. Travmalarına tanık olmak için bu görüntüleri sonuna kadar izlemek zorunda değildik. Bir olaya görüntüleri izleyerek tanıklık etmek görüntülerin tesiri altında kalmak demektir, ki bu da herkese aynı şekilde tesir ettiği anlamına gelmez. Marusya Bociurkiw'in ifade ettiği gibi:

> İkiz kulelerin yıkılışının ardı ardına gösterilmesi (ilk gün birkaç dakikada bir, birkaç ay sonra birkaç saatte bir ve sonrasında birkaç ayda bir) post-travmatik stresin özelliği olan tekrar etme zorunluluğunun sergilenmesi gibi görünüyordu. Bu zorunlu dönüş bilinçaltının travma durumuna geri dönme arzusudur. Hoş olmayan durumları tekrar ederek ya da sürekli onlara geri dönerek, travma yaşamış kişi bilinçsizce, başarılı olmak ve böylelikle keyif haline geri dönmek ister. (Bociurkiw 2003, s. 21)

Travma görüntülerinin tekrarı henüz bireysel ya da topluluk ruhuna uyum sağlamamış şeyin yeniden canlandırılması ihtiyacını gösterir. Bociurkiw, Butler ve Eng gibi eleştirmenler 11 Eylül'e karşı verilen tepkileri politik travma ve yas açısından analiz etmişlerdir (ayrıca bkz. 7. Bölüm). İğrenme olayın kişiler üzerindeki "şok etkileri" açısından önemli olabilir; hakikaten de olaya sıklıkla "iğrenç"lik atfı yapılmaktadır. Bu atıf nasıl işler? Ne yapar? İğrenme, bir imge olarak olayla büyülenmişlik içerir; sanki kişi, şimdiki zamandaki dikkat çekici bir nesneymiş gibi o imgeye yakın olma arzusu içindedir. Örnek olarak, Urban Outlaw Productions[3] tarafından 11 Eylül olaylarına karşılık yayımlanan şu mesaja bakalım:

> Yaklaşık bir ay geçmesine rağmen, 11 Eylül 2001'in iğrenç, lanet olası olayları saat başı olmasa bile her gün kalbimde yankılanıyor. Sanırım biraz olsa da teselli buldum çünkü saldırılardan sonra tam bir hafta boyunca savaş bunalımı nevrozu her yerdeydi ve kaçınılmazdı. Hem televizyondan radyoya, gazeteden internete kadar tüm iletişim araçları bizi trajedinin tüm kirli detaylarıyla besliyordu; hem de sokaklarda tek duyduğumuz, özel olarak tek konuştuğumuz, e-gruplarda ya da sohbet odalarında tek tartıştığımız buydu. Neredeyse yaşamımızın her alanına sızmıştı. Eminim ki terörist saldırılar çoğumuzun konsantrasyonunu, uykusunu böldü; rüyalarını ya da kâbuslarını kapladı.

Burada iğrendiren nesne öznel dünyanın her hücresine nüfuz etmiştir; iğrenme, iğrenç varsayılmasıyla dünyaya nüfuz edişini ilan eder. İğrenme reaksiyonun "içeri girme hali" nesneyi sırf o ölümcül yakınlığıyla inşa etmeye yeter. "İğrenç olaylar" yaşamın içine "nüfuz etmiş", onu "işgal etmiştir"; öyle ki, "bu iğrenç!" atfı, yapıldıktan sonra bile halen yaşamın içinde yankılanır. "Mide bulandırıcı olan" ile "savaş sonrası nevrozu" arasındaki geçişe dikkat edin. Olayı şu anda yaşama ya da "etkilerini hissetme" konusundaki acziyet, travmanın tekrarı olarak olayın tekrar tekrar gösterilmesini talep eder. Olayın bu ölümcül yakınlığı, sadece "iğrenilenlerin" evlerinin ve bedenlerinin tekrar tekrar kirletilmesi yoluyla etki yaratabilir.

İğrenme reaksiyonu, daha önceki bir kirlenmeyi kabul ettiği müddetçe, sınır nesnesi ya da fetiş nesnesi olarak tanımlayabileceğimiz bir nesne yaratır. Olaydan "uzaklaşma" ona bu fetiş özelliğini veren şeydir. Nesnenin üretilmesi aynı zamanda bir özneyi de üretir. Olayı iğrenç ilan ederek olaydan "ayrı duran" ya da "uzaklaşan" özne, aynı zamanda "ortaya çıkar". İleti, kimliği belirsiz diğer internet okurlarına gönderilmiştir; iğrenme ya da iğrençlik duygusunu paylaştığı tahmin edilen bir seyirciye yöneltilmiştir. İğrenmenin paylaşılması (iğrenç olarak kabul edilen şeye birlikte tanık olarak) *iğrenç olanın bedenin içine alınmasına yönelik* (kişinin hayatının her dakikasına nüfuz etmesiyle ilgili olarak) ortak bir nefret ya da öfke oluşturur.

İğrenç olanın bedene alınması bu olaya "sebep olan" bedenleri tanımlayarak iğrenme nesneleri inşa eder. İleti şöyle devam eder:

> Ölenlerin hayatları delicesine nefret dolu ve basiretsiz bir mesele yüzünden sona erdi. Bu teröristlerin din adını verdikleri şeyin çarpıtılmış bir biçimine dayalı bir mesele. Beyinleri yıkanmış, kaybolmuş, insanlık dışı bu yaratıklar aranmalı, saklandıkları deliklerden çıkarılmalı ve haşerat gibi yok edilmelidir.

Burada ötekilerin bedenleri belirgin nesneler haline gelir; çok yakınlaştıkları için nefret edilen ve iğrenilen bedenler olurlar. İnsanlık dışı ve *iğrenen bedenlerin altında ya da aşağısında resmedilirler.* "Altında olma" ya da "aşağısında olma" iğrenme reaksiyonu yoluyla bedenlerinin bir özelliği haline gelir. İnsandan ya da sivil yaşamdan daha alt seviyede olanı somutlaştırır. Bu tanımlamanın cinselleştirilmiş ve askerileştiril-

miş yapısı oldukça önemlidir. Deliklerde saklananlar kapanmış ya da örtünmüş oldukları için tehdit oluştururlar. İğrenmemizin sebebi olanlar ya delinmeli ya da örtüleri kaldırılmalıdır. Onlardan "kurtulmak/uzaklaşmak" için onlara "ulaşmalıyız". Bu durumda ötekilerin yakınlığı bir zorunluluktur. Çok yakınımıza geldiler (olay sadece bu ölümcül yakınlık sayesinde mümkün olabildi); fakat onları kovacaksak bizim daha da yakınlarına gitmemiz gerekir. Böylece "iğrenme" kelimesi olayı tanımlamanın bir yolu olarak özne tarafından dile getirilir ki, bu ne olmadığımızın ve ne olmayacağımızın bir göstergesi şeklinde işleyerek olayın bir sınır nesnesi haline gelmesine yol açar. "İğrenç" kelimesi daha sonra olaydan bu olayın sorumlusu olduğu düşünülen kişilere aktarılır. Fakat bu ötekiler bedene nasıl dahil edilip nasıl dışarı atılabilir? Bu durum, iğrenmelerini dile getirenlerin bedenlerine ne yapar?

İleti şöyle devam eder: "İnsanlar, kurtulanlar ve yaşayanlar, biz hayata devam ediyoruz. Sahip olmaya vahşice zorlandığımız yeni bir ulusal düşünce biçimiyle değişmiş bir dünyaya adım atıyoruz. Bu Ortadoğulu teröristlerin bizlere karşı süren eylemlerinin sonuçlarının ne olacağı görülmeli." Burada, "devam etme" olasılığı, tanınan birinden gelmesi açısından terörün kaynağına bağlıdır. Yani duygunun –iğrenme artık "benim" ya da "bizim içimizde" olmayacak şekilde– aktarımı yeni bedenlerin iğrenme nesneleri olarak belirlenmesine yol açar; "Ortadoğulu teröristler" olarak adları belirlenmiştir. Açıkça görülüyor ki, iğrenme artık adı konulmuş olan bedenlere yapışır; bir göstergeden bir bedene taşınır. Fakat bu aktarmayı sadece göstergeleri birbirlerine yapıştırarak yapabilir. İğrenmenin adlandırılması metonomik olarak bu nesneleri birleştirir, böylece terör ve korku zaten "Ortadoğulu" olarak tanınan kişilerin bedenleriyle çağrıştırılır. İğrenmenin yapışkan akışını "bloke eden", "Ortadoğulu" ve "terörist" göstergeleri arasındaki iletişim ve birliktir.

Bu tarz bir "blokaj", iğrenme reaksiyonundan "uzaklaşma"nın iğrenme nesnesi olarak yüzeye çıkan bedenleri eş zamanlı bir şekilde "dışarı ittiği" anlamına gelir. Elbette, bu göstergelerin "birbirlerine yapışması" herhangi bir terörist organizasyonla ilişkisi olup olmadığına bakılmaksızın bazı bedenlerin ötekilere göre daha fazla terörist olarak adlandırıldığı bir tanınma ekonomisine dayanır. Bu tanınma ekonomisi, "Müslüman ya da Ortadoğulu gibi görünen" herhangi bir bedenin terörizmle ilişki-

lendirildiği ve terörist "olabileceği" için ırkçı aşağılama ve tacize maruz kaldığı pek çok ülkenin sokaklarında yaşanan bir gerçekliğin parçasıdır (bkz. 3. Bölüm).

Üstelik iğrenmenin bazı bedenlere yapışması, diğer bedenlerin terörist olabilme olasılığının hep açık olmasından dolayı asla bitmeyecek yapışma, başka sonuçlar da üretebilir. "Bu iğrenç!" söz edimi, "Onlar iğrenç"e dönüşür ki bu da "Biz onlardan iğreniyoruz" anlamına gelir. Bu değişimi iletinin son cümlesinde görebiliriz.

> 11 Eylül 2001 güvenliğimizin istikrarı ve rasyonel insanların yaşamlarının önemi hakkında dünyaya bir ders olmalı. Medeni bir toplumda yaşamaya, çabalamaya ve bu yaşamla baş etmeye uyum sağlamış insanlar olmak: Bu korkunç, boş ve tek kelimeyle hasta teröristlerin kaybettikleri bir hak.

"Biz" ifadesi kullanılmış ve sürekli olarak yeniden üretilmiştir; önce "insanlar" olarak, sonra "hayatta kalanlar" olarak ve sonunda da "rasyonel insanların yaşamları" olarak. Tanıklık topluluğu söz edimi tarafından adlandırılır ve adlandırılma edimiyle yeniden üretilir. Böyle bir tanıklık toplumu, olayların ortak kınanmasıyla "birbirine yapışık/bağlı" hale gelir. Bu birbirine yapışma/bağlılık hem "iğrenç" sözünü tükürürcesine söyler hem de kelimenin kendisine yapışan bedenlerin ("hasta teröristler") tükürerek dışarı atılmalarını "temsil eder". İğrenme reaksiyonu böylece "Ortadoğulu teröristler" kelimelerini kusmuş olur, hastalığımızın nedeni kabul edilen bedenlerin toplumumuzdan, milletimizden ve dünyamızdan kovulmaları *anlamına gelir* ve *o anlama kayar*. Bu kovma başkalarının de iğrenmemizin nedeni "olabilme" olasılığı nedeniyle asla son bulamaz; kovmanın bitmek bilmeyen yapısı onun sürekli olarak meşrulaştırılmasını sağlar: Hasta olanları dışarıda bırakmak için hasta olmalıyız, yine ve yeniden. Hasta olma işlevini metin yerine getirir; bu da iğrenme "kelimesinin" ötekinin varlığının bir "göstergesi" olmasını sağlar.

Fakat bu durum iğrenmenin her zaman yapıştığı ve yapışkanlığın bir göstergeden bir nesneye, bir bedene ve bir topluma yapışmasının her zaman toplumu bir araya getirebileceği anlamına gelmez: Birleşmek her zaman uyum getirmez. Elbette, olaylara karşı verilen resmi ve bireysel tepkilerde "iğrenç" kelimesinin sürekli tekrarlandığı açıktır. Fakat iğrenç diye nitelenenin aynı şey olup olmadığı net değildir: Sanki "Bu iğrenç!"

ifadesinin her yeni kullanımda nesne yeniden adlandırılmıştır, fakat mutlaka toplumu bir araya getirecek şekilde değil. Bazı iğrenme reaksiyonları, iğrenmelerin başkalarının bedenlerine yapışma şekilleri hakkında iğrenmelerini dile getirmiştir. Örneğin şu iletiyi dikkate alalım: "Afganistan'daki savaş iğrenç [...] Amerikalıların zihninde artan güvenlik ihtiyacının olduğu şüphesiz, öte yandan bahsi geçen yöntemler terör saldırıları kadar mide bulandırıcı."[4] Bu tarz iğrenme reaksiyonları, bir tanıklık toplumunu yetkili kılan iğrenme reaksiyonunun "uzaklaşmasından" "uzaklaşmayı" içerir. Başka bir ifadeyle, "Bu iğrenç!" söz eylemi bir karşılıktan "onlar iğrenç"tir (burada "onlar" ifadesi yapışkan göstergeler arasında gidip gelir: Teröristler, Ortadoğulular, Müslümanlar) ve onlar kovulmalıdır; ulustan, medeni dünyadan kusularak çıkarılmalıdır varsayımına dayalı bir olaya kayar. Daha net bir şekilde ifade etmek gerekirse, terör saldırılarının iğrendirici doğasının saldırılara verilen cevaplarla "taklit" ve "tekrar" edildiği ileri sürülmektedir.

Bu yüzden, sadece defetmeye yönelik değil, bu defetmeyi bazı şeylere yapıştıran (bazılarına da yapıştırmayan) bir zorunluluk olarak iğrenme, her zaman kolektif bir varlık olarak meşrulaşmış olanı koruyacak şekilde işlemez. İğrenme, kolektif bir varlık biçimi olarak iğrenmenin sonuçlarına karşı iğrenme hissetmeye yol açabilir (bu durumda, savaş terörizmde iğrenç olanı taklit eder). İğrenme hissi "olan"a meydan okumayı hedefleyen bir politikanın parçası da olabilir. Fakat iğrenme döngüsü sadece en yapışkan ekonomilerin içinde bile ihtilaf olduğunu göstermekle kalmaz, bu ihtilafın nesnesinin dışında olamayacağını da gösterir. İhtilaf her zaman ihtilaf yaşanılan konuyu kapsar. Dahası, tesirli bir karşılık olarak iğrenmenin sınırları, iğrenmenin kişinin "kötü bir şey" olarak gördüğünü hazmetmesine zaman tanımaması olabilir. Yorumun hazmedilmesi için daha uzun zamana ihtiyaç olduğunu söyleyebilirim. İğrenme, kişinin uzaklaşmak zorunda kalmadan önce yeterince yakınlaşmasına izin vermeyebilir.

Elbette, Amerika dış politikasını eleştirenlerin –iğrenme olarak yetkilendirilmiş olana karşı iğrenmelerini ifade edenlerin– de iğrenme reaksiyonlarıyla karşılaştıklarını hatırlamalıyız. İğrenme hakkındaki en çok tekrarlanan cümlelerden biri Susan Sontag'ın *New Yorker*'daki bir makalesine karşılıktı. Makalede teröristlerin korkak olarak gösterilme-

leri sorgulanmış ve eylemin ABD'ye karşı hissedilen nefret düşünüldüğünde anlaşılabilir olduğu ifade edilmiştir. İğrenmeyi kendi nesnesine tekrar yapıştırma yolu olarak Sontag'ın "'bunun olacağı belliydi' iması 'iğrençtir'" gibi cümleler defalarca tekrar edilmiştir.[5] Yani bir bakıma, iğrenme ekonomisi, iğrenme nesnesinin yapışkanlığının bitmesiyle sona ermez. Toplumu bir arada tutan kişilerden "uzaklaşan" iğrenme reaksiyonları başka iğrenme reaksiyonlarına neden olabilir. Bu iğrenme reaksiyonları uzaklaşmadan uzaklaşarak, "iğrenme" göstergesini böyle bir kolektif aktarımın sonucunda sivrilen bir nesneye yeniden yapıştırırlar. Başka bir deyişle, ayrılan her zaman yeniden yapıştırılabilir, yeni ve daha yapışkan yapışma biçimleri ortaya çıkarabilir. Yapışkanlık bir yüzeye yapışmanın yanı sıra kişinin destek ve bağlılığını sunmasını da içerir. Öyleyse eş zamanlı olarak şu iki soruyu sormalıyız: "Ne yapışır?" diye sormamız gerekebilir (bu soruyu ötekilerin yanı sıra kendimize sormalıyız). Fakat bu soruyu daha umutlu bir soruyla birlikte sormalıyız: Bu bağlılığın şartlarını reddimize nasıl sadık kalabiliriz?

Notlar

1 Kristeva'nın çalışması özellikle kadınların bedenlerinin abjekt ve ucubelik ile nasıl ilişkilendirildiğiyle ilgilenen feminist eleştirmenler tarafından kullanılmıştır. Burada bu tarz argümanlarla ilgilenmeyeceğim, ama bunların önemine işaret etmek isterim. Örneğin bkz. Creed (1993) ve Stacey'nin (1997) çalışmaları.

2 Bana yapılan bir hakaret olduğu ve etkilerini çok iyi hatırladığım için bu örneği kullanıyorum.

3 http//:www.urbanoutlaw.com/opinion/100901.html erişim tarihi 2 Ekim 2002. Bu siteyi "iğrenme" kelimesi çevresinde karmaşık bir anlatı oluşturduğu için binlercesinin arasından seçtim. Arama motoruna "11 Eylül" ve "iğrenç" yazın ve çoğu tartışma listelerinde benzer pek çok iletiye erişeceksiniz.

4 http://gauntlet.ucalgary.ca/a/story/7458 erişim tarihi 2 Ekim 2002.

5 http://www.newyorkmetro.com/news/articles/wtc/flashpoint_speech.htm erişim tarihi 2 Ekim 2002.

BÖLÜM 5

BAŞKALARINDAN UTANMA

> Bana kalırsa iyi niyetli tüm insanlar Avustralya ulusu ile onun yerli halkı arasındaki barışın, geçmişte Aborjin insanların baskı görmelerinin, mülksüzleştirilmelerinin ve aşağılanmalarının yanlışlığının ulus tarafından kabul edilmediği sürece mümkün olmadığını görebilirler. Bu, geçmişte yapılanlarla hiçbir ilgisi olmayan Avustralyalıların bireysel olarak suçlu hissetmeleri ya da suçlarını kabul etmeleri gerektiği anlamına gelmez. Bu sadece bir millet olarak kimliğimizin ve milli bir gururun yanı sıra, geçmişte yaptıklarımız ve ihmallerimize dair milli bir utancımızın da var olabileceği, var olması gerektiği temel gerçeğinin ifadesidir. (Avustralya Genel Valisi, *Bringing Them Home*, 1996)

Utanç yoluyla bir kimlik iddiasında bulunmak ne demektir? Ulusal utanç nasıl bireyleri utançtan kurtarırken bir yandan da geçmiş yanlışları kabullendirmeye yarar? Bu bölümde utancın uluslar tarafından nasıl "hissedildiğini" çok fazla irdelemeyeceğim; ama utanç ilanlarının "hissedilen" bir topluluk olarak ulusu nasıl yarattığını inceleyeceğim. Yukarıdaki alıntıda ulus geçmişin "yanlışlığı" ile utanç ilişkisi içinde gösterilmiş. Utanç, barışma süreçlerinde ya da geçmiş yaraların iyileşmesinde hayati öneme sahiptir. Yapılan yanlışları tanımak utanç duymaktır; "biz" yerli halkın acı, zarar ve kayıplara maruz kalmasına neden olan "eylem ve ihmallerimizi" kabul ederek bunlardan utanırız. Raimond Gaita da tanıma ve utanç arasında önemli bir ilişki olduğunu varsayar: "Avustralyalıların, atalarının geçmişte Aborjinlere yaptıkları yanlışları ve onların halen acı çekmelerine neden olduklarını kabul ederek utanmaları, bir yas için çekilen acı kadar gereklidir" (Gaita 2000a, s. 278; ayrıca bkz. Gaita 2000b, s. 87-93). Bu tarihin yanlışları karşısında utancımız onların acısı kadar gereklidir. Ulusal utancın yerlilerin acısına yakınlığı barışma umudunun,

geçmiş anlaşmazlıkların düzeldiği "birlikte yaşanılan" bir geleceğin anahtarı olabilir.

Fakat bu tarz ulusal utanç ifadeleri ne tür bir tanıma ve barışma vaat eder? *Bringing Them Home*'un önsözüne göre utanç hareket getirir: Ulus, geçmişteki hatalarını tanıyarak geçmişin adaletsizlikleri tarafından harekete geçirilir. Avustralya'daki iç politika bağlamında, geçmiş tarafından harekete geçirilme geçmişten kopuk kalmaktan ya da "geçmişin bizimle bir alakası yok" varsayımından daha iyidir. Fakat utancı tanımak –ya da bir tanıma yöntemi olarak utanç– kendi şartlarını ve sınırlarını beraberinde getirir. Bu ilk örnekte, kimin utanç duyduğu belli değildir. Alıntı açıkça "bireysel suçluluk" yerine "ulusal utanç" getiriyor ve böylece yapılan haksızlıkların tanınmasını "yapılanlarda hiçbir rolü olmayan" bireylerden ayırıyor. Tarihin kişisel olmadığını ileri sürüyor. Fakat konu bireysel suçlu yaratmak değilse de, bireysel utancın bir ihtimal olarak bile olsa belgede neden kabul edilmediği sorusu cevapsız duruyor. "Utanan" bireyler geçmişteki bu adaletsizliğin hâlâ varlığını sürdürdüğünü göstermez miydi?

Utancın tekil bedenlerden ayrılması anlatı içinde belirli bir işlev görür. Bireyler ulusa ait oldukları, zaten ulusa bağlılıklarını sundukları müddetçe ulusal utanca da dahildirler ve ulus söyleminin öznesi olabilirler. Zaten onlarla "birlikte" olduğum, "bizim" kelimesi benim tarafımdan ifade edildiği sürece, bizim utancımız "benim utancımdır". Adil olmayan şeylerin geçmişe yansıtılması, utancın bugünkü bireyleri bir ten ya da pelerin gibi sarmasına ve çevrelemesine rağmen etkilemeyen kolektif bir utanç olarak temsil edilmesini sağlar. Geçmişteki yanlışların tanınmasına rağmen utanç bu tarz yanlışların şimdiki zamanda hayatları nasıl şekillendirdiğini gizleyebilir. Utancın işlevi rahatsız eder ve rahatsız edicidir, bazı acıları teşhir ederken, ötekileri saklar.

Şaşırtıcı olan utancın bir yandan başkalarına yapılan adaletsizlikleri tanıma tarzına, öte yandan bir ulus inşa biçimine dönüşmesidir. "Bir millet olarak kimliğimizin [...] var olmasına" olanak sağlayan utançtır. Tanıma, "kötü bir duygu"nun ifadesiyle kendi geçmişini "kabullenerek" ulusun yenilenmesini veya kendisiyle barışmasını sağlar. Peki, utanç kötü hissetmemize yol açarken, aynı zamanda ulusun *daha iyi hissetmesini* de sağlar mı? Daha iyi hissetme arzusu ile adaletsizliğin tanınması

arasındaki ilişki nedir? Bu bölümde, Avustralya'daki barış söylemini ve 2001'in Ağustos-Eylül aylarında Güney Afrika'da gerçekleşen üçüncü Birleşmiş Milletler Irkçılık Konferansı'nda Avrupa ve Amerika'nın kölelik ve sömürgecilik için özür dilemesi taleplerinin yarattığı anlaşmazlıkları inceleyerek kolektif utanç politikalarını yorumlamak istiyorum. Bir ulus olarak utanç hissetmenin ne anlama geldiğinin yanı sıra özürler, pişmanlık beyanları ve elbette özür dilemeyi ret de dahil olmak üzere devletlerce yapılmış resmi sözlü ifadelerle de ilgileniyorum. Fakat böyle kolektif utanç şekillerini incelemeden önce, utanç ve suçluluk arasındaki farklılıkları ve bedensel karşılaşmalardaki fenomonolojik utanç deneyimini analiz edeceğim. Benim argümanım, uluslar ve uluslararası sivil toplum için söz edimleriyle utanca resmi bir gerçeklik katmanın ne anlama geldiğini düşünmeden önce, yüzeyleri utancın bariz sonuçlarıyla yanan bedenlere utancın *ne yaptığını* düşünmemiz gerektiğidir. Bunu yaparken utanç ile diğer duygular (suçluluk, gurur, keder ve pişmanlık dahil) arasındaki ilişkilerden yararlanacağım.

Yaşanmış Utanç Deneyimleri

Silvan S. Tomkins utancı önemli "negatif tesirlerden" biri olarak tanımlar. Utanç kişinin kendisi hakkında ne hissettiğine bağlı olan yoğun ve acı verici bir duyum, beden tarafından ve beden üzerinde hissedilen bir özhis olarak tanımlanabilir. Utanç duyduğumda, mutlaka kötü olduğunu hissettiğim bir şey yapmışımdır. Utandığında, algılanan bir olumsuzlama nedeniyle (özolumsuzlama) kişinin bedeni yanıyormuş gibi olur ve utanç yoğun bir "kendine karşı olma" duygusu halinde kişinin tenine baskı yapar. Kişinin kendi başarısızlığının göstergesi olarak üzerine aldığı böyle bir olumsuzlama hissi genelde başka birinin önünde yaşanır. Darwin'in ifade ettiği gibi: "Şiddetli bir utanç duygusunun altında güçlü bir gizle(n)me isteği vardır. Bütün bir bedeni, özellikle de bir şekilde gizlemeye çalıştığımız utancımızı başka bir yere yöneltiriz. Utanmış bir kişi neredeyse hiçbir zaman oradakilerin bakışlarıyla karşılaşmaya tahammül edemez" (aktaran Epstein 1984, s. 37). Kişi ötekilerden saklanmayı ister; ötekinin bakışlarından kaçınır ya da utançtan çok daha keskin ve yoğun bir duyumsamayla başını öne eğer. Başka bir deyişle, utanç teşhir gibidir –yapmış olduğum kötü ve utanç verici şeyi başkası görür– ama

aynı zamanda saklanma teşebbüsü içerir; özneyi ötekinden uzaklaşıp kendisine yönelten bir saklanma. Ya da Erik H. Erikson'ın ifade ettiği gibi utanç içindeyken; "kişi görünür, ama görünür olmaya hazır değildir" (Erikson 1965, s. 244). Kişinin başarısızlığına tanıklık eden olması utanç vericidir: Kişinin utancına tanıklık edilmesi ise daha da utanç vericidir. Utancın çıkmazı başkaları tarafından göründüğünde utanç *olarak* daha da yoğunlaşmasıdır.

Utancın fiziğe dayalılığı –bedenler üzerinde ve arasında çalışma şekli– utancın bedensel ve sosyal alanların şeklini bozduğu ve yeniden şekillendirdiği anlamına gelir; çünkü bedenler utanca tanıklık eden ötekilere "arkasını döner". Utançtaki "dönme" acı vericidir, fakat özel bir çeşit acı içerir. 1. Bölüm'de ifade ettiğim gibi, acı ötekini kötü olarak yorumlamayı gerektirebilir ("Onlar bana acı veriyor" – "Onlar acı verici" – "Onlar kötü"). Utanç deneyimlerinde "kötü his" bir nesne ya da ötekindense, kişinin kendisine atfedilir (utancıma tanıklık edenler beni sinirlendirebilir ya da incitebilir, ama kötü hissimin sebebi olarak başkasını gösteremem). Kişi, başka birine arkasını dönmekle yeniden kendine dönerek, kolayca başkasına yüklenemeyen bir kötülük duygusunca yenip bitirilir. Utanç iğrenmeye göre özneye ve ötekilere daha farklı bir yönelme içerir (bkz. 4. Bölüm). İğrenmede özne geçici olarak kötü bir şeyle "doludur", fakat "kötülük" dışarı atılır ve ötekilerin bedenlerine yapışır (utanca yakın olan, kendinden iğrenmeden bahsetmediğimiz sürece). Utançta, kendimi kötü olarak hissederim ve böylece kötülüğü dışarı atmak için kendimi kendimden dışarı atmak zorunda kalırım (uzun süreli utanç deneyimleri, beklenilebileceği gibi, kişiyi tehlikeli bir şekilde intihara kadar götürebilir). Utanırken kişinin kendine dönüşü aynı zamanda kendinden uzağa dönmesidir. Utanç içindeki kişinin gidecek hiçbir yeri yoktur.

Gizlenme ve teşhirin bu ikili oyunu utanç için önemlidir. Hint-Avrupa dil grubuna ait "üzerini örtmek" [*cover*] fiilinden gelen "utanç" [*shame*] kelimesi, "gizlenmek" [*hide*], "gözetim altında tutmak" [*custody*], "kulübe" [*hut*] ve "ev" [*house*] kelimelerini çağrıştırır (Schneider 1987, s. 227). Utanç kuşkusuz "gizlenme" ve "kendini örtme" dürtülerini barındırır. Ama gizlenme ve örtünme arzusu örtünmenin başarısız olacağını öngörür; kişi, utanç içinde, tamamen örtünmek ister çünkü zaten diğerlerine teşhir edilmiştir. Bu yüzden "utanç" kelimesi örtünme ve

gizlenmeyle ilişkili olduğu kadar teşhir, yaralanabilirlik ve yaralanmayla da ilgilidir (Lynd 1958; Wurmser 1981).[1] Bir yandan utanç teşhir edileni örterken (başka tarafa yöneliriz, yüzümüzü alçaltırız, bakışlarımızı kaçırırız), öte yandan, örtülü olanı teşhir eder (örtüyü kaldırır). Örtülü olan teşhir edilirken utanç yeniden örtünmeyi talep eder, böyle bir yeniden örtünme utançtan kurtuluş olacaktır.[2] Utanç böylece var olanı şu anda gizler ve açığa çıkarır. Utanç kişiyi tüketir ve bedenlerin ötekilere gösterilen yüzeylerinin yanmasına neden olur, bu yanma, teşhiri yüzün kızarması şeklinde teşhir eder ve kişinin derisinin rengine bağlı olarak bu "renk değişimi" görünebilir de görünmeyebilir de.[3]

Utanç acısı bir yandan özneyi hem mahçup edip hem de tüketirken, diğer yandan ten yüzeyinde hissedilme şekli de önemlidir. Utanç hem bedensel alanın hem de kişinin kendisiyle ilişkisinin ya da benlik olarak kendisine dair algısının yoğunlaşmasına neden olur. Başka bir ifadeyle, kendin olma deneyimi ten yüzeyinin yoğunlaşmasına bağlıdır. Jean-Paul Sartre'ın dile getirdiği gibi: "*Olduğum* şeyden utanırım. Böylece utanç kendimin kendimle yakın bir ilişkisini gerçekleştirir" (Sartre 1996, s. 221). Fakat aynı zamanda şunu da ifade eder: "Ötekilere *göründüğüm halimle* kendimden utanırım" (1996, s. 222). Utanç bir var olma –kişinin kendisiyle ilişkisinin– sorunu olarak hissedilmeye başlar; çünkü utanç görünmeyle, kişinin başkalarının önünde görünmesiyle ve başkalarına nasıl göründüğüyle ilgilidir. Utancın bireyselleştirilmesinin –benliği kendine doğru ve kendine karşı döndürmesinin– doğrudan utanç deneyimlerinin bedenler arasılığına ve sosyalliğine bağlanabilmesi önemlidir. Öznenin "ayrılık"ı bakana geri bakarken yoğunlaşır; ayrılık başkalarına teşhir edilme anında hissedilir, yaralayıcı bir teşhirdir bu.

Yaşanmış ve bedensel deneyimlerde utanç ve suçluluk arasındaki ayrım olarak yorumlanan, utancın benliği kaplama –benliğin hakkında olduğu şeye dönüşme– şeklidir. Donald L. Nathanson'un ifade ettiği gibi: "Suçluluk, hatalı davranışlar, bir çeşit kural ya da kanunun ihlali için cezalandırmayı ifade ederken, utanç bireyin kendisine ait bir nitelikle ilgilidir. Suçluluk eylemi ima ederken, utanç bireyin bazı özelliklerinin sorgulandığını ima eder" (Nathanson 1987, s. 4). Bir zamanlar psikanaliz, ego psikolojisi ve fenomonoloji üzerine çalışan eleştirmenler utancı "tüm benlik"i ve hatta "evrensel benlik"i kapsayan bir şey olarak anla-

mışlardır (Capss 1993; H.B. Lewis 1971; M.Lewis 1993; Lynd 1958). Bu, suçluluk ve utancın tamamen farklı duygularla ilgili olduğunu söylemek değildir. Kitabın girişinde de ifade ettiğim gibi, bir duygunun tanınmasının göndergesel olarak tanımlanabilecek sonuçları olmasına rağmen, duyguların göndergeleri olmaz. Yani, kendimizi utanmış kabul ettiğimizde, bu kendini tanımlama, suçlu olduğumuzu kabullendiğimizde yaptığımızdan farklı olarak kendi kendimizle ve ötekilerle ilişki kurmamıza yol açar. Utandığımızda, eylemlerimizden fazlası söz konusudur: *Bir davranışın kötülüğü bana aktarılır*, böylece kendimi kötü biri olarak ve kötü olduğu ötekiler tarafından ortaya "çıkarılmış" ya da "farkına varılmış" hissederim. Bu açıdan utanç kendimi tanıma ile bağlantılıdır: "[Utanç], benlikten ayrılabilecek soyutlanmış bir eylem değildir" (Lynd 1958, s. 50).

Ne var ki, herhangi birinin beni kötü bir şey yaparken görmesi utanç duymama neden olmaz. Sadece belli kişilerin eylemlerime tanıklık etmesi beni utandırır. Silvan S. Tomkins'e göre utanç –başkasına teşhir olarak– sadece kişi diğerine karşı bir ilgi duyuyorsa yani ötekine karşı bir sevgi ya da arzu mevcutsa hissedilir (ayrıca bkz. Probyn 2005). Böyle bir ilgi ötekinin utancıma tanıklık etmesiyle tamamen yok olmaz; yine de bu tanıklık aramızdaki ilişkiye bir şekilde tesir edecektir. Tomkins'in ifade ettiği gibi, utanç bazıları kısmen kaçırılan karmaşık bakışma biçimleri içerebilir. Çocuk karşısındakinden utanırken, ondan heyecan da duyar; öyle ki çocuk yüzünü elleriyle kapatıp, parmaklarının arasından o kişiye bakar (Tomkins 1963, s. 137). Başka bir deyişle ötekinin utancımızı hissetmesi için öncelikle ilgi ve hatta sevgiyi de hissetmesi gerekir. İlgilendiğim, fikirleri benim için önemli olan birisinden utanabilirim. Sonuç olarak utanç tamamen negatif bir duygu değildir, utanç müphemdir.

Bir duygu olarak utanç tanık gerektirir; özne yalnız başınayken utansa bile, aslında ötekinin onunla ilgili görüşünü tahayyül etmekte, bu görüşü üstlenmektedir. Bir eylemi ifa ederken bunun başkaları tarafından nasıl karşılanacağını dikkate alırım ve kötülük duygusu bana geçer. Ya da yapmış olduğum bir eylemi hatırlarım ve şu anda utanç içinde yanarım çünkü hafızam benim hafızamdır. Utanç duygusunda duygunun hem nesnesi hem de öznesiyimdir. Böyle bir tez şu anlama gelir: Utanç

bir tanık olarak özneyi kendisine döndüren ötekiyle özdeşleşmeyi gerektirir. Bu ötekinin fikri, kendimle ilgili olarak üzerime aldığım bir şey olur; kendimi sanki ben o ötekiymişim gibi görürüm. Böylece ötekinin önündeki bu başarısızlığım aslında kendi kendime başarısızlığımdır. Utanç içindeyken, bu ideal ötekinin bakışı aracılığıyla kendi başarısızlığımı teşhir ederim (bkz. Capps 1993, s. 76; M. Lewis 1992, s. 34).

Kişinin kendisi ile utancına tanıklık eden kişiler arasındaki ilişkide idealleştirmenin rolü üzerine yorum yapabiliriz. Eğer ötekinin bakışı benim açımdan önemliyse, ötekinin idealleştirilmesi gerçekleşir. Aynı zamanda, beni, "benimle" olduğu ya da "benim gibi" olduğu (idealleri-mi paylaştığı) varsayılan ötekine bağlayan "bir ideal"dir bu. Psikanalizde böyle bir ideal, ego ideali olarak, benliğin olmak istediği gibi "bir benlik" olarak tanımlanır. Bu yüzden utanç çatışması, çatışmanın ego ve süper ego arasında yaşandığı suçluluk duygusunun aksine, ego ile ego ideali arasındaki bir çatışma olarak karakterize edilir. (Jacoby 1994, s. 3; Piers ve Singer 1971, s. 23).

"İdeal benlik"in belirli özellikleri olması gerekmez: İdealin "içeriği" bir bakıma boştur.[4] Bir ideal sonucunu yaratan idealleştirme olumsaldır çünkü öznelerin başkalarıyla karşılaşmaları sonucu onlara "verilen" değerlere bağlıdır. Önemli olan idealin içeriği değil, onun verilmiş olmasıdır. Kişileri birbirine bağlayan böyle bir idealdir (bütünlük): Öteki tarafından tanınma isteğinin yanı sıra öteki "gibi olma" arzusu içeren sevgi vasıtasıyla, ötekinin bir yaklaşımı olarak ideal benlik üretilir. Sevgi vasıtasıyla, topluluğa ait benlik olarak bir ideal benlik üretilir; bu ideal yaklaşık bir "biz"dir (bkz. 6. Bölüm). Eğer utanç duyuyorsak, *sevgi pratikleriyle bize verilmiş olan "bir ideal"e yaklaşık olarak benzemeyi başaramadığımız için utanırız.* Utançta açığa çıkan sevgi başarısızlığıdır, sevgimizi teşhir eden ve gösteren bir başarısızlık.

Utanç, öznelerin bir sosyal ideale ulaşma başarısızlıkları anında özneleri toplumla yeniden bütünleştirebilir (Braithwaite 1989). Böyle bir argüman ideale ulaşma başarısızlığının, o ideali benimsemenin ve gerekliliğini doğrulamanın bir yolu olduğunu ima eder; utanç deneyimlerinin olumsuzlamasına rağmen, utancım öncelikle sevgimi ve bu ideallere bağlılığımı gösterir. Bu nedenle, utancın ahlaki gelişim için son derece önemli olduğu kabul edilir; utanç korkusu kişinin "ideallerine" ihanet

etmesini engellerken, yaşanmış utanç deneyimleri kişiye bu ideallere neden gerek olduğunu hatırlatır (Hultberg 1988, s. 115). Ahlaki gelişimin öyküsü sosyal normların, özellikle de cinsel davranış normlarının yeniden üretilmesiyle ilişkilidir. Utanç caydırıcılık görevi üstlenir: Utançtan kaçınmak için, kişi sosyal bir ideale benzemeye çalışarak sosyal bağ "sözleşmesine" dahil olmalıdır. Utanç ayrıca normatif varlık senaryolarını takip etmemenin tesir bedeli olarak tecrübe edilebilir.

Normatif varlık senaryolarından uzaklaşan sevgi, utanç "kaynağı" olarak görülebilir. Örneğin kişi, sevgi dolu çekirdek aile "form"undan uzaklaşan *queer* arzuları nedeniyle utanç duyabilir. *Queer* arzular aile ve sosyal normların bedensel şekilleri için bir yara, ötekilerden saklanacak bir şey halini alabilir (bkz. 7. Bölüm). Utanç hem evcilleştirici bir his hem de evcilleştirme hissi haline gelir. Utancın evcimenliği manidardır. Ailevi sevgi kişinin sosyal ideallerle bağlantılı olarak nasıl yaşadığına bağlı olabilir (bkz. 6. Bölüm). *Queer* utanç duyguları ayrıca *queer* özneyi kabul etmeyenle özdeşleşme göstergeleridir. Bu şekilde, utanç melankoliyle bağlantılıdır ve *queer* özne sevdiklerini "başarısızlığa uğrattığı" için kötü hissederek "kötülüğü" sanki kendisininmiş gibi üstlenir. Utanç, kötü duyguların kökenini aile yapısını başarısızlığa uğratanlara yükleyerek aile kurumunu güvence altına alır ("Aileye utanç getirdin"). Hakikaten de, bazı kimlikler lekelenir ya da sosyal düzende kınanır; böylece bu kimlikleri benimseyen kişi ötekiler tarafından utanç verici olarak kabul edilen bir yaşama bağlanır. Yani *queer* bedenler normatif "olmayanı" mesken edinerek "utancımızın kaynağı" olarak kabul edilmiş kimlikleri kabullenir.[5] Utancı geride bırakmanın zorluğu, gerek normatifin gücünün, gerekse başkalarını sevmenin sosyal ideallerin dayatılmasındaki rolünün bir göstergesidir.

Sevgi ile utancın yakınlığı gerçekten güçlüdür. Sosyal ideale ulaşmadaki başarısızlığım yüzünden duyduğum utancı gösterirken, başarısız olduğumun teşhir edildiği şeye yakınlaşırım. Utancın bu yakınlığı, elbette, incinmeleri tekrarlar (utanan kişi bu sevginin mümkün olmadığı yönünde bir idealle özdeşleşerek sevgiye karşılık verebilir, böylece karşılık verme "olmayanın" varlığını doğrular). Utanç *sadece utanmış* öteki *sosyal bir ideale ulaşma başarısızlığının geçici bir durum olduğunu* gösterdiğinde onarıcı olabilir. Utanç, ötekilerin ideallerine ulaşmadaki

başarısızlıklarımızın nasıl tesiri altında kaldığımızla bağlantılı olarak bizi onlara bağlar. Aile ya da topluma yeniden dahil olmamızın mümkün olması için başarısızlık geçici olarak görülmeli ve buna tanıklık edilmelidir. Utancımıza tanıklık eden kişilerle ilişki endişe vericidir; utanç, bizi birbirimize bağlayan sevgiyi hem kanıtlar hem de olumsuzlar.

Ulusal Utanç

Olumsuzlama yoluyla başkalarına karşı sevgimizi kanıtlamada utancın rolü ve tanıklığın bu doğrulama anındaki garip konumu, bir ulusun utancını ifade etmesinin ve utancı bir kimliğe dönüştürmesinin ne anlama geldiğini anlamaya yardımcı olur. Eğer (hetero)normatifi güvence altına almada utancın rolünü yeniden düşünürsek, ulusal utancın bir yeniden üretim anlatısı olarak görev yaptığını anlayabiliriz. Ulus, utanç ifadeleri yoluyla en az iki şekilde yeniden üretilir. Öncelikle, *queer* ötekiler gibi (bkz. 7. Bölüm) gayrimeşru ötekiler (yapısını hatta neslini yeniden üretemeyecek olanlar) ve iltica talepçileri (bkz. 2. Bölüm) gibi ötekiler tarafından utanç ulusa "yöneltilir". Bu durumdaki ötekiler vekaleten utandırıcıdır; iyi bir vatandaş olmaya yaklaşamazlar. Vatandaş olarak utanç verici ve verimsizdirler; ulusal ideali yeniden üretemezler. İkincisi, ulus ötekilere karşı davranışları nedeniyle utancı kendi üzerine alabilir; Örneğin ırkçılık yaparak çok kültürlü ideali "başarısızlığa uğrattığı" görülebilir (bkz. 6. Bölüm). Bu eylemler ulusal özneye aktarılır; kendisinden utanır. Bu durumda, ulus geçmişte utancın kaynağı olarak kabul edilen ötekilere karşı tutumu için bile utanabilir. Bu kesimde normatif bir özne, bizim örneğimizde beyaz milli özne, utancını "kabul" ettiğinde neler olduğunu incelemek istiyorum.[6]

Ulusal utanç ifadeleri ne yapar? *Bringing Them Home*'da "ulusal utanç"ın rolüne geri dönebiliriz. Daha önce utancın, bireyin ego idealine ulaşmasındaki başarısızlığını "yakalayacak" bir tanığa gereksinimi olduğunu ifade etmiştim. Ayrıca bireysel utancın kesinlikle toplum ile bağlantılı olduğunu çünkü başarısızlığa uğrayan ideallerin ötekileri birbirine yakınlaştırdıklarını da ifade etmiştim. Birey grubun ya da ulusun bir ideale ulaşmadaki başarısızlığını ulusla özdeşleşme aracı olarak da kullanabilir. Özne, bir Avustralyalı'nın Avustralya'nın ulusal ideale ulaşma başarısızlığında hissettiği gibi utanç duyabilir, böylece bu başarı-

sızlık öznenin ulusa karşı sevgisini ispatlar. Başka bir ifadeyle, varlığın bir ideale ulaşma başarısızlığında utanç bir özdeşleşme yolu olabilir.

Bringing Them Home'un önsözünde, geçmişte yerli Avustralyalılara karşı tutumu *nedeniyle* ulus utanç dolu olarak tanımlanmıştır; onların (kayıp, şiddet ve acı tanıklıklarında anlatılan) yaraları utancın ve ulusal kimliğin utanç dolu olarak yeniden tanımlanmasının "sebebi" olur. Bir bakıma, açıkça beyazlara ve yerli olmayan Avustralyalılara hitap eden ("utancımız" onların "acısı" hakkındadır) belgeyi okuyanlar Avustralya yerlilerinin ifadelerine tanıklık etmeye çağrılır. Bu ifadeler farklı bir tür tanıklıktan oluşur – bir travmanın, şimdiki zamanda yaşayan bir geçmişin tanıklığı (bkz. 1. Bölüm). Fakat bu farklı tanıklık eylemlerine tanıklık etmeleri istenen okuyucular, paradoksal olmasa da ikilemli bir pozisyonda kalır. Utançlarına bizim utancımız diyerek tanıklık etmeleri istenir; yani, birinci *ve* üçüncü kişi, hem "suçüstü yakalanmış" hem "suçüstü yakalayan" olmaları beklenir. Böyle bir ikili pozisyonun olası sonucu ulusal öznenin –kendi geçmişinin başkalarına karşı adaletsizliğine tanıklık ederek –kendisiyle barışmasıdır. Bu barışma süreci, beyaz Avustralya'nın ötekilerin acılarına tanıklık ederek kendisiyle barışma süreci olur.

Ulusal utanç, kendinle barışma biçimindeki bir barışma mekanizması da olabilir. Burada kabul edilen "hata", ulusal bir kimlik iddiasına ve bu hatayı kabul etme anında tehlikeye giren ve sonrasında tanıklıkta bulunma yetisiyle yeniden kazanılan ulusal gururu onarmak için zemin hazırlar. Ulusal utanç duyarak geçmişteki adaletsizliklere tanıklık edenler "iyi kalpli bireyler" olarak eşitlenmiş olurlar; eğer utanç duyuyorsan ulusun "içindesin", iyi niyetli bir ulusun. Geçmişin adaletsizliğe tanıklık etme sürecinde utanç ulusu "meydana getirir". Bu tanıklık ulusun ideallerine ulaşmadaki başarısızlığını teşhir ettiği için utanç duygusunu getirir. Fakat bu teşhir geçicidir ve ulusal iyileşme anlatısı için bir zemin oluşturur. *Utanç verici hatıralarına tanıklık ederek, ulus şu anda varlığını ve kimliğini güvence altına alan ideallere "ulaşabilir".* Başka bir deyişle, utancımız iyi niyetli olduğumuz anlamına gelir ve ulusu ideal olarak yeniden üretmeye yarar.

İdealler, onlara ulaşamadığımızı düşündüğümüz zaman bile bağlayıcı olabilir; hatta bu başarısızlığı dışa vuran duygular bu idealleri doğrulayabilir. İdealler utanç ya da gurur duyguları içinde, mevcut olmayan ve

mevcut olan veya ulaşılabilen ve ulaşılamayan olarak yorumlanır. Bu tarz yorumlar sadece ideallerimize nasıl ulaştığımızla ilgili değildir, ayrıca en başta onları şekillendirir. İdealin içeriği (mesela ulusun beyaz, heteroseksüel ve hatta hoşgörülü, şefkatli vb. *oluşu*) idealleştirme sürecinin bir sonucudur. Başka bir ifadeyle, bazılarının diğerlerinden daha çok yakınlaşabildiği ya da "erişebildiği" bir ideal yoktur. Ulusal ideal bazı bedenleri kendi biçimi olarak alıp ötekileri almayarak şekillenir. Bazı öznelerin gururu bir bakıma totolojiktir; *kendi şekillerini almış olan bir ideale yaklaşmaktan gurur duyarlar.*

Utanç ve gurur, öznelerin ideallere ulaşmaktaki başarı ve başarısızlıklarını değerlendirme konusunda benzer bir tesire sahiptir. Utanç ve gurur hisleri içinde bir ideale sahip olmak kişiye ya da gruba bir "değer" ya da "karakter" veren bir performans gerektirir. Kendimizi öyle ya da böyle "gösteririz" ki bu gösterme her zaman başkalarına hitaben yapılır. "Ben" ve "biz"i aynı noktaya getiren, varlık olarak sahip olma ilişkisidir – ideal özneliğin göstergesi olarak ideallere sahip olmaktır. Örneğin beyaz bir bireyin ırkçılık yapması, ulusal ideale yaklaşmaktaki başarısını yok saymaz; aslında böyle bir birey utancını göstererek ideal birey ("iyi niyetli") olduğunu ve böyle bir utancı ilk başta utanç duyulacak olarak gösteren ideallere sahip olduğunu gösterebilir. Sosyal ideali eyleme geçirmekteki başarısızlığıyla utanç "ben"i "biz"e dönüştürür; ama tanıklık edildiğinde, bu başarısızlık ideali doğrulayıp yeniden gurura dönüşmesini mümkün kılar. Diğer bir deyişle, kötü hissin utanç içindeki özneye transferi sadece geçici bir durumdur, çünkü bu "transfer" gurur duyulabilecek bir kimliğin yeniden yapılanması için kanıt haline gelir (bu geçmişten utanmamız şimdi iyi ve şefkatli özneler olduğumuzu "gösterir"). Utanç ifadelerindeki muhtemel tesirli birlikteliklerin karmaşıklığını ifade etmek için, Avustralya'da Keder Kitapları'ndaki (Sorry Books) utanç performanslarını incelemek istiyorum. Keder Kitapları barışma sürecinin Keder Günleri'ni (Sorry Days) de içeren bir boyutudur.[7] Keder Kitapları Avustralyalıların bireysel olarak (çoğunlukla beyaz ve bir kaç Avustralya yerlisi) yazdıkları taziye ve destek mesajlarını içerir; bunlar ulusal utancın anlatısı olmanın yanı sıra, ortak keder beyanı etkisi yaratan cümleler ve imzaların derlemesidir. Ayrıca internet kullanıcılarının isimsiz olarak ileti paylaşabilmelerine olanak sağlayan internet siteleri

vasıtasıyla da Keder Kitapları oluşturulmuştur. Keder Kitapları, geçmişteki adaletsizliklerinin bir ifadesidir ve farklı hikâyeler anlatsalar veya farklı iddialarda bulunsalar bile, ileti postalama suretiyle bir araya gelmiş farklı bireyler için şimdiyi oluşturma yoluyla sanal, fantastik ve gerçek bir "biz" oluşturur. Mesajlar "ben"leri oluştururken, "biz" keder ve utancın kolektif hikâyesinin aracısı "Keder Kitabı"nın kendisi olur. Bu şekildeki tesirli ve metinsel bağlantılar sadece "biz"i oluşturmaz, ayrıca onun imkânsızlığına da tanıklık ederler. Ulusal bireyler ile ulusal ideal arasındaki ilişkinin dile getirilmesi yoluyla ulusal "biz"in bozulması ve yeniden yapılanmasında utancın rolünü yorumlamak istiyorum. Bunu yapmak için, elektronik Keder Kitapları'nın birinde yayımlanan bazı mesajları yorumlayacağım.

Keder Kitapları'nın hükümete bir dilekçe gibi işlev gördüğünü, bu nedenle de mesajların çoğunun Çalınmış Nesil için resmi bir özür dilemeyi reddeden Avustralya Başbakanı John Howard'a hitaben yazıldığını unutmamalıyız (bkz. 1. Bölüm). Mesajlar, bu şekilde Başbakan'a hitap ederek, utancın ifadesinin reddini ulusal utancın kaynağı, geçmiş ile ilgili utancın yoğunlaşmasının sebebi olarak gösterir: "Eğer sen yapmazsan, ben senin yerine yaparım ve sen de düşündüğünden çok daha kötü görünürsün."[8] Böylece Keder Kitapları ulusun utanmış görünmesi ve Avustralyalılar adına utancın dile getirilmesi yönünde bir talep işlevi görür. Utanç eksikliği bireyler tarafından tanıklık edilen başka bir utanç haline gelir: "Artık ülkemizi rezil etme Bay Howard. Geçmişteki adaletsizliği kabul et ki yolumuza devam edelim. Sizin bu konudaki kibriniz ulusal bir utançtır!"[9]

Utanmazlardan utanç duyar halde bulunulan bu talep ayrıca ulusun geçmişi aşabilmesi ve gururun kendisinin "geri kazanılacağı" bir geleceğe ilerleme çağrısıdır. "Hükümet temsilcilerimizin Avustralya tarihinin bu acımasızlıklarını kabullenmedeki başarısızlığı, yerli olmayan Avustralyalıların kimliğimizle gerçekten gurur duymasını zorlaştırıyor."[10] Burada, devletin utanmazlığına tanıklık etmek utanç vericidir. Utanmazlık karşısında duyulan utanç "ülkemizle gerçekten gurur duyma" arzusuyla bağlantılıdır; yani, ulusal ideal ile özdeşleşme arzusudur. Acımasız tarihin kabullenilmesi örtük bir şekilde ulusal gururun bir şartı olarak inşa edilir; eğer bu acımasız tarihi utanç yoluyla kabullenirsek, gurur duyabi-

liriz. Sonuç olarak, utancın bu acımasız tarihten kurtulmanın bir yolu olduğu, kişinin o durumdan "etkilendiğini" hatta "incindiğini" göstererek o tarihi aşmayı sağladığı varsayılır. İfade edilen şey ilerleme arzusudur ki, burada utanç ya geçmişle özdeşleşen ("acımasız tarih") ya da şimdiki zamanda sadece yokluğuyla varlık gösteren ("utancın olmamasının utancı") bir şeydir. Böyle bir anlatı ulusal öznenin ötekilerle özdeşleşmesini mümkün kılar, böylece gurur ulusu bir araya getiren duygu, ulusun utancın içinden geçmesini gerektiren bir ideal olur. Tanık olunan şey bu tarihin acımasızlığı değil, bu tarihin görülmemesinin acımasızlığıdır. İronik bir şekilde, böyle bir görmezlikten gelme, utançtan gurura geçme arzusuyla eylemi tekrarlattırabilir.

"Keder Kitabı"nın edebi türünün yapısını biçimlendiren, tanıklık etmenin ve onun utanç yapılarıyla ilişkisinin karmaşıklığıdır. Bir taraftan, mesajların kendileri ulusun utancına tanıklık barındırır. Öte yandan, aynı mesajlar ulusun kendisinin kendi utancına tanık olmasını talep eder. Aynı zamanda, öznenin ve ulusun utancına tanık olan başka tanıkları ortaya çıkarırlar. Bir mesaj şöyle: "Bence artık üzgün olduğumuzu söyleme zamanı. Dünyanın her yerinden insanlar bizi Güney Afrika ırkçılığı ile kıyaslıyorlar."[11] Mesaj hem bağlılık (ulusa bağlılık) hem de birliktelik (birbirine bağlanma) içeren "ben"den "biz"e doğru bir geçiş içeriyor. Bu "biz" şimdiki zamanda idealleştirilmemiş; onun yerine, beyanat gelecekte ideal olarak görünebilmek adına "biz"im üzgün olduğumuzu söylememizi istiyor. İfade, böylece, başkalarını ("Dünyanın her yerinden insanlar") Avustralya'nın utancına tanıklık etmeye çağırıyor; bireyin utanç duymasına neden olan insanların bakışı, çünkü onu başka utanç verici uluslar ("Güney Afrika ırkçılığı") gibi görerek "suçunu ortaya çıkarıyor". Avustralya'nın geçmişiyle ilgili utanç verici olan şey dillendirilmiyor; başka bir utanç verici ulusla kıyaslama yapılarak sadece negatif bir şekilde ifade ediliyor ki bu kıyaslama Avustralya'yı diğer başarısız uluslar gibi göstererek Avustralya'nın da başarısız olduğunu gösteriyor. İdeale ulaşmada başarısız olmuş bir ulus olmak böylece idealin ulusun makul bir arzusu olduğunu doğruluyor. "Onlar gibi" görünme korkusu bu utanç beyanının yapısını oluşturuyor.

Burada ulusun utancını –ve onun utancın reddinden utancını– teşhir eden tanığın "uluslararası sivil toplum" olduğu ima ediliyor. Mesajlar tahayyül edilen bu tanığa gönderme yapar: "Dünyanın gözü üzerinizde. Bundan yüz yıl sonra nasıl hatırlanmak istersiniz?" Burada ideal bir ulus olarak görünmek, zaman içerisinde sadece bizim anılarımızla değil ötekiler tarafından nasıl hatırlandığımızla da bağlantılı olarak, nesilden nesle geçecek bir olgu olarak tanımlanmıştır. Utanma arzusu burada bir ideali yerine getiren olarak görülme arzusu, "tarih tarafından" ideal bir ulus olarak "yargılanma" arzusudur. Ulusun başarılarını kaydedecek hayali tanık her zaman ulusun dışında görülmez, onun daha iyi tarafının bir yansıması olarak görülür: "Nasıl olur da başka ülkelerin ihlallerini işaret edip kendimizinkine ayna tutmayız."[12] Ulusal öznenin kendi yansımasını gördüğü ayna, ulusa kendi utancını gösterir, bu "gösterme" ulusal bakışın ulusal ideali başarısızlığa uğratmış olanlara yönlendirilmesini, tanıklık edilendense tanık olmasını sağlar. Mesaj, yalnızca yansımamızda kendi utancımızı gördüğümüz zaman başkalarını "suçlayabileceğimizi" ifade eder. Başka bir mesaj da benzer bir açıklama yapar: "Ulusal utanç kaynağımızı ortadan kaldırmak için olumlu adımlar atmadan, bize ülkemizle gurur duymamızı söylemekten vazgeçin."[13] Burada, utanç ifade edilmeden gururun utanç verici olduğu ifade ediliyor; utancın ifadesi ise gururu haklı gösterecektir ("adımlar atmadan"). Utanç politikaları çelişkilidir. Gerek ulusu, gerekse gururu yüzünden örtbas ettiği ve üzerini örttüğü şeyleri teşhir eder, fakat aynı zamanda *ulusun üzerinin yeniden örtülmesi yoluyla bir iyileşme anlatısı da içerir.*

Devletin utancı "resmileştirmesi" talebi olarak ifade edilen böyle bir iyileşme anlatısı, adaletsizlik hissi aracılığıyla ulusla özdeşleşme eylemi olur. Bu sadece "geçmişteki eylem ve ihmallerin" adaletsiz olduğu algısını içermekle kalmaz, ayrıca adaletsizliği adaletsiz kılanın ulusal gururun ellerinden alınması olduğunu da ifade eder: *Beyaz Avustralyalılar gururlarını başkalarına ilan etmekten yoksun bırakılmıştır.* Bu şekilde, Keder Kitabı'ndaki mesajların bazıları utanca tanıklık etme gereğinin yasını tutar görünürler; çünkü gururun geri gelebilmesi için utanca tanıklık edilmesini isterler ki, ulusal idealin ortak kabulüyle ulus bir araya gelebilsin. Ulusun –bir mesajda "sevgi, cömertlik, onur ve çocuklarımıza

saygı" olarak tanımlanan– ideale ulaşma konusundaki başarısızlığının teşhir edilmesiyle utanç gelecek nesiller adına bir araya gelmeyi sağlar. Başka biri şöyle der:

> Bu ülkenin yerli halkına yaptıklarından utanan ve keder duyan bir Avustralya vatandaşıyım. Bu artık daha fazla gizlenemeyecek ve göstermelik jestler ile iyileştirilemeyecek bir meseledir. Ayrıca eğer açıkça tartışılmaz, kabul edilmez, özür dilenmez ve yası tutulmaz ise gelecek nesillere de zarar verecek bir konudur. Artık özür dilenmesinin vaktidir. Bu talep Avustralya hükümeti ve tüm Avustralya halkı tarafından desteklenmedikçe Avustralyalı olmaktan gurur duymayacağım. [14]

Bu ifade, bir yandan "yerli halkına yaptıklarının" kabullenilmesi çağrısında bulunurken her şeyden önce kişilerin "Avustralyalı olma" iddiaları arasında eşitsizlikler olduğunu göz ardı eder. Eğer özür dilemek gurura neden oluyorsa, kim gurur duyacaktır? Başka bir ifadeyle, bazılarının imajlarına dayalı olan ideal ulus imajı utanç ve gururun yer değiştirmesi yoluyla sağlanır.

Bu utanç ifadelerinde gurur duyma –bedenlerden sadece bazılarının bir etkisi olan ulusal idealin ulusta tecessümü– arzusu önemli bir rol oynar. Burada söz konusu olan ulusal öznenin bağlılığı değil, ulusun ideallerine ulaşıyor gibi görünüp görünmediği, olduğu şeyi yapıp yapmadığıdır. Bu idealin başarısızlığını –ve utancın ne yapabileceğinin ve ne yaptığının bir kısmını– teşhir etmek politik açıdan önemlidir; fakat vatansever sevgi bildirimlerine de zemin hazırlayabilir. Bu tarz sevgi bildirimlerinde utanç, ulusun "sahip olduğu" idealleri gerçekleştiren bir ulus olma yolunda bir "geçiş tahtasıdır". Bu durum, şu mesajda hiçbir yerde olmadığı kadar nettir: "Ben Avustralya'nın geçmişin utanç verici yanlarının kabul etmesi gerektiğine dair güçlü inancını dile getirmek isteyen bir Avustralya vatandaşıyım – bunu yapmadan bugünkü zaferlerimizi nasıl kutlayabiliriz?"[15] Burada geçmişte utanç verici olanın –ulusal ideali başarısızlığa uğratan şeyin– kabulü ulusun bugün idealize edilmesine ve hatta yüceltilmesine olanak sağlayacak olandır.

Utanç ve Söz Edimleri

Barışma söylemleri içindeki utanç analizinin gösterdiği gibi, incinmenin tazmini talepleri bağlamında resmi özür dilenmesi talebi son derece önemli hale gelmiştir. Geçmişte ve şimdi yapılan zulümlerin mağdurları, bu zulümleri yapmakla suçlananlar ve zulümlerden çıkar sağlamış olabilecekler hükümetlerin özür dilemesini talep etmektedir. Elazar Barkan özür politikalarının uluslararası politikada yeni nezaket esasları belirleyen "yeni bir kamusal ahlak" olduğunu söyler: "Bu kamusal ahlakın yeni bir ölçütü, tarafın tarihi suçluluğunu kabul etmesi yönünde gittikçe artan politik gönüllülük ve bazen istekliliktir" (Barkan 2000, s. xxviii). Hakikaten de bazı örneklerde telafi sağlanmıştır. Bu yeni kamusal ahlak içerisinde, Barkan "halkın, acıya sebep oldukları için taşıdığı yükün ve muhtemelen mağdurlarla kurdukları empatinin kanıtı" olan resmi özürlerin önemine değinir (Barkan 2000, s. xxviii). Ama bir özrün bir duygunun (keder, utanç ya da suçluluk) "kanıtı" olarak kabul edilmesi ne anlama gelir? Özrün işlevi nedir? Özür bir duyguyu mu ifade eder yoksa özrün sağladığı "kanıt" eylemden sonra mı gelir? "Üzgünüm" diyerek özür dilemek şu anda "üzgün halde" var olan özneyi sorumlu "kılar" mı?

Biz söz edimi olarak özrün pek çok şekli olabilir. "Yaptığım şey için özür diliyorum" ya da "Seni incittiğim için özür diliyorum" diyebilirim. Bu ifadeleri kıyaslamak özürlerin nasıl koşullu olduğunu gösterir. Ne için özür dilediğimizi söyleyerek, ifademizin gücünü sınırlarız. Aynı zamanda bir şeyi dile getirirken, neyin yapılmış olduğunu da yorumlarız; her zaman paylaşılmayan bir yorumdur bu. Koşulsuz bir özür genelde işe yaramaz çünkü bir açıklama içermez – tek diyebileceğim, "özür dilerim"dir. Ne için özür dilediğimi söylemediğim zaman, tazminat talebi belirli bir tarihteki rolümü kabul etmemi gerektiren öteki kişiye mesaj ulaşmaz. Özür, "üzgünüm" şeklinde de olabilir. Bu tarz ifadeler tanımlama ("Hissettiğim bu") ya da kibar hitap şekilleri ("Gecikme için üzgünüm") olabilir. Fakat başka birine hitap edilmesi ve belirli bir şekli yerine getirmeleri koşuluyla (tonlama, jestler ve ifadenin bağlamı yoluyla), aynı kelimeler, bir eylemin sorumluluğunun itirafı olarak işlev görebilir. Burada ötekinin nasıl karşıladığı ("Özrünü kabul ediyorum"), ifadenin işleyici açısından hayati önem taşır. Elbette, üzgün olduğunu söyleme ile üzgün olma arasındaki boşluğu "iyi bir performans" bile dolduramaz.

How to Do Things with Words [*Söylemek ve Yapmak*] adlı eserinde J.L. Austin özrü performatif bir ifade olarak kabul eder. "*Performative*" (performatif) kelimesi "*perform*" (yapmak, ifa etmek) kelimesi ile "*action*" (eylem) kelimelerini birbirine bağlar; "İfadenin telaffuzunun bir eylemin gerçekleştirilmesi olduğunu gösterir" (Austin 1975, s. 6). Performatiflik bir gösterge ya da ifadenin özelliği değildir; sanki gösterge sihirliymiş gibi onun içinde mesken tutmaz. Bir ifadenin performatif olabilmesi için, belirli şartların karşılanması gerekir (ayrıca bkz. 4. Bölüm). Bu şartlar karşılandığında, performatif olan mutludur. Karşılanmadığında ise mutsuzdur: "Eylemimizin mutlulukla üstesinden gelindiğinin söylenebilmesi için, genel bir kural olarak pek çok başka şeyin doğru olması ya da doğru gitmesi gerekir" (Austin 1975, s. 14).[16] Bu yüzden, Örneğin Austin'in tartıştığı ilk performatif ifade, "Sizi evlendiriyorum", sadece belirli koşullar karşılandığında "eylem" olur. Bu şartlar hem bu ifadeyi dile getirenin bunu yapmaya yetkisi olmasını hem de bu ifadenin "hedefi olanların" yasal olarak "evlenebilir" olmalarını gerektirir (bkz. Butler 1997c). Pek çok yerde, eğer bu beyanı iki kadın kabul ediyorsa, bu mutlu bir beyan olmayacaktır. Mutluluğun performatif koşulları kelimelerin "yaptıkları"nın, pozitif tanımlama yoluyla sosyal biçimleri düzenleyen kanunlarla bağlantılı olduğunu gösterir; bu örnekte, bir şeyin evlilik "olabilmesi" için yerine getirilmesi gereken şartları tanımlayarak bunu yaparlar. Anayasal bir kanun "şekli oluşturmak" olarak yeniden tanımlanabilir: Yürürlüğe koymak henüz şekillenmemiş olana şekil vermektir.

Şimdi de bir söz edimi olarak özre dönebiliriz. Austin özrü "davranış belirtici" ("*behabitive*") adını verdiği belirli bir tür performatiflik olarak kabul eder: "Kabaca, davranışlara karşı reaksiyonlarla ve ötekilere karşı davranışlarla ilgili olan, tutum ve hisleri sergilemek için tasarlanan bir çeşit performatiflik" (Austin 1975, s. 83). Ona göre, davranış belirticiler sadece duygu cümleleri ya da tanımlamaları değildir; ama bu tür sözcelerden farklarının ne olduğunu açıklamaz (Austin 1975, s. 160). Davranış belirticiler tuhaf şekilde muğlaktır; hatta Austin onları "sıkıntılı" olarak tanımlar (Austin 1975, s. 151). Özrün "sıkıntısı" hakkında düşünebilmek için ifade, his ve eylem arasındaki ilişkiyi irdelememiz gerekir. [17]

Austin de belirli koşullar karşılanmadığında özürlerin mutsuz olabileceğini ifade eder. Onun modelinde bu durumlar temel olarak konuş-

macının duygularıyla bağlantılıdır: Özrün işe yaraması için konuşmacı üzgün hissetmelidir; samimiyetsizlik mutsuz bir özür için yeterli bir koşuldur (Austin 1975, s. 40, 47). Fakat, böyle bir model duyguların kelimelerle ifade edilen ya da edilmeyen içsel durumlar olduğunu varsayar. Aynı zamanda kişi bir özrün duyguların gerçek ölçütü olmadan da bir şeyler yapabileceğini bilir; Örneğin üzgün hissetmesem bile birini incinmesindeki rolüm nedeniyle ondan özür dilemem "bir şey yapabilir"; karşımdaki özrümü kabul edebilir. Ya da özür telafi için bir çağrıya temel oluşturabilir; duygudansa sorumluluğun kanıtı olarak kabul edilebilir. Zorluk şuradadır: Özürler bir şeyler yapabilir fakat onların ne yaptıkları açık değildir. Mutluluğun ya da başarının koşulu ne olabilir? Özrü kabul etmek öteki için mi yapılır? Ya da daha fazlası mı söz konusudur?

Bu örnek bizi "eylemin" ne olduğu hakkında daha çok düşünmeye sevk ediyor. Eylem sanki sihirliymiş gibi kendi kendine meydana gelmez. Eylem bir karar gerektirir; özürlerin ne yaptıklarını net bir şekilde bilmek zorundayız, çünkü "eylem" özür dileme anında tamamlanmış olmaz. İlginç bir şekilde, Eve Kosofksy Sedgwick özrü açık performatifler sınıfına dahil eder çünkü fiil "eylemi net bir şekilde tanımlar" (Sedgwick 2003, s. 4). Onun ifadesiyle bir özür "özür diler". Fakat özrün netliği karmaşıktır çünkü "fiilin" tanımladığı "eylem" bitmemiştir. Performatif ve alımlama arasındaki ilişkiyi düşündüğümüzde bu noktanın önemini anlayabiliriz. *Eğer koşullar sağlanıyorsa*, "sizi evlendiriyorum" sözünü duymak o fiil "haline gelmektir". "Evlenmek" herhangi bir çeviriye gerek olmaksızın "evli hale gelmektir" (yine de kişi şahitlerin huzurunda imza atmak zorundadır). Eylemin tamamlanması için alıcının yorumlamasına gerek yoktur. Fakat bir özürde, alıcı da ifadeyi yorumlamak zorundadır. Konuşmacı tarafından dile getirilen bu ifade, bakışları konuşmacıya dönük olan kişiye, ifadenin öncesindeki bir tarihte konumlanmış kişiye yöneltilir. Bu nedenle alıcı ifadenin bir özür *olarak* kabul edilip edilmeyeceğini yorumlamak zorundadır. Şu soru böylece anlaşılabilir olur: Acaba "bu" özür "özür diliyor" mu? Özür eylemi onun kabul edilmesine bağlıdır. *Eğer öteki, bu ifadeyi özür olarak kabul etmeye gönüllüyse özür bir şey ifade eder*, bu gönüllülük ise söz ediminin ifade edilme durumuna bağlıdır. Özrün ne ifade ettiği ya da ne ifa ettiği, özürden sonra gelen

eylemlerle de ilişkilidir. Eğer bir eylemim için özür dileyip aynı eylemi yapmaya devam edersem, "özrün" geçerliliği yok sayılabilir.

Özür eyleminin bitmemiş yapısı "eylemin" karar gerektirdiğini gösterir; o karara bağlanmamış bir eylem ya da koşullu bir performatiftir. Bir söz ediminin ne yaptığı onun ifade ediliş şekline bağlı olabilir. Bir özür, bağlamına dayalı olarak farklı şeyler yapabilir. Bir duygu ilan edebilir, ki bu o duyguya sahip olmakla aynı şey değildir. Hatta özür duygunun işareti olarak okunduğunda onun yerini doldurabilir. Bir duygunun göstergesi olarak yorumlanan özür ("yaptıkları şey için üzgünler ya da *utanıyorlar*") özür, başkalarının duyguları üzerinde etkili olabilir; yani, özrün kabul edilmesiyle karşılık verilen bir eylemle, bir duygunun "göstergesi" başkalarının duygularını harekete geçirebilir ve böylece başarılı olabilir. Bir göstergenin başarısı o "göstergenin" içsel bir duygunun göstergesi olup olmamasına bağlı değildir. Özür bir sorumluluk ilanı anlamına da gelebilir; onun "yaptığı" bir itiraf olabilir ya da itiraf olarak yorumlanabilir. Hatta eğer söz edimi farklı kelimelerle oluşturulmuşsa ("ben üzgünüm" yerine "özür dilerim/dileriz") bu eylem bir duyguyu ifade etmeksizin sorumluluğun kabulü işlevi görür. Bir özrün bir duygu ifadesi ya da sorumluluğun üstlenilmesi olarak kabul edilmesi, kullanılan kelimelerin yanı sıra cümlenin kurulduğu ve algılandığı bağlama da bağlıdır. Bu ilanın sonuçları özrü kimin dile getirdiğine (ve nasıl bir yetkiye sahip olduğuna), özrü kimin kabul ettiğine ve söz ediminin tanıkları olarak nasıl sorgulandıklarına bağlıdır. Öyleyse, özrün ifade edilme anında yaptığı şey hem geçmişin kapılarını aralayan hem de geleceğinkileri açık bırakan, karara bağlanamayanlar geçidinden geçer.

Böylece ulusun aklından çıkmayan soru şudur: Üzgün olduğunu söylemek *ne yapar ve ulusun ne yapmasını taahhüt eder?* Özür başkaları tarafından nasıl kabul edilecektir; yani, "benim" ya da "bizim" eylemimiz başkalarınca nasıl tamamlanacaktır? Özrü, ulus-devletlerin temsilcileri için bu kadar sıkıntı verici yapan, sosyal bir eylem olarak özrün tamamlanmamış doğası olabilir. Konuşmacının yetkili kıldığı sözlerin tekrarlanmasıyla, konuşmacı kendisini bitmeyen taleplerle karşı karşıya bulabilir. Bu nedenle, özür konusunda tarihi bir geçişe rağmen –geçmişteki zulümler ve adaletsizlikler için kraliyet ailesi ve hükümetlerce dile-

nen bazı özürlerin ne yapabilecekleriyle ilgili korkular nedeniyle "bloke" edilmeleri şaşırtıcı değildir.

2001 Birleşmiş Milletler konferansındaki kölelik ve sömürgecilik hakkında yaşanan ihtilafa dönerek bu sorular hakkında daha detaylı yorumlar yapabiliriz. Bu olayda, Afrika ülkelerinin temsilcileri köle ticaretindeki rolleri için Avrupa ve Amerika'nın özür dilemesini talep ettiler. Tüm özür eylemlerinde olduğu gibi, bağlam önemliydi. Talepler zarar gördüklerini, haklarından mahrum bırakıldıklarını ve baskı gördüklerini düşünenler –ya da onları temsil edenler– tarafından yapılır. Böylece fail, özür talebinde bulunan söz edimini duyan bir alıcıya dönüşür. Birleşmiş Milletler konferansında talep edilen ve sonuç bildirgesinden "keder" ve "özür" kelimeleri çıkarıldığında reddedilen neydi?

Sonunda, ihtilaf bir kelime –ve politik gerçekleri şekillendirmede kelimelerin bariz gücü– meselesi haline geldi. Avrupalı liderler daha az gücü olan *ve daha az iş yapan* kelimeler kullanılmasını istedi. Bir gazetenin ifade ettiği gibi:

> Bazı Afrikalı sivil toplum örgütleri; Namibya, Zimbabve, Brezilya ve birkaç Karayip ülkesinin hükümetleri ve güçlü Afroamerikalılar lobisi, özür dilenip, Atlantik aşırı köle ticaretinin insanlığa karşı bir suç olduğunun kabul edilmesini talep etti. ABD ve Avrupa Birliği'nin dört üyesi ise, konferansın sonuç bildirgesindeki böyle bir ifadenin, önde gelen şirketlere karşı büyük çaplı grup davalarının yolunu açacağını düşündü. (Smith, *The Independent*, 4 Eylül 2001)

Britanyalı bir gazetecinin bu ifadesinde, özür performatif olarak ifade edilmiştir; öyle ki, söylemek yapmaktır, bu da otomatik olarak başka şeyler yapmaya yol açacaktır ve böyle bir şey ancak "hiç söylememek" yoluyla engellenebilir. Yani eğer başkaları tarafından talep edilen özür bir sorumluluğun itirafı olarak –geçmişin bir suç barındırdığı ve temsil ettikleri adına konuşma yapan kişinin de bu suçun sorumlusu olduğu– kabul edilirse, bu söz edimi mahkeme salonlarında tazminat ve telafi talepleri gibi yeni eylemler gerçekleşmesine neden olacaktır. Bu şartlar altında özür ifade edilemez ve özür talebi reddedilir. Bir özür ile tanınma talebinin reddi, ilk başta bu talebin mantığının yapısını oluşturan şiddeti tekrarlar:

> Tazminatlara gelince, pek çok şekil alabilir fakat gereklidir. Köle ticareti yanlıştı. Britanya hatalıydı. Yaptıkları insanlığa karşı bir suçtu. Avrupalılar bunu kendi ülkelerinin yararına yaptı. Şimdi sömürgecilikle elde etmiş olduklarını korumak istiyorlar. (Smith, *The Independent*, 4 Eylül 2001)

Britanya kendi başına hem bir söz edimi hem de bir şiddet edimi olarak özür dilemeyi reddetmelerini nasıl savundu? Tony Blair'in bir sözcüsü şunları söyledi:

> Bu pozisyon, Temmuz ayındaki (Avrupa Birliği dışişleri bakanları) genel işler konseyinde mutabakata varılmış bir Avrupa Birliği pozisyonudur. Bu pozisyon köleliğin şimdide kınanması ve geçmişten pişmanlık duyulmasıdır. Hükümetlerin bu kadar uzun zaman önceki hükümetlerin sorumluluklarını üstlenmesi mantıklı olmayacaktır. Önemli olan şu anda ne yaptığımızdır.[18]

Burada ilginç olan, söz ediminin gerekçe olarak daha önceki bir yetkilendirmeyi (Avrupa Birliği Genel Konseyi) işaret etmesidir. Başka bir deyişle kararın meşruluğu başka bir yetkilendirmeye ötelenmiştir. Söz ediminin yazarı ne kararı haklı gösterebilir ne de karar için bir yetki iddiasında bulunabilir. Karar ve eylem, şu anki konuşmadan önce yapılan ve onu haklı gösteren başka bir yetkilendirme tarafından "kararlaştırılmıştır". Yetkinin ertelenmesi, kararı yetkilendirir ve haklı gösterir ("karar verilmişti") ki böylece hem konuşmacı hem de konuşmanın temsil ettiği kişi eylemin, kararın ve yargının sorumluluğunu başkalarına atabilir. "Mutabakata varılmıştır," işte o kadar.

Eski bir yetkilendirmeyi referans gösterme yoluyla yapılan bu ötelemе (dikkate alınır bir özne yaratmaktan kaçınan bir yetkilendirme: "Biz mutabakata vardık" değil "mutabakata varılmıştır") bu tarihi haksızlık konusunda sorumluluktan kaçınmayı yineler. Bu ertelemenin dayanakları neyin "mantıklı" ya da "sağduyulu" –neyin makul ve bu yüzden de anlaşılabilir– olduğuyla ilgilidir. Tarihin "uzun zaman önce" olduğu farz edilir; bu yüzden şimdiki adaletsizlikle bağı yoktur. Konuşmacının ifadesine göre tarih eskide kalmıştır. Şu an olanı kınayabiliriz fakat geçmişten sadece pişmanlık duyabiliriz. Geçmiş için özür dilemenin reddi –özel-

likle de köle ticareti için– şimdinin geçmişle bağlantısının "kesilmesine" dayanır. "O zamanlar orada değildik" bu yüzden "sorumlu tutulamayız" demektedir. Bu şekilde sorumluluğun inkârı sorumluluğun sadece gündelik hayatla doğrudan bağlantılı olduğunu varsayar. Bu inkâr tam olarak, "uzun zaman önce" olanların şu anda uluslararası politikadaki adaletsizlikleri doğurduğunu, dünyanın kaynaklarının eşit olmayan bir şekilde ve adaletsizce çeşitli milletler ve kıtalar arasında dağıtıldığı unutmak üzerine kuruludur. Başka bir ifadeyle, söz edimi şu andaki adalet mücadelesini geçmişten ayırarak, konuşma eylemini onu çevreleyen tüm bağlamlardan koparmaya yarar.

Özür dilemekten kaçınmak için kullanılan söz edimi konuşma anının –konuşmanın şimdisinin– ilk olarak konuşmayı talep etmiş olan tarihi adalet mücadelesiyle bağını keserek görevini yapmış olur. Konferansta oluşturulan sonuç bildirgesi şimdinin geçmişle ilişkisini tanımlamak için "pişmanlık" sözcüğünü kullanır. Pişmanlık bir çeşit hayal kırıklığını adlandırmak adına neredeyse kibar bir ifade olarak kullanılır "biz utanıyoruz" ya da "Geçmişte olanlardan pişmanız fakat biz onları kınayamayız çünkü onlar biz değildik" yerine "Ne ayıp!" demek gibi. Elizabeth V. Spelman'ın ifade ettiği gibi, pişmanlık ifadeleri herhangi bir sorumluluk üstlenmez (Spelman 1997, s. 104). Pişmanlığın özrün yerine geçmesinin işleyişte etkisi büyük olur; bu, yaptığını olumsuzlama yoluyla yapan bir şeydir. Pişmanlık, sorumluluk ve tazminat için bir alternatif olur; tanık gösterilebilecek, ödenemeyecek bir borcu geri ödeyecek veya telafi edilemeyecek bir şeyi telafi edecek bir öznenin adını telaffuz etmeden bir incinme göstergesi olarak işler.

Göstermek istediğim şey, pişmanlık ifadelerinin özürleri görmezden gelerek çok fazla şeyden kaçındığıdır. Fakat bu argümanın daha önceki utanç eleştirimle nasıl bir ilişkisi vardır? Burada Avustralya'daki Çalınmış Nesil'e verilen tepkilere dönebiliriz. Burada, yerli halk hükümetten ulus adına özür dilemesini talep etmiştir. Talep özrün ifade edilmesidir ve bu politik bir eylemdir. Bir özür talebi, şu anda adaletsizliğe tanıklık edilmesi istenen ötekilere karşı yapılan şiddet tarihini teşhir eder. Özür "dilemek" talebin başarısının tek göstergesi olmamasına rağmen (zira ayrıca gizlenmiş bir tarihin başkalarına görünür kılınmasıyla da ilgilidir), özür "geri dönüş söylevi" olacaktır. Başbakan John Howard özür

dilemeyi reddetmiş, bunun yerine "pişmanlık" kelimesini tercih etmiştir. Özür talebine bir eylemle karşılık vermediği söylenemez; kesinlikle bir eylemde bulunmuştur. Karşılık eylemi bir rettir ve "ben/biz özür dilemiyoruz" şeklini alır. Bu söz edimi ayrıca bir politik eylem olarak da iş görmektedir. Ulusun sorumlu olmadığını ilan ederek ulusu "oluşturur": "Bunu biz yapmadık", "biz orada değildik." Yine, sorumluluğun kaybolmasının yaptığı bir şey vardır; konuşmacının ve ulusun şimdiyi şekillendiren tarihle bağını keser.

Özrün reddedilmesiyle ilgili eleştirim, ki bu utancın reddedilmesini de içine alabilir, konuşmacıyı, tanığı ve alıcıyı şekillendiren söz edimini çevreleyen bağlamların nasıl farklılık yarattığını göstererek Keder Kitapları ile ilgili önceki analizimin daha da geliştirilmesine yardımcı olur. Yanlış yapılan kişiler utanç göstergeleri görmek istediklerinde, utanç ifadeleri bizi kendimize döndürmeyip bulunduğumuz yerin dışındaki bir yerden gelen taleplere cevap verirler. Bu durumda özür, alanını mesken edinmediğimiz başka birine karşı bir dönüş söylevi olacaktır. Bir geri dönüş jesti olarak özür dilemek bir gurura geçiş anı değildir. Böyle bir söz edimine karşılık vermek istiyorsak, geriye, kendimize dönemeyiz. Ötekilerin iddialarını dinlemeye açık olabilmemizin tek koşulu utancımızı dile getirmenin bahsi edilen eylemi yapılmamış kılmadığını varsaymaktır. *Bringing Them Home* ve Keder Kitapları'nın önsözlerindeki ulusal utanç ifadeleri sorunluydu, çünkü utanç ifadelerinin ulusal gurura dönüş için yeterli olduklarını iddia ederek, daha ifade ederken bile eylemi bitirmeyi hedefliyorlardı. Böyle olduğu için, bir dönüş söylevi işlevi göremediler; ulusun "idealliğine" yönelerek ötekinin beyanının duyulmasını engellediler. Eylemi bitirmeden, başkalarının önünde utanç duyma olasılığı bakidir ve başkaları önünde değil de başkaları için bir utanma eylemi içinde utancın gurura dönüşmesini engeller.

Elbette utanç ifadeleri ile özür eylemleri arasında bir eşdeğerlik olduğunu varsayamayız. Utancın bir özür ile dışa vurulması beklenmez ya da bir özür gerektirmez. Bir utanç ifadesi bir özrün yerine gelebilirken bir özür de utancın yerini alabilir. Utancın ifade edilmesi nasıl karşılandığına bağlı olduğundan henüz bitmemiş bir politik eylemdir. Başka bir deyişle, utanç sorumlu bir eylem gerektirmez, ama onu engellemez de. Gerçekten de, ulus açısından utancın riski, ne yaptığı belirsiz olduğu için

çok fazla şey *yapabilecek* olmasıdır. Utançla ilgili kamusal açıklamaların, utancı gurura çevirerek söz edimini "bitirmeye" çalışması tesadüf değildir. Bu durumda, *utanç verici olan şey utancın kabullenilmesiyle geçiştirilir.* Politik retorikte "özrün" utancı atlayarak "pişmanlığa" geçmesi de tesadüf değildir. Kelimelerin, duyguların "isimleri" ve "eylemleri" olarak birbirinin yerine kullanıldığı iş başındaki duygusal tesir ekonomilerinin bir şeyler yaptığına kuşku yoktur: Şimdiki zamanda adaletsizliğin sorumluluğunun sonu gelmezcesine ertelenmesine izin vererek, ulusal öznenin üzerini yeniden örter ve "sivil toplumun" iyileşmesine olanak sağlarlar.

1 Elbette utancın teşhir ve gizlenen şeyin bilgisiyle olan bağlantısı Yaradılış'ın öyküsünde önemli bir yere sahiptir (Broucek 1991). Teşhir ile utanç arasındaki ilişki ayrıca Freud'un utanç hakkındaki (biraz sınırlı) anlatımlarında da önemli bir yer tutar: Onun çıplaklık rüyalarına dair analizlerine dahil olur (Morrison 1989, s. 22-3). Freud'un sonraki çalışması utancı suçluluk ve endişeyle birlikte, teşhircilik gibi tabulaşmış arzulara karşı savunma reaksiyonu olarak gösterir (Piers ve Singer 1971, s. 17; S. B. Miller 1985, s. 10).

2 Sarah Franklin'e bu nokta için teşekkür ederim.

3 Eğer utancı bir yüzün kızarmasıyla bağdaştırsaydık, sadece beyaz bedenlerin utanç duyduğunu varsayıyor olacaktık. Elbette ben tenim utançtan alev alev yanarken bile kızarmam. Utancın bir göstergesi olarak yüzümde kızarma arayacak olan başkalarının utancımı görememesinden ve benim geçip gitmeme izin verecek olmalarından rahatlık duyarım. Başka zamanlarda, kızaramadığım için utancın görünmemesi başkalarının beni utanmayan ve bu yüzden kötü davranışlardan etkilenmeyen biri gibi görmelerine yol açar ("Hiç utanmaz mısın sen!"). Kızarma ve utanç hakkında bkz. Biddle (1997) ve Probyn (2005).

4 Bu argümanın bir açıklaması için bkz. 6. Bölüm. Orada, idealin içerikle "alakalı" olmadığını, ama bunun idealin boş olduğu anlamına gelmediğini, çünkü idealin sadece bazı bedenlerin hareketinin sonucu olduğuna işaret ediyorum.

5 *Queer* teoride utanç damgası politik aktivizm için bir koşul olarak kabul edilir. Douglas Crimp gibi teorisyenler utancın gurura çevrilmesindense "utançla birlikte kalmamız", yani normatif olmayanla bağlantılı olan duyguyu benimsememiz gerektiğini öne sürerler (bu argümanın iyi bir özeti için bkz. Barber ve Clark 2002, s. 22-9). Utancı kucaklamak norma asimile olmak yerine " normatif olmayan"ı kucaklamaktır. Bu argüman hakkında bazı şüphelerim var. Benim için utancı kucaklamak paradoks yaratır: hâlâ negatiften pozitif bir etkiye dönüş vardır. Yani kişi bu sefer de normatif olmamaktan, utanıyor olmaktan gurur duyacaktır. "Normatif olmamak" artık *queer* yaşamların ulaşmaya çalıştığı yeni ideal olmuştur (bu argümanın geniş bir hali için bkz. 7. Bölüm). Fakat, Eve Kosofsky Sedgwick ve Douglas Crimp'in "*queer* gurur" söylemlerinden rahatsızlıklarına katılıyorum. Bana göre, ne gurur ne de

utanç "*queer* hisler" olamaz; mevzu bunun yerine farklı yaşam olasılıkları yaratacak bir şekilde kişinin normatifle ilişkisinin ya da ondan uzaklaşmasının nasıl bir tesiri olacağıdır.

6 Bu argüman şunu gösterir: Kişi normatif bir pozisyonu işgal ettiği için utanç duyabilir. Heteronormatif ile utanç arasındaki ilişkiyi ele aldığım bir önceki kısma gidersek, kişi heteroseksüel olduğu için ya da bu pozisyonun sağladığı ayrıcalıklardan yararlandığı için utanç duyabilir. Böyle bir utanç normatifi mesken edinmenin konforlarından kaynaklı bir rahatsızlık şekli olur. Böylece, heteroseksüelliği "hiç görmemek" yerine onu bir ayrıcalık formu olarak "görmeyi" kapsar. Ulusal bireyin oluşumunda utancın rolü üzerine savım, böyle bir utancın ayrıcalıkları unutma anlamına gelmesinin gerekmediği, hatta bir ayrıcalık formu işlevi görebileceği biçimindedir. Heteroseksüel utancın da aynı şekilde işleyeceğini varsayabilirim. Heteronormatiflikte konfor ve rahatsızlık üzerine bir analiz için bkz. 7. Bölüm.

7 Mayıs 1998'den beri ve Bringing Them Home'un önerisi üzerine her yıl düzenlenen Keder Günleri, hiç kuşkusuz yerli Avustralyalılara karşı uygulanmış ve geçmişi "lekeleyen" şiddet ile Çalınmış Neslin geçmişi ve şimdisi hakkındaki utancın ve kederin paylaşılması yoluyla birçok Avustralyalıyı bir araya getirmektedir. Keder Günleri'nde, hem yerli hem de yerli olmayan Avustralyalılar geçmişteki şiddetin bugünün Avustralya'sını etkilediğinin kabulüyle bir dayanışma içerisinde, Avustralya için farklı bir geleceğin kapılarını açan "birlikte yürüyüşler" de gerçekleştirmişlerdir.

8 Bkz. http://users.skynet.be/kola/sorry5.htm erişim tarihi 13 Aralık 2002.

9 Bkz. http://users.skynet.be/kola/sorry2.htm erişim tarihi 13 Aralık 2002.

10 Bkz. http://users.skynet.be/kola/sorry5.htm erişim tarihi 13 Aralık 2002.

11 Bkz. http://users.skynet.be/kola/sorry5.htm erişim tarihi 13 Aralık 2002.

12 Bkz. http://users.skynet.be/kola/sorry5.htm erişim tarihi 13 Aralık 2002.

13 Bkz. http://users.skynet.be/kola/sorry2.htm erişim tarihi 13 Aralık 2002.

14 Bkz. http://users.skynet.be/kola/sorry2.htm erişim tarihi 13 Aralık 2002.

15 Bkz. http://users.skynet.be/kola/sorry2.htm erişim tarihi 13 Aralık 2002.

16 Austin söz edimlerinin başarısızlığını ve başarısını mutsuzluk ve mutsuzluk üzerinden tanımlar. Bu söz edimlerinin sonuçlarını, yarattıkları "tesirler" ile ilişkilendirmesi önemlidir. Yani, duyguları ifade edilen içsel durumlar olarak ele almasına rağmen, bu model ayrıca bizi duygulara etkiler gözüyle bakmaya ve göstergelerin başkaları tarafından nasıl algılandığına bağlı olduklarını düşünmeye yönlendirir.

17 Söz edimleri olarak duygunun ya da duygusallıkların (*emotives*) karmaşıklığı üzerine faydalı bir inceleme için Reddy'nin *The Navigation of Feeling* adlı eserine bkz. Reddy duygusalıkların performatifler gibi olduğunu ileri sürer: Onlar "dünyaya bir şeyler yaparlar" (Reddy 2001, s. 105). Yani, onların "kendileri duyguları değiştiren, inşa eden, saklayan ve yoğunlaştıran araçlardır; az ya da çok başarılı olabilecek araçlar" (Reddy 2001, s. 105).

18 Bkz. http://english.peopledaily.com.cn/200109/04/eng20010904_79267.html erişim tarihi 15 Aralık 2002.

6. BÖLÜM

SEVGİ ADINA

> Son 30 yılda beyaz Amerikalılara karşı 170 milyon suç işlenirken Hatewatch [Nefret Gözlemi] neredeydi? Hatewatch. Ne saçma bir örgüt. Bağımsızlığı sevenleri ve Canavarlar'ın bu ulusun beyaz Amerikalılarını zayıflatma ve kontrol etme planına uymayanları yok etmeye çalışan büyük parazit İstilası'nın bir parçası değiller mi? Çalabildikleri her şeyi çalıyor ve bizi [...] *Love Watch*'u [Sevgi Gözlemi] devlet gangsterliğiyle ya da salyaları akan medya kuklası tüketiciler olmakla suçluyorlar. The Wake Up or Die Love Watch [Uyan ya da Öl Sevgi Gözlemi] bu ulusu ve Beyaz Irksal Ailemiz'i sevenlerin bir listesidir ve parazit propagandacıların listelerinin alternatifidir.[1]

Kimin sevgi adına hareket ettiğini söyleme hakkı olduğu konusunda bir mücadeleye politika nasıl dahil olur? Birilerinin yanında yer alıp ötekileri karşımıza alırken sevgiden yana tavır koymak ne anlama gelir? 2. Bölüm'de ifade ettiğim gibi, "nefret gruplarının" kendilerini sevgi örgütleri olarak yeniden adlandırmaları çok yaygındır. Böyle örgütler yabancılara ve ötekilere nefretten ziyade kendi türleri için sevgi adına ve türlerine ait bir mirası olan ulus adına hareket ettiklerini iddia eder ("Beyaz Irksal Ailemiz"). Bu adlandırmanın önemli bir parçası nefretin başka bir yerden geldiği ve "nefret grubuna" yöneltildiği tanımlamasıdır; nefret zaten nefret gruplarını nefret grupları *olarak* tanımlayan kişilere ait bir duygu olur. Yukarıdaki alıntıda internetteki ırkçı grupları listeleyen Hatewatch web sitesi, aynı siteleri listeleyen Lovewatch sitesi ile karşılaştırılmıştır, fakat bu site onları "sevgi grupları" olarak adlandırır. Bu gruplar öz değerler bütününün ("bağımsızlığı sevenler") yanı sıra ulusla aktif bir özdeşleşme (bu ulusu sevenler) vasıtasıyla sevgi grupları olarak tanımla-

nır. Sevgi bu tarz grupların işlerine enerji veren bir duygu olarak anlatılmıştır; grup sevgisini neden göstererek ulusu nefretin kaynağı olarak tanımlanan ötekilere karşı korumayı amaçlar. Başka bir sitenin ifadesiyle: "Kendinize bir sorun! Herhangi bir şeyi ortadan kaldırmak için ne yaptılar? Sizi sürekli 'Endişelenmeyin, nefret gruplarını izliyoruz' ve bunun gibi cümlelerle besliyorlar. Ne yaptıklarını biliyor musunuz? Tam da yok etmeye çalıştıklarını iddia ettikleri nefreti yaratıyorlar!"[2] Irkçılığın bir nefret biçimi olarak eleştirisi nefretin kaynağı gibi görülmeye başlanmıştır; "asıl" nefret edilen gruplar, sırf sevgilerinden, uluslarını, ulusu "soymakla" tehdit eden ötekilere karşı savunmaya çalışan beyaz gruplardır.

"Sevgi"nin sağcı faşist gruplar içinde bu şekilde kullanılmasının kültürel önemini araştırmak önemlidir. Sevgi dili ne yapar? Nasıl işler? Psikanaliz sevgi ve nefretin müphemliğini uzun zaman önce göstermiştir (bkz. 2. Bölüm). Fakat nefret gruplarının sevgi grupları olarak ifade edilmesi bu müphemliği açığa vurmaz. Aksine, anlatı, dönüştürme yoluyla işler; nefret, sevgi olarak yeniden adlandırılır. Bu yeniden adlandırma müphemliği gizler (nefret etmek *yerine* seviyoruz). Nefretin sevgiye dönüştürülmesi bu grupların kendilerini "iyi duygular" ve "pozitif değerler"le bağdaştırmalarını sağlar. Bu gruplar gerçekten de ötekilerin çıkarlarıyla ilgilidirler; projeleri kurtarıcıdır, sevilenleri kurtarmak hakkındadır. Bu gruplar başkaları adına, başkaları *için* savaşmaları açısından pozitif olarak tanımlanırlar. Bu anlatıya göre, "karşılığı" gerekli kılan sadece bu "için-lik"tir. Bu nedenle nefret gruplarını nefret grubu olarak görenler, ulusa karşı sevgileri yüzünden kendilerini korumasız ve muhafazasız bırakanların bedenlerini korumakta başarısız olarak gösterilir. Bu eleştiriyi yapanların ulus *için* olanlara *karşı* (ırkçılık *karşıtı*, faşizm *karşıtı* vb.) olmaları ulus *karşıtı* oldukları anlamına gelir; onlar sadece sevgi *karşıtı* olabilirler. Nefret gruplarını eleştirenler nefret eden, "karşı-lık" ve "karşıt-lık" açısından hareket eden ve böylece hem beyaz Amerikalıları koruyamayan hem de nefret dilini kullanarak aynı suçları yeniden işleyenler olarak tanımlanmaya başlarlar. Bu anlatıda, adı verilmeyen ötekilerin beyaz Amerikalılara karşı işlediği suçlardan ("170 milyon suç") Hatewatch'ın işlediği suçlara ("çalabildikleri her şeyi çalıyorlar") geçişi görebiliriz.

Nefret gruplarının sevgi grupları olarak yeniden adlandırılmaları ve Love Watch'ın Hatewatch olması, beyaz bireyleri ötekilerin varlıklarıyla risk altında göstererek, sevgi beyanını koruma aracı olarak işler. Sevgi bu tarz ifadelere sadece ötekiler-için-olma ya da ulus-için-olma yolu olarak dahil olmaz, ayrıca belirli bir tür öznenin mülkiyeti olur. Yani sevgi, ideale bağlılığı sayesinde idealleşen belirli bir tür özne üreterek, kolektifi ideal olarak yeniden üretir. Kadınların ulusun savunulmasında özel bir rolü olduğunu idda eden, kadınlar için ve kadınlar tarafından yazılan internet sitelerinde son zamanlarda bir artış vardır. Faşizmin bu şekilde feministleştirilmesi kayda değerdir.[3] World Church of Creator'ın [Yaradan'ın Dünya Kilisesi] eski Kadın Bilgilendirme Koordinatörü tarafından yazılmış bir iletide şu ifade ediliyor:

> İnanıyorum ki almak zorunda olduğumuz ikinci ders bir kadının sahip olabileceği güçtür. Kadınlar beslemeyi, SEVGİYİ, ulaşmayı, dokunmayı, köprü olmayı, çocuklara bakmayı, var olan problemlere kibar, diplomatik bir yaklaşım getirmeyi temsil ederler. [...] Yani derin ırksal gururdan, savaşmaya ve ölmeye gönüllü olmaktan; ama aynı zamanda bir gülümsemeyi paylaşmaya, el sıkmaya, genç bir Ârî çocuğun başını okşamaya gönüllülükten doğan sevgiyi kastediyorum. İnsanların arasında dolaşıp onlarla konuşabilecek, onlara sokulabilecek ve onları SEVEBİLECEK güzel Ârî kadınlara ihtiyacımız var.[4]

Sevgi, saygı duyulabilecek bir kadınsılığın, dokunma ve başkaları tarafından dokunulma kapasitesi olarak tanımlanmış annelik özelliklerinin bir göstergesi olur. Kadın(sı)lığın yeniden üretilmesi, sevginin işleyişi aracılığıyla ulusal idealin yeniden üretilmesiyle bağlantılıdır. Böylece, sevgi ilişkileri ırkı "üretmek"le alakalıdır; sevgi nesnesinin seçimi ulus için sevginin bir göstergesidir. Bu iletide, Prenses Diana "ırksal güzellik ve saflığa sahip bir kadın" olarak "Ârî olmayan adamlarla" ilişkilerinden dolayı kınanır. Böyle bir anlatı, heteroseksüel ilişkiyi ulus için bir zorunluluk olarak inşa etmekle kalmaz, ayrıca karma ırklı ilişkileri nefretin, ırkın kanını kirletme rızasının bir göstergesi olarak inşa eder. Ulusun inşası, ulus idealinin gelecek nesiller biçiminde (beyaz Ârî çocuk) tekrar üretilmesini olanaklı kılacak ideal öteki (farklı cinsiyet/ aynı ırk) seçimiyle sevginin gösterilmesine bağlıdır.

Bu bölümde, sevginin nasıl başkalarıyla bir ideal çevresinde bağlar kurmanın etkisiyle şekillenen bir bağlanma türü haline geldiğini inceleyeceğim. Sevgi, bireylerin bir idealle özdeşleşme yoluyla kolektiflere uyum sağlamasında önemli bir rol oynar. Bu katılım ideale ulaşılamamasına neden olan ötekilerin varlığına bağlıdır. Elbette, pek çok çeşit sevgi vardır (ailevi, arkadaşça, erotik). Hedefim "sevginin ne olduğunu" tanımlamak ya da bu farklı sevgi çeşitleri arasındaki ilişkiyi göstermek değil. Bunun yerine, sevgi nesnesi olan bir başkasına yönelik sevgiye dayalı çekimin, bir ideal ya da nesne olarak ifade edilen bir topluluğa nasıl aktarıldığına odaklanmak istiyorum. Bu aktarım ilişkisinin tek yönlü (özel biri için hissedilen sevginin topluluğu "temsil etmesi" ya da bir topluluğa olan sevginin belli birinin yerini alması) olduğunu ileri sürmüyorum. Daha ziyade, sevgi nesnesinin nitelendirilmesinde sevginin bizi nasıl başka şeylere "doğru" yönlendirdiğini ve sevginin karşılık görme "başarısızlığı" ile bu "ona doğruluk" yönünün nasıl korunduğunu ele almak istiyorum. Şunları sorabiliriz: *Sevgi adına* bir şeyler yaparken, aslında ne yapıyoruz? Bir şeyin *sevgi nedeniyle* yapılmasının daha iyi olduğu neden varsayılır?

Kolektifleri biçimlendirmede sevginin rolü hakkındaki tezim oldukça banal, hatta bariz görünebilir; sonuçta, mesela kardeşlik ve vatanseverlik söylemlerinde olduğu gibi, sevgi çoğunlukla insanları birbirine bağlayan yapışkan bir duygu olarak kuramlaştırılmıştır.[5] Ben ise, kısmen çok kültürlülük söylemleri gibi sevginin daha müşfik göründüğü yerlerde sevginin nasıl bir işlevi olduğunu düşünerek, daha gelişkin bir tez ileri sürmek istiyorum. Irksal saflık –narsisist beyazlık– üzerine bazı eleştiri teşebbüsleri, sadece kendi türüne karşı sevgiyi öngörmeyen ve ötekilere karşı nefrete neden olmayan bir sevgi bulma peşindedir. Fakat çok kültürlü sevgi, sevginin ötekileri de içine alacak kadar büyümesini sağlar mı? Yoksa bu büyüme başka ötekilerin bir ideale ulaşılmasını engellemesini mi gerektirir?

Özdeşleşme ve İdealleştirme

Freudcu psikanalizde öznelik, toplumsallık ve hatta medeniyetin oluşmasında önemli rol oynayan duyuşsal bir bağ olarak sevgi her yerdedir. *Civilization and its Discontents* [*Uygarlığın Huzursuzluğu*] adlı eserinde Freud'un ifade ettiği gibi, mutluluk arayışı ve acıdan kaçınmada kulla-

nılan yöntemlerden biri "sevgiyi her şeyin merkezi" yapmaktır (Freud 1961, s. 29). Bu merkeze almanın mantığı "normal" ve "psikotik" öznellik arasındaki yakınlığa dair psikanalitik kavrayış açısından önemlidir. Çünkü sevgi bir yandan mutluluk arayışında önem arz ederken, öte yandan da kişiyi hassaslaştırır, korumasızlaştırır ve "ben olmadığı" için sevgi olasılığını ortadan kaldırma tehdidi yaratan bir ötekine bağımlı kılar (Freud 1961, s. 48; bkz. 2. Bölüm). Böylece sevgi "ben olmayan"a karşı bir bağımlılık türü olur ve "ben olmayan"ın benim bir parçam olmasıyla bağlantılı sınır oluşumu endişesiyle derinden ilişkilidir (bkz. 3. Bölüm). Sevgi müphemdir: Birini seven kişi, o sevginin karşısındakine verdiği güçten nefret de edebilir (Klein 1998, s. 306-7). Bu duygusal belirsizliğin klasik sahnesi babanın öldürülmesi yoluyla kardeşliğin oluşturulmasıdır: Oğullar babayı sever ve onunla özdeşleşir; fakat "o olmadıklarından", onun konumunu ele geçirmek için ondan nefret etmeli ve onu öldürmelidirler (Freud 1950, s. 143). Birey bir telafi şekli olarak farklı otorite biçimlerini üstlenerek, bu cinayetin bedelini suçluluk ve korkuyla öder.

Freud, farklı sevgi şekillerini ayırt ederek bir sevgi teorisi öne sürer. Örneğin Freud'un anaklitik ve narsisist sevgi arasındaki ayrımı ele alalım. Birinde, benlik temel sevgi nesnesiyken, diğerinde harici nesneler temel sevgi nesneleridir. İlk durumda sevgi narsisist bir duygu olarak kabul edilir –çocuğun kendi bedeni sevgi kaynağıdır– erkeklerin olgunlaştıkça sevgiyi sevgi nesnesine yönelttiği varsayılırken, kadınların narsist kaldıkları varsayılır (Freud 1934, s. 45-6). Bu ayrımın ekonomisi heteroseksüeldir: Kadınların narsisizmi sevilme arzusu içerir (kendilerine yöneltilen sevgiyi sevme), öte yandan erkekler kendilerini seven kadını severler. Cinsel ilişki kadının hem kendi sevgisinin hem de erkeğin sevgisinin nesnesi olduğu bir sevgi ilişkisi halini alır. İleride bu ayrımı düzenleyen çiftlerin heteroseksüel mantığına geri döneceğim; ama burada bu modelin heteroseksist bir ekonomiyi tanımlayıp tanımlamadığı ya da tavsiye edip etmediğiyle ilgilenmeyeceğim.[6] Özsevgi ile nesne sevgisi arasındaki, özdeşleşme (o olarak sevme) ve idealleştirme (sahip olarak sevme) arasındaki ayrım bağlamında da tanımlanabilecek, bu ayrımı incelemek istiyorum.

Freud'a göre, özdeşleşme bir başkasıyla duygusal bağ kurmanın en erken ifadesidir. Onun ifadesiyle: "Küçük erkek çocuk babasına özel bir ilgi

duyacaktır; onun gibi büyümek, onun gibi olmak ve her yerde onun yerini almak ister" (Freud 1922, s. 60). Çocuğun babasıyla özdeşleşmesi ilk başta bir ideal yaratır: Ego ideali. Egonun olmak istediği özne budur. Burada sevgiden özdeşleşmeye doğru düz bir hareket düşünmemeliyiz (örneğin sevdiklerimizle özdeşleştiğimiz gibi). Özdeşleşme daha ziyade bir sevgi şeklidir; özneyi ötekine doğru hareket ettiren ya da çeken aktif bir sevgi türüdür. Özdeşleşme ötekiler gibi olarak onlara yakınlaşma arzusu içerir. Onlar gibi olmak elbette ki en başta onlar olmamayı gerektirir. Demek ki özdeşleşme özne ile sevgi nesnesi arasında bir ayrım oluşturur. Aynı zamanda da gerek duyduğu bu ayrımı ortadan kaldırmayı amaçlar: Gittikçe senin gibi olarak, senin yerini almak isterim. Fakat sevilen birinin yerini almak gelecekseldir: Eğer zaten onun yerinde olursam, onunla özdeşleşiyor olmam, o olurum. Yani özdeşleşme kişinin henüz olmadığı bir yere geçme arzusudur. *Özdeşleşme öznenin alanını genişletir*: Ötekine doğru ("ona doğru-luk" olarak sevgi) yöneliminin yoğunlaşmasıyla ne olabileceğini söyleyen bir sevgi şeklidir. Özdeşleşme benzer olmaktansa *benzerlik yaratmayı* içerir: Özne yalnızca gelecekte nesne ya da öteki "gibi" olur. Ötekinin şimdi yaşıyor olmasından dolayı, onun yerine geçme arzusuyla, ötekinin ölümü hayal edilir.

Ama erkek çocuğun babasıyla özdeşleşmesinin anaklitik sevgisiyle, yani kadınları ideal sevgi nesneleri olarak görmesiyle ne ilişkisi var? Çocuğun ikinci sıradaki sevgisi annesine olan sevgidir, "o olmayan"a beslediği sevgi: Böyle bir sevgi, bir idealleştirme şekli olur ve o olmaktansa ona sahip olmak ilişkisine dayalıdır. Babayla özdeşleşme ve anneyi idealleştirme eril özneyi farklı bir yere götürmez: Anne sevgisi, o sevginin sahiplik iddiasını muğlak kılmakla beraber, babayla özdeşleşmenin gerçekleşmesinin bir aracıdır (kişi onun arzu ettiklerini arzular). Öyleyse tehdit altında olan, nesneler bağlamında var olma ve sahip olma arasında görünürde bir ayrım bulunması değil, *özne konumu bağlamında yakınlık bulunmasıdır*: O olmak için, onun sahip olduğu kişiye (yani anneme) sahip olmalıyım. Başka bir deyişle babayla özdeşleşme anneyle özdeşleşmemeyi (o olmamalıyım) ve anneyi arzulamayı (ona ya da onun yerini tutabilecek birine sahip olmalıyım) gerektirir. Olmak ile sahip olmak arasındaki bu ayrımın heteroseksüel mantığı nettir. Ego idealine yakınlaşmak için, Judith Butler'ın ifadesiyle, "kendi cinsiyetimden olma-

yan" anlamında "ben olmayan" bir ideal nesneyi arzulamalıyım; öte yandan "kendi cinsiyetimi" bir sevgi nesnesi olarak görebilme olasılığımdan vazgeçerek "kendi cinsiyetim" olmalıyım (Butler 1997b, s. 25).[7]

Özdeşleşme ve arzu arasındaki ayrım aynılık ile farklılık arasındaki ayrımla bağlantılıdır; heteroseksüel özne "benim gibi" olanla özdeşleşecek ve "benden farklı" olanı arzulayacaktır. Buradaki varsayım heteroseksüelliğin farklı olana sevgiyi, homoseksüelliğin ise aynı olana sevgiyi içerdiğidir. Bu anlatıyı, özdeşleşme ile arzu arasındaki ilişkiyi yeniden düşünerek karmaşıklaştırabiliriz. Özdeşleşme ya da arzu, kişinin olmak ya da sahip olmak bakımından yaklaşmak istediği özne ya da nesnenin doğasıyla ilgili değildir. Özdeşleşme nasıl ego idealinin oluşmasına yol açarsa, arzu da ideal nesneyi yaratır. Freud'un öne sürdüğü gibi, ideal nesne haline gelen nesneye duyulan arzu o nesnenin doğasına göre belirlenmez. Yine de, Freud'un nesnenin doğasının sevgiyi belirlediğini reddetmesi, idealleştirme sürecinde nesnenin temel rolünü gösterir; Freud, idealleştirmeyi yüceltmeden ayırır ve ilkini nesneye aşırı değer verilmesi ya da yüceltilmesi olarak tanımlar (Freud 1934a, s. 50). Fakat aşırı değer verilen nesne midir? Irving Singer, kendi sevgi tanımına, nesnenin "değerlendirici" yönlerinin önemini de dahil eder. Sevginin bir şeye değer biçme yolu olduğunu ileri sürer, öyle ki: "Değeri, *yaratan* değer vermenin kendisidir" (Singer 1984, s. 5). Bu şekilde, nesnenin idealliğini yaratır, fakat bu ideallik nesne "ile kalmaz", özneye "geri döner".

İdeal nesneye yapılan "yatırım" öznenin değer kazanmasına yarayabilir. 2. Bölüm'de ifade ettiğim gibi, bir yatırım bir şeye "harcanan" zaman ve işgücünü kapsar ki bu da o şeyin tesirli bir nitelik edinmesine neden olur (bu örnekte, "sevilebilir nesne"). Nesnenin idealleştirilmesi nesneyle alakalı değildir, hatta nesneye yönlendirilmez bile; daha ziyade egonun bir sonucudur. Yani ideal nesne, ego idealinde olduğu gibi, öznenin kendisi hakkında sahip olduğu ideal imaj fikrinin bir sonucudur. Renata Salecl ego ideali ile ideal nesne arasındaki bu uyumdan şöyle bahseder:

> Özne, aynı zamanda, sevgi nesnesini, kendisini sevilebilir nesne olarak görmek istediği ego idealinin yerine koyar. Âşıkken, ego idealine dahil olan sevgi nesnesi kendimizi yeni bir şekilde (tutkulu, sevecen, güzel, iyi vb.) algılamamızı sağlar. (Salecl 1998, s. 13)

Özne ile nesne birbirine öyle bir şekilde bağlanmıştır ki, özdeşlik ve arzu heteroseksüel mantıkla ayrışırken (erkeksen erkeği sevemezsin, kadınsan kadını sevemezsin), "bir idealle" (sevilebilir ya da değer verilebilir olduğu tahayyül edilen şeyle) ilişkileri bakımından bağlantılıdır. İdeal, ego ile nesneyi ayırmaktan ziyade onları bir araya getirir; öznenin "sahip olduğu" şey "olduğu" şeyi yükseltir. Bu argümanın bir sonucu, anaklitik sevginin bir narsisizm şekli olarak yeniden tanımlanması olacaktır: Freud'un ifadesiyle (Freud 1934a, s. 55) seven erkeğin mütevazi olmasındansa, sevdiğini yüceltmesi aslında kendisini yüceltmesidir ki, burada "nesne" değerinin bir göstergesi olarak öznenin yerini tutar. Emmanuel Levinas bunu çok iyi bir şekilde ifade eder: "Eğer sevgi sevilenin bana beslediği sevgiyi sevmekse, sevmek âşık olan kendini sevmektir ve böylece kendine dönmektir" (Levinas 1979, s. 266). Ya da, Julia Kristeva'nın ifadesiyle: "Âşık, *nesnesi* olan bir narsisisttir" (Kristeva 1987, s. 33).

Böylece sevgi nesnesinin idealleştirilmesi, öznenin *sahip olduğu şey içinde veya yoluyla kendisi olmasına olanak sağlar.* Özne, sevgi nesnesi olarak kendine kattıklarıyla ideale yaklaşır. İdealleştirme benzerlik "yaratma" ya da "yapma" şeklinde de işleyebilir: Seven ve nesne bir ideale yaklaşır, bu yaklaşma onları birbirlerine bağlar. Bu nedenle, heteroseksüelliğin farklılıkla bağdaştırılmasına rağmen, heteroseksüel sevginin "benzerlik" ve "aynılık" etrafında yapılandırılabilmesi şaşırtıcı değildir. Sonuçta heteroseksüelliğin kendisi de iki kişinin *ortak sahip olduğu* bir bağ olabilir. Hetero seksin normatif olarak üremeye bağlanması, bu bağın "iyi bir şekilde üreme" arzusundan kaynaklandığı anlamına gelir. İyi üreme genellikle, "benzerlik yaratma" fantazisiyle ilişkilidir. Bu fantazi niteliklerimin bu şekilde bana yakınlıkları kanıtlanan ötekilerce yansıtılması yoluyla gerçekleşebilir (daima sorulan soru: çocuk kime benziyor?). Beden üzerinde benzerlik göstergeleri arayabiliriz. Fakat benzerlik yakınlığın bir sonucu da olabilir. Örneğin sevgililer genellikle birbirlerinin alışkanlıklarını, jest ve mimiklerini kaparlar; temas ve arzunun bir sonucu olarak gittikçe birbirlerine benzerler. Ben-Ze'ev'in tarifiyle:

> Sevilenle birlikte olma arzusu çoğunlukla sevilenle birbirine kaynaşma ve bir nevi kendi kimliğini kaybetme arzusu halini alır. Sevgililer partnerleriyle benzer zevkler geliştirir: Örneğin eskiden kayıtsız

kaldıkları bir müzikten zevk almaya başlarlar [...] (Ben-Ze'ev 2000, s. 415; ayrıca bkz. Borch-Jacobsen 1988, s. 86)

Ailevi sevgi anlatılarında, bir temasın sonucu olarak uzamsal anlamdaki yakınlıkla, ideolojik bir pozisyon olarak yakınlık çarpışır (karakter, genetik ya da inançlar açısından benzeriz – bu benzerlik "kalıtım" halini alır) ki bu heteroseksüel sevginin ailevi bir plan olarak doğallaştırılması için önemlidir. Aynı zamanda, yakınlığın kalıtıma dönüşmesi farklı olana sevgi olarak heteroseksüellik beyanıyla gizlenir; bu gizleme homoseksüel sevgiye ayniyeti yansıtır ve bu ayniyeti sapkınlık ve patolojiye dönüştürür. Michael Warner gibi eleştirmenler homoseksüellik ve ayniyetin birleşimini (Warner 1990, s. 202)[8] ve bunun heteroseksüelliği normatif olarak kabulünü eleştirmiştir. Heteroseksüelliğin farklılık "hakkında" ya da farklılık sevgisi olduğunun varsayılamayacağım ifade ederek bu eleştiriyi destekliyorum. Homoseksüel sevgiyi inşa eden şey olan ayniyet ile heteroseksüel sevgiyi inşa eden farklılık arasındaki ayrım, bu ayrımın her iki tarafı açısından da sorgulanmalıdır. Homoseksüelliği, heteroseksüel çoğalmaya yapılan yatırımları gizleyen ve farklı olanı sevmekte başarısızlık olarak gören Freudcu model heteroseksüelliği farklılık-için-sevgi olarak idealleştirir.

Ayrıca, sahiplik-olarak-sevgi ile varlık-olarak-sevgi arasındaki fark, idealliği bana "geri dönen" *bazı nesneleri idealleştirip diğerlerini idealleştirmeme zorunluluğu yoluyla,* kısıtlı bir sevilebilir nesneler alanını güvence altına alır. Yakınlığın, "kalıtsal" bir benzerliğin göstergesi olarak kabul edilmesinden kaynaklanan bir yakındakiyle özdeşleşme zorunluluğu, kişinin sevdiği öznenin sevdiği nesnelerin sevilmesinin zorunluluğu olarak da iş görür. Sevgi nesnesinin halihazırda özdeşleştiğimiz kişi tarafından onaylanması ihtiyacı, sadece ötekiler vasıtasıyla değer "verilebileceğini" gösterir; öyle ki, sevgi bağı beni ötekilere yönlendirir. Nesne, sadece ideal ötekilerin onayıyla ideal olur: İdealleştirme hem hoşlanılabilir özneler hem de sevilebilir nesneler yaratır (bkz. Benjamin 1995). İdeal nesnelerin sınırlanması bir özdeşleşme sürecini kapsar. Örneğin kendimi seninle özdeşleştirerek, kimi sevebileceğimin sınırlarını da belirlerim; yani senin yerinde olsam olabileceğim öznenin kimi seveceğini hayal ederim. Başka bir deyişle, idealimin kimi ya da neyi idealleştire-

ceğini sorarım. Bu soru, farklı nesneler alsalar bile, sosyal sahip olma ilişkilerinin, varlık ilişkilerini takip edebileceğini gösterir.

Açılış bölümümdeki sevgi anlatısında, kendini beyaz bir kadın ve beyaz bir Ârî olarak tanımlamak sadece erkekleri sevmek ya da sadece beyaz erkekleri sevmek anlamına gelmez; aynı zamanda *kişinin ideal beyaz imgesini kendisine geri döndürecek olan*, kendisini Ârî olarak tanımlayan beyaz erkekleri sevmek anlamına gelir. Sevmek ve sevilmek kişinin "sahip oldukları" vasıtasıyla "olmak istediği kişinin" yerinin doldurulması fantazisidir. Böyle bir sevgi, birlikte gelecek nesillere aktarabileceğimiz bir "benzerlik"e ulaşabilmekle, kendimin ve sevdiğimin görüntüsünde gelecek nesiller yaratmakla ilgilidir. Bu ekonomi içinde, sevme zorunluluğu, ideali tekrar bana "döndürebilecek" olan ötekilerde aradığım "ideali" genişletme zorunluluğu olur. Sevgide benliğin genişlemesi ya da sevginin özneyi bazı ötekilere yönlendirmesi (ve başka ötekilerden uzaklaştırması) bize bir başkasına duyulan sevginin, benzerlik açısından hayali kurulan bir gruba karşı sevgiye ne kadar kolay bir şekilde dönüştüğünü açıkça gösterir.

Ulusal İdeal

Group Psychology'de [*Grup Psikolojisi*] Freud, grup kimliklerinin oluşumunda sevginin ne kadar önemli olduğunu gösteren bir teori öne sürer. Freud, sevginin amacının "cinsel birleşme" olduğunu kabul ederken, bu amaçtan sapan diğer sevgilerin de bireyi sevgi nesnesine doğru iten aynı libidinal enerjiyi paylaştığını öne sürer (Freud 1922, s. 38). Ona göre, bir grup içerisindeki sevgi, sevginin lidere aktarımına dayanır; böylelikle bu aktarım grubun "ortak özelliği" olur (Freud 1922, s. 66). Başka bir deyişle, gruplar bir nesneye karşı ortak eğilim yoluyla oluşturulur. Daha da net bir ifadeyle, "*bireyler aynı nesneyi ego ideali yerine koyduklarında ve sonuç olarak egolarında kendilerini birbirleriyle özdeşleştirdikleri zaman*" gruplar oluşur (Freud 1922, s. 80, vurgu Freud'un). Burada Freud bir sevgi formunun nasıl başka bir forma dönüşebileceğini göstererek, özdeşleştirme ve nesne seçimi arasındaki ilişkiyi karmaşıklaştırır. Özellikle, egonun kaybedilen sevgi nesnesinin özelliklerini içeatım yoluyla nasıl kazandığına işaret eder (Freud 1922, s. 64).

Diğer bir ifadeyle, nesnenin kaybı öznenin onun özelliklerini üstüne almasıyla telafi edilir. Yas ve keder sevgi ifadesi olur; sevgi kendisini en çok sevgi nesnesini kaybettiğinde ortaya koyar (*queer* politikalarında kederin rolü üzerine analizim için bkz. 8. Bölüm). Hem sevgi nesnesinin kaybına nasıl karşılık verildiğiyle, hem de hangi kayıpların kayıp olarak kabul edildiğiyle bağlantılı olarak sevginin kederle yakın bir ilişkisi vardır. Kaybedilen kişi hakkında "yerinde ben olabilirdim" diye düşünülürse, ötekinin kederi benim kederim olur. Bu "ben olabilirdim-lik", "benim" ya da "bizim" olarak üzerime almış olduğum ideallere ötekilerin yaklaşıp yaklaşamadığı hakkında bir yargıdır. Yani Butler'ın ifadesiyle "keder duyulabilecek" sayılan hayatlar ile sevilebilir ve yaşanabilir sayılanlar arasında yakın bir ilişki vardır (Butler 2002b).

Gerçekten de, sevginin nesnesine ulaşabilmesinin imkânsızlığı sevginin bir beyan olarak bu kadar güçlü olmasının nedeni olabilir. Bir düzeyde, sevgi bir karşılık şekli olarak var olur; seven sevilmeyi, sevgisine karşılık verilmesini ister (Singer 1984, s. 6). Başka bir açıdan bakıldığında, karşılık olarak sevilmeme acısı –eğer duygu yöneltildiği nesnede "kalırsa"– nesnenin kaybından kaynaklanacak olan olumsuzlamayı doğrulaması bakımından, karşılık verilmediğinde var olmaya devam eder. Sevgi karşılık bekleyen bir talep olmasına rağmen, bu talebin başarısızlığını da çoğunlukla duygunun yoğunlaşması olarak yaşar. (Yani, eğer sen de beni sevmezsen, seni daha çok sevebilirim çünkü sevilmeme acısı bu sevgiye sahip olmamanın ne anlama geldiğinin bir göstergesidir.)

Sevginin, sevgi nesnesinin yokluğu durumunda, bu nesne "ulus" olduğunda bile, kişileri birbirlerine nasıl bağlayabileceğini görebiliriz. Sevgi, özellikle ulusun iyi bir yaşam sözünü yerine getirmedeki başarısızlığı halinde hayati öneme sahiptir. Yani ulusun bireyin sevgisine "karşılık verme" konusundaki başarısızlığı ulusa olan yatırımın artmasına neden olur. Sevgiye karşılık verilmemesine ya da şiddet tehditlerine rağmen, kişi ulusla "birlikte kalır"; çünkü ayrılmak ulusa sevgiye bir ömür boyu yapılan yatırımın hiçbir değer getirmediğini kabullenmektir. Öyleyse kişi; ulusu umutsuzca, aslında nasıl olabileceğine dair bir nostaljiyle sever. Ona beslemiş olduğu ve kendisine dönmeyen sevginin hiçbir zaman dönmeyeceğini kabullenmek yerine, sevmeye devam eder.

Hatta kişi, ulusal sevgiyi bir bekleme şekli olarak bile düşünebilir.[9] Daha çok beklemek kişinin yatırımını artırır ve ne kadar uzun süre beklerse o kadar çok yatırım yapmış olur, yani daha çok zaman, emek ve enerji harcanır. *Karşılık olmaması kişinin yatırımını artırır.* Eğer sevgi, geri dönüş beklentisiyse, geri dönüşün başarısızlığı nedeniyle yatırımın artırılması geleceğe ertelenerek idealin korunmasını sağlar. Ulusa yatırımın geri dönüş şeklinin ideal beyaz öznenin karakterini "alacak" gelecek nesiller ("beyaz Ârî Çocuk") olarak düşünülmesi şaşırtıcı değildir. Burada "Ârî çocuk", "ego idealinin yerine geçen" nesne olur (Freud 1922, s. 80). Ulusal sevgi, umudunu gelecek nesillere bağlar; idealin ertelenmesi geri dönüşün mümkün olduğu fantazisini destekler.

Eğer karşılık verilmemesi kişinin yatırımını artırırsa, ulusal sevgi de bu başarısızlık için bir "açıklama" bekler; aksi takdirde, umut umutsuzluğa ya da sevilen nesneden "vazgeçmeye" dönüşür. Böyle açıklamalar savunmacı anlatılar olarak işler; eğer nesneden vazgeçilirse gerçekleşecek olan yaralanmayı sahneleyerek özneyi nesnenin kaybına karşı korur. Bunu Lovewatch sitesindeki sevgi beyanlarında net bir şekilde görebiliriz; sevilen nesne olarak ulus ellerinden alınmıştır ve bu hırsızlığın açtığı "yara" ulusa sevginin bir kanıtı olarak sürekli tekrarlanmak zorundadır. Bu örnekte, sevginin geri dönüşü fantazisi bir engel gerektirir; farklı ırktan ötekiler, beyaz öznelerin onlar olmadan güzel bir yaşamın mümkün olduğu ya da sevgilerinin bir ödül ve değerle karşılık göreceği fantazisini mümkün kılan engel olur.[10] Karşılık gelmemesi yatırımın desteklenebilmesi için varlıklarına gerek duyulan ötekilerin varlığıyla "açıklanır". İncinmenin kaynağı olarak ötekilere bağımlılık *karşılık gelmemesine sürekli bir yatırım olur.*

Fakat eğer ideal, karşılık beklentisine yatırım olarak geleceğe ertelenirse, bu ideal nasıl şekillenir? Bir önceki bölümde ulusal idealin "içeriğinin" önemli olmadığını öne sürmüştüm. İdeal, bazı özneleri diğerlerinden daha yücelten idealleştirme sürecinin bir sonucudur. Fakat bu durum ideali "içi boş" kılmaz. Julia Kristeva, *Nations without Nationalism*'de [Milliyetçilik Olmadan Milletler] göçmenlerin neden olduğu "problem"den bahsederken, ulusal ideal ile ego ideali arasındaki ilişkiden dem vurur:

> Öncelikle göçün, özgürlük ve uzun ve zahmetli çabalar sonucu elde edilmiş kültür de dahil olmak üzere geleneksel değerlerden vazgeçmek

> zorunda hissettiren içsel bir etkisi vardır ([Mağribli göçmenlerin kızlarının okulda] Müslüman başörtüsü takmalarını neden kabul edelim). (Kristeva 1993, s. 36)

Paranteze alınmış cümle ulus için hayati önemi olduğu kabul edilen değerleri (özgürlük ve kültür dahil) tehdit edici olarak sunulan "örtülü/Müslüman kadın" figürünü gündeme getirir. Bu değerler ulusun ötekilere verebileceği değerlerdir. Müslüman kız ulusun "kendisi olabilmek" için vazgeçmesi gerektiği şeyin bir sembolü, özgürlük vaadini yerine getirmek için kızın örtüsünü çıkarmasını gerektiren bir söylem olur. Kristeva şöyle bitirir: "Fransız evrenselliğinin 'soyut' avantajlarının bir Müslüman başörtüsünün 'somut' faydalarına üstünlüğünü kanıtlayabilmesi mümkündür" (Kristeva 1993, s. 47). Kristeva başörtüsü takma hakkının (pek çok anlamıyla birlikte) Müslüman kadınlara soyut bir kavram olan ulusa girmeye göre daha az şey sağlayabileceğini ifade eder. Dolaylı olarak, bedenlerin somut özellikleriyle şekillenmediği için, soyut herkesi kapsar. "Somut farklılıklarının" görünür göstergelerinden vazgeçmeleri şartıyla, ötekiler de yabancılar topluluğunun bir parçası olabilirler.

Bu tartışma bir ego ideali analojisiyle "ulusal idea"dan "ulusal ideal"e dönüşür. "Müslüman başörtüsü" ulusun özgürlüğüyle "kazanılmış" bir özgürlük fikri "değildir" ve ulusun gözündeki kendisine dair imajı tehdit eder: "Bu yüzden, ulusun imajının bozulmasına yol açar, bireysel düzeyde çocuğun ego idealinin ve ebeveyn işlevi gören süperegonun yardımıyla yarattığı iyi imajı zedeler" (Kristeva 1993, s. 36-7). Müslüman başörtüsünün Fransız ulusunda yarattığı travma, ego idealine ulaşma "başarısızlığı" *gibidir*. Başörtüsüyle karşılaştığında ulus depresyona girer; bu utanç ve depresyon göç karşıtı sağcı söylem tarafından kullanılır: "Le Pen'in* milliyetçiliği böyle bir depresyondan faydalanır" (Kristeva 1993, s. 37). Bu teze göre radikallerin görevi, politik depresyon formları olan göç karşıtlığının ve milliyetçiliğin artmasına neden olan ruhsal koşulları destekleyecek olduğu için başörtüsünün yüceltilmesine, hatta kullanılmasına izin verilmesini reddetmek olabilir. Bu nedenle Kristeva,

* Jean-Marie Le Pen. Fransız aşırı sağcı siyasetçi, Ulusal Cephe'nin (*Front National*) kurucusu ve başkanı. (ç.n.)

"Fransız toplumuna katılmak isteyen bir Müslümanın" (Kristeva 1993, s. 37) ulusal utanç kaynağını yok etmesinin gerekebileceğini ifade eder: Örtünün kendisinin somut farklılığı. Bu argüman, örtünün ortadan kaldırılmasıyla, soyut ulusal idealin başkalarının görüntüsüyle genişleyen bir ideale dönüşmesine neden olacağını ileri sürer.

Fakat, ulusal idealin soyut olduğu (Müslüman kadının farklılığının somut olduğu) argümanı havada kalır. Ulusal ideanın bir ideal imajla yakınlığı, ulusal ideanın "özgürlüğü" içinde işaretlerden yoksun olduğu varsayılan belirli bir bedenin şeklini aldığını gösterir. İdeal, bedenlerden bazıları tarafından mesken edilebilir olmasına bağlı bir imajın yaklaşık halidir. Böyle bir ideal herhangi bir kişi tarafından pozitif olarak benimsenmez: Bu anlamda pozitif bir değer değildir. Bunun yerine, değişimi aracılığıyla değer kazanır; bu değişim ulusal bedeni mesken edinme becerisiyle, en başta *ulusal ideale ulaşabildiği için fark edilebilir olmasıyla* net olarak belirlenir. Fakat işaretsizliğin soyutluğunda fark edilemeyen öteki bedenler değer kazanamazlar ve ekonomide engel teşkil ederler; Fransız olarak görülmezler ya da Fransız toplumuna geçiş yapamazlar. Örtünme, ulusal idealin ekonomisini engellediği için sadece ulusa değil, ayrıca hareket etme ve değer kazanma özgürlüğüne ve kültüre de ihanettir.

Öyleyse ulusa duyulan sevgi bir idealle ilişkili olarak bedenlerin ulusu nasıl mesken edindiğine bağlıdır. Kristeva'ya ek olarak, paylaşılan bir sevgi nesnesi olarak ulusun, bedenlerin birbirine karşı hareketinin bir sonucu olduğunu söyleyebilirim. Daha kesin bir ifadeyle, "ulusun" bir ideal ya da sevgi nesnesi olarak "kendisi" bedenlerin hareketlerinin ve bu hareketin yönünün bir sonucudur ("ona-doğruluk"un bir sonucu olarak sevgi nesnesi). Fakat, sonuç olarak ulus vaadi öyle kolayca başkalarınca yerine getirebilecek ve dönüştürülebilecek boş veya soyut bir vaat değildir. Bunun yerine, ulus bazı bedenlerin birbirlerine doğru ya da birbirlerinden uzağa doğru hareketinin soyut bir sonucudur. Bu hareket sınırlar yaratmaya ve şimdi "ulusal karakter" (ulusun benzediği şey) diyebileceğimiz "yaklaşım"ı oluşturmaya yardımcı olur. Böyle bir hareket tarihi "yapışır", dolayısıyla başkalarının soyut farklılıklarında ideal ulus imajının bozulmasını "görmek" mümkündür.

Çokkültürlü Sevgi

Somut özellikleriyle "farklı" kabul edilen ötekilere karşı sevgi geliştirildiğinde ne olur? Bu kesimde, çokkültürlülüğün nasıl farklılığı sevme zorunluluğu haline geldiğini ve bu sevgi gelişiminin ötekilerin başarısızlığına (hem bir yaralanma hem de rahatsızlık olarak yorumlanan bir başarısızlık) neden olduğu bir ulusal idealin inşasına nasıl katkı yaptığını inceleyeceğim. Bunu yapmak için Birleşik Krallık'ta iltica, göç ve ırkçı eylemler hakkındaki tartışmaları dikkate alacağım. Birleşik Krallık'ta, çokkültürlülük söylemleri yoluyla ulusun ideal olduğu tahayyül edilir ki, biz bunu misafirperverliğin yanı sıra bir tür koşullu sevgi olarak da tanımlayabiliriz (ayrıca bkz. 2. Bölüm). Ulusun çoğul, açık ve çeşitli, ötekilere karşı sevgi dolu ve kucaklayıcı "olarak" gösterilmesiyle, ulus bir ideal halini alır.

Renata Salecl'in ifade ettiği gibi, çokkültürlü ulusla özdeşleşme keyfi, öznenin kendisini iyi ve hoşgörülü bulmasını sağlar (bkz. Salecl 1998, s. 4). Çokkültürlü bireyin karakterini şekillendiren çokkültürlü ulusla bu şekilde bir özdeşleşme, ulusun bir nesne olarak kaybının yapısal açıdan hâlâ mümkün olmasına dayanır. Çokkültürlü ulusun kendisi -ulusun kendisi hakkında sahip olduğu iyi imajı geri yansıtmayan- hoşgörüsüz ırkçı (genellikle beyaz işçi sınıfı ya da Britanya Ulusal Partisi gibi faşist gruplarla bağdaştırılan) ötekilerin varlığınca ele geçirilebilir. Ulus, ayrıca sevgi koşullarını kabul etmeyen göçmen ya da iltica talepçileri tarafından da ele geçirilebilir. *Kendini Britanyalı olarak tanımlamak kişinin başkalarına verebileceği ya da vereceği sevginin koşullarının* tanımlanması anlamına gelir. Gerçekten, özellikle de 11 Eylül saldırılarından beri, çokkültürlülük bir güvenlik tehdidi olarak algılanmaktadır: Ulusa katılanlar terörist "olabilirler" ve bu "olabilirlik" zaten yabancı olarak görülen ötekilerin gözetlenmesi talebini artırır (bkz. 3. Bölüm). Böylelikle ulusal proje şu olur: Kişi, ideali gerçekleştirmek için gerekli koşullar yoluyla ulusu nasıl açık (ulusal ideal) olarak tanımlayabilir?

Yeni koşullar göçmenlerin "Britanyalı olmayı öğrenmelerini" gerektirir; yani göçmenler "ulusu" sevgi nesneleri haline getirerek, kendilerini Britanyalı olarak tanımlamalıdır. Bu bir birlik ve beraberlik, ego idealinin oluşturulmasında ulusa bağlılık meselesi olur: "Yeni göçmenler en kısa sürede İngilizce sınavlarını geçmeli ve resmi olarak kraliyete bağlılık

yemini etmeliler [...] İçişleri Bakanı Birleşik Krallık'a gelenlerin onun dilini, inançlarını ve değerlerini kucaklamasının hayati öneme sahip olduğuna inanıyor" (Hughes ve Riddell 2002, s. 1). Göçmenler Britanyalı sıfatıyla topluma dahil olabilmek için, sevgi koşulları olarak yeniden tahayyül edilen bir "asimilasyona" uğramak zorundadırlar. Daha da önemlisi göçmenler evlerinde bile Britanyalı olmak zorundadır. Özellikle Müslüman kadınlardan evlerinde İngilizce konuşmaları istenir ki, böylece "ulusal ideal"i gelecek nesillere aktarabilsinler. Bu idealin öncülü soyut kavramlar (göçmenden bedeninden, hatta örtüsünden olması istenmez) ya da beyazlık değildir, fakat sosyalliğin bir formu olarak melezliktir, başkalarıyla kaynaşma zorunluluğudur. Ötekiler, farklılıklarını kendilerine saklamayı reddettikleri ve ortak dili konuşarak ve diğerlerine karışarak bu farklılığı ulusa geri verdikleri sürece, istedikleri kadar farklı olabilirler (ki zaten ulus, *farklılıklara duyulan sevginin bir göstergesi olarak* onların farklılıklarına yatırım yapar).

Böylece, bir sevgi nesnesi –kişinin sevgisine karşılık verebilecek bir nesne– olarak ulusa aşırı değer verme göçmenlerin ulusal idealin niteliklerine "bürünmelerini" talep eder: Göçmen için Britanyalı olmak, ödülü sevilme "vaadi" olan bir hatır işidir. Bhikhu Parekh'in ifadesiyle:

> Çokkültürlü bir toplum, vatandaşları arasında ortak bir aidiyet algısı geliştiremezse istikrarlı ve uzun ömürlü olamaz. Aidiyet algısı etnik ya da ortak kültürel, etnik ve başka özelliklere dayalı olamaz. Çünkü çokkültürlü bir toplum bunun için fazlasıyla çeşitlilik gösterir. Bunun yerine politik olmalı ve politik bir topluluğa müşterek bir bağa dayalı olmalıdır. Üyeleri etnik bir gruptaki gibi doğrudan birbirlerine ait değillerdir, daha ziyade müşterek topluluğa üyelikleri yoluyla dolaylı bağlanırlar ve her biri kendine has bir şekilde müşterek tarihe sahip bir topluluğa bağlı olduğu için birbirlerine de bağlıdırlar. Birbirleri için önemlidirler ve öyle de olmalıdırlar; çünkü müşterek menfaat ve vefa ile birbirlerine bağlanmışlardır. [...] Siyasi topluma bağlılık onun sürekli varlığı ve refahına bağlılık ile kişinin onun menfaatlerine zarar vermeyecek veya bütünlüğünü bozmayacak kadar önemsemesini gerektirir. Bu bir derece meselesidir ve onun refahı için sessiz bir endişeden, derin bir bağlılığa, duyarlılığa ve şiddetli sevgiye kadar çeşitli şekiller alabilir. (Parekh 1999, s. 4)

Böylece sevgi ulusu bir arada tutar; ulus ya da "siyasi toplumun" ortak bir sevgi nesnesi olarak adlandırılmasıyla birliği sağlar. Sevgi çokkültürlülükte birliktelik umudu için önemlidir; ulusun birlikteliğini korumak adına gerekli olan "ortak karakteristik"tir. Duygu, duygu nesnesi olur. Ya da daha net olmak gerekirse, sevgi "ego ideali ya da egonun yerine konulan" nesne haline gelir (Freud 1922, s. 76). İşte bu durumda bireyin topluma dahil olmasına olanak sağlayan şey doğru duyguya "sahip" olmaktır: Bu durumda, "sevgimi" göstererek, "seninle" olduğumu göstermiş olurum. Çokkültürlü bir ulusu birbirine bağlayan tarih, kültür ve etnik köken değil, "sevgidir". Roland Barthes'ın sevgililerin söylemleri üzerine düşünceleri burada yankılanıyor: "Öznenin sevdiği sevgidir, nesne değil" (Barthes 1979, s. 31).

"Sevgi için sevgi" topluluğun oluşumuyla bağlantılıdır. *Secure Borders, Safe Haven: Integration with Diversity in Modern Britain* [Güvenli Sınırlar, Güvenli Sığınak: Modern Britanya'da Çeşitlilik ve Kaynaşma] adlı resmi raporda kaynaşma ulusun teşkilinde hayati öneme sahip olarak tanımlanmış ve ulusluk için "daha sağlam temeller" atmak açısından yorumlanmıştır. Hakikaten de raporun önsözünde, ulusun ideal bir nesne, bir tehditle karşılaşmadan başkalarına açılan bir sığınak olma ihtimalinde "özgüven, emniyet ve güven"in çok önemli olduğu ifade edilir (İçişleri Bakanlığı 2002a, s. 3). Burada, David Blankett şöyle der: "Birleşik Krallık'a gelenleri kucaklamak ve onlara ulaşabilmek için [...] kendi aidiyet duygumuz içinde kendimizi güven altında hissetmemiz gerekir." Burada, ancak emniyeti sağlayan koşullar karşılanmışsa, ulus ve ulusal özne yeni gelen ötekileri sevebilir, onları "kucaklayabilir". Ötekini sevmek, ulusun bir sevgi nesnesi olarak güvence altına alınmış olmasını gerektirir, yeni gelen ötekilerin "bizim" şartlarımızı karşılamasını talep eden bir güvencedir bu. Ötekilerin Birleşik Krallık'a iş gücü olarak "katkı sağlamalarını" ya da sahte iltica talepçileri olmadıklarını göstermeleri şarttır. Bu şart yerine getirildiğinde "hak ettikleri hoş karşılamayı" göreceklerdir. İltica sistemi ve vatandaşlık söylemi haklı gösterilir çünkü ulusun daha sonra başkalarına verilecek bir sevgi nesnesi olarak güvence altına alınabilmesi, ancak sınırların yoğunlaştırılması yoluyla gerçekleşebilir.

Çokkültürlü sevgi tarafından inşa edilen ideal, heteroseksüelliğin iyi bir vatandaşlığa dönüştürülmesini de getirir ve ideal kadın figürüne gönderme yapar. *The Observer*'dan bir alıntıyla örneklersek:

> Genevieve Capovilla'nın babası Karayipli. Annesi İtalyan. O ise Britanyalı. Altın renkli bir tene, yumuşak, düzgün bir yüz ifadesine sahip. Saçları sağlıklı, kıvırcık bir yarı-afro gibi. Irkının karışımı muğlak – ne Afro-Karayipli ne Güney Avrupalı. Onun bir model olması hiç de şaşırtıcı değil. Dünyanın neresinde olursa olsun yurdunda görünmek gibi kıskanılacak bir özelliğe sahip. Gittikçe daha da tanınacak ve – moda ve güzellik dünyalarında– aranılan biri olacak. [...] Genevieve yeni İngiliz gülü. [...] Yirmi birinci yüzyılın başında [...] İngiltere'nin gülü, Körfez ülkelerinde, Karayipler'de ya da Güney Çin'de bile aynı derecede yurdunda gibi görünen daha bronzlaşmış, parlayan bir ayçiçeği olmuştur. (Blanchard 2001, s. 10)

Kadınları böyle ulusun bir imajı olarak sunmak yeni bir şey değildir. Nira Yuval-Davis (1997) ve Anne McClintock (1995) gibi eleştirmenler, ulusun yüzünün, kadın yüzüyle bağdaştırılmasının uzun bir tarihi olduğunu gösterir ve ulusun ne olduğunu (eril özne) sahip olduğu şeyle (dişil nesne) göstererek kendisini cinsiyetlendirdiğine işaret ederler. Kadın figürü güzellik ve dış görünüş ile bağdaştırılır ve ulus onun yoluyla başkalarına görünür hale gelir. Yeni İngiliz gülü Genevieve, ulusun ideal imajı olarak Prenses Diana'nın yerine geçer. Beyaz ten altın ten, sarı saç ise "kıvırcık yarı-afro" olur. Melez kadınların idealleştirilmesi ulusun değer kazanmasına olanak sağlar: Bir model olarak, Genevieve'in güzelliği çok makbuldur. Lola Young'ın (1996) sinemada melez semboller üzerine çalışmasının da gösterdiği gibi, melez kadınsılığın egzotikleştirilmesi de yeni değildir. Ayırt edici olan Genevieve'in ulus tarafından nasıl "kabul edildiği" dir: "Egzotik" bronzlaşmış görüntüsüyle "yurduna" gelmiştir. Bir ideal olarak, milli öznenin kendisi hakkındaki fantazisinin yaklaşık bir hali olacaktır: Melez, çoğul ve seyyar olan kişi. İdealliğiyle –"yeni İngiliz gülü"– "dünyanın her yerinde yurdunda" olduğu fantazisini kuran ulusal karakterin özelliklerini edinmiştir. Ulus sevgi nesnesi olarak idealleştirdiği nesneler yoluyla "kendisi olabilir" – onu kendisine dahil ederek farklılığı seven melez, seyyar bir ulus olur. Sevgi nesnesi, ego idealinde

risk altında olan milli öznenin bir fantazisinin "ürünüdür" ve ulusal idealin yeniden üretilmesinde heteroseksüelliğin rolünü kanıtlamaktadır (Fortier 2001).[11]

Bu ideal imaj, "melez beyazlık" olarak tanımlanabilir; başkalarını dahil etmesi, başkalarınca "renklendirilmesi" ya da "bronzlaşması" yoluyla ulusun beyazlığı teyit edilir. Bhabha'nın ifadesiyle (1994) onun muğlaklığı –"tam olarak aynı değil, tam olarak başkası değil"– ulusun bir göstergesi ve gelecek vaadi olur. Bu, melez heteroseksüel sevginin milli bir sevgi formu olduğunu söylemek değildir. Melez kadın, bir fetiş nesnesi olarak "görülür"; bu figür sadece görünür ırklar arası yakınlık göstergeleriyle bağını kopardığında bir değer kazanır.[12] Başka bir ifadeyle, ulus üremenin temsilcisi olmaya devam eder: Genevieve farklılığa duyulan çokkültürlü sevginin bir ürünüdür.

Ulus, burada başkalarını asimile etme, farklı görünenleri kendisine dahil ederek kendisini "kendisi gibi" yapma becerisiyle kendisini bir ideal olarak inşa eder. Ulusal idealin, ötekilerin istekli ve umut dolu bakışlarına yansıdığı farz edilir: "Milyonlarca insan Birleşik Krallık hakkında bir şeyler duyuyor ve buraya gelmek istiyor. Birleşik Krallık'ın dünyanın her yanında böyle görülmesinden gurur duymalıyız." Rapora göre (*Secure Borders, Safe Haven*), Britanya'yı ideal yapan şeyler aynı zamanda onu başkalarına karşı yaralanabilir kılar. Ulusal sevginin oluşumu için bir kayıp anlatısı gereklidir: Ötekilerin bu ideale ulaşmaktaki başarısızlıkları, ulusal idealin daha da ideal görünmesine neden olur. Bazı farklılıklar içeri dahil edilirken, bazıları ise çokkültürlü sevginin ortaya attığı idealleri ihlal edenler olarak gösterilir. Göçmen kültürlerin getirdiği önemli bir risk Britanyalı olamamalarıdır; bu da evsahibi ulusun kültürünü sevmekte başarısızlık olarak ifade edilir. Buradaki başarısızlık göçmenlerin ulusun sevgisine minnettarlık içerisinde "karşılık verme" başarısızlıklarıdır.[13] Bir mülteci kampının yanmasının ardından tabloid gazetelerden birinin başlığı şöyleydi: "Bize bu şekilde teşekkür ediyorlar."

Bu tür rahatsızlıklar nasıl ulusal sevginin koşullarına karşılık verilmemesi olarak yorumlanır? 2001'de Kuzey-Batı İngiltere'de meydana gelen ırkçı ayaklanmalar bütünleşme başarısızlıkları ya da "ayrımcılık" olarak kabul edilmiştir:

> Bradford, Oldham ve Burnley'de geçen yaz yaşanan karışıklıklar hakkındaki raporlar, ortak değerlerden ve çevresinde bir araya gelinecek müşterek sivil kimliklerden yoksun olan bölünmüş ve parçalanmış topluluklara dair çarpıcı bir tablo çiziyor. Raporlar gerek toplulukların sosyal dokusunun yenilenmesi ve beslenmesi, gerekse bugünün Britanya'sının farklı ve çeşitli deneyimlerini kucaklayan ortak vatandaşlık algısının inşa edilmesi için duyulan ihtiyaca işaret etmektedir. (İçişleri Bakanlığı 2002a, s. 10)

Bir taraftan, ayaklanmalar ulusal ideale zarar veren karışıklıklar olarak yorumlanmıştır; çünkü sevginin insanlar arasında uyum yaratma vaadini yerine getirmekte başarısız olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Öte taraftan, böyle bir olay şiddetin yakınlık ve samimiyet anlamındaki sevgi eksikliğinden kaynaklandığını göstererek bir sevgi talebi haline gelir. Ayrımcılık ırkçılığın bir sonucu olmaktan ziyade, bu örnekte olduğu gibi, ırkçılık ve şiddetin *kökeni* olmuştur. Böylece bu anlatı, yakınlığın, kişiler arasında uyum ve ötekilerin ulusal ideale dahil edilmesi *anlamına geleceğini* varsaymaktadır. Bu anlatı şöyle devam eder: *Keşke daha yakın olsaydık, o zaman bir bütün olurduk.*

Irkçı ayaklanmalar hakkındaki, *Community Cohesion* [Topluluk İçi Bağlılık] raporu entegrasyonu ulusal bir ideal kılar. İnsanların "ötekilere kendileri kadar yakın olmayı" (İçişleri Bakanlığı 2002b, s. 12) seçmelerinde hiçbir sorun olmadığını ifade ederken, şu sonuca da varır: "Eğer toplumun içinde barınan çeşitli topluluklar, Cantle'ın ifadesiyle, birbirlerine hiç temas etmeyen paralel yaşamlar sürüyorsa, gerçek bir çokkültürlü toplum olduğumuzu iddia edemeyiz" (İçişleri Bakanlığı 2002b, s. 13). Bu beyan, ulusal ideali farklılıkları sevmeye terfi ettirmek için "etnik azınlık" topluluklarına ayniyet yansıtır. Farklılık, bir benzerlik formu gibi sunularak bir ideal halini alır; bizi bir araya getiren yeni bir mutabakat olur: "Bu durum, çok önemli bir konu olan 'kültürel çoğulculuk' hakkında *mutabakata varabilmek için* kararlı bir mücadele gerektirir" (İçişleri Bakanlığı 2003, s. 18, vurgu eklenmiştir). Çoğulculuğun bir mutabakata dönüştürülmesi manidardır. Ötekiler farklılığa değer vermeyi kabul etmelidir: Artık ortak noktamız farklılık olacaktır. Başka bir ifadeyle; farklılık benzerliğin yüceltilmiş ve arıtılmış bir şekli olur: Farklılıklara değer

vererek, hatta onları severek bizden hoşlanmalısın ve bizim gibi olmalısın (bu farklılıkların ulusun ideal imajına zarar vermeyecek ve ulus tarafından üstlenilebilecek ve içeri dahil edilebilecek olmaları kaydıyla). Sonuç olarak bu anlatı, göçmen toplumların ve işçi sınıfına mensup beyaz toplulukların, eğer idealin vaat ettiği ulus imajını yaratmak istiyorlarsa ve ulus tarafından sevilmek istiyorlarsa -sadece kendilerini sevmek, yani sapkın bir kendine tapma şekli ya da narsisizm olarak kodlanan- birbirlerini sevmekten vazgeçerek farklı olanı sevmelerini talep eder.

Narsisistik ve anaklitik sevgi arasındaki ayrımla ilgili yorumum burada işin içine giriyor. Raporlardaki ifadenin ideolojik olarak iki ayrı zeminde işlediğini görebiliriz. İlk olarak, çokkültürlülük içerisinde ulusa yapılan yatırımı gizler (ulus kendisini ideal olarak gösterip kendisine döner ya da kendisine yatırım yapar). Yani, farklılığa duyulan sevginin aslında bir narsisizm biçimi, ulusal özneyi başkalarını kendine dahil ederek yeniden üretme arzusu olduğunu gizler. İkinci olarak, "birbirine tutunmanın" azınlık gruplarının farklılıklara yönelmesini gerektirdiğini gizler; onları daha başta kapalı ve homojen -"aynı"- olarak konumlandırarak bu topluluklar içerisindeki farklılıkları yok eder. Bu toplumlar çokkültürlü toplumu ideale ulaştırabilmek için, yani ulusun yeniden yapılanmasına yapılan yatırımı gizlemek için narsisistik bir şekilde inşa edilirler. Ulusal idealin bu şekilde konumlandırılması ayniyetin ötekilere yansıtılmasını ve ayniyetin sapkınlık ve patolojiye dönüşmesini gerektirir.

Böyle bir beyanda, etnik azınlık grupları ve beyaz işçi sınıfı dahil olmak üzere "ötekiler", algılanan farklılığı sevme başarısızlıklarıyla, ulusun ideal imajına bir "gedik" açarlar. Onların sevme başarısızlığı çokkültürlülüğün ulusal ideale ulaşmaktaki başarısızlığı için bir açıklama olur. Bununla beraber, ideal olanın "idealleştirilebilir" olduğunu göstermek için "etnik azınlık gruplarının" bütünleşme -başkalarına bağlanma ve ulusal ideali benimseme- konusunda başarısız olmaları gereklidir. Çokkültürlülüğün kendisi de farklılıkları sevme başarısızlığını ırkçılık ve şiddetle ilişkilendirerek bir ideal olur. Irkçılık, mahrumiyet ve sefalet yaşayan topluluklar için ayrımcılığın nasıl bir hayatta kalma taktiği olduğunu göstermek ve insanların ırkçılık senaryolarıyla zaten "farklı" olarak kabul edilmiş kişilerle neden karışmayabileceklerinin sebeplerini sunmak yerine, ayrımcılığı ulusun kendisi hakkında sahip olduğu imajda açılan bir gedik

ve şiddetin kaynağı olarak tanımlar. Böylelikle bu anlatı umudunu farklılıkların bütünleşmesine ve kaynaşma zorunluluğuna bağlar.

Bu anlatıdan şu anlaşılıyor: Eğer göçmenler ve ötekiler diğer insanlarla karışarak farklılıklarını ulusa "katarsa", "ideal" elde edilebilecek ve bu farklılık sevgi ile "karşılık görecektir". Çokkültürlülük vaadi, gelecek nesiller için bir hediye olarak gösterilir (genç melez kadın): O (kadın) sevginin karşılık bulması vaadini taşıyabilir. Aynı zamanda, karşılık gelmezse, çokkültürlülüğe yapılan yatırım yoğunlaşır: Çokkültürlü ulus, imajında gedik yaratan ötekilerin varlığına yatırım yapar. Onlar idealin daha en başta bir ideal olarak yaşatılmasına olanak sağlayan rahatsızlıkların göstergesi olurlar; bir ideale ulaşamamanın yarattığı incinmeyi "gösterirler".

Bu bölümde, sevgi adına hareket etmenin, topluma dahil olabilmek için bir ideale ulaşmayı zorunlu kılarak, belirli bir ideali ötekilere kabul ettirmekte nasıl kullanıldığını gösteren ciddi eleştiriler dile getirdim. Herkesin birbirini sevdiği bir dünya fikri, bir karşılıklı sevenler dünyası, sevgi üzerine kurulmuş çokkültürlü söylemlerin çoğunu barındıran ve benim *keşke daha yakın olsaydık bir bütün olabilirdik* ümidi diye formüle ettiğim hümanist bir fantazidir. Çokkültürlülük fantazisi, sevgi koşullarının "ötekileri" ulusun idealin geri dönüşündeki başarısızlıkla ilişkilendirmeye çalıştığı koşullu bir sevgidir.

Ama bunları hepsini söylemiş biri olarak "sevgiye karşı" değilim ya da sevginin bu şekilde olması gerektiğini savunmuyorum. Seven için sevgi baş döndürücü, yorucu, bunaltıcı da olsa ya da kişinin tüm dertlerini paylaşan birinin yanındaki sıcaklık ve mutluluk da olsa, yaşama anlam ve yön veren, birisi veya bir şey için yaşama isteği veren, ötekilerle ilişkilerimizdir. Kişinin nasıl sevdiği önemlidir. Bu açıdan bakıldığında sevgi politikası gereklidir; günlük yaşamın dokusu ve sosyal ilişkilerin yakın "birliktelikleri" üzerinde etkilidir. Bir yandan politikanın kendileri adına konuşamayan sevgileri mesken edinerek, ötekileri sevmenin farklı yollarını bulmakla alakalı olduğunu düşünsem bile, öte yandan sevginin politika ürettiği ve bu politikaların hangi şekli alacağına karar verdiğini kabul eden herhangi bir varsayımdan sakınırım. Bu nedenle Kelly Oliver'ın nefrettense sevgi üzerine olduğunu iddia ettiği politik görüşlerini sorguluyorum: "Sevgi, ötekilik macerasında gelişen bir farklılık ahla-

kıdır. Yani sevgi, ötekilik ve farklılığın konuşulduğu bireysel ve kamusal alanların açılması için ahlaki ve sosyal bir sorumluluktur" (Oliver 2001, s. 20). Gördüğümüz gibi farklılığı sevmek başkaları yüzünden başarısız olan bir ideali inşa ederken, aynı zamanda yeniden üretimi gizlemeyi de başarabilir. Farklılığı sevme gerekliliği nefret gibi negatif bağlılıklardan ya da ötekilerin incinme göstergelerine indirgenmesinden ayrılamaz. Gerçekten de Oliver'ın ırkçılık ve şiddet politikalarına sunduğu alternatif anlaşılabilir hatta takdir edilebilir olsa da, *sevgi adına konuşmakta pek acele ediyor* – bu konuşma pozisyonu, daha önce gördüğümüz üzere, ötekileri halihazırda "benim" ya da "bizim" olarak kabul edilmiş ideallerin başarısızlığa uğramasına neden olmuş gibi gösteren koşullar yaratabilir.

Kaja Silverman'ın problemin sevgiyle değil "idealleştirme"yle ilgili olduğu düşüncesini de bir kenara yazabiliriz. Onun ifadesiyle: "Sürekli sevginin temelindeki psişik faaliyete, idealleştirmeye karşı olduk; oysa nasıl daha iyi kullanılabileceğini tahayyül edebilirdik" (Silverman 1996, s. 2). Silverman, (kendi ifadesiyle) ekranın, idealliği belirli öznelerle sınırlayarak idealleştirmeyi nasıl sömürgeleştirdiğini inceler (Silverman 1996, s. 37). Ona göre çözüm şöyledir: "Aklımdaki metinsel müdahale kültürel ekranın karanlık köşelerini 'aydınlatabilecek' ve böylece hem farkında olarak hem de olmayarak başka bir durumda korku ve kibirle reddedeceğimiz bedenlerle özdeşleşmemizi mümkün kılacaktır" (Silverman 1996, s. 81). Silverman "mesken edinilemeyecek" yaşamlar süren ve yaşanabilir olarak tanımlanan alanlardan dışlanmış nahoş (abjekt) kişilerin yerine kendimizi koymayı öğrenmemiz gerektiğini söylüyor (onları zaten "bizden farklı" olarak kabul ettiğimiz için bu onların yerini almak anlamına gelmez.). Onun tasavvuru somut özellikleriyle farklı görünenler de dahil "herhangi bir beden"in bir sevenler ve sevilenler topluluğunun parçası haline gelmesidir. Fakat böyle bir toplum mümkün müdür? Herkesin birbirini sevdiği bir dünya fikrinin sevgi üzerine kurulmuş çokkültürlü söylemlerin çoğunu biçimlendiren hümanist bir fantazi olduğunu iddia etmiştim (*keşke daha yakın olsaydık, bir bütün olabilirdik).* Böyle bir ideal bazı ötekilerin buna yaklaşmakta başarısız olmasını gerektirir: Sevmeyen, yakınlaşmayanlar incinme ve rahatsızlığın kaynağı haline gelir. Kabul etmek gerekir ki, Silverman'ın öngörüsü

bundan çok daha karmaşıktır: Kişinin kolektif ideale ulaşmakta başarısız olanları sevmeyi öğreneceğini tasavvur eder. Bu çözüm hakkında ne düşündüğümden çok emin değilim. Bir tarafım böyle iyi duyguların "yücegönüllülüğünü" sorguluyor ve hakikaten hayırsever entelektüellerin fakirlere, kederlilere ve evsizlere ulaştığını ve onlara sevgilerini sunduğunu gözünde canlandırıyor. İdealleştirmenin bazı öznelerin ideal olduğunu ve bazılarının olmadığını dayatarak "desteklediği" iktidar ilişkilerine meydan okuyacak şey sevgi değildir. Aslında "nahoşu [abjekti] sevmek"; seveni, sevmiş olduğu ve sevgisini sevilemez olarak kabul edilen birine verdiği için iyi hissettiren, fakat yardım amaçlı sevginin bu şekilde gösterilmesine zorlayan iktidar ilişkilerini destekleyen liberal hayırseverlik politikalarına daha yakındır (bkz. 1. Bölüm'de hayırseverlik söylemleri hakkındaki tartışma).

Sevginin politik eylem için bir temel oluşturabileceğine ya da iyi politikanın bir göstergesi olduğuna dair tüm varsayımları sorgularım. Fakat biz bu tasavvurları sevmezsek politik tasavvurlar ne anlama gelir? Ben burada ufuk açıcı politikaya karşı mı çıkıyorum? Eğer sevgi politik tasavvurumuzu şekillendirmezse, bu, sahip olduğumuz tasavvurları sevmeyeceğimiz anlamına gelmez. Aslında, eğer onlara sahip olmamızın bir anlamı varsa, tasavvurumuzu sevmeliyiz. Onlara yatırım yapmalıyız, bir yandan da dünyadaki yerimizi güvence altına alacak nesnelere dönüşmekte başarısız olmalarına da açık olmalıyız. Farklı türden bir dünya imajına yatırım yapmalı ve sevdiklerimizi nasıl sevdiğimiz, hayatlarımızı nasıl yaşadığımız konusunda buna göre harekete geçmeliyiz, aynı zamanda yanılabileceğimiz ya da içinde bulunduğumuz dünyanın değişebileceği ihtimaline de hazırlanmalıyız. Adı telaffuz edildiğinde dünyayı o adın göndergesine dönüştürebilecek bir iyi sevgi yoktur. Fakat *sevgi adına* konuşmaya direnç göstererek, sevgisiz hareket etmediğimizi ve koşulsuz görünse de sevginin koşullu olduğunu kabul ederek, belki, değer verdiklerimizle, şekillendirmek istediğimiz dünya arasında farklı bir çizgi ya da bağlantı bulabiliriz. Belki de sevgi farklı bir dünya yaratma görevinde başkalarıyla dayanışma içerisinde olma duygusunu tanımlamanın bir yolu olur. Ya da Jodi Dean'in ifade ettiği gibi: "Mütefekkir dayanışmayı, anlaşmazlıkların temas için bir temel oluşturmasını mümkün kılan farklılığa açıklık olarak sunuyorum" (Dean 1996, s. 17).

Bu, sevgi dolu bir dayanışma olacaktır: "Yakın sevgi ve arkadaşlık ilişkilerinden doğan bir dayanışma" (Dean 1996, s. 17). Kitabın son iki bölümü, duygu ve bağlılığın *queer* ve feminist politikalar üzerindeki rolüne yönelik olacaktır.

Notlar

1 Elena Haskins'in Love Watch Sitesi için: http://www.wakeupordie.com/html/lovewa1.html erişim tarihi 28 Mart 2003.

2 Nefret Hakkında: http://women.stormfront.org/writings/abouthate.html erişim tarihi 28 Mart 2003.

3 Kadınların faşizmdeki rolü üzerine harika bir derleme için bkz. Bacchetta ve Power (2002).

4 Lessons from the Death of Princess Diana: http://women.stormfront.org/Writings/prindi.html erişim tarihi 14 Ağustos 2002. The World Church of the Creator bu ismi kullanmak için açtığı davayı kaybetti ve şu anda Creativity Movement olarak anılıyorlar.

5 Nitekim sosyal bağlar açısından önemli olarak kabul edilen de başka duygular değil sevgidir. Daha da net bir ifadeyle, sevginin, sosyal hiyerarşi politikası ve güvenliği için bir kilit noktası olduğu ifade edilmiştir. Otoritenin korunması için sevginin gerekli olduğu düşünülür, bir bakıma "lider sevgisi" vatandaşların refahını garanti altına almayan ve alamayacak norm ve kurallara rıza göstermeye ve uymaya yol açan şeydir. Reneta Salecl'in sorduğu gibi: "İnsanların kurumsal mantığa boyun eğmeleri ve muhtemelen kendi aleyhlerine olan her tür sosyal ritüele uymaları nasıl mümkün olur?" (Salecl 1998, s. 16). Burada kilit paradigma aile atmosferi içerisinde çocuğun ailesine karşı duyduğu sevgi ve bu sevginin diğer otorite figürlerine nasıl transfer edildiğidir. Jessica Benjamin'in ifade ettiği gibi: "Freud bize, medeniyet kanunlarına itaat etmenin öncelikle korku ya da sağduyu ile değil sevgi ile sağlandığını söyler, küçüklüğümüzde itaat talep eden güçlü figürlere duyulan sevgi" (Benjamin 1998, s. 5). Ayrıca itaat ve otorite formlarının üretiminde sevginin nasıl bir önemi olduğu sorusunu da sormak isterim. Bununla birlikte, çocuk-ebeveyn sevgisinin basit bir şekilde otorite ya da otorite figürlerine karşı sevgiye dönüştüğünü iddia etmeyeceğim. Bunun yerine, sevgiyi ideal yaratan bir yatırım, seveni ve sevileni sarmalayan bir karaktere ("kolektif ideale") yaklaşmak olarak değerlendiriyorum. Çocuğun kendisiyle ilgilenenlere karşı duyduğu sevgi önemliyken, bunun ikincil sevgileri doğuran temel sevgi olduğu iddia edilemez.

6 Bu ayrımın bir boyutu da kadınların zaten hemcinslerini arzu nesneleri olarak kabul etmesidir; narsisizm, Freud tarafından (Freud 1934 a, s. 45), net bir şekilde erkek homoseksüelliğiyle ilişkilendirilirken, kadının kendini nesne olarak gördüğü birlezbiyen arzu ile de ilişkilendirilebilir. Bu modelde heteroseksüel kadınları lezbiyen bir kadından ayıran şey sevgi objesi değil, kiminle özdeşleştiği de olacaktır. Ayrım kadının diğer kadınları kendisi olarak mı yoksa obje olarak mı arzuladığıyla bağlan-

tılıdır: İkinci olasılığın eril bir özdeşleşme gerektirdiği varsayılır. Buradaki eleştirim sadece arzu objesi olarak kadınların seçilmesiyle erilliğe bürünüldüğü varsayımına değil, ayrıca kadınları arzulayan kadınların sevgi nesnesi olarak kendilerini seçtikleri varsayımınadır. Lezbiyenlerin sadece "aynı cinsiyet"ten kişileri çekici bulduğu fikri üzerine mükemmel bir eleştiri için bkz. O'Connor ve Ryan (1993, s. 222–3); lezbiyen arzunun psikanalitik bir çerçevede nasıl ifade edilebileceği üzerine önemli bir çalışma için bkz. Lauretis (1994).

7 Toplumsal cinsiyet kavramı Butler'm çalışmasında bir kısaltma olarak kullanılır. Butler, özdeşleşme, arzu ve sevgi nesnesinin kaybı arasındaki ilişkiyi çok önemli bulmakla birlikte, "benzerlik" ve "farklılık"ı zaten benim olan bir cinsiyeti ("benim cinsiyetim") "mesken edinmek" açısından yorumlayarak çalışmasının "etkisini" sınırlandırmıştır. Baba ya da anneye benzemek onların cinsiyetini almaya indirgenemez: Başka türlü ailevi benzerlikler de söz konusudur. Örneğin benim beyaz İngiliz bir anne ve Pakistanlı bir babaya sahip olma deneyimimde, annemle özdeşleşmemin ilk aşamaları beyazlık ve beyaz olarak görünmek arzusuyla ve beyaz toplum hatta beyaz ulusun bir parçası olarak görünmek arzusuyla bağlantılıydı. Elbette böyle bir beyazlık imajı bir fantaziydi ve bu fantazi özdeşleşmenin bir sonucu olarak bağlayıcı olmuştu. Ailesel alanda böyle net fark "göstergeleri" olmadığında bile çocuklar ve onlara bakanlar arasında (özellikle iki ve daha fazla kişi olduğunda) karmaşık iktidar ilişkileri, dünyayla olan ilişkilerinin bir müzakere yolu olarak çocukların kendileriyle ilgilenenlerle özdeşleştikçe (çoğunlukla geçici), benzerlik ve farklılık noktalarının (fantazi olarak) sonradan icat edildiğini ortaya koyar. Özdeşleşme (benzemek istemek) ve ittifak oluşumu (kiminle birlikteyim, kimin tarafındayım) arasındaki ilişki önemlidir. Bana kalırsa, sorulması halen gerekli olan soru, "benim" olarak kabul ettiğim şeyin "seninle" ilişkili olarak "beni" nasıl oluşturduğudur.

8 Narsisizm üzerine son derece önemli ve kritik çalışmasıyla Michael Warner tarafından yazılan bu makaleye dikkatimi çeken Imogen Tyler'a teşekkür ederim.

9 Telefonda bekletilmenin nasıl bir his olduğunu düşünün. Kişi ne kadar uzun süre beklerse, telefonu kapatması o kadar zorlaşır. Kişi vazgeçmedikçe vazgeçmesi daha da güçleşir, çünkü kişi daha çok kendisinden vermiştir (zaman, enerji, para). Bu durum yatırımların bozulmayacağını göstermez. Karşılık alamamayla farklı duyumsal ilişkiler kurarız. Örneğin ömürlük bir yatırımdan vazgeçmek öfke, nefret ve umutsuzluğa neden olabilir, ki bu da, yatırımın kendisinin yaralanmanın sebebi olarak kabul edildiği retrospektif yorumlara kapı açar. Ya da bir yatırım sadece bazı nesnelerden vazgeçilerek ya da nesnelerin yerlerinin değiştirilmesi yoluyla sürdürülebilir. Sadakatin "beyaz ulus"tan "beyaz ırk"a geçtiği beyaz faşist yer değiştirme buna bir örnektir. Bu bölümün farklı versiyonlarını sunduktan sonra sevginin bir bekleme formu olduğu argümanımı geliştirmeme yorumlarıyla yardımcı olan Ella Shohat ve Barrie Thorne'a teşekkürlerimle.

10 Burada Lacan'ın "aşk"ın mümkün olduğu fantazisini sürdüren şeyin aşk için "engel" olduğunu gösterdiği saray aşkı (*courtly love*) yorumuna çok şey borçluyum. Ayrıca Žižek'in bu "blokaj"ın Yahudi figürüne nasıl yansıtıldığıyla ilgili analizine de bkz.: "Toplumun tam kimliğine ulaşamamasının nedeni Yahudiler değildir: Toplum kendi hasmane doğası tarafından, kendi içkin sorunları tarafından engellenir ve içsel

negatifliğini 'Yahudi' figürüne 'yansıtır'" (Žižek 1989, s. 127). Böyle figürler "blokaj" ya da "engel" yaratarak tam kimlik fantazisinin sürdürülmesini sağlarlar.

11 Anne-Marie Fortier'e çokkültürlülük üzerine önemli çalışması için teşekkür ederim. Bu çalışma (hetero)seksüelliğin rolü konusunda çığır açıyor ve *The Observer*'ın ırk ekinde bahsi geçen makalenin bir yorumunu da içeriyor.

12 Melez kadının ırklar arası yakınlığın işaretlerinden uzaklaştırılması yoluyla idealize edildiği şeklindeki görüşüm, Robyn Wiegman'ın "Intimate Publics: Race, Property and Personhood" ["Mahrem Aleniyetler: Irk, Mülk ve Kişilik"] (2002) makalesindeki argümanını destekler. Wiegman, "çokkültürlü yakınlığın" ırklar arası yakınlıktan ayrı hale geldiğini ileri sürer. Analizi, yeni üreme teknolojileri hakkındaki davalar üzerine mükemmel hukuki yorumların yanı sıra, "birebir ırklar arası cinselliği fiilen sahnelemeden" çok ırklı aileleri mümkün kılan *Made in America* filmine dayanmaktadır (Wiegman 2002, s. 873)

13 Bkz. Arlie Russell Hochschild'ın "minnettarlık ekonomisi" üzerine çalışması. Onun da ifade ettiği gibi minnettarlık sadece takdir etme duygusu değil, yapısal borçluluk pozisyonunu da içerir (Hochschild 2003, s. 105).

7. BÖLÜM

QUEER HİSLER

> Göçmen bir yandan üretim süreçlerini görünür kılarken, diğer yandan sürdürülebilirliğini kaybetmekte olan ailenin korunmaya ihtiyaç duyduğu fikrine örnek teşkil eder, zira aile korku dolu tahayyüller içinde, kendini yeniden üretme idealini muhafaza etmek için giderek daha sert güvenlik stratejileri gerektiren bir yapı olarak ortaya konmaktadır. Gizli olan bu bağlantıdır – yaşam üretimi (hem söylem hem de yeniden üretim anlamında) ve küresel üretim arasındaki bu ilişkidir. (Goodman 2001, s. 194)

Önceki iki bölümde ifade ettiğim gibi, yaşamın sosyal bir idealle ("bildiğimiz haliyle yaşam") birleşmesi anlamında yaşamın kendini yeniden üretmesi, sıklıkla ötekilerin varlığı nedeniyle tehdit altında olarak gösterilir: göçmenler, *queer*ler ve diğer ötekiler. Bu ötekiler, idealin varlığa ya da eyleme dönüştürülme başarısızlığını somutlaştırmalarıyla, idealin ideal olarak konumlanmasına olanak sağlayan cazibe kaynakları olur. "Yeniden Üretim"in kendisinin sorgulanır olmaya başladığının farkına varmalıyız. Yaşamın –gelecek nesiller şeklinde– kendini yeniden üretmesi, yaşam için belirli düzenlemelerin ("aile") pekiştirilmesi vasıtasıyla kültürün yeniden üretilmesine bağlıdır. Aile tehdit ve güvensizlik anlatılarıyla idealleştirilir; korunmasız ve yeniden üretim koşullarını yok eden ötekilere karşı savunulma ihtiyacı duyan bir kurum olarak gösterilir. Goodman'ın gösterdiği gibi, bir yaşam şekli olarak ailenin korunması "küresel politika" meselesi olur. Terörizme karşı savaş savunulurken sevgi, toplum ve desteğin kökeni olarak "aile"ye gönderme yapıldığını daha önce ifade etmiştim (bkz. 3. Bölüm). Daha yakından bakmayı gerektiren konu, heteroseksüelliğin ailevi bir meseleyi evrensel bir mesele-

ye bağlayan bir mekanizma olduğudur: Bir kadın ve erkeğin çiftleşmesi bir çeşit "hayat verme"; sadece yeni bir yaşama değil, medeniyet olarak kabul edilmiş yaşam şekillerine de hayat verme haline gelir. Çiftleşmenin yaşam, kültür ve değerlerin yeniden üretilmesi için bir koşul olduğu anlatısı, ırkçı anlatılarda yabancı ve göçmen korkusu (ksenofobi), *queer* korkusu (homofobi) ve (diğer uygunsuz çiftleşmelerin yanı sıra) melezleşme korkusu arasındaki geçişleri açıklar.

Elbette bu anlatılar ya da senaryolar, sadece devletlerin politik eylemlerini yasalaştırmak için "oralarda bir yerlerde" duran şeyler değildir. Aynı zamanda bedenleri ve yaşamları da şekillendirir, onların ev ve işin mahrem alanlarında verdikleri kararları etkilerler. Sevme ve yaşama tarzlarıyla böyle anlatılara uyanlar da uymayanlar da bu etkiden muaf değildir. Heteroseksüellik anlatısının ideal eşleşme olarak sürekli tekrar edilmesinin birikmiş bir etkisi diye tanımlanan zorunlu heteroseksüelliğin, bedenlerin ne olabileceklerini içermemekle birlikte, bedenlerin ne yapabileceklerini şekillendirdiğini gözetmek önemlidir.[1] Bedenler, sürekli ve zor kullanarak tekrarlanan normların şeklini alır. Tekrarlama işi, çabanın doğa göstergesi altında gizlenmesini içerir. Bu bölümde normların, bedenlerin yüzeyleri *olarak* ortaya çıktığını, normların izlenim meseleleri olduğunu ve ötekilerin oluşturduğu bir dünyanın "izlenimlerine bedenlerin maruz kaldığını" ileri süreceğim. Başka bir ifadeyle, bu izlenimler çabaların sonuçlarıdır; nasıl etkiledikleri ve nasıl etkilendikleri bedenlerin yüzeylerini şekillendirir. Düzenleyici normlar bir açıdan "tekrarlayan zorlama sakatlığı" (*repetitive strain injury* – RSI) gibi etki yapar. Bazı eylemleri tekrar edip bazılarını etmeyen, bazı yönlere eğilip diğerlerine eğilmeyen bedenler eğri büğrü hale gelir; bedenler bazı hareketleri yapabilmek için diğer hareketleri yapma kapasitelerini kısıtlayan şekillere bürünürler.

Heteronormatifliğin ötekilerin bıraktığı izlerle ortaya çıkan bedenlerin yüzeylerine de tesir ettiğini ifade etmek isterim. Zorunlu heteroseksüellik, bir bedenin farklılık fantazisiyle ideal olarak güvence altına alınmış nesnelerden bazılarına yönelmesinin ve bazılarına yönelmemesinin bir "zorunluluk olduğu" varsayımıyla bedenleri şekillendirir (bkz. 6. Bölüm). Yani zorunlu heteroseksüellik kişinin hangi bedenlere meşru bir şekilde potansiyel sevgili olarak "yaklaşabileceğini" ve hangilerine

yaklaşamayacağını belirler. Zorunlu heteroseksüellik, kişinin ötekilere yaklaşımını şekillendirirken, *geçmiş yakınlaşmaların kabuklaşmış bir tarihi olarak*, kişinin kendi bedenini de şekillendirir. Öyleyse cinsel yönelim, sanki bu eğilim yaptığımız başka şeyleri etkilemeyecekmiş gibi, sadece kişinin bir arzu nesnesi olarak hangi eğilimi gösterdiğiyle ilgili değildir. Cinsel yönelim bedenlerin dünyalara sızmasını içerir; bedenin bazılarına doğru yönelmesi bazılarından uzaklaşması demektir, ki bu da ise bedenleri aynı yere yönlendirmese bile kişinin farklı tür (bazı bedenleri, bazı eğilimleri, bazı sevme ve yaşama şekillerini kabul eden) sosyal alanlara girme şeklini etkiler. Basit ama önemli bir nokta: Yönelimler bedenlerin ne yapabileceğine tesir eder.[2] Sonuç olarak, kendimizi ideal cinsel nesneye doğru yöneltmekteki başarısızlığımız dünyada nasıl yaşadığımıza tesir eder; üreme başarısızlığı ve sosyal düzenin kendisine bir tehdit olarak yorumlanabilen bir tesirdir bu.

Elbette kişi yapmaya zorlandığı şeyi yapmak zorunda değildir: Bir şeyin zorunlu olması onun gerekli olmadığını gösterir. Ama kişinin ötekilere yöneliminde, ideal heteroseksüellik beyanlarının zorunlu kıldığı şeyi reddetmek yine de bu beyanların tesiri altında kalmaktır; kişinin yöneliminin bir itaatsizlik formu olarak ifade edilmesine yararlar. Kurallara "uymamanın" tesirleri oldukça fazla olabilir. Örneğin ben öznesi için sevilebilir olmaması gereken birine ya da reddetmem "beklenen" bir bedene duyulan sevginin muhtemelen hem melankoli hem de utanç içeren ruhsal ve sosyal bedelini düşünebiliriz (Butler 1997b; Braidotti 2002, s. 53; bkz. 5. Bölüm). Normlara "çok da uygun" yaşamamanın negatif tesirleri, normatif olmayan sevgileri sevmenin böyle normlara tabi olmayı gerektirdiğini, özellikle de onlara uymamanın nelere mal olabileceğini ve nasıl zarar verebileceğini gösterir. Normların yaşam formu olarak üretilmesindeki bu başarısızlık politik ya da etik bir alternatif olarak kabul edilip onaylandığında, *queer* anlar ortaya çıkar mı? Böyle bir onaylama utancın gurura dönüştürülmesiyle ilgili değil, utancın olumsuzlamasından haz almakla, normatif kültür tarafından utanç verici olarak belirlenmiş bir hazla ilgilidir (bkz. Barbara ve Clark 2002, s. 22-9).

Bu bölümde şu soruyu sorabilirdim: İdeali üretmekte başarısız olan bir bedeni mesken edinmek nasıl hissettirir? Fakat benim sorum bu değil. Bunun yerine, "*queer* hissetme" meselesine odaklanmadan "*queer*

hisleri" incelemek istiyorum. "*Queer* hissetme", "*queer*liğin" özel bir duygu biçimi içerdiğini ya da heteroseksüel ideali yerine getirmekteki başarısızlık dikkate alındığında, bedenlerin "sahip olduğu" hislerin bulunduğunu varsayar. Elbette bir kişi *queer* olduğunu hissedebilir. "*Queer*lik" öz algısı için çeşitli hisler gereklidir, bu öz algı hem bedenseldir hem de bir ismi "benimsemek"le ilgilidir. Fakat bu hisler dolaylıdır ve özelikle *queer* kategorisini başarısız bir birey olmanın ya da "birey-olmama"nın bir göstergesi olarak sunan bir tarihle bağlantılı bir şekilde üretildiği için karmaşık ve koşullu şekilde "*queer*" kategorisine iliştirilir.[3] *Queer*'in tesir potansiyelini incelerken, öncelikle *queer* aileler üzerine tartışmalarda normlar ile tesirler arasındaki ilişkiyi dikkate alacağım. Daha sonra da özellikle 11 Eylül'e verilen *queer* tepkileri dikkate alarak *queer* politikada yasın rolünü tartışacağım. Sonuç olarak da, *queer* yaşam şekilleri ya da karşı kültürlerde hazzın rolünü yorumlayacağım ve zevkin sadece iyi bir davranış için ödül ya da teşvik olduğu prensibiyle çalışan bir tesir ekonomisinde, "üretken olmayan" olarak kabul edilen sosyal ve cinsel ilişkilerdeki hazzın politik bir rahatsızlık sıfatıyla nasıl bir işlevi olduğunu sorgulayacağım.

Rahat(Sız)lık ve Normlar

Heteroseksüelliğin sadece norm ve idealler serisi olarak değil, dünyaları ve bedenleri şekillendiren duygular aracılığıyla da nasıl etkili bir biçimde faaliyet gösterdiği üzerinde durmalıyız: (Hetero)normlar kişiler tarafından "kabullenilen" ve "alman" yatırımlardır. Bazı sevgi nesnelerini seçip –ötekileri reddederek– onun kurallarını uygulayarak heteroseksüelliği deneyimlemek ayrıca heteroseksüelliğin üretimine yatırım yapmaktır. Elbette sadece kiminle seks yaptığımız ya da yapmadığımızla heteroseksüellik "yapmış" olmayız. İdeal bir yaşam kodu olarak heteroseksüelliğin çok daha güçlü talepleri vardır. Tüm düzenlemelerin erkek/kadın çifti düzenini takip edeceği düşünülür. Çok sıradan diyaloglarda bile zorunlu heteroseksüelliğin güçlü bir şekilde işlediğini görmemiz şaşılacak bir şey değildir. Bir kıza "Erkek arkadaşın var mı" diye sorulurken bir erkeğe "Kız arkadaşın var mı" denir. *Queer* özneler düzeltme yapmaktan yorgun düşerler. Bu ısrar, bu varsayım, bu talebin baskısı ya "boş verme" (her zaman mümkün olmayan anlık bir boş verme) ya da dolaylı ve ya dolaysız olarak kendini ifşa etmeni ister ("fakat aslında o erkek bir kadın"

ya da "o kadın bir erkek" veya tam "o" anda sadece "*he*" yerine "*she*", "*she*" yerine "*he*" demek).* Ne kadar "açılmış" olursan ol ya da kendini ne kadar rahatça/rahatsızca *queer* hissedersen hisset, bu ifade anları sürekli tekrarlanır ve bir bedensel yara olarak tecrübe edilir; heteroseksüel benlik-anlatısının "hey sen de"sine ulaşmaktaki başarısızlık yüzünden *queer* özneleri başarısız olarak gösteren anlardır bunlar. Zorunlu heteroseksüelliğin gündelikliği aynı zamanda onun tesirliliğidir. Bu tesirlilik aileleri bir araya getiren düğün, ölüm, doğum gibi tören anlarıyla dostluk ve romantizmin duygusallığına yapılan düzenli bir yatırımla iç içe geçmiştir. Elbette böyle bir duyarlılık hem kamusal hem de bireysel kültürün içine derin bir şekilde işlemiştir; heteroseksüel romantizm hikâyeleri insanın ilgisini çeken bir mesele olarak sürekli çoğalır. Lauren Berlant ve Michael Warner'ın ileri sürdüğü gibi: "Ulusal heteroseksüellik, öz ulusal kültürün sterilize edilmiş duygusal bir alan olarak tahayyül edilmesini sağlayan bir mekanizmadır" (Berlant ve Warner 2000, s. 313).

Sterilize edilmiş alanı bir rahatlık bölgesi olarak düşünebiliriz. Normatiflik onu mesken edinebilen kişiler için rahattır. "Rahatlık" kelimesi refahı ve tatmin olmayı ifade eder, fakat ayrıca huzur ve huzurluluğu da ifade eder. Heteroseksüelliğin kurallarına uymak kişinin ideal olarak kabul ettiği çifti yansıtan bir dünyada huzurlu olmaktır.[4] Elbette, kişi ideal olanı mesken edinerek huzursuz olabilir. Kendi rahatlığından rahatsız olabilir. Heteroseksüelliği kişinin benimseyebileceği ya da benimsemeyebileceği bir ideal olarak görmek –ya da kişinin heteroseksüel bir dünyayı mesken edinmesinin sağladığı ayrıcalıklardan rahatsız olmak– daha az rahatlatıcı bir rahatlık şeklidir. Fakat rahatlık devam eder ve tecrübe edilirken fark edilmesi zordur. Yıllarca rahatsız bir şekilde heteroseksüelliğin rahatlığını yaşamış biri olarak bunu çok iyi biliyorum. Şimdi, *queer* bir yaşam sürerken, "hissetmiş olduğum" rahatsızlıklara rağmen daha önce farkına varmaya bile başlamadığım pek çok rahatlık hakkında yorum yapabilirim. Farkına vardığımızı düşündüğümüz zamanlarda bile neyin rahat olduğunu fark etmeye eğilimli değilizdir.

Rahatlık hakkında düşünmek, düşünmeye başlamak için iyi bir nokta. Öyleyse rahat hissetmenin ne demek olduğu hakkında düşüne-

* İngilizcede eril üçüncü tekil şahıs (*he*) ve dişil üçüncü tekil şahıs (*she*). (e.n.)

lim. Diyelim ki rahat bir koltuğa gömüldünüz. Şimdiden tesiri nesneye transfer ettiğimin farkındasınız ("o rahat"). Fakat rahatlık beden ile nesne arasındaki uyumla ilgilidir: Benim rahat koltuğum farklı bedeniniz nedeniyle size rahatsız gelebilir. Rahatlık birden fazla bedenin etkileşimiyle ilgilidir ki, "gömülme" hissini bu verir. Her şeyin ötesinde, kişinin beden yüzeylerine *beden olarak* dikkatini yönelten, acı ya da rahatsızlıktır (bkz. 1. Bölüm). Rahat olmak, kişinin bulunduğu çevrede huzurlu olmasıdır; öyle ki, kişinin bedeninin nerede bittiğini ve dünyanın nerede başladığını ayırt etmesi zorlaşır. Kişi uyum sağlar ve bu uyum yüzünden bedenlerin yüzeyleri ortadan kalkar. Yüzeyin gözden kayboluşu öğreticidir: Rahatlık duygusu içinde, bedenler alanlara doğru ve alanlar bedenlere doğru genişler. Gömülme duygusu kusursuz ya da bedenler arasındaki "dikişleri" göremediğin bir alanı gerektirir.

Heteronormatiflik bedenlerin zaten kendi şekillerini almış alanlara doğru açılmalarına izin vererek bir kamusal rahatlık yöntemi gibi işler. Bu alanlar bedenlerin uyum sağlayacakları kadar rahattır; sosyal alanın yüzeyleri daha önceden bu tarz bedenlerin şekillerinden etkilenmiştir. (Onu mesken edinen bazı bedenlerin tekrarıyla şekillenen bir iskemle gibi: Bedenlerin şekillerini neredeyse yüzeyde bir damga gibi görebiliriz). Yüzeylere vurulan damgalar bedenlerin izleri olarak görev yapar. Bu süreci sosyal alanlarda görebiliriz. Gill Valentine'in iddia ettiği gibi, sokaklar gibi kamusal alanların "heteroseksüelleştirilmesi" farklı heteroseksüel davranışların tekrarıyla (reklam panolarındaki görseller, çalınan müzik, heteroseksüel yakınlık imgeleri vb.) doğallaştırılmıştır ve bu heteroseksüel bireyler tarafından fark edilmeyen bir süreçtir (Valentine 1996, s. 149). Bedensel alanların yanı sıra sosyal alanların yüzeyleri de bu eylemlerin tekrarını ve bazı bedenlerin kabul görmesini, ötekilerinse görmemesini "kaydeder".

Heteronormatiflik ayrıca bir rahatlatma yöntemi olur: Kişi zaten ikna edilmiş olduğu bir dünyayla karşı karşıya olmanın sıcaklığıyla kendini daha iyi hisseder. Kişi zaten onunla şekillendiği, hatta onun şeklini aldığı için temas ettiği şeyin *bir dünya olduğunun* farkına varmaz. Normlar sadece gözden kaybolmakla kalmazlar, ayrıca kasten hissetmediğimiz şeyler de olabilirler.[5] *Queer* özneler heteroseksüelliğin rahatlıklarıyla karşı karşıya kaldıklarında kendilerini rahatsız hissedebilirler (beden zaten şeklini almış olduğu bir alana "gömülmez"). Rahatsızlık bir yanlış yönelim duy-

gusudur: Kişinin bedeni yersiz, garip ve huzursuz olduğunu hisseder. Bu duyguyu fazlasıyla iyi tanıyorum; kişi bazı bedenler tarafından mesken edilip bazıları tarafından mesken edinilemeyen sosyal deriyi mesken edinemediğinde, yersizlik duygusu ve yabancılaşma, kişinin bir yüzey *olarak* görünen beden yüzeyinin ciddi olarak farkında olmasını sağlar. Dahası, *queer* öznelerden birbirlerine yakınlık göstermekten kaçınmaları, heteroseksüelleri rahatsız etmemeleri "istenir" ki, bu başlı başına rahatsız edici bir duygudur; kişinin sosyal bir alanda kendi bedeniyle ya da bir başkasının bedeniyle ne yapıp yapamayacağının sınırlandırılmasıdır.[6] Bazı kişilerin rahatlığa erişebilmeleri, başkalarının çabasına ve gizlenme yükümlülüklerine bağlı olabilir. Rahatlık "fetişizm hissinin" bir şekli olarak işleyebilir: Bazı bedenler sadece ötekilerin yaptıklarının sonucu olarak rahatlığa sahip olabilir ki burada yapılan asıl iş gizlenir.[7]

Böylelikle *queer* teorisi, gayet mantıklı nedenlerle, sadece heteronormatif karşıtı değil, ayrıca normatif karşıtı olarak tanımlanmıştır. Tim Dean ve Christopher Lane'in ileri sürdüğü gibi, *queer* teori "bütün normlara direnmeye dayalı bir politika savunur" (Dear ve Lane 2001, s. 7). Heteronormatiflik heteroseksüel olmanın normal olduğu varsayımından daha fazlasını içerir. "Norm" düzenleyicidir ve cinsel davranışları diğer davranış türleriyle ilişkilendiren bir "ideal" tarafından desteklenir. Örneğin sevgi nesnesinin kısıtlanmasının sadece *herhangi bir* heteroseksüel birlikteliğin arzulanabilirliği hakkında olmadığı üzerinde durabiliriz. Çift "iyi bir eşleşme" olmalıdır (partnerlerin geçmişlerinin uyumlu olmasının önemi ile ilgili olarak geleneksel sınıfsal ve ırksal varsayımları içeren bir yargı) ve ötekileri cinsel yakınlık alanının dışında tutulmalıdır (genellikle yakınlığı mülkiyet hakkıyla bağdaştıran ya da yakınını bir mülk olarak gören tekeşliliğin idealleştirilmesi). Ayrıca heteroseksüel bir birliktelik sadece evlilik yoluyla, üreme ve iyi anne-baba ritüellerine katılarak, iyi sevgili, iyi anne baba, iyi komşular olarak, hatta daha da iyi vatandaş olarak bir ideale yaklaşabilir. Bu yolla normatif kültür meşru olan ve olmayan yaşam şekilleri arasında bir ayrımı da içerir. Burada gelecek nesillerin iyiliği için meşru olanı ("bildiğimiz haliyle yaşam") korumanın gerekli olduğu düşünülür. Heteronormatiflik, kişinin ötekilerle ilişki şekillerine bağlı olarak kültürün yeniden üretilmesini ya da iletilmesini sağlar.

Bu nedenle, *queer* teorisyenler için, *queer* yaşamların heteronormatif kültürün kodlarını takip etmemeleri, Judith [Jack] Halberstam'ın provokatif ve ikna edici ifadesiyle "homonormatif" yaşamlar sürmemeleri önemlidir (Halberstam 2003, s. 331). Böyle yaşamlar rahatlığa ulaşmayı arzulamaz; yaşam tarzlarıyla normatif kültürün bütün yönlerinden rahatsızlıklarını devam ettirirler. İdeal olarak aileleri olmaz, evlenmezler; düşünülemeyecek bir birliktelik içinde ömürlerini geçirmez, çocuk doğurmaz ya da büyütmez, gönüllü mahalle bekçiliğine katılmaz ya da savaş zamanlarında ulus için dua etmezler. Bu eylemlerin her biri böyle yaşamları *queer*, başarısız, hatta yaşanamaz kabul eden idealleri "destekleyecektir". Heteronormatifliğin yeniden üretilmesinde temel olan ideal davranış arzusu, anlaşılabileceği üzere, bir asimilasyon şekli olarak adlandırılır.

Andrew Sullivan'ın çalışmasını ele alalım. *Virtually Normal* [Neredeyse Normal] adlı çalışmasında, Sullivan pek çok gey insanın normal olmak istediğini; kişi heteroseksüel biri kadar normal olmasa bile (Homi Bhabha'nın ifadesiyle, "neredeyse normal, ama tam da değil"), geyliğin normal olmama anlamına gelmediğini ileri sürer. Onun iddiasına göre, kişi heteroseksüel *olmadan* heteroseksüel bir yaşama *sahip olmayı* arzulayabilir: Tek fark kişinin sevgi nesnesinin seçimi olacaktır. Onun ifadesiyle:

> Geleneksel bir ailenin yüceltilmesi ile geleneksel, düzenli bir eşcinsel ilişkinin yüceltilmesini birleştirmek gayet mümkündür. Sonuçta, biri diğerine göre modellenmiştir. Dikkatle muhafazakâr bir sosyal ideoloji olarak inşa edilirse, düzenli gey ilişkiler düşüncesi, ondan dışlananların bile yapısını ve şeklini model olarak almak istediklerini göstererek heteroseksüel evlilik ahlakını destekleyebilir. (Sullivan 1996, s. 112)

Burada, gey ilişkilere geleneksel heteroseksüel evlilik modeli üzerine inşa edildikleri için değer verilir ve bu tür ilişkiler övülür. Gerçekten de, Sullivan projesini açıkça ideal aile yapısını desteklemenin ve genişletmenin bir yolu olarak tanımlar. Bunu da "o olmayanların" "o olma" [ideal aile olmayanların, ideal aile olma] isteklerini göstererek yapar.

Gey ilişkiler, heteroseksüel birliktelik yapılarını taklit ederek, mesken edinemeyecekleri yapılara bağlılık taahhüdünde bulunur. Bu taklit, Douglas Crimp'in (2002) ifade ettiği gibi, melankolinin ruhsal koşullarını desteklemenin bir yoludur; çünkü Sullivan olamayacağı şeyle ve aslında onu reddetmiş olanla özdeşleşir. Crimp'in ifadesiyle, Sullivan "homofobinin inatçılığını algılama yetisinden yoksundur; çünkü onun melankolisi homofobik tarafından reddedilmesiyle özdeşleşmesinden ibarettir" (Crimp 2002, s. 6). Asimilasyon kişinin zaten başarısız olduğu bir ideale yakınlaşma çabasını içerir; kişinin başarısız bir özne olarak gösterildiği bir özdeşleşmedir. Asimilasyon seçimi açıkça –*queer* ten, heteroseksüel maskeler– meşru ve gayrimeşru yaşamlar arasındaki heteronormatif ayrımın içerdiği şiddeti desteklemekle ilgilidir.[8]

Judith Butler'ın ifade ettiği gibi, gey evliliklerle ilgili kampanyaların en büyük problemi onların meşru yaşamlar ile gayrimeşru yaşamlar arasındaki hiyerarşiyi güçlendirme ihtimalleridir. Gey ile heteroseksüel arasındaki ayrıma dayanan bir hiyerarşi yerine, daha çok ya da daha az meşru olan *queer* ilişkiler hiyerarşisi kendini gösterir (Butler 2002a, s. 18). Onun sorduğu gibi, gey evliliği "yalnızca mülkiyet ilişkilerini genişleten ve cinsellikle alakalı sosyal normları daha da muhafazakârlaştıran bir norm halinde kendini genişleterek mi (böylece seçenekleri engelleyerek mi) bir "seçenek" oluyor?" (Butler 2002a, s. 21). Başka bir deyişle, eğer heteroseksüelliğin bazı hakları *queer*ler için de geçerli olursa, yaşam tercihleri ve cinsel istekleri heteroseksüel birlikteliğe dayanan içeriğinden arındırılmış haliyle bile evliliğe dönüştürülemeyecek, bu hakları kabullenmeyen *queer*lere ne olacak? Bu (evli olmayan) *queer*ler kendilerine karşılık olarak ideal evliliğin savunulduğu gayrimeşru ötekiler mi olacaklar?

Elbette, gey evliliği politik bir ikilem olarak kalıyor. Çünkü evlilik hakkının gey ilişkilere genişletilmesini desteklememek cinsel yönelimlere dayanarak meşru ya da gayrimeşru ilişki ayrımı yapan statükoyu destekleyebilir. Judith Butler'ın (2002a) ifade ettiği gibi, kişinin ilişkisinin ötekiler tarafından tanınmamasının (bu tanınma yasalarca olsun ya da olmasın) sosyal ve ruhsal bedeli, özellikle kayıp ve ölüm anlarında çok büyüktür (bkz. bir sonraki kesim). Bu tartışmaya, *queer* ya da heteroseksüel (ya da asimile edilmiş bir *queer*) olma yönündeki politik tercihlerin

nasıl birbiriyle karşılaştırılabileceğini düşünerek girmek isterim. Butler belirsiz bir pozisyon alarak bu tercihleri karşılaştırır. Böyle bir belirsizliğin değerini kabul ederken, *queer* bağlılıklar üzerine daha fazla yorum yapılmasının, asimilasyon ya da ihlali tercih olarak göstermekten sakınabilmemizi sağlayacağını ifade etmek isterim.

Öncelikle, *queer* yaşam diyebileceğimiz şeye dair tarifime geri dönebiliriz. "İdeal olarak", böyle yaşamların heteronormatif varlığın kodlarından rahatsızlığını koruyacağını ifade etmiştim. İdeal kelimesini kullanmak zorunda olmamız manidardır. *Queer*in ne olabileceğini tanımlayarak bir idealliğin temellerini de tanımlıyorum. Buna göre ideal *queer* yaşama sahip olabilmek, hatta meşru anlamda *queer* olabilmek için insanlar bazı özel şekillerde hareket etmelidir. Şunu sormalıyız: Bir *queer* idealini tanımlamak nasıl olur da bu ideali yerine getirmekte başarısız olanların varlığına bağlı olur? *Queer* idealini kim hayata geçirebilir ya da kim hayata geçiremez? Böyle bir ideal herkesin, hatta kendilerini "*queer*" göstergesi ya da diğer normatif olmayan cinsiyet "göstergeleriyle" tanımlayanların bile, eşit olarak ulaşabileceği bir şey değildir. Örneğin Gayatri Gopinath (2003), *queer*liğin kamusal ve görünür formlarının, bedenlerin homo-erotik zevkleri sadece ev gibi özel alanlarda keşfedebileceği Güney Asya'daki lezbiyenler için ulaşılabilir olmayabileceğini ifade eder. Gopinath *queer* bedenlerin kamusal kültür biçimlerine farklı ulaşım şekilleri olduğunu ve bunun da kamusal alanları mesken edinme şekillerini etkilediğini öne sürer. Gerçekten de *queer* olmak heteroseksüel çevrelerde rahatsızlık hissi verse de bu *queer*lerin, *queer* çevrelerde rahat hissetmelerini garantilemez. Yine ben de bazı *queer* çevrelerde yersizlik hissine benzer bir rahatsızlık hissettim. Bu, ötekilerin beni rahatsız hissettirdiği anlamına gelmez; rahatsızlığın kendisi *queer* çevrelerin bazı bedenlerin diğerlerinden daha çok yayılmasını sağladığının bir göstergesidir (örneğin bazı *queer* çevreler beyaz orta sınıf bedenlerin hareketliliğini sağlayabilir). Bazen, "*queer*" kelimesini işgal ettiğim için kendimi rahatsız hissederim, yeterince *queer* olmadığım, yeterince uzun zamandır *queer* olmadığım ya da doğru tip *queer* olmadığım için endişelenirim. Mesken edindiğimiz kategoriler kamusal rahatlığın geri çevrilmesiyle şekillenmiş olsa bile, bu kategoriler içinde rahatsızlık hissedebiliriz.

Ayrıca, uygun yaşamın ne olduğunu tanımlayan kodlardan arınmış bir ideali önermek özgürlüğün –burada *normlardan özgürleşme* olarak tanımlanan– negatif bir modelini varsaymak gibi görünüyor. Özgürlüğün böyle bir negatif modeli, bedenlerin yapabileceklerini kısıtlayan normlardan kaçabilecek öznel bir hareketlilik inşa ederek, hareket ve ayrılmayı idealleştirir. Bazıları *queer* teoriyi hareketi idealleştirmekle eleştirmiştir (Epps 2001, s. 412; Fortier 2003). Epps'in ifadesiyle: "*Queer* teori, harekete büyük önem verir, özellikle de kurallar ve düzenlemeler, normlar ve gelenekler, sınırlar ve limitlere karşı, onların ötesinde ya da onlardan uzaklaşacak hareket olduğunda [...] akışkanlığı fetiş haline getirir" (Epps 2001, s. 413). Bir hareketin idealleştirilmesi ya da bir hareketin fetişe dönüştürülmesi *aynı şekilde özgür olmayan* diye konumlandırılmış ötekilerin dışarıda tutulmasına bağlıdır. Daha kolaylıkla hareket edebilen bedenler "*queer*" göstergesiyle daha kolay şekil verir ya da şekillenir. Bu nedenle Biddy Martin "*queer*liği durgun ve kapana kıstırıcı olarak nitelenin karşısında hareketli ve akıcı diye tanımlamaktan vazgeçilmesi" gerektiğini ileri sürer (Martin 1996, s. 46). Hakikaten, hareketin idealleştirilmesi daha önceden neyin bir *queer* yaşam sayılabildiğine bağlıdır ki, bu da *queer* olarak yorumlanamayan bağlılıkları olan ya da aslında normatiflik karşıtlığını kalıcı bir eğilim halinde sürdürebilecek (kültürel veya ekonomik) sermayesi bulunmayan ötekileri dışarıda bırakır.

Queer yaşamlar heteronormatifliğin yeniden üretilmesi için gerekli bağlılıkları kesintiye uğratmaz ve bu durum "*queer*liği" azaltmaz, aksine onun yapabileceklerini artırır. *Queer* yaşamlar yeniden üretmekte başarısız oldukları şeylerle şekillerini korur. Öte yandan, *queer* yaşamlar da yeniden üretileni şekillendirir: *Queer* yaşamlar, normları onları mesken edinme biçimleriyle yeniden üretme başarısızlıklarıyla farklı sonuçlar üretirler. Örneğin lezbiyen bir çift, heteroseksüel ideali mesken edinemese bile, çocuklarının bakımı için heteroseksüel kültürle iç içe olmak zorunda kalabilir (okullarla, başka annelerle ve yerel toplumla olan görüşmelerinde). "Ailenin" bedensel şekli dahil olmak üzere, beden ile kod arasındaki uçurum rahatsızlık verebilir ve böylece kodu "yeniden biçimlendirebilir". Bu yeniden yapılanma kaçınılmaz değildir, çünkü başka sosyal faktörlere (özellikle de sınıf) bağımlı ya da koşulludur ve bilinçli politik eylemleri kapsamak zorunda kalmaz.

Rahatlık hakkındaki tespitlerime geri dönelim: Rahatlık bedenlerin zaten şekillerini almış alanlara "gömülebilmesinin" sonucudur. Rahatsızlık sadece bir tercih ya da karar –"Bunun ya da şunun hakkında rahatsız hissediyorum"– değildir; aksine bedenlerin kendi şekillerini almayan ya da yayılmayan alanları mesken edinmelerinin bir sonucudur. Böylece *queer* özneler heteronormatiflik tarafından belirlenen alanlara yakınlaştıkça, heteronormatifliğin[9] yeniden yapılanması için daha çok *potansiyel* yaratılır; çünkü yakınlık, alanların nasıl bazı bedenleri genişletip diğerlerini genişletmediğini "gösterir". Bu tarz genişlemeler sıklıkla ürettiklerinin, yani kamusal rahatlığın arkasına gizlenir. Bedenler alanlara "gömülmede" başarısız olduğunda –yani alanın "*queer*leşmesi" olarak tanımlayabileceğimiz bir başarısızlık durumunda– ne yaşanır?[10] Bu *queer*leşme potansiyeli ne zaman zorunlu heteroseksüellik kodlarının dönüşümü olarak ifade edilir?

Bu potansiyelin dönüşüm olarak ifade edilme şekilleri dikkate alındığında, örneğin tüm lezbiyen ebeveynlerin zorunlu heteroseksüelliğin kodlarını bozmaya çalışmaları gerektiğini ileri sürerek, politik zorunluluk yaratılmaması önemlidir. Jacqui Gabb'in ifade ettiği gibi, bazı lezbiyen ebeveynler kendi ailelerini "tıpkı diğer aileler gibi" görebilir (Gabb 2002, s. 6; ayrıca bkz. Lewin 1993). Şimdi bu onların asimilasyonlarının ve politik başarısızlıklarının bir göstergesi midir? Elbette böyle veriler bu şekilde yorumlanabilir. Fakat, *queer* öznelerin sosyal düzende farklı yerler işgal ettikleri dikkate alındığında, politik mücadele ile günlük yaşam sınırları arasında direkt bir eşleşme olmadığını da gösterir. Aktif, pozitif bir "ihlal"i sağlamak sadece zaman almakla kalmaz, ayrıca süregelen ve bitmemiş bağlılıkları ve geçmişleri düşünüldüğünde ruhsal, sosyal ve maddi açıdan mümkün olmayabilir. Örneğin bazı işçi sınıfı lezbiyen ebeveynler yerel çevreleri içerisinde akrabalık bağlarının dışında olmayı maddi açıdan karşılayamayabilir: "Diğer aileler gibi" olarak tanınmak sadece stratejik açıdan değil, hayatta kalma açısından da gerekli olabilir. Diğer işçi sınıfı ebeveynler "diğer aileler gibi" olmak istemeyebilir: bazıları için gerekli olan, ötekiler için mümkün olmayabilir. Asimilasyon ve ihlal bireylerin ulaşabilecekleri seçenekler değildir, aksine bireylerin sosyal normları ve idealleri mesken edinip edinememesinin sonuçlarıdır.[11] *Queer* aileler "diğer aileler gibi" görünmek istediklerinde bile, onların ideal

koddan farklılıkları, farklı zaman ve yerlerde çeşitli müzakereleri gerekli kılan rahatsızlıklar –"gömülememe" anları– yaratır.

Bir aileyi *queer* olarak tanımlamak, heteroseksüel birleşmeye, doğurmaya ve biyolojik bağa dayalı ideal aile imajını sekteye uğratmaktır. *Queer* aileleri idealin bir uzantısı (ve dolayısıyla ideali destekleyen bir asimilasyon biçimi) olarak görmek yerine, *queer* ailelerin yaptığı işin bir parçası olarak idealin başarısızlığının teşhir edilmesinden bahsetmeye başlayabiliriz. Weeks, Heapy ve Donovan'ın ifade ettikleri gibi, aileleri sosyal pratikler olarak ve "daha çok bir sıfat veya belki de bir fiil" olarak düşünebiliriz (Weeks, Heapy ve Donovan 2001, s. 37). Aileler *eyleyen bir kelime ve eylemek için bir kelimedir.* Hakikaten de, aileleri insanların özel zamanlarında yaptıkları şeyler olarak düşünmek *queer* aileleri, örneğin *queer* ailelerin daha eşitlikçi olduğu varsayımındaki gibi, alternatif bir ideal olarak tanımlamaktan kaçınmamızı sağlar (Carrington 1999, s. 218). *Queer* ailelerin ne yaptığının yanı sıra, *queer* ailelerde yapılan iş hakkında yorum yapmak aile yapısının idealleştirilmesine zarar vermemize olanak sağlar.

Elimizdeki tez, *queer* ailelerin bir ideale ulaşmak konusundaki ortak başarısızlıklarında tıpkı diğer aileler gibi olduklarını ileri sürüyor gibi görünüyor. Fakat elbette böyle bir tez, *queer* ve *queer* olmayan aileler arasındaki farklılıkları ve *queer* ailelerin kendi aralarındaki farklılıklarını sıfırlayacaktır. Aileler ideal "olamayabilir" ki zaten idealin kendisi de imkânsız bir fantazidir; ama o ideale farklı yaklaşım şekilleri vardır. Bazı ailelere göre, ideal onların kendi şeklini alır (heteroseksüel, beyaz, orta sınıf vb.). Bir ideali mesken edinme "başarısızlığı" ötekilere görünür olabilir veya olmayabilir; ama bu görünürlük günlük varoluş şekillerini etkiler. Heteroseksüelizm ve homofobinin tesir ve sonuçlarıyla yaşamayı öğrenmek *queer* aileler ile *queer* olmayanlar arasındaki önemli farklardan biri olabilir. Bu şekildeki ayrımlar acı, endişe, korku, depresyon, utanç gibi her biri sosyal ve bedensel hareketliliği kısıtlayan negatif sonuçlar üretebilir. Bununla beraber, bir ideali benimsememe başarısızlığının sonuçları sadece negatif değildir. Kath Weston'ın ifade ettiği gibi, *queer* aileler, biyolojik bağlara ya da kurulu cinsiyet ilişkilerine dayanmayan yakınlıklar oluşturmanın heyecanını sıklıkla ifade ederler: "Aileleri, toplumda bir yerlerde oluşturulmuş aile bağlarının taklitleri ve

türevleri olarak görmek şöyle dursun, pek çok lezbiyen ve gey 'model' olarak ifade ettikleri şeyin *yokluğunda* bir yakınlık yaratmanın zorluk ve heyecanından bahsettiler" (Weston 1991, s. 116; ayrıca bkz. Weston 1995, s. 93). Uygun modellerin olmaması, model olmadığı anlamına gelmez. Aslında, *queer* aileler, çekirdek aile modeline "uymayarak" ailelerin yapabileceklerini dönüştürmeye çalışabilirler. "Uymama" ya da rahatsızlık, farklı olasılıklara kapı açar ki, bu açılış zor ve heyecan verici olabilir.

"*Queer* ailelerin" *queer* toplum içerisinde ideal olarak gösterilmeleri bir risk oluşturur. *Queer* aileler *queer* toplum içerisinde idealleştirilirse, geçici *queer* birliktelikler ya da arkadaşlık ve birlikteliklerin daha sıradan şekilleri başarısız veya daha az önemli birliktelik şekilleri gibi görünmeye başlayabilir. *Queer* politikalar farklılıkların başarısızlığa dönüşmesini engellemek için farklı *queer* olma şekillerine açık kalmalıdır. *Queer* özneler yaşamlarında önemli buldukları şeyler için farklı isimler kullanırlar ve heteronormatif kültürlerde uygunsuz kabul edilenler de dahil olmak üzere, farklı yerlerde önemli olurlar. "Aileler" kelimesi bazı *queer*lerin daha çok ya da daha az önemli bağlılıklar arasında ayrım yapmalarına olanak sağlar, ki burada önem dediğimiz şey de daha önceden ona verilmiş olan bir şekli korumak zorunda değildir. Ötekiler içinse, "aileler" kelimesi bu şekilde kullanılamayacak kadar tesire doymuş bir kelimedir. Örneğin Eve Kosofsky Sedgwick'in yorumuna göre, aile "evlilik dışı ya da doğurganlık dışı ilişkiler, aynı cinsiyetten ilişkiler, ikici olmayan ilişkiler, cinsel davranış içermeyen ilişkiler, üvey akrabalar arası ilişkiler, yetişkin kardeşler arası ilişkiler, nesiller arası biyolojik olmayan ilişkiler ve benzerlerinde derinliğin ve sürekliliğin hakkını verecek kadar elastiktir" (Sedgwick 1994, s. 71). Fakat sadece "aile" kelimesinin elastikliğine umut bağlanamaz: Bu elastiklik bir fetiş olmamalı ve hepimizin yatırım yapması gereken bir nesne halini almamalıdır. *Queer* özneler için "aile" umudu, onun tek umut nesnesi olmamasına bağlı olarak var olabilir (umudun analizi için bkz. 8. Bölüm). Eğer *queer* ilişkilerin alabileceği şekilleri düzenlemezsek –ve meşru bağlar ile gayrimeşru bağlar arasındaki ontolojik farklılığı dikkate almazsak– diğer *queer*lerin bu bağlılıklara ortak yatırım şeklinde "karşılık vermesi" talebi olmaksızın, *queer* ilişkilerin "ilişki" olarak adlandırılmaları mümkündür.

En nihayetinde, *queer* bedenlerin heteroseksüel birlikteliklerin yapısını genişleten alanlarda rahat hissetmelerini "engelleyen" şey *queer*ler arasındaki bağlardır. "Uyum sağlamamanın" sonuçlarını bir tür *queer* rahatsızlığı olarak gösterebiliriz, ama sadece kısıtlayıcı ya da negatif değil ayrıca üretici bir rahatsızlık. Rahatsız hissetmek tam da bedenlerin ve yaşamların şekillenmesinde ısrar eden bir şeyin tesirinde kalmaktır. Öyleyse rahatsızlık asimilasyon ya da dirençle ilgili değildir, *normları farklı şekillerde mesken edinmekle ilgilidir.* Bu mesken edinme üretici ve yenileyicidir çünkü normların güvence altına alınmasının başarısızlığıyla değil, bu normları tam olarak takip etmeyen varoluş olasılıklarıyla sonuçlanır. O halde *queer*lik, (hetero)normatiften bağımsızlık ya da üstünlükle ilgili değildir. *Queer* hisler yeniden üretmekte başarısız oldukları kodların tekrarlanmasının tesiri altında kalırlar ve bu tesir bir *queer*in neler yapabileceğinin, (hetero)normatif üzerinde çalışarak nasıl işleyebileceğinin bir göstergesidir. Dolayısıyla normatif olmama başarısızlığı *queer*in *queer* olma başarısızlığı değildir; *queer* olasılığının bir şartı olan bağların bir göstergesidir. *Queer* hisler, rahatsızlığın nerede karşımıza çıkacağının belirsizliğinin heyecanının yanı sıra yaşam ve sevme hakkındaki mevcut kodlarda rahata erememek, bir rahatsızlık duyumunu benimsemek anlamına da gelebilir.

Queer Keder

Queer ilişkilerin yasalar tarafından tanınıp tanınmaması hakkındaki tartışma özellikle kaybın yaşandığı zamanlarında büyük bir önem kazanır. *Queer* tarihi bizlere kaçınılmaz adaletsizliklerden, örneğin yas tutan gey ve lezbiyenlerin konumunun hastanede ya da mahkeme salonunda aileler tarafından tanınmadığı zamanlardan bahseder. Bu kesimde, *queer* politikaları içerisinde kederin rolünü inceleyerek, *queer* yaşamların tanınmasının asimilasyondan kaçınan bir şekilde nasıl işleyebileceğini netleştirmek istiyorum. Kederin normatif öznenin heteroseksüelliğini nasıl desteklediğini hatta oluşturduğunu gösteren güçlü ifadeler vardır. Örneğin Judith Butler, heteroseksüel öznenin *queer* sevgi potansiyelinden "vazgeçmesi" gerektiğini, ama bu kaybın yasının tutulamayacağını ve öznenin bundan sonsuza kadar yasaklanıp men edildiğini ifade eder (Butler 1997b, s. 35). Homoseksüellik bu haliyle heteroseksüel özneyi

kalıcı olarak dışlanmış şey ile melankolik bir şekilde özdeşleştirir ve hiç akıldan çıkmayan, "yası tutulamayacak bir kayıp" olur. Butler'a göre bu yası tutulamayan kayıp yerinden edilir: Heteroseksüel kültür, kaybettiği *queer*liğine üzülme kapasitesinden vazgeçmiş olduğundan, *queer* yaşamın kaybının yasını tutamaz; *queer* yaşamların kaybedilebilecek yaşamlar olduğunu kabul edemez.

Daha basit bir ifadeyle, *queer* yaşamın yasının tutulabilmesi için önce bu yaşamın yaşam olarak kabul edilmesi gerekir. Bir bakıma mesele "*queer* yaşamların yası tutulamayacak bir kayıp olarak varlığı" değildir; *queer* yaşamlar "kaybedilecek" bir yaşam olarak kabul edilmedikleri için, *queer* kayıpların öncelikle bir kayıp şekli olarak "kabul edilmemesidir". Kişinin bir şeyi kaybettiğini kabullenmesi için önce ona sahip olduğunu kabullenmesi gerekir. Elbette kayıp sadece elinden alınabilecek bir şeyi ifade etmez. Kaybın anlamı "sahip olmanın son bulmasından" acı çekmeye, yoksun kalmaya doğru kayar. Kayıp, bir zamanlar sahip olunan şeyin arzulanabilirliğinin kabullenilmesini ima eder: Kaybetmek için önce sevmek zorundasın. Öyle ki, *queer* kaybı bir kayıp *olarak* görmekteki başarısızlık ayrıca *queer* birlikteliklerin önemli bağlar olduğunu ya da *queer* yaşamların yaşamaya değer olduğunu ya da *queer*lerin, "olamamış", başarısız heteroseksüellerden çok daha fazlası olduklarını anlama konusundaki başarısızlıktır. *Queer*in "yaşam-olmayan" bir form olarak yorumlandığı -doğurgan olmama algısıyla ölümün ima edildiği- düşünüldüğünde *queer*ler zaten ölüdür ve ölemezler. Jeff Nunokawa'mn ifade ettiği gibi, heteronormatif kültür *queer*in "en başta" ölü olduğunu ima eder (Nunokawa 1991, s. 319). *Queer* kaybı önemli olmayabilir çünkü bir sahip olma ilişkisinden önce gelir.

Sonuç olarak hangi kayıplara üzülebileceğimiz sorusuyla birlikte *queer* aktivizmi keder politikalarıyla ilişkili hale gelmiştir. Bu şekilde kederin politikleştirilmesi AIDS hakkındaki aktivizm ve yas tutmanın militanlığa dönüştürülmesinde oldukça önemliydi (bkz. Crimp 2002). Ann Cvetkovich'in ifade ettiği gibi: "AIDS krizi, diğer travmatik ölümle yüz yüze gelme şekilleri gibi, ölüleri anma stratejilerimize meydan okumuş ve böylece bizi yeni yas tutma ve anma yolları icat etmeye zorlamıştır" (Cvetkovich 2003a, s. 427). AIDS hakkındaki aktivizm, kamusal kültür içerisinde *queer* yaşamların kaybını ortaya koymayı amaçlayan kolektif

yas tutma yolları üretmiştir; kolektif kaybın potansiyel olarak sınırsız bir şekilde gösterilmesinde her bir yorganın diğerlerine eklenen bir kaybı simgelediği Names Project Quilt [Adlar Projesi Yorganı] buna bir örnektir. Fakat *queer* kaybın tanınmasındaki başarısızlığa bu kaybı göstererek karşı çıkmanın politik sonuçları nelerdir?

Bu soruyu yanıtlamak için 11 Eylül 2001'in ardından sergilenen kamusal keder şekillerini incelemek istiyorum. Marita Stukern'in ileri sürdüğü gibi, olayın hemen sonrasındaki anma acelesi sadece yokluğun yerine bir varlığı geçirmeyi amaçlamakla kalmıyor, ayrıca yokluğu sadece bazı kayıplar yoluyla temsil etmiş oluyordu. Bir yandan, sevilen bireysel kayıplar için yas tutuldu ve bunlar kolektif yasın dokusundaki iplikler halinde ortaya çıktılar. *New York Times*'taki bireysel keder ifadeleri ve şehrin her yanına asılmış bireysel kayıp bildirileri, bireysel kaybın diğerlerine gösterilmesinin bir yolu olarak, bir tanıklık biçimi görevi gördü. Rakamları, birinin kaybetmiş olduğu varlıklara dönüştürmek için her bir yaşam resmedildi; böylece kaybedilen kişi *sadece kaybedilen değil aynı zamanda* özlenen oldu. Fakat bazı kayıplar da kolektif kaybı ötekilerden daha çok temsil etmeye başladılar. Sturken bir "ölü hiyerarşisinin" inşa edildiğini ileri sürer: "11 Eylül'ün medyada yer bulma şekli bir ölü hiyerarşisi inşa eder; örneğin itfaiyeci gibi kamu görevlilerinin hikâyelerinin ofis çalışanlarınınkinden, polislerin hikâyelerinin güvenlik görevlilerininkinden, sermaye sahiplerinin hikâyelerinin sermayesi olmayanlarınkinden, tüccarlarınkilerin temizlikçilerin hikâyelerinden daha ayrıcalıklı olması gibi" (Sturken 2002, s. 383-4). Bazı kayıplar ötekilerden daha ayrıcalıklı sayılırken, bazıları bir kayıp olarak bile görülmezler. Bazı kayıplar ("bizim" olarak) kabullenilir, böylece öteki kayıplar en baştan kayıp olarak bile görülmeyerek dışarıda bırakılır.[12]

Queer kayıpları kamusal keder kültürlerinin dışında kalan kayıplardır. David L. Eng'in ifade ettiği gibi, 11 Eylül sonrasındaki kamusal keder senaryoları pek çok heteronormatif göstergeyle doluydu: "'Baba ve annelerin', 'oğul ve kızların', 'erkek ve kız kardeşlerin' kaybının retoriği, ulus-devlet ile çekirdek aile arasındaki ve kan bağları ile milliyetçi ev yaşamı arasındaki sorunsuz uyumu önce çıkarmaya çalışır" (Eng 2002, s. 90). Bazı *queer* gruplarının *queer* kayıplarını adlandırarak müdahale etmesinin sebebi bu yok saymadır. Örneğin Ulusal Gey ve Lezbiyen Gazeteciler

Birliği[13] (NLGJA) başkanı *queer*lerin kaybını hem 11 Eylül'de kaybedilen *queer*lerin adlarını tek tek sayarak, hem de bunun *queer* camiası için bir kayıp olduğunu ifade ederek dile getirmiştir. Bu tepkide ilginç olan şey ulus ve *queer* topluluklarının her ikisini de tanımlamak için kapsayıcı zamirler kullanılarak iki topluluğa da hitap edilmiş olmasıdır. İlk topluluk tüm Amerikalılardır: "Bu hayal edilemez kayıp güvenlik ve düzen algımızın tam merkezine gelen bir darbedir." Burada, 11 Eylül "hepimizi" aynı yerden vurmuş olarak gösterilir. Ama bu kapsayıcı dil kullanılırken bile LGBT Amerikalıların farklılıkları vurgulanmıştır: "İyi bir günde bile LGBT Amerikalılar güvensiz ya da en azından çeşitli açılardan savunmasız hissediyor. Şimdi, bu duygu çok daha derinleşti ve ulusun üzerini kapladı." Önce *queer* topluluklara özgü savunmasızlık hissi dillendiriliyor daha sonrasında ise ulusun üzerini örten ve farklılıkları kapatan bir duygu olarak ulusa yayılıyor. Bu yayılma, *queer* hisler (güvensizlik, savunmasızlık) ile terörizm tehdidi altında yaşayan vatandaşlar (bkz. 3. Bölüm) arasında bir analojiye dayanıyor. Bu ifade ulusun terörizm tarafından neredeyse *queer*leştirildiğini ima eder: Heteroseksüeller savunmasızlık hisleri ve saldırılma korkularıyla *queer*lere "katılır". Elbette, *queer* "olarak" ulus zaten *queer* "olanlardan" ayrı kalmaya devam eder.

Ulusun "biz"i ile *queer* topluluğunun "biz"i arasındaki bu gerilim "nefret" yoluyla da ifade edilir: "Diğerleri gibi, bizim topluluğumuz da nefretin yıkıcı sonuçlarını çok iyi bilir." Bu karmaşık bir ifadedir. Bir taraftan, hoşgörülü çokkültürlü "seven" öznelerle "nefret eden" köktenciler ve ırkçılar arasında bir ayrım öngören ulusal tahayyülü sıkıntıya sokan nefret edilme deneyimlerine dikkat çeker (bkz. 6. Bölüm). Bu beyan, *queer*lerin tahayyül edilen ulusça "nefret edilen" bir topluluk olduğunu göstererek, ulusun kendisi hakkında sahip olduğu ideal imajı zedeler ("Amerika başkalarından [*queer*ler] nefret edebilir, başkaları tarafından nefret edilen de olabilir"). Fakat aynı zamanda bu beyan baskın bir beyanın tekrarıdır: Bu trajedi "bize" karşı olan "nefretlerinin" sonucudur ("Neden bizden nefret ediyorlar?"). *Queer* topluluğunu ulusu bölen ve nefret edilen bir topluluk olarak inşası, ötekiler tarafından "nefret edilen" bir milletin inşasına dönüşür. Bu ifadeyle ulus bir bütün olarak yeniden yapılandırılır: Birlikte nefret ediliyoruz ve nefret edilmekte birlikteyiz.

Bu *queer* tepki dahilinde, "kendi topluluğumuzun üyelerini" içeren "her yaşamın" kaybı için yas tutulur. Bireysel isimler verilir ve kayıplar *queer* kayıplar olarak adlandırılır: "Aralarında Pentagon'a çarpan American Airlines uçağının yardımcı pilotu; New Hampshire'dan bir hemşire; 3 yaşındaki çocuklarıyla seyahat eden bir çift de vardı." Ayrıca kayıplar kahramanlık ve cesaret dili kullanılarak anılır: "Hayatını kaybeden bir itfaiyeciye son ayinini yaparken ölen New York İtfaiyesi rahibi Mychal Judge, uçak korsanlarının planlarının hedefine ulaşmamasını sağlayanlardan San Franciscolu halkla ilişkiler yöneticisi Mark Bingham." Elbette ki *queer* cesareti ve *queer* kaybının tanınması çağrısı zaten kayıplar olarak adlandırılan ötekileri de "belirlemeye" yarar. Yani bazı kayıpların *queer* kayıplar *olarak* anılması halihazırda dillendirilmiş kayıpların heteroseksüel kayıplar olarak ifade edilmiş olduklarını ortaya çıkarır. Medyada imtiyaz sağlanmış belirtilmemiş bireysel kayıplar burada *queer* kayıplar *olarak* adlandırılarak belirtilmiş olurlar. "Belirtmenin" riski diğer kayıplarla *birlikte* anılmaya başlamalarıdır; bireysel cesaret ve korkusuzluğun hümanist dili bu kayıpları *diğerleri gibi* kılar. Böylece *queer* kayıplar, "biz"in her zaman "biz de" olduğu ulusun kayıplarına dahil olur. "Biz de" ifadesi hem bir geçmiş dışlanmayı ("de" "biz"in nasıl dahil edilmesi gerektiğini gösterir), hem de dahil olma talebini (biz de kayıp verdik, bu açıdan sizin gibiyiz) ima eder. Böyle bir keder, "ölüler arasındaki hiyerarşiyle" (Sturken 2002, s. 384) çelişmesine rağmen, bir çeşit üzerini örtme yöntemi olarak iş görür (kederin ulusu "kaplaması"). *Queer* yaşamlar için üzülme sadece ulusun kederini desteklemek adınadır ki, bu da diğer kayıpların gizlenmesini tekrarlar (örneğin Afganistan, Irak ya da Filistin'deki kayıplar).

NLGJA'nın 11 Eylül'e cevabı, bazı kayıpların görünür kılınıp bazılarının kılınmamasıyla ulusun güvence altına alınma şekline meydan okurken, diğer yandan da örtük bir şekilde eleştirdiği beyanı desteklemek için *queer* kayıpların isimlerinin anılmasına neden olur. Fakat bizim cevabımız, *queer* kederinin kabullenilmesi talebinden vazgeçmek olamaz. Tanınmayan kayıpların ruhsal ve sosyal bedellerinden daha önce bahsettik. *Queer* politikaları için asıl zorluk yas tutmanın ve başkalarının kederlerine karşılık vermenin farklı bir yolunu bulmaktır. *Queer* kederinin etiği ve politikası hakkında daha farklı bir şekilde düşünebilmek için, psiko-

sosyal bir acıyla başa çıkma süreci olarak yasın karmaşıklığını yeniden değerlendirmek isterim.

Freud'un yas tutma ve melankoli ayrımı bu konuda bize yardımcı olabilir. Freud'a göre, yas tutma kayıp karşısında verilen sağlıklı bir tepkidir; çünkü sevilen bir kişi ya da onun yerine koyulan bir soyutlama olabilen kayıp nesnenin "gitmesine izin verme"yle ilgilidir (Freud 1934b, s. 153). Melankoli patolojiktir: Ego, nesnenin gitmesine izin vermeyi reddeder ve nesneyi "kendi içinde" muhafaza eder (Freud 1934b, s. 153). İlkinde "dünya fakir ve boş" hale gelirken, ikincisinde aynı şey "egonun kendisi" için geçerlidir (Freud 1934b, s. 153). Melankoli asimilasyon içerir: Nesne, özne tarafından içine alındığı sürece manevi bir ölüm halinde varlığını sürdürür. Freud'un ayrımındaki temel varsayım kayıp nesnenin gitmesine "izin vermenin" (zaten "gitmiş" olanın "gitmesine izin vermek") iyi veya sağlıklı bir şey olduğudur. Kayıp nesnenin gitmesine izin vermek ötekinin başkalığına hem etik, hem de "sağlıklı" bir tepki olarak görülebilir.

Ama "gitmesine izin vermek daha iyidir" fikrine karşı çıkılmıştır. Örneğin *Continuing Bonds* [Devam Eden Bağlar] adlı derleme, "Yasın amacının, hayatta kalanın yeni ilişkiler kurabilmesini sağlamak için ölen kişi ile bağlarının koparılması olduğu fikrini yeniden gözden geçirmektedir" (Silverman ve Klass 1996, s. 3). Silverman ve Klass yasın amacının "gitmesine izin vermek" olmadığını, "kaybın anlamını zaman içerisinde müzakere etmek ve yeniden müzakere etmek", olduğunu ileri sürerler (Silverman ve Klass 1996, s. 19). Başka bir deyişle melankoli patolojik sayılmamalıdır: Kaybedilen ile bağların korunması arzusu, yeni ilişkiler kurmayı engellemez, aksine buna yardımcı olur. Gerçekten de, bazı eleştirmenler, kayıp karşısında nesnenin gitmesine izin vermeyi reddetmenin etik bir tepki olduğunu ileri sürmüşlerdir. Örneğin Eng ve Kazanjian, Freud'un yas ve melankoli ayrımını kabul eder, ama bir kayıp karşısında melankolinin daha tercih edilebilir bir tepki olduğunu ileri sürerler. Yas kişinin nesneden zaman içerisinde geri çekilmesini sağlar ve böylece kişinin onun izlerini unutmasına engel olur. Buna karşın, melankoli "egonun kayıp nesneye kalıcı bir bağlılığıdır" ve böylece hem kişiyi hem de geçmişi şimdide canlı tutar (Eng ve Kazanjian 2003, s. 3). Bu modelde geçmişi, kaybedilmiş olsa bile canlı tutmak etik bir davranıştır: Nesne tarihten koparılmaz ya da yeniden kodlanmaz, onun yerine şimdiki zamanda yeni anlamlar ve olası-

lıklar edinir. Gitmesine izin vermek onu yeniden öldürmek anlamına bile gelebilir (bkz. Eng ve Han 2003, s. 365).

Eng ve Han'ın çalışması ölü olanı hayatta tutmak gibi ahlaki bir göreve işaret eder. Bir kayba nasıl tepki verileceği sorusu ölümle yaşamanın ne anlama geldiğini yeniden düşünmeyi gerektirir. Freud'un melankoli eleştirisinde vurgu kayıp bir dışsal nesnededir. Bu nesne benim için öteki olmasına rağmen, ego tarafından içselleştirilerek korunur. Judith Butler'ın ifade ettiği gibi, nesneden vazgeçilmez, fakat nesne dışarıdan içeriye aktarılır (Butler 1997b, s. 134). Ne var ki, kederdeki geçiş sadece "dışarıda" olanın "içeriye" alınmasından ibaret değildir. Nesnenin kaybedilebilmesi için, *zaten kişinin içerisinde var olması gerekir*. Daha önce ifade ettiğim gibi asimilasyon keder kadar sevgi için de önemli olmasına rağmen, "içerideliği" sadece geçmiş asimilasyon ("benzerlik yaratmak" için "içine almak") açısından değerlendirmek gayet dar bir bakış açısıdır. Bu "içeride olmayı" ötekilerden etkilenme sürecini kapsayan yakın bir "birlikteliğin" sonucu olarak düşünmek de mümkündür. Özellikle feminist eleştirmenlerin ileri sürdüğü gibi, "ötekilerden ayrı" olarak tanımlanmadan önce "ötekilerle birlikte"yizdir (Benjamin 1995). Başkaları tarafından şekillendirilirken her birimiz o diğerlerinin "izlerini" taşırız. Bu izler kesinlikle düşüncelerimizin ve rüyalarımızın yapışkan metonomilerinde yöneldiğimiz ötekilerden birinin hatıralarıdır ve başkalarıyla olan diyaloglarımız ya da fotoğraflar yoluyla harekete geçerler. Böyle bir "birliktelik" ayrıca bedenlerimizi, jestlerimizi ve ifade biçimlerimizi de şekillendirir: Yanında ya da yakınında olmanın bir sonucu olarak her birinin bir parçasını alırız (bkz. Diprose 2002). Elbette, bu yakınlık belirli bir raddeye kadar benzerlik sağlar. Fakat melez kimlik oluşturma süreci hiçbir zaman birine tam olarak benzemekle alakalı değildir. Daimi ve dinamik bir yüzey değiştirme süreci gerektirir: Senin "izlerini" taşıyan parçalarım asla "senin" "sen-liğine" indirgenemez, ama benden de daha "fazlasıdır". Ötekiler hem içimde hem de dışımda var olur. Seni içime almak tam olarak "senin gibi olmak" ya da "senin beni kendine benzetmene" izin vermek değildir; çünkü öteki ötekiler de beni daha önce etkilemişler ve yüzeyimi o ya da bu şekilde değiştirmişlerdir.

Yani birini kaybetmek, tümünün bilincinde bile olmayabileceğimiz izlerini de kaybetmek değildir. Bir bağlılığı korumak, harici olan bir öte-

kini dahili hale getirmek değil, kişinin hem kendisi hem de kendisinden fazlası olarak sahip oldukları açısından, kişinin ötekine borcunun bir göstergesi olarak, *onun izlerini canlı tutmaktır*. Kişi, diğerinin bir yabancı gibi gitmesine izin verebilir, ama kaybettiği kişinin izlerini canlı tutarak onunla bağlarını koruyabilir. Bu durum, bahsi geçen "izlerin" yanlış ve hayali bir nesne olarak gidenin yerine geçtiği anlamına gelmez. Ya da bu "izler" aynı şekilde kalmak zorunda değildir. Öteki yeni izler yaratmak için hayatta olmasa da, var olan izler ben hareket ettikçe hareket eder. Örneğin bir konuşmanın daha önce bilmediğim bir şeyi duyduğumda sağladığı yeni bir bakış açısı veya zaman geçtikçe bir görüntünün, hem senin görüntünün hem de bendeki sen görüntüsünün titreşmesi gibi. Başkaları için yas tutmak ölümlerinin ortasında onların izlerini canlı tutmaktır.

Öyleyse, *queer* özneler için ahlaki ve politik sorun yas tutulup tutulmaması *değil, nasıl* yas tutulacağıdır. 11 Eylül hakkındaki bazı *queer* tepkilerinde, halka açık yas gösterileri diğer kayıplarla birlikte *queer* kaybını da dile getirmiştir ve bu yolla ulusu *yasın asıl sahibi* olarak inşa etmiştir. Fakat *queer* özneler, kaybetmiş olduklarının izlerini ulus tarafından kabul gören ya da içine alınan nesnelere dönüştürmeden de paylaşabilirler. Crimp gibi teorisyenlerin anaakım kitleler için kaybın sterilize edildiği yönündeki çekincelerine rağmen, bazılarına göre Adlar Projesi Yorganı'nın yaptığı da tam olarak buydu (Crimp 2002, s. 196). Ken Plummer'ın da altını çizdiği üzere, Proje'nin önemi bu yası kendisininmiş gibi hayali bir özne olarak üstlenerek ulusa hitap etme şekli yüzünden değil, kayıplarla ilgili çalışmaları ötekilerle gerçekleştirme sürecinden gelir. Ona göre: "Hikâyeler benliğin ötekiyle ve toplulukla ilişkisini birbirine bağlayarak ya da bozarak, etkileşim akışını düzenlemeye yardımcı olur" (Plummer 1995, s. 174). Belki de *queer* yas şekilleri, izlerini başkalarıyla paylaşmak suretiyle kaybedilmiş olanların izlerini devam ettirirler. Bu izleri paylaşmak sadece kayıp "bizim kaybımıza" ya da bir nesneye dönüştürülmedikçe mümkün olabilir: Kayıp "bizim" olduğunda, ötekilerin elinden alınır. "Benim" ya da "senin" acını bizim acımız olarak adlandırmamak kaybın özelleştirilmesi anlamına gelmez, paylaşmanın ortak mülkiyet varsayımına dayanmadığı bir halkın üretilmesi anlamına gelir. Bir *queer* keder politikası, ötekiler için yas tutmak, hatta "ulusun" onlar için yas tutmasını istemek yerine, kayıpları ulus tarafından tanınmayan ötekilere o yası tutabilmeleri için alan ve

zaman sağlamalıdır. Böyle bir politikada, tanıma hâlâ önemlidir; ötekinin yasını kabul eden değil; ötekini yas tutan, yasın nesnesi değil de yasında yalnız olmayan bir özne olarak kabul eden bir tanımadır bu. Çünkü yas hem ötekiler hakkındadır hem de ötekilere yöneltilir.[14]

Queer kaybı tanımanın (*queer* yası hiç saymıyorum) reddedilmesi yüzünden *queer* yasının ötekilerle paylaşılması için yeni yollar bulunması önemlidir. Nancy A. Naples'ın babasının ölümünün samimi ve dokunaklı etnografyasında bizlere gösterdiği gibi, babasının cenaze töreni esnasında ailesi tarafından ötelenme hissi onu önemseyen *queer* ailesinden gelen desteği daha da önemli kılmıştır (Naples 2001, s. 31). Ötekileri yas tutanlar olarak kabul edip onlara destek olmak –onlar için yas tutmak yerine yas tutmaları için yer ve zaman sağlamak– *queer*ler günlük meşruluk ve destek bağlantıları dışında bırakıldığı zaman çok daha önemli olur. Devam etmekte olan yas süreci gitmiş olanların anılarını canlı tutmaya yardım eder, yas tutmakta olanlara ilgi sağlar ve ötekilerin izlerinin *queer* toplulukların yüzeylerine temas etmesine izin verir. Kayıp basitçe bir nesneye dönüştürülemez, ama başkalarıyla birlikte ve onlar için kabul edildiğinde, bu *queer* topluluğu bir bütün olmaya ve ulusun vatansever "biz"iyle aynı safta olmaya karşı direnir. Burada senin kaybın "bizim kaybımıza" dönüşmeyecektir, ama benim sana yönelmeme ve senin yeniden beni etkilemene izin verecektir.

Queer Hazlar

Elbette *queer* hisler, negatifliğin ötekileri önemseme çabasına döndüğü zamanlarda bile, sadece negatiflik alanıyla ilgili değildir. *Queer* politikaları keyif almayla da ilgilidir ki, burada "(normatif) olmayan", bedenleri mesken edinmenin farklı yollarının umut ve olasılığını ortaya koyar. *Queer* yakınlıkların hazları, *queer*in "yaşanabilir alandan kovulmuş" biri (Butler 1993, s. 9), hatta kendi başına yaşam üretme başarısızlığı nedeniyle kaçınılmaz kılınmış "ölüm" olarak veya abjekt bir birey olarak gösterilmesine nasıl meydan okur? Bu riskli bir sorudur. *Queer*ler bir yandan abjekt varlıklar olarak inşa edilirken, öte yandan arzu ve cazibe kaynaklarıdır. Michael Bronski "heteroseksüellerin, homoseksüel ve gey kültürü karşısındaki korkusu ile bu özgürlük ve hazza duyulan eşit derecede güçlü kıskançlık ve arzu" arasındaki gerilimi inceler (Bronski

1998, s. 2). Žižek de "haz duyan" biri olan ve bu hazzı yatırım ve geri dönüş ekonomilerini aşan "öteki"ne yapılan yatırımın muğlaklığını inceler (Žižek 1991, s. 2). Irkçı ya da homofobik kişi, kendisinden alındığını zannettiği bu hazzı nefretinin saldırganlığı ile çalmaya çalışır (ayrıca bkz. 2. ve 6. Bölüm). Politik dönüşüm için potansiyel bir alan olarak *queer* hazdan bahsetmek (hetero)normatif öznenin yerini korumasını destekleyen *queer*lik inşalarını onaylama riski taşır.

Yine de ötekiler, bu hazlardan yoksun olmaları, acılarının otantikliği, savunmasızlıkları ve acıları yüzünden kıskanılır. Örneğin acı çeken ötekine yapılan yatırımın beyaz özneye nasıl yardımsever olma hazzı yaşattığını ifade etmiştim (bkz. 1. Bölüm). Leninist öncü parti teorisinde ya da Madun Araştırmaları grubunun çalışmalarında, köylü ve proleterlerin acı ve mücadelelerine bir yatırım var gibi görünür. Burada yatırım sessizlikleri bir yara olarak yorumlanan ötekilerin adına konuşulmasını sağlar (Spivak 1988). Başka bir ifadeyle, öteki normatif özneye neyin eksik kaldığı, o eksikliğin bir ıstırap mı, yoksunluk mu (sefalet, acı) yoksa bir fazlalık mı (haz, zevk) olduğu hakkında vizyon sağlayarak bir yatırım haline gelir. Özne oluşturmanın bir yolu olarak ötekine bir tesir atfedilir (acı *içinde olma*, zevk *içinde olma* gibi). *Queer*i *queer* yapanın aldığı (heteroseksüel bireylere yasaklanan) "haz" olduğunu ileri sürmeyeceğim, ama *queer* hazzın bedensel ve sosyal pratiklerinin hazzı daha ilk aşamada bir mülk –sahip olduğumuz bir his– olarak dağıtan ekonomileri nasıl tehdit ettiğini inceleyeceğim.

Anaakım kültürde, hazzın dışlanması ya da bir tabu olması kesinlikle söz konusu değildir (halkın zevk aldığını göstermek zorunda olduğu resmi olaylar ve yerler vardır – buralarda haz almak "oyunbozanlık yapmama" meselesidir). Hatta küresel kapitalizmde daha fazla haz almak (duyuları harekete geçirmek için tasarlanmış ürünlerin tüketilmesi yoluyla) bir zorunluluktur. Yine de bu zevk alma zorunluluğunun yanında bir de uyarı vardır: Hazlar dikkatinizi dağıtabilir; zorunluluk, görev ve sorumluluklarınıza sırtınızı dönmenize yol açabilir. Hedonizmin pek övgü görmediğine kuşku yok. Haz sadece iyi bir davranış için teşvik ya da ödül olarak veya üretici olmakla çok meşgul bedenler için "uygun bir çıkış yolu" ("sıkı çalış iyi eğlen") olarak zorunlu olabilir. Bu zorunluluk sadece bir ödül olarak haz duymakla ilgili değildir, ayrıca doğru hazzı

duymakla da ilgilidir. Burada doğruluk bir nesneye karşı yönelimle belirlenir. Haz duymak sadece belli bazı nesnelere yöneltildiğinde "iyidir". Haz ekonomisinin "yönelimi" heteroseksüellikle bağlantılıdır: Kadın ve erkekler, sadece birbirlerinin bedenlerini fallik farklılık göstergeleri altında keşfederlerse (cinsiyet farklılığından zevk alma hazzı), bir haz fazlası "duymalıdır". Batı'da cinsel haz şu sıralar üreme görev ya da sorumluluğundan ayrılmış olsa da, bir bakıma hâlâ üretken *(doğurgan) olma fantazisine* bağlıdır: Kişi birlikte üre*yebileceğini* düşündüğü bir bedenle seksten haz alabilir. "*Queer*lik" heteroseksüel birliktelik öyküsünde bir geçiş anı olduğu sürece *queer* hazzı uygun görülebilir ("eğlenceli bir oyalanma olarak *queer*lik"). Bu hazzın vaadi üremeye dönüşüp değer kazanabilmesinde saklıdır.

Gayrimeşru bir nesneye "yöneltildikleri" için *queer* hazların bir yatırıma dönüşemeyeceklerini düşünebiliriz. Fakat bu ne her zaman geçerlidir, ne de tek seçenektir. Rosemary Hennessy'nin ifade ettiği gibi, "*queer*" metalaştırılabilir yani *queer* hazlar küresel kapitalizmde kâra dönüştürülebilir: Sonuçta "pembe para" değer kazanır (Hennessy 1995, s. 143). Hennessy geylerin yakın zamanlardaki görünürlüğünde serbestleşmenin değil paranın etkili olduğunu ifade eder. Onun ifadesiyle: "Duyumsal-duygusal yetilerin aile ittifaklarından kurtularak serbestleşmesi, bir yandan da arzuyu metalaşmış yeni formlara sokuyordu" (Hennessy 2000, s. 104). Aile dışı isteklerin ortaya çıkması yeni meta formları oluşturur; "normatif olmayanın" "olmayan"ı var olan değişim düzenlerinin dışında değildir, hatta sermayeye dönüşen metaların hareketlerini yoğunlaştırabilir (bkz. 2. Bölüm). Küresel kapitalizm sürekli yeni pazarlar peşindedir ve *queer* tüketiciler de böyle bir pazar sağlar. Marx'a göre, artı değerin üretimi başkalarının emeğinin sömürüsüne dayanır. *Queer*in metalaştırılması da sömürü hikâyeleriyle doludur: Tıpkı diğer endüstriler gibi *queer* haz stillerini destekleyen haz endüstrileri de hem sınıf hem de ırk hiyerarşilerine bağlıdır. Bu nedenle *queer*i, ötekilerin emeğini sömürerek "hazzı" "kâr"a dönüştüren küresel ekonominin dışında tanımlamamak önemlidir.

Böyle bir tez, cinsel hazzın bazı *queer* teorilerinde idealleştirilme yollarına –neredeyse kendi başına devrimsel bir tarzda– karşı çıkar. Örneğin Douglas Crimp gey erkek hafifmeşrepliğini "cinsel hazların nasıl

elde edilebileceğine dair pozitif bir model" olarak gösterirken (Crimp 2002, s. 65), Michael Warner cinsel otonomiyi "hazlara erişim" olarak tanımlamaktadır (Warner 1999, s. 7). Michael Bronski "haz prensibi"ni eşcinsellik korkusunun ve gücünün sebebi olarak görür: "Eşcinsellik üreme sıkıntısından tamamen sıyrılmış bir cinsel haz sunar: Sırf seks için seks, haz prensibinin damıtılmış hali" (Bronski 1998, s. 8). Hazzın böyle idealleştirilmesi hepimize eşit derecede mümkün görünmeyen bir cinsel özgürlük modelini destekler: Böyle bir idealleştirme erilliğin "özgürlüklerini" tehdit etmek yerine artırabilir bile. Böyle bir durumda özgürlüğün negatif bir modeli önerilir ki, buna göre *queer*ler (hetero)normatif varlığın kodlarından özgür oldukları düşünüldüğü için haz almakta özgürdürler: "Gey sosyal yaşamı heteroseksüellerinki kadar ritüelleşmemiş ve kurumsallaşmamış olduğu için, her bir ilişki neredeyse keşfedilmemiş bir bölgede yaşanan bir maceradır" (Warner 1999, s. 115; ayrıca bkz. Bell ve Binnie 2000, s. 133). İronik bir şekilde böyle bir yorumlama *queer* hazzını sömürgeciliğin hazlarmın anlatıldığı türlerden çok uzak olmayan bir keşif hikâyesine dönüştürür: Keşfedilmemiş bir bölgeye yolculuk gibi. Burada keşfeden kimdir? Bu bölgeyi sağlayan kimdir?

Queer hazların küresel kapitalizmde meta olarak dolaşıma girmelerine rağmen, yatırım formları olarak sosyal normlara meydan okuyabileceklerini de düşünüyorum. Bunu ileri sürebilmek için, bedenlerin hazla nasıl şekillendiklerini ve hazların şeklini nasıl aldıklarını yeniden incelememiz gerekir. Yukarıda, bedenin kendisine dönmesi yoluyla acının beden yüzeylerini yeniden şekillendirdiğini öne sürerek acının fenomenolojisine değinmiştim (bkz. 1. Bölüm). Haz da başkalarıyla karşılaşma yoluyla izlenim edinme şeklinde ortaya çıkan yüzeylere dikkat çeker. Fakat haz deneyimlerinde yüzeyin yoğunlaşması çok daha farklı bir etkiye sahiptir: Ötekinin bana dokunmasının verdiği zevk bedenimi açar, beni açar. Drew Leder'in ifade ettiği gibi, haz dünyanın içindedir ve sadece kişinin ötekiyle olan iletişiminden değil, dünyadan gelir. Haz yayılmaya meyillidir: "Bedenlerimizi yoksun oldukları şeyle doldururuz, dünyanın akışına kapılır, ötekilere ulaşırız" (Leder 1990, s. 75).

Hazlar bedeni ötekilere açarak dünyaya açılır. Böylelikle, hazlar bedenlerin daha fazla yer kaplamasını sağlar. Örneğin futbol fanatiklerinin sevinç ve haz gösterilerinin, mutluluklarını "paylaşmayanları" dışarıda

bırakarak, şehri nasıl kapladığını ya da neşe gösterileri yoluyla o mutluluğa nasıl geri döndüklerini düşünmek ilginçtir. Hakikaten de, hazzın halka sunulması bir saldırganlık şekli; bir "Buradayız!" ilanı işlevi görebilir. Beverley Skeggs (1999) *queer* alanlarda heteroseksüellerin haz gösterilerinin de bir çeşit sömürgecilik, *queer* alanın "ele geçirilmesi" olabileceğini gösterir ki; bu durum *queer* özneleri, özellikle de lezbiyenleri huzursuz, yerinden edilmiş ve açıkta hissettirir. Bu örnekler haz ve güç arasında uzamsal bir ilişki olduğunu gösterir. Haz sadece sosyal bir alana kolaylıkla nasıl girilebileceğini ya da oranın nasıl mesken edilebileceğini göstermekle kalmaz; ayrıca bir salahiyet ve aidiyet şekli olarak da işler. Mekânlar ötekilerin tanık olduğu zevkler yoluyla sahiplenilir. Bu bölümün başındaki tezimi hatırlarsak, heteroseksüellik hazlarının vaat edildiği alanlarda *queer* hazların sergilenmesi rahatsızlığa neden olabilir. *Queer*lerin bedenleriyle yaptıkları şeyler yoluyla hazlarını sergilemeleri heteroseksüellerin daha az rahat olmalarını sağlar.

Üstelik haz kişinin ötekilere açılmasını da içerir; haz bedenlerin öteki bedenlerin yüzeylerini etkileyecek ve böylelikle bir gerilime neden olacak şekilde, onlara doğru yönelmesini sağlar. Fakat haz sadece bir bedenin öteki bir bedene açılmasıyla alakalı değildir. Temasın kendisi, bedenlerin yüzeylerini halihazırda etkileyen farklılıklara bağlıdır. Hazlar geçmiş temas anılarıyla zaten şekillenmiş olan bedenlerin arasındaki etkileşimle alakalıdır. Bazı etkileşim şekilleri diğerleri kadar etkili değildir. *Queer* haz, bedenleri zorunlu heteroseksüellik kodları tarafından uzak tutulmuş olan bedenlerle temasa geçirir. Bunun cinsel organları "kendi zulümlerine karşı haz silahları" yapıp yapmadığından emin değilim (Berlant ve Freeman 1997, s. 158). Bununla birlikte yasaklanmış temasın neden olduğu *queer* haz farklı izler bırakılmasına imkân tanır. Bedenler temas kurmaları yasaklanan bedenlere dokunduklarında bu bedenler yeniden şekillenirler. *Queer*in umudu, yasaklanan kişi ya da nesnenin hazzının bedenleri yeniden şekillendirmesinin sosyal alanı farklı bir şekilde etkilemesi ve böylece heteroseksüel çiftleşme tarafından kısıtlanmayan sosyal formlar olasılığı yaratmasıdır.

Queer hazlar sadece bedenlerin cinsel yakınlık için bir araya gelmesi değildir. *Queer* bedenler öteki bedenlere açılmanın hazzı sayesinde çeşitli mekânlarda "bir araya gelir". Bu *queer* birliktelikleri çeşitli aktivizm

formları oluşturur; kulüpler, barlar, parklar ve evlerin yanı sıra sokakları geri alma yolları gündeme gelir. *Queer* politikalarının umudu kendimizi yasaklanmış olduğumuz kişilere yakınlaştırmanın bizi ötekilerle yaşamanın farklı yollarını bulmaya götürebilmesidir. Böyle olasılıklar normlardan muaf olmayı ya da küresel kapitalizm içindeki mübadele devrelerinin dışında kalmayı getirmez. *Queerin işini yapabilmesini sağlayan queerin aşkın olmamasıdır.* Öyleyse *queer* umudu duygusal değildir. Onun yerine, negatif bir "olmayan" tamlamasının içerisinde tutunmaya çalışan yaşam formlarının direnci karşısında tesirlidir. *Queer, queer* duyguları en başta *queer* kılan normların ve değerlerin sürekliliğini açıkladığı müddetçe "tekrarlamama" ümidini korur.

Notlar

1 Bu ifadeyi elbette Adrienne Rich'ten aldım. Onun heteroseksüelliğin yapısal ve kurumsal bünyesini anlatan çalışmasına çok şey borçluyum.

2 *Queer* fenomonoloji cinsel arzudaki nesneyi yeniden düşünerek, bedenin bazı nesnelere doğru yönlendirilmesi, bazılarına ise yönlendirilmemesi, bedenlerin alanları nasıl mesken edindikleri ve alanların bedenleri nasıl mesken edindikleri bakımından "cinsel yönelim"e yeni bir yaklaşım sunabilir.

3 *Queer* hisleri yorumlamak "*queer*"i yapışkan bir gösterge olarak yorumlamaktır. Butler'ın ifade ettiği gibi "*queer*" kelimesi performatiftir: Tekrarlanmasıyla yeni anlamlar edinir (Butler). Bir zamanlar bir küfür olan *queer* (*queer* olmak bizden olmamak, heteroseksüel olmamak, normal olmamak, insan olmamak anlamına gelir), alternatif bir politik yönelim için bir isim halini almıştır. Yapışkan bir gösterge olarak "*queer*"in eski ifadelerden ayrılarak değil, onları koruyarak yeni bir anlam kazanmış olması önemlidir. *Queer* politikalarında, hakaretin gücü korunur; "olmamak" negatif sayılmaz ("biz pozitifiz"), fakat kucaklanır ve bir isim olarak alınır. Eski anlamlar için yeni anlamlar ya da yeni eğilimler türetme olasılığı kolektif aktivizme, eylem için alanları ve zeminleri temizlemek amacıyla bir araya gelme sürecine bağlıdır. Diğer bir deyişle, politik olasılıkların yanı sıra semantik olasılıkları mümkün kılmak için bir bedenden fazlasına ihtiyaç vardır. Dahası, *queer* halen bir aşağılama kelimesi olarak durur ve bizim *queer* olarak kabul ettiğimiz herkes kendisini bu isimle tanımlayamaz ya da tanımlamaz. Ya da onun aşağılayıcı bir tabir olarak geçmişini öğrenmeden kelimeyi duyamazlar bile: "Şimdi *queer* terimi ortaya çıktı. Ama alıntılarda kullanmaktan başka, *queer* kelimesini ne kendimi ne de diğer eşcinselleri tanımlamak için kullanmayacağım. Benim neslimin –ve benden yirmi beş yaş küçük eşim de aynı şekilde hissediyor– şiddet, gey tacizi, tutuklama gibi çağrışımlar olmadan asla duyamayacağı bir kelime" (Rechy 2000, s. 319). *Queer* gibi kelimeler duyduğumuzda aslında ne duyduğumuz, kurumsal ve psiko-biyografik tarihlerimize bağlıdır.

4 Bkz. utanç hakkındaki 5. Bölüm Normatif bedenler sosyal ideallerle totolojik bir ilişki içindedir: Çoktan şekillerini almış olan bir ideale yakınlaşmaktan gurur duyarlar.
5 8. Bölüm 2. Kısım'daki merak ve sıradan olandan uzaklaşma arasındaki ilişki üzerine analizim bu tartışmayı daha da ileri götürüyor.
6 Elbette heteroseksüel özneler, *queer*lik göstergelerinin gizlenmesindeki başarısızlık durumunda, *queer* bireyler ve *queer* çiftlerle karşılaştıklarında rahatsızlık hissedebilirler. Bir *queer* politikası bu rahatsızlığa kucak açabilir: *Queer* bedenleri daha görünür yaparak, insanların daha da rahatsız hissetmesini sağlamak isteyebilir. Bütün *queer*ler başkalarını rahatsız etme durumunda rahat hissetmeyecektir. Özellikle ailelerin *queer*lerin rahatsızlık deneyimleri için önemli alanlar olması dikkate alındığında, sevgi ya da önem adına *queer*lik göstergeleri gizlenebilir. Bu argümanı netleştirmeme yardımcı olan Nicole Vittelone'ye teşekkür ederim. Ayrıca aile atmosferinde *queer* utancı üzerine ilgili bir tartışma için bkz. 5. Bölüm.
7 Küresel kapitalizm rahatlığın fetişleştirilmesine dayanır: Müşterilerin rahat olabilmesi için ötekilerin (temizlikçiler ve diğer kol emekçileri de dahil) sıkı çalışmaları gerekir. Emek ile keyif arasındaki bu ayrım (zihinsel ve bedensel emek de dahil olmak üzere) ulus-devletler içinde ve arasında bir güç aracı olarak işler. Ancak "iş" ilişkisi, rahatlığın mülk ya da salahiyete dönüştürülmesiyle gizlenir. Bunu özellikle turizm endüstrisinde görebiliriz: Çalışmanın göstergeleri, değerini artırmanın bir yolu olarak, mesela turistik seyehat paketi gibi bir metanın üzerinden silinir. Metalaştırma ve fetişizm analizi için bkz. McClintock ve müşterilerin refahı için gerekli olan duygusal emek analizi için bkz. Hochschild (1983, s. 7).
8 Elbette Frantz Fanon'un *Black Skin, White Masks*'inden [*Siyahi Deri Beyaz Maske*] yararlanıyorum. Analojinin kendi sınırları vardır: Beyazlık asimilasyonu ile heteroseksüellik asimilasyonu, ırk ve cinselliğin görünürlük göstergeleriyle farklı ilişkileri dikkate alındığında eşdeğer kabul edilemezler. Bkz. Lorde 1984.
9 Bir diyalog esnasında zekice yorumlarıyla bu argümanı formüle etmeme yardım eden Jackie Stacey'e teşekkür ederim.
10 Elbette bazı *queer* bedenler heteroseksüel alanda fark edilmeden dolaşabilirler. Bir teknoloji olarak fark edilmeme gizlenmeyi gerektirir: Fark edilmeme bir rahatlık etkisi yaratabilir (biz farkı anlayamayız); fakat fark edilmeden dolanan özne "görülme" ya da yakalanma tehdidi nedeniyle rahatsızlık veya huzursuzluk duyuyor olabilir. Bkz. Ahmed (1999).
11 *Queer* aileler hakkındaki tartışma asimilasyon ve direncin karşıtlığı bakımından da tanımlanmıştır (Goss 1997; Sandell 1994; Phelan 1997, s. 1; Weston 1991, s. 2; Weston 1998).
12 Elbette, "ötekiler"in kendileri için kolektif keder tutulmasını isteyip istemedikleri sorusu bakidir. Yası tutulmayanlar için yaslarının ne anlama gelir? Öteki benim kederimi kesinlikle istemeyebilir, çünkü bu "yakınlaşmasına izin verilmiş" olmayanı "kabullenmek" anlamına gelebilir. Iraklılar, Afganlılar Batı'nın kederinin kuvveti tarafından kayıplara dönüştürülmek isterler miydi? Bu bir başka şiddetle el koyma biçimi olma riski taşımaz mı? Üstelik bu onların kaybını "bizim" olarak gösterecek, böylece kayıptaki sorumluluğumuzu açığa çıkarmaktansa gizleyecek olan bir iddia da içermez mi? Sömürgecilik sonucunda yaşanan kayıplar için sömürgecilerin nos-

talji ve pişmanlık ifadeleri kullanmaları elbette yaygındır (bkz. hooks 1992). Ötekini yas tutan, kayıplar vermiş olarak tanımak öteki için yas tutmaktan ya da onların yasının kendimizinki olduğunu iddia etmekten daha etik ve daha tutarlı olabilir. Yası tutulamayanın yası tutulana dönüşmesinden doğabilecek adaletsizliklerin bir analizi için bkz. Sonuç Bölümü, "Adil Duygular".

13 Ulusal Lezbiyen ve Gey Gazeteciler Birliği (The National Lesbian and Gay Journalists Association, NLGJA) "gazeteciler, online medya profesyonelleri ve gazetecilik alanındaki öğrencilerden oluşan ve lezbiyen, gey, biseksüel ve transeksüellerin medyada adil ve doğru bir şekilde temsil edilmesine çabalayan bir organizasyondur. NLGJA iş ortamında tüm azınlıklara karşı önyargılara karşı çıkar ve üyeleri için mesleki gelişim sağlar." İnternet siteleri şu adresten ziyaret edilebilir: http://www.nlgja.org/ erişim tarihi 22 Aralık 2003.

14 11 Eylül sonrası *queer* partnerlerin tazminat davalarında tanınma talepleri politik ve yasal mücadele açısından son derece önemlidir. Gelgelelim, bu zamana kadar böyle bir tanıma gerçekleşmemiştir. *Queer* kayıplarını ya da yas özneleri olarak *queer*leri tanıma, *queer* bağlarının önemini de kabul etmek anlamına gelir. Bill Berkowitz tazminat için uygunluk durumunu belirleme görevini eyaletlere bırakan 9/11 kurbanları tazminat fonunu söyle yorumlar: "Özünde, oldukça karmaşık ve dolaylı bir kararla, gey ve lezbiyenlerin ailelerine vasiyetleri olmadığı sürece ya da yaşadıkları eyaletlerde partnerliklerini tanıyan yasalar olmadığı sürece, ki çoğu eyaletin yoktur, tazminat verilmeyecektir". "Victims of 9/11 and Discrimination", http://www.workingforchange.com/article.cfm?ItemId=13001 erişim tarihi 6 Ocak 2004.

8. BÖLÜM

FEMİNİST BAĞLILIKLAR

> Mevcut politik krizi, kökü sömürgeciliğe dayanan Kuzey/Güney ilişkilerinin ve ABD'nin çıkarlarının tehlikede olduğuna karar verdiği her yerdeki tek taraflı yayılmacı egemenlik iddialarının bağlamına yerleştiren konuşmada, Amerikan dış politikası ve Başkan Bush'un ABD'yi savaşa götürürken ABD halkını ırksallaştırılmış bir şekilde inşa etmesi eleştirildi. O konuşmada kadın gruplarının, Kanada hükümetinin askeri harekâta destek vermesine karşı çıkması ve ABD dış politikasına desteğini geri çekmesi gerektiğini öne sürmüştüm. Bunun yerine, Afgan kadın örgütleriyle dayanışma içine girmeyi önermiştim [...] Yukarıda dile getirdiklerim yüzünden, Kanada Başbakanı, tüm muhalefet partisi liderleri ve İngiliz Kolumbiyası Başbakanı derhal medyada bana saldırmaya başladılar. Konuşmayı takip eden günlerde, benzer saldırılar ülkenin her yerinden başka politikacılar, editörler, köşe yazarları tarafından gerçekleştirildi. Nefret e-postaları, taciz telefonları ve ölüm tehditleri almaya başladım [...] Bu ortamda, Kanada Kraliyet Atlı Polisi (RCMP), ceza kanununa göre suç teşkil eden bir "nefret suçu" soruşturmasına konu olduğumu medyaya yaptığı bir açıklamayla duyurdu. Öyle görünüyordu ki, konuşmamın ABD'lilere karşı bir "nefret suçu" teşkil ettiğini iddia eden bir şikâyet almışlardı. (Thobani 2003, s. 400, 403)

Feministler şiddet, güç ve adaletsizliklere karşı düşüncelerini yüksek sesle dile getirince ne olur? Dışa vurma eylemlerinde ve bu güç formlarına karşı gösteri "törenlerinde" duyguların rolü nedir? Sunera Thobani Ekim 2001'de Ottawa'da düzenlenen "Critical Resistance" ["Eleştirel Direniş"] konferansında "terörizme karşı savaş" hakkındaki düşüncelerini dile getirme riskini göze aldı. Feminist eleştiri ile savaş karşıtı eleştiriyi bir araya getiren Thobani'nin konuşması, Bush ve diğerleri tarafından "potansiyel

teröristlere" –"bizden" farklılıkları yüzünden zaten işaretlenmiş kişilere– tehlikelilik atfetmek için kullanılan "terörizme karşı savaş"ı çevreleyen söyleme müdahale etmiş oluyordu (bkz. 3. Bölüm).

Thobani'nin konuşmasına gösterilen reaksiyonun aşırılığı, yerleşik "hakikat"lere karşı düşüncelerini yüksek sesle dile getirmenin riskini gösterir. Bu tarz hakikatler, bazı fikirlerin ötekilerden daha yetkili kılınmasıyla oluşturulmuş dünyalardır. Thobani'nin konuşması "nefret söylemi" diye tanımlanmış ve hem ABD'lilere hem de ABD'ye karşı bir saldırı olarak gösterilmişti. Konuşması, teröristlerin fitilini ateşlediği incinme ve acıların *tekrarı* olarak algılandı. "Terörizme karşı savaş"ı eleştirmek "bir terörist" olmaktır. Bu anlatı –ya savaşı desteklersin ya da "bir teröristsin"– elbette George Bush tarafından kullanılan anlatının ta kendisidir: "Ya bizimlesindir ya da bize karşısındır." "Bizimle olmayan" herhangi biri ya bir teröristtir ya da teröristlerin dostudur ya da *pekala öyle olabilir.*

Fakat "birisi ile olmak" ne anlama gelir? Bu söylemsel bağlamda "ile olmak" sadece savaşı desteklemek değil ayrıca savaşın savunma olarak tanımlandığı bu dünyayı da desteklemektir. Böyle bir dünya özgürlük, demokrasi ve hatta sevgi gibi değerler yoluyla ifade edilir, dolayısıyla bu değerler savunmak zorunda olduğumuz "hakikatler" olur. Yani ("şer eksenine" karşı savaş adı altında) "terörizme karşı savaş" konusunda "düşüncelerini dile getirmek" bu dünyayı oluşturan ve ona "değer" veren "hakikatlere" saldırmaktır. Gerçekten de, bazı şiddet türleriyle (meşru devletler tarafından yapılanlar) diğerleri (bir bakıma "meşru devletleri" hedef alan bireyler, şebekeler ve "gayrimeşru devletler" tarafından yapılanlar) arasındaki bir şekilde doğallaştırılmış olan bu ayrımı sorgulamak, bu dünyanın "temellerine" ihanet etmektir. Böyle bir dünya, terörizm ile yasal şiddet arasında "bariz" bir ayrımı gerekli kılar ve bu ayrımı ahlaki ve doğal göstermek için "incinmemizin" tekrarından yararlanır. ABD emperyalizminin şiddetini, bu terörist saldırıları açıklamaya yarayan (onları haklı göstermemelerine rağmen) ve savaşın kendisiyle yeniden üretilen bir koşul olarak gösteren herhangi bir yorum savunulamaz, ağza alınamaz ve "gerçek dışı"dır. Savaşa saldıranlara, meşru şiddet (savaş) ile gayrimeşru şiddet (terörizm) arasındaki ayrımın ontolojik statüsünü sorgulayanlara saldırmak savaşma "hakkını" ve savaşın "haklılığını" gerekçelendirmek açısından önemlidir.

Fakat burada söylenecek daha fazla söz var. Thobani'nin son derece ikna edici bir şekilde ifade ettiği gibi, ona yapılan saldırılar hakkında önemli olan, saldırıların ne kadar kişiselleştirilmiş olduğu, Thobani'nin konuşma hakkının meşruiyetini yok saymaya ne kadar odaklanmış olduklarıdır. Konuşması "nefret dolu bir söylem"in yanı sıra, "'kaçık' bir profesörün atıp tutmaları ve zırvalıkları", "mezcubun saçmalıkları", "kaba", "sinsi ve hastalıklı" olarak tanımlanmıştır (Thobani 2003, s. 401, 405). Thobani'nin konuşmasına yapılan bu tür saldırılar onu tamamen negatif bir arzuyla harekete geçmiş biri olarak inşa ederek konuşmasını meşru bir konuşma olmaktan çıkarmıştır.[1] Konuşmasına karşı saldırılar, cisimleşmiş bir özne olarak ona yapılan saldırılar haline dönüşüvermiştir. Bu tarz saldırılarda, göçmen bir kadın olarak "yersiz yurtsuz" konumuna yerleştirilmiş; medeni ulusun "biz"ine dahil olmasına "izin veren" konukseverliği ve hatta sevgiyi "şükranla" kabul etmeyen bir kadın olarak gösterilmiştir. Duygusallıklarıyla gerçeğin standartlarına "ulaşmakta" "başarısız" olarak gösterilenlerin madun kadınlar olması şans eseri değildir. Bu başarısızlığın, madun kadınların yaşadığımız dünya inşa edilirken uydurulan "hakikatler"in şiddetini dile getirdikleri anda teşhis edilmesi de şans eseri değildir. Buna göre, Thobani'ye "evine git" çağrısı yapılmıştır; burada "ev" hem "başka bir yer" hem de terörizmin olduğu "yer" olarak kurgulanmıştır ("Afganistanlı" olarak tanıtıldı). Burada görebiliriz ki, duygunun kültürel politikası, yeni dünyaları oluşturmada madun kadın bedenlerine karşı şiddetin hem varsayıldığı hem de bir hak olarak kabul edildiği cinsiyetçi emperyalist ve kapitalist anlatılara derinden bağlıdır.

Bu örnekte ayrıca feminist ve ırkçılık karşıtı eleştiriyi bir duygu politikası bağlamında değerlendirmenin risklerini de görebiliriz. Yerleşik "hakikatler"e karşı söylem geliştiren feministler duygusal ve "iyi muhakemenin" temelini oluşturduğu varsayılan mantık ve tarafsızlık standartlarına ulaşamamış olarak gösterilir. Feminizmin bu şekilde "düşmanca" ve duygusal olarak resmedilmesiyle feminizm kadın(sı)lığın halihazırdaki patolojik "duygusallığının" bir uzantısı olur ve kitabın giriş bölümünde bahsi geçen düşünce/duygu hiyerarşisine bir örnek teşkil eder. Bu hiyerarşi net bir şekilde özneler arasındaki hiyerarşiye dönüşür: Düşünce ve mantık eril Batılı öznelerle özdeşleşirken, duygular ve bedenler kadın(sı) lıkla ve farklı ırktan ötekilerle ilişkilendirilir. "Duygu"nun ötekilerin be-

denlerine yansıtılması onları sadece düşünce ve mantıktan soyutlamakla kalmaz, ayrıca düşünce ve mantığın duygusal ve şekillenmiş yönlerini gizler. Bu kitap boyunca ifade ettiğim gibi, bu dünyanın "hakikatleri" duygulara, onların özneleri nasıl hareket ettirdiklerine ve birbirlerine yapıştırdıklarına bağlıdır.

Öyleyse, feministlerin duygusal olarak damgalanmalarına verilecek tepki feministlerin duygusal değil de mantıklı olduklarını iddia etmek olmamalıdır. Böyle bir iddia hem feminizmi hem de feministleri ikinci planda bırakan, duygular ve mantık arasındaki zıtlığı kabul etmek anlamına geleceği için yanlış bir değerlendirme olacaktır. Bunun yerine, duygunun "düşünce olmayan" olduğu varsayımını yerle bir etmemiz gerekir; tıpkı "mantıklı düşüncenin" duygusal olmayan düşünce olduğu ya da başkaları tarafından etkilenmeyi kapsamadığı varsayımını yerle bir etmemiz gerektiği gibi. Bu bölümde, "cisimleşmiş düşünce" olarak anlaşılan duygu bağlamında sosyal normların yanlışlığını ispatlamaya çalışan politika türleri üzerinde düşünmek istiyorum (Rosaldo 1984). Sadece kişinin feminizme nasıl bağlandığını değil, feminizmin nasıl "dünya"ya duygusal bir tepki de içerdiğini ve o tepkinin şeklinin nasıl kişinin bedeninin sosyal normlara göre tekrar konumlanmasını da içerdiğini ele alacağım.

Öznelerin politikleştirilmesinde duyguların rolü üzerine yorumlar yapılabilir. Örneğin feminizmle ilişkimi düşündüğümde, feminist bir özne olarak yeniden varoluşumu farklı duygular açısından ya da mesken edindiğim dünyaları belirli şekillerde okumamla ortaya çıkan duygular açısından yeniden yazabilirim. Bir kız çocuğu olmanın ne yapmaman gerektiğini belirlemesine duyduğum kızgınlık; çeşitli şiddet şekillerinin sonucunda hissettiğim acı; verme kapasiteleriyle bana yaşamı bahşeden annem ve tüm diğer kadınlara duyduğum sevgi; dünyanın bugünkü halini nasıl aldığıyla ilgili, sıradan olanın şaşırtıcı geldiği merak; başkalarıyla farklı etkileşimler yaşamaya başladığımdaki ve dünyanın bir zamanlar yaşadığını ve farklı şekiller alabileceğini anladığımdaki mutluluk ve umut; reddedilmenin her anını yönlendiren ve geleceğe, olasılıklara açılan bir kapıdan gelen titremeyle yaşadığım değişim arzusu.

Bu tarz duygusal yolculuklar politikleşmeyle bağlantılıdır ve özne ile kolektif arasındaki ilişkiyi bir bakıma yeniden canlandırır. Fakat bu

yolculuklar politikleşmeyle doğrudan değil dolaylı olarak bağlıdır. "Bizi feminist yapan", kadınların baskı altında olmasına duyulan kızgınlık değildir; böyle bir kızgınlık dünyayı *zaten* farklı bir şekilde yorumlamayı ve bu yorumu da yorumlamayı gerektirir; yani kendini feminist olarak tanımlama dünyayı bu şekilde eleştirmek için o öfkeyi kullanmaya bağlıdır. Çünkü, daha önce ifade ettiğim gibi, duygular bizi harekete geçiren şeylerdir. Nasıl harekete geçtiğimiz, his ve duyguların yorumlarını kapsar; çünkü sadece hissettiklerimizi yorumlamayız; hissedebileceklerimiz, bize ait olması gerekmeyen, bizden önceki geçmiş yorumlara da bağlıdır. Duygulara doğrudan değil de aracılı olarak odaklanmak, bilginin duygu ve hislerin bedensel dünyasından ayrılamayacağını hatırlatır; bilgi bizi terleten, ürperten, titreten, özellikle beden yüzeylerimizde, dokunduğumuz ve dünyanın bize dokunduğu tenimizde hissedilen tüm bu duygulara bağlıdır.

Öyleyse bu bölümdeki sorum, feminizme olan bağlılığın günlük yaşamda zaten var olan bağlarla nasıl bir ilişkisi olduğudur; ayrıca feminizmin yanlış olduğunu ispat etmeye çalıştığı iktidar formlarının üretilmesiyle alakalı olan bağlar da soruya dahildir. Argümanım –benim de yararlandığım– eleştirel feminist literatürün bir kısmında var olan bağlılığı feminizm için bir "problem" olarak görme, bir başka deyişle geleceğe olan yöneliminde "ardında bırakmak" isteyebileceği normlara bağlılığını (duygusal yaşamında) nasıl koruduğunun bir göstergesi olarak görme eğilimine cevap niteliği taşıyor (Brown 2003, s. 3, 15). Feminist bağlılıkların başarısızlık göstergesi olarak yorumlanmasına neden olan şeyin feminizmin eleştiri nesnelerini *dönüştürebileceği* varsayımı olduğunu ifade etmek isterim. Feminist bağlılıklar bize net bir şekilde göstermektedir ki "normatif karşıtı" politika sosyal normların gücünü azaltmaz ve zaten azaltamaz.[2] Bu, "karşıtlığı" askıya almamız ya da "karşıtlığı" "hiçliğe" çevirmemiz gerektiği anlamına gelmez. İleride göstereceğim üzere, eleştirel olan hiçbir politika "karşıt" olamaz; dönüşüm talebi ya da ümidi yapılandıran şiddet, adaletsizlik ya da eşitsizlik tarihçelerinin sonuçlarından kopma yoluyla "galip gelemez". Duygular, dönüşümlerin neden bu kadar zor olduğunun ama yine de nasıl mümkün olduğunun (biz hareket ettikçe yatırımlarımız da eder) gösterilmesinde hayati öneme sahip olabilirler (eleştirdiğimize yatırım yapmaya devam ederiz).

Feminizm ve Öfke

Feminizm ile öfke arasındaki ilişkiyi, acı politikasına değinmeden değerlendirmek mümkün değildir (bkz. 1. Bölüm). Feminizm ile acı arasındaki ilişkinin uzun bir düşünce tarihi vardır; kadınların şiddet, yaralanma ve ayrımcılık deneyimleri feminist politika için her daim önemli olmuştur (bkz. West 1999). Kadınların acıyla ilgili tanıklıkları –örneğin kendi şiddet deneyimlerinin anlatıları– sadece feminist öznelerin (acıyı rastlantısal değil yapısal bir şiddet olarak değerlendirme yoluyla) oluşumunda değil, bu şiddetin adaletsizliğini göstermenin yanı sıra giderilmesi ve tazmini için politik ve etik taleplere yoğunlaşan feminist kolektiflerin oluşumunda da önemlidir. 1970'lerdeki feminist terapi ve farkındalık gruplarını kesinlikle acının kolektiflik ve direnişe dönüştürülmesi bağlamında düşünebiliriz (Burstow 1992). Carol Tavris farkındalık artırma gruplarının "meşru kurum ve otoriteleri sorgulamak isteyen pek çok insan yalnız, çılgın ya da yanlış yola sapmış olmadığını bilmeye ihtiyaç duyduğu" için önemli olduğunu ileri sürer (Tavris 1982, s. 246-7). Burstow radikal feminist terapi hakkındaki çalışmasıyla bağlantılı olarak şunu ifade eder: "Bu kitabın yazıldığı bağlam kadınların temel mutsuzlukları ve yabancılaşmalarıdır [...] *patriyarki ve diğer sistematik baskılardan doğan gereksiz fakat kaçınılmaz, bireysel ama yaygın* ıstıraptır" (Burstow 1992, s. vii, vurgu Burstow'a ait). Feminist terapi ve farkındalık grupları, yapısal iktidar ilişkilerinde bu tarz duyguların nasıl gösterildiğini incelemek için kadınların deneyimleri ile duyguları arasında etkileşim kurmalarını sağladı.

Ne var ki diğer feministler, feminist bir topluluğa üye olmanın bir koşulu olarak acıya yapılan vurguyu eleştirdiler. Burada Wendy Brown'ın acının politikası eleştirisine dönebiliriz (Brown 1995, s. 55). Ona göre politika, "sadece politika içinde acısını sağlamlaştırarak, yeniden ifade ederek, dramatikleştirerek ve kazıyarak kendisi için taleplerde bulunur; bu nedenle kendisi ya da ötekiler için bu acı karşısında muzaffer olacak bir gelecek sunamaz" (Brown 1995, s. 74). Yani eğer feminizmi var olmaya zorlayan şey acı ise bu feminizmin ikincil olma konumundan "uzaklaşma" ya da daha net olmak gerekirse ikincilliği bir varlık iddiasına dönüştürmeye direnme başarısızlığının bir göstergesi değil midir? Örneğin Burstow'm

yukarıdaki radikal feminist terapi anlatısında, acı, patriyarkinin bir sonucu olarak kadın deneyimlerinin evrenselleştirilmesinin bir aracı olur; aynı zamanda deneyim seviyesinde münferitleştirilmiş olarak kalır. Bu model, fetişizmi nedeniyle problemlidir: Yaranın bir kimliğe dönüştürülmesi, yarayı "yaralı olma" ya da incinme geçmişinden koparır, patriyarki gibi tekil bir konsept altında birleşemeyecek geçmişlerdir bunlar.

Ayrıca feminizm, kadınların acı ya da ıstıraplarını, o acının aracılığını gizleyen bir şekilde "temsil ettiğinde" ya da "onların yerine geçtiğinde" problematik sonuçlar ortaya çıkabilir. Örneğin Martha Nussbaum, Judith Butler'ı "şeytanla işbirliği yapan" bir "şarlatan profesör" olarak niteleyerek "sıradan kadınların ıstırabına" dikkat çeker. Ona göre Butler'ın çalışması feminizmde başarısızdır çünkü: "Aç kadınlar bununla beslenmez, ezilmiş kadınlara bir sığınak olmaz, tecavüze uğramış kadınlar onda bir adalet bulmaz, gey ve lezbiyenler onun vasıtasıyla yasal bir korumaya kavuşmazlar" (Nussbaum 1999). Nussbaum'un Butler'ın çalışmasını şiddetle yok sayması, feminizmin sadece sıradan kadınların ıstıraplarını temsil edebileceği ve bunun da tercümeye gerek olmaksızın politik eylemin temelini oluşturabileceği iddiasına dayanır. Kadınların acılarına erişimin meşru ve gayrimeşru feminizm arasındaki ontolojik farklılığı belirlediğini varsayar: Kadınların acısı gerçeğin "dolaysız" ölçümü olur ki, bunun karşısında diğerleri başarısız olmak zorundadır. Kadınların acılarının fetiş nesnelerine dönüştürülmesi sosyal ve duygusal yaşamın karışıklığını anlamaya yönelik feminist teşebbüslerin meşruluğunu sarsabilir.

Öyleyse, kadınların acılarının feminizmin temelini oluşturduğunu varsaymaktan kaçınmak için mantıklı sebepler mevcuttur. Ama bu, feminizmin acıyla hiçbir bağlantısı olmadığı anlamına da gelmez. 1. Bölüm'de de öne sürdüğüm gibi, "yara fetişizmi"ne karşı tepkimiz tarihsel acıların yerlerini belirginleştiren yaraları unutmak olmamalıdır. Böyle bir unutma zaten yaranın fetişleştirilmesinde gelişen unutmayı tekrarlamak olur. Bunun yerine, amacımız şekillenmiş öznelerin ilk başta nasıl yaralandığını hatırlamak olmalıdır ki bu da acının yüzeye çıkma şiddeti içerisinde nasıl yorumlandığını anlamanın yanı sıra *acıyı yorumlayabilmeyi de* öğrenmemizi gerektirir. Amacımız acıyı sadece aşırı belirlenmiş olarak okumak ya da yorumlamak değildir, ayrıca tercüme

işini de yapmaktır; böylelikle acı kamusal alana taşınır ve bu hareketle acı dönüşür. Acı veren bağlantılardan uzaklaşmak için, eylemde bulunmalıyız ve bunu yaparken de kadınların acılarını politikanın otomatik temelleri olarak ontolojikleştirmemeliyiz.

Acı deneyimleri, sosyal ve fiziksel yaralanmaya karşı "harekete" geçen bir politika olarak feminizme doğru hareketi zorunlu kılabilir. Fakat bir çözüm politikası olarak feminizm ayrıca ötekilerin acısıyla da "alakalıdır". Öyleyse feminizmin kolektif projesi, ötekilerin doğrudan ölçülemeyen ve yalnızca yaklaşılabilecek acılarına tepki göstermek olabilir. Önemli olan şudur: Acıya karşılık vermek acı hakkında konuşmayı gerektirir ve bu söz edimleri bir temel, kimlik ya da aynılığa indirgenemeyecek farklı acı hikâyelerinden meydana gelen "biz"i oluşturan koşullardır. Acı hikâyeleri yalnızca birbirleriyle bağlantılı olsalar bile aynı hikâye olmadıklarını farz ettiğimizde ve aralarında bağlantı kurabilmemize olanak sağladıklarında "paylaşılabilir". bell hooks'un ifade ettiği gibi, kişinin şahsi acısını dile getirmesi yetersizdir, neoliberal ve sağaltım kültürünün narsisistik gündemlerine kolaylıkla dahil edilebilir. hooks'a göre feminizm politikaya sadece acı üzerinden ve acıyla birlikte, ayrıca "kolektif politik direnişin eleştirel bilinci için genel eğitim"e bağlandığı taktirde dahil olabilir (hooks 1989, s. 32). Eğer acı özneleri feminizme yönlendirecekse, bunu tesir ile yapı ya da duygu ile politika arasındaki ilişkiyi, bireyle ötekiler arasındaki ayrımı ortadan kaldıracak şekilde *yorumlayarak* gerçekleştirir.

Dahası, bizi feminizme yönlendiren –ya da feminizmin sosyal ve politik bir dönüşüm hareketi olmasına zorlayan– sadece acı değildir. Bir eylem çağrısı olarak acıya tepki vermek öfkeyi ve bu acının yanlış olduğu, bunun bir zulüm olduğu ve bir şey yapılması gerektiği yorumunu gerektirir. Wendy Brown'ın bir "hınç" [*ressentiment*] şekli olarak, "eylemde bulunmak" yerine sadece "tepki" gösterebilen bir politika olarak feminizmde eleştirdiği işte tam olarak acı ile öfke arasındaki bu yakınlıktır (Brown 1995, s. 73). Bana kalırsa tepki olmadan eyleme geçen bir politika mümkün değildir: Böyle bir politika öznenin kendisinden önceki yaşantıları yok saymasına ve gizlemesine dayanır. Böyle bir "tepki" tarihinin dışında kalan saf ya da birincil bir eylem yoktur; bedenler bu sayede diğer bedenlerin yüzeyleri üzerinde "etkili olmaya" başlar.[3]

Feminizm bu tarz temas hikâyelerini kapsar; nasıl ki kadınların beden ve yaşamları onları feminist bilince taşıyan şiddet hikâyeleri ile şekillenirse, feminizm de karşı olduğu şey tarafından şekillendirilir. Eğer feminizm karşı olduğu şeye ahlaki, politik ve duygusal bir tepkiyse, o zaman feminizmin karşı olduğu şey feminizmin "dışında" görülemez. Hakikaten de feminizmin karşı olduğu şey *feminist politikaları bileyen* şeydir. Eğer öfke bir "karşı-olma" formuysa, bu kesinlikle incinme hikâyelerini aşarak saf ve masum bir konuma ulaşmanın imkânsızlığıyla ilgilidir. Öfke, kişinin karşı olduğu şeye bir tepki şekli olarak öç almayı zorunlu kılmaz. Bir şeye karşı olmak kişinin karşı olduğu şeyi nasıl yorumladığına bağlıdır (örneğin kadına karşı şiddetin erkek psikolojisi ya da iktidar yapılarına bağlı olarak yorumlanması). Öyleyse soru şudur: *Bu yoruma göre* hangi eylem şekli mümkündür?

Siyahi feminizmde öfke tutkusu, cinsiyetçiliğin yanı sıra ırkçılığın derin sosyal ve ruhsal yatırımlarına karşı koymak için gerekli olan "enerjiyi" bize vermesi açısından önemlidir. Audre Lorde'un çalışmasında, özellikle de siyahi kadınlara karşı yapılan ırkçılıkla ilgili eleştirilerinde, bu durum başka hiçbir yerde olmadığı kadar açık ve çok güçlü bir şekilde ifade edilir:

> Irkçılığa tepkim öfkedir. Bu öfkeyle yaşadım hayatımın çoğunda, onu yok sayarak, onunla beslenerek, ufkumu yerle bir etmeden önce onu kullanmayı öğrenerek. Bir zamanlar ağırlığından korkarak bunu sessizce yapıyordum. Öfkeden korkmak bana hiçbir şey öğretmedi [...] İfade edilip ufkumuzun ve geleceğimizin hizmetinde eyleme dönüştürülürse özgürleştirici ve güçlendirici bir aydınlanma eylemidir [...] Öfke bilgi ve enerji doludur. (Lorde 1984, s. 124, 127)

Burada öfke farklı şekillerde inşa edilir: Irkçılığın adaletsizliğine bir tepki olarak, acının bilgiye dönüşme şekli olarak ve bilgi ve enerjiyle dolu olarak. En önemlisi, öfke sadece geçmişle ilişkili değil, geleceğe dönük olarak da tanımlanır. Bir şeye karşı olmak "kişinin karşı olduğu şey" ile son bulmaz. Öfke, nesnesi yapışkan ve zorlayıcı olsa da o nesneye "yapışık" olmak zorunda değildir. Bir şeye karşı olmak dile getirilmesi gereken ama henüz ifade edilmemiş başka bir şeyi desteklemektir. Lorde'un

bize gösterdiği gibi, öfke ufuk açıcı olabilir ve öfkeden korkmak ya da öfkenin sessizliğe dönüşmesi geleceğe arkamızı dönmektir (Lorde 1984, s. 127). Yani öfke kararlıdır, ama tamamen kararlı değildir. Acıyı tercüme eder, ama tercümeye de ihtiyaç duyar. Öyleyse, acıya bir tepki ve o acıya yönlendirilmiş bir öfke şekli olarak feminizm, hareket halindeki tercüme eylemlerine dayanır.

Audre Lorde'a göre, öfke çeşitli ırkçılık pratik ve deneyimlerinin "adını koymayı" gerektirir, fakat sahip olduğu mutlak "enerjiyle" farklı bir dünya hayalini de içerir (Lorde 1984, s. 127). Eğer öfke feminist öznelere enerji veriyorsa, o öznelerin öfkeyi "yorumlamasını" ve farklı bedensel dünyalara "taşımasını" da gerektirir. Öfke eğer derimizi kazıyorsa, bizi ürkütüp, terletip, titretiyorsa, işte o zaman, o ten karşı olduğumuz şey tarafından işaretlenmiş ya da yaralanmış olsa bile, bizi yeni varlık şekillerine dönüştürebilir; farklı bir teni mesken edinmemizi sağlayabilir.

Açıkça görünüyor ki, öfke acının yorumlanmasını içerir: Hepimiz öfke ile karşılık vermeyiz ve öfkeli olmak bir şeyin yanlış olduğunu düşünmek demektir. Ne var ki, öfke sebebi olarak her zaman bir şey dillendirilmez ya da hissedilmez: Kişinin neye öfkeli olduğunun kesin olmadığı öfke anları vardır ve tüm bu anlar her zaman bir araya gelip uyumlu bir karşılık oluşturmak zorunda da değildir. Ya da Carol Tavris'in ifade ettiği gibi: "Öfkeli olmak ile bunun sebebini bilmek arasında birebir karşılık yoktur" (Tavris 1982, s. 18). Fakat feminizm öfkenin karşılığını yorumlamayı da kapsar: Öfkeden, karşı olunan şeye doğru bir yoruma geçer, böylelikle öfke nesnesi ile daha geniş örüntü ve yapılar arasında çağrışım ve bağlantılar kurulur. Bu bir bilgi nesnesinin betimlenmesine yol açan şeydir. O halde nesne feminizmin temeli değildir (ilk sırada gelmez), feminist bir tepkinin sonucudur. Öfke yaratıcıdır; kişinin karşı olduğu şeyle ilgili bir dil yaratmasına yardım eder, böylelikle "o" yeniden adlandırılarak feminist dünyaya getirilir.

Feministlerin karşı oldukları şeyleri, farklı yollarla adlandırmalarından da görüleceği üzere (patriyarki, cinsiyet farklılığı, toplumsal cinsiyet ilişkileri ya da hiyerarşisi, fallosantrizm) bu süreç dinamik bir süreçtir. Gerçekten de farklı feministler duygunun "yönlülüğünde" aynı bağlantıları paylaşmakla beraber, öfke "nesnesini" birbiriyle gerilim içinde olan farklı şekillerde inşa ederler. Yani bir öfkeye karşılık olan örtük bağlılık

basitçe bir nesne yaratmak değildir (ve yaratmak bir şeyi hiç yoktan yaratmak değil, bir dizi farklı ilişkiden bir isim üretmektir), çünkü nesnenin güvence altına alınmasında zaten başarısız olur. Feministler sadece karşı oldukları şeylere farklı isimler üretmekle kalmamışlar, ayrıca karşı oldukları şeylerin belirli bir nesnenin sınırlarına sahip olmadığını, pozitif bir varlık olmadığını da fark etmişlerdir. Bu mekânsızlık toplumsal cinsiyetin sosyal yaşamın bütün açılarına nüfuz ettiği ve bu nedenle de "dünyevi" olduğu argümanınca ima edilir. Yani öfke bizi dışarıya iterek hareket ettirir: Nesneyi yaratırken sadece o nesneye yönlendirilmiş değildir; ayrıca dünyaya da bir tepki haline gelir. Feminist öfke dünyanın yorumlanmasını içerir. Bu yorum, örneğin toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin ırk, sınıf, cinsellik gibi diğer iktidar ilişkilerinde nasıl etkili olduğunu ve toplumsal cinsiyet normlarının beden ve alanları nasıl düzenlediğini gösterir. Şuna ya da buna yönlendirilmiş, nesnelere ve olaylara duyulan öfke, feminizmi "olanın" daha büyük bir eleştirisine yönlendirir, nesnesini kaybetmiş ve kendisini sadece şu anda var olamayacak ya da bulunamayacak olasılıklara açmış bir eleştiri haline getirir.

Öyleyse feminizm, sadece patriyarkiye eleştiriye yönlendirilmediğinde ya da "kadınlar" veya "toplumsal cinsiyet"le tanımlanmadığında "harekete" geçirme işini en iyi şekilde yapıyor demektir. *Böyle bir nesnenin kaybı feminist aktivizmin başarısızlığı değil, hareket edebilme ya da hareket halinde olabilme kapasitesinin bir göstergesidir.* Feminizm yine karşı olduğu şeyle mücadele içindedir ama bu "karşısında-lık" artık sadece bir nesneye yönelmiş değildir. Feminizmin bir hareket olabilmesine olanak sağlayan şey bir nesne yaratılmasından daha çok o nesnenin kaybıdır; çünkü bu, sadece şu anda karşı olduğumuz şeylerle kısıtlanmamış yeni olasılıklar doğurur.

Öte yandan, öfke bir "karşısında-lık" şekli olarak feminizme yön verirken, feminizm daima öfke "ile birlikte" kalmak zorunda değildir. "Feminizm 'adı' altında dile getirilen öfke ne yapar?" sorusu henüz cevaplanmış değildir. Marilyn Frye kadınların öfkesinin ve feminist öfkenin genellikle "iyi karşılanmadığını" ifade etmiştir (Frye 1983). Thobani'nin terörizme karşı savaş konusundaki tepkisine geri dönelim. Bana kalırsa onun tepkisi bir öfke ifadesidir: Savaşa "karşıdır" ve bu konum için "haklı gerekçeler" öne sürer. Aynı zamanda onun tepkisinin öfkeli ola-

rak yorumlanması, tamamen negatif bir tutkuyla (mantıksız olarak) harekete geçirilmiş olarak damgalanmasına neden olan şeydi. Gerçekten de, tarihsel olarak, feminizmi bir öfke şekli *olarak* yorumlamak, öfkenin bir sosyal adaletsizliğe karşı haklı bir tepki olduğu zamanlarda bile feminist taleplerin reddedilmesine neden olur (Spelman 1989; Campbell 1994). Feminizmin öfkeyle harekete geçirilmediğini iddia ederek karşılık vermektense (ki bu öfke ile mantık arasındaki problemli ayrımı kabul etmek olacaktır), öfkeyi birine yönlendirilen bir söz edimi olarak düşünebiliriz. Frye'ın ifade ettiği gibi: "Birine kızgın olmak, bir bakıma, bir söz edimi gibidir, çünkü bir çeşit konvansiyonel güce sahiptir; insanları birbirlerine doğru belirli bir yönelime iter ve bir söz edimi gibi, eğer anlaşılmazsa 'başarılı olamaz'" (Frye 1983, s. 88). Frye'ın öfke üzerindeki performatiflik vurgusunu Brenda R. Silver da benimsemiştir. Silver "ilk konuşmacının öfkesinin", "dilsel bir irade ile onu susturmaya teşebbüs eden konuşmacının öfkesini" nasıl uyandırabileceğini gösterir (Silver 1991, s. 340). Silver'ın ifade ettiği gibi, eğer söz ediminin öfkesi, alıcı tarafından basitçe geri çevrilirse bir iletişim kopukluğu meydana gelir ve böylece ilk söz edimi "görevini yerine getiremez". Ya da benim özürlerle ilgili 5. Bölüm'deki tezimi hatırlarsak, söz edimi ötekiler tarafından "sonlandırılma" biçimiyle mutsuzlaştırılmıştır.

Hem Frye hem de Silver'ın ifade ettiği gibi, öfke bir politik eylem olarak her zaman işe yaramaz, çünkü algılanma koşulları iddiasını "bozabilir". Fakat aynı zamanda, öfke performansı –bir karşılık iddiası olarak– işe yarayabilir, "anlaşılabilir" ve alıcı tarafından kabul edilebilir. Feminist aktivist ve akademisyenler için iki stratejik soru vardır: Feminist öfkenin adil bir şekilde duyulma olasılığının şartları nelerdir ve bu adaletin "göstergesi" eylem bazında nasıl yorumlanabilir? Bu sorular, feministlerin karşılaştığımız durumlara müdahale edebildiklerini varsaymaktadır. Elbette, bu olasılığı ümit etmek zorundayız. Feminizm için zorluk bahsettiğimiz koşulların bizim elimizde olmadığını kabullenmektir. Böyle bir kabullenme öfkemizi dile getirmenin beyhudeliğini göstermez; bunun yerine bu eylemi kabul etmenin eylemi ilk başta zorunlu kılan durumları destekleyebileceğini kabullenmek anlamına gelebilir. Öfkemizin neden makul olduğunu, bu öfkeyi yetersiz gerekçenin kanıtı olarak kullananlara karşı bile açıklamakta ısrarcı olmalıyız. Basın açıklamaları yapmak,

duyulmak, pankartlar yazmak: Bunlar anlaşılmadıklarında bile feminizm için önemli stratejilerdir.

Güçlü bir duruş, öfkenin söz edimini "bloke" eden ötekilerin yerinde olabileceğimizi kabul etmeyi gerektirir. Feministlerin diğer feministlerin öfkesini nasıl algıladıkları sadece duyumların eyleme dönüşebilme olasılığının bulunduğu koşullarla ilgili bir sorudur. Audre Lorde beyaz feministlerin savunmaya geçerek Audre'nin öfkesini duymayı nasıl reddettiklerini göstermiştir (Lorde 1984, s. 124).[4] Kendi pozisyonunla bağlantılı olarak savunmaya geçmeden, ötekilerin öfkesini duymayı öğrenmek önemlidir. Böyle bir tasavvur, kişinin kendi pozisyonunun ötekileri öfkelendirebileceğini kabul etmesini gerektirir ve böylece kendi pozisyonunun ötekiler tarafından eleştirilmesine açık olmasına izin verir (burada, benlik suçluluk ya da utançtaki gibi öfkeyi kendisininmiş gibi üstlenerek kendine "döndürmez"). Berenice Fisher'ın ileri sürdüğü üzere: "Bizi en fazla rahatsız eden sesler ve onlara eşlik eden hisler ideallerimiz için güçlü bir eleştiri oluşturur" (Fisher 1984, s. 206).

Feminizmde bazı feministlerin öfkelerine kulak vermeye karşı direnç, "karşı olduğumuz şeyin" dışarıya atılamayacağının bir "göstergesidir". Eğer ötekiler feminizme dahil olacaklarsa, onların cisimleştirmek zorunda olduğu idealleri, ideal olarak belirlememeye dikkat etmeliyiz. Politik ideallerin bu şekilde şeyleştirilmesi bazı feministleri sevgi ve ilgiyi hangi ötekilerin alacağına karar veren "ev sahibi" konumuna yerleştirecek ve böylece onlar, yerliler ile yabancılar arasında bir ayrıma dayanmak durumunda kalacaklardır (bkz. Ahmed 2000). Böyle bir politikadan kaçınmak için, bize bir yuva sağladığını düşündüğümüz zaman bile, feminizm içerisinde rahatsız olmamız gerekebilir. Bir önceki bölümde ifade ettiğim gibi, bu rahatsızlık yaşadığımız ve çalıştığımız alanlara "gömülememek" ve yatırımlarımızı her zaman sorgulamak anlamına gelir.

Elbette, rahatlıklarımızı hissetmeye eğilimli olmadığımız dikkate alınırsa, rahatsızlık politikası her zaman yerliler ile yabancılar arasındaki bu tür ayrımlardan kaçınmak zorunda değildir. Yüzeye çıkarmaya eğilimli olmadığımız şeylere politikada izin vermek, ancak gelecek için bir zorunluluk olabilir; bunu şu anda başarmaktan ziyade, uğruna ter dökebilir, ulaşmaya çalışabiliriz.

Feminizm ve Merak

Feminist bağlılıkların yaşamda yeni olasılıklara nasıl yelken açabileceği sorusu, karşı olduğu şey sınırlanamaz olduğunda bile, onun karşı olduğu şeyle sınırlandırılamaz. Feminizm başka bir şey "için"dir, bir şey "içinlik" kolayca karşı olduğu şeyin şekline bürünemez. Öfkenin olumsuzlanmasının yaratıcı bir şey (müphemliğinin "kesin bir göstergesi) olduğunu ifade etmekle beraber, farklı olasılıkların önünü açan tek yolun olumsuzluğa bağlılık olduğunu söyleyemiyorum. Bizi feminizme yönlendiren duygular başka hangi yollardan bizleri yaşadığımız dünyayla farklı ilişkiler kurmaya yönlendirebilir?

Benim feminizmle ilişkim hiçbir zaman bir olumsuzlama olmadı: Hiçbir zaman acı, öfke ya da nefret duygularına indirgenmedi, ama bunlar elbette siyasi konularda önceliklerimi etkiledi. Feminizm her zaman daha yaratıcı, şaşırtıcı detaylara dikkatin yanı sıra neşe ve şefkatle dünyaya karşılık veren bir şey gibi gelmişti bana. Descartes'ın *The Passions of the Soul*'u [*Ruhun Tutkuları*] "merak" duygusunu ilk ve en önemli duygu olarak tanımlar, çünkü karşımıza çıkan şeye şaşırmakla ilgilidir (Descartes 1985, s. 350). Onun ifadesiyle:

> Bir nesneyle ilk karşılaşmamız bizi şaşırttığında ve onu yeni ya da eskiden bildiğimizden ya da olması gerekenden farklı olarak algıladığımızda, bu meraklanmamıza ve şaşırmamıza neden olur. Bunların hepsi de o nesnenin bizim için yararlı olup olmadığını bilmeden önce olabileceği için bana kalırsa merak tüm tutkular içinde ilk sırada gelir. (Descartes 1985, s. 350)

Merak duygusu "ilkliğe" dayanıyor gibi görünüyor: Özneden önce ortaya çıkan nesneyle ilk defa ya da *ilk defaymış gibi* karşılaşılıyor. Dolayısıyla bu sıradan bir deneyimden uzaklaşmadır; başka bir deyişle, sıradan olan hiç deneyimlenmez ya da hissedilmez. Sıradanlığın hissedilmemesini 7. Bölüm'de tarif ettiğim üzere, kişinin hissettiğini hissetmediği bir duygu olarak rahatlık duygusuyla ilişkilendirebiliriz. Wittgenstein da sıradanı –ya da onun deyimiyle, *aşina* olanı– deneyimlemediğimiz bir şey olarak tarif eder (Wittgenstein 1964, s. 127). Sıradan, aşina ya da normal olan çoğunlukla bilinç tarafından algılanmaya direniş gösterir. Farkına bile varmadığımız bir arka fon gibi varlığına kesin gözüyle bakılır ve nes-

nelerin göze çarpmasına ya da ayrışmalarına neden olur. Merak kişinin tanımadığı bir nesneyle karşılaşmasıdır ya da kişinin sıra dışı olarak kabul ettiği bir şeyi sıradanlıktan sıra dışılığa dönüştürür. Merak böylece ufkumuzu ve temas alanımızı genişletir. Merak kişinin dünyaya açılmasının ön koşuludur: Karşılaştığımız şey bizi harekete geçirdiğinde meraklanırız.

Öyleyse dünyayla tesirli bir ilişki olarak merak, kişinin yüzleştiği dünyayı görmesi ve "sanki" onu ilk defa görüyor gibi olmasıdır. Burada "sanki"nin statüsü nedir? Bu şekildeki bir merak dürtüsü kişinin dünyayı önceden gördüğünü ya da dünyanın merak etme dürtüsünden daha önce var olduğunu unutarak tarihi silmesini mi gerektirir? "Sanki" ifadesinin kişinin belirli bir tefekkür anından önce meydana gelen her şeyi unuttuğu, radikal bir öznellik olarak iş gördüğü varsayılabilir. Bana kalırsa, merak dünya yüzeylerini *yapılmış olarak* görmemize yol açar ve böylelikle tarihselliği devre dışı bırakmak yerine, tam tersine geliştirir. Dünyanın "sıradanlaştırılmasıyla", onun aşina olduğumuz, tanınabilir bir şeye dönüştürülmesiyle gizlenen tarihselliktir. Marx'ın göstermiş olduğu gibi, dünyanın sıradanlığı şeyleştirmenin bir etkisidir. Marksizmi bir merak felsefesi olarak tanımlayabilirim: Bilincimizin karşısına algı nesneleri olarak çıkanlar öyle kendiliğinden verili değillerdir, onlar tarihin etkileridir. "En basit 'duyusal kesinlik' nesneleri bile sosyal gelişim, endüstri ve ticari ilişki yoluyla ona verilir" (Marx ve Engels 1965, s. 57; ayrıca bkz. Gramsci 1971, s. 422-3). Sıradan olanı, "duyusal kesinlik" karakterine sahip olanı görmeyi öğrenmek bu üretim tarihinin etkilerini bir "dünya inşa" biçimi olarak okumaktır.

Tarihsellik, dünyanın zaten orada olduğu varsayımıyla yadsınır; şu andaki eylemin arka fonu olarak dünyanın "oradalığı" kanıksanmıştır. Dünyayı ilk kez görüyormuş gibi bakmak orada olanın, yapılmış olanın yeni gelmişliğini ve sıradışılığını fark etmektir. Merak, dünyayı olmak zorunda olmayan bir şey gibi ya da zaman içerisinde çalışmayla olmuş bir şey gibi görmeyi öğrenmekle ilgilidir. Yani merak öğrenmeyi içerir. Philip Fisher'ın ifade ettiği gibi: "Bir şeyin kafanıza dank etmesi donup kalmanın tam olarak zıttıdır. Merak ve öğrenme arasındaki ilişki açıktır [...]"(Fisher 1998, s. 21 ayrıca bkz. Fisher 2002, s. 1).

Merak duygusunun şaşırtıcılığı, bedenleri nasıl harekete geçirdiği açısından önemlidir. Luce Irigaray merak ile hareket arasındaki bu iliş-

kiyi vurguluyor: "Tüm boyutlarıyla hareketliliğin arkasındaki itici güç meraktır" (Irigaray 1993, s. 73). Bazen nasıl hissettiğimiz ve ne düşündüğümüz sıradanlığın yeniden üretiminde gizlidir. Fark edilebilir hiçbir şey olmaz ve tekrar arzu yaratsa da, sadece öylesine sürüp gider. Sonra birden sıradışı bir şey olur –ki bu nedenle sıradanla ilişkilidir– ve o şey bizi şaşırtır. Merak üzerine felsefi literatür, merak konusuna bedensel bir varlık olarak odaklanmamıştır. Bu büyük ölçüde merakın, bedensel maddiliği geride bıraktığını düşündüğümüz bir duygu tesiri olarak yüce ve aziz gibi kavramlarla bağdaştırılmasından kaynaklanır. Fakat bana kalırsa merak duygusunun artması bedenseldir (bkz. Midgley 1989). Dünya önünde serildikçe beden de açılır: Beden başka bir beden olarak yaklaşılmaya başlayan dünyanın açılımına açılır. Bu açılma risksiz değildir: Eğer yakınlaştığımız şey tatsız ise ya da vaat ettiklerini yerine getirmiyorsa merak sonlanabilir. Ama merak aramaya devam etme arzusunu harekete geçiren bir tutkudur; tazelik olasılığını ve sanki ilk kezmiş gibi yaşanabilen bir hayatı canlı tutar. Merakın bu ilk kezliği radikal bir şimdiki zaman –sadece eski algı eylemleriyle bağlantısı kesilebildiği için yaşanabilen bir an– değildir. Onun yerine, bizim geçmişle ilişkimizin radikalleştirilmesini gerektirir ki, bu geçmiş de şu anda yaşayan ve nefes alan bir şeye dönüşür.

Merak beni feminizme getiren, kendimi feminist olarak adlandırma gücünü veren şeydi. Feminizmle ilk temasa geçtiğimde ve kendi yaşamımı ve başkalarının hayatlarını farklı yorumlamaya başladığımda, kesinlikle her şey şaşırtıcı olmaya başladı. O anda yanlış bir bilinçten uzaklaşıyormuşum gibi hissetmiştim; ama şimdi görüyorum ki o şekilde gerçeğe yakınlaşmıyordum, sadece her şeyi daha iyi açıklayan bir yoruma doğru ilerliyordum. Sanki dünyayı ilk kez görüyor gibiydim, bana sunulmuş olan ve kabullendiğim her şey vakti dolmuş ve koşulluydu. Merak yoluyla öfke ve acı gün yüzüne çıkar; çünkü merak neyin bizi incittiğini, neyin acıya sebep olduğunu, neyin yanlış, gereksiz ve hem yapılabilir hem de yapılamaz olduğunu anlamamıza yol açar. Merak, dönüşüm umudunu ve politika arzusunu canlandırır.

Feminist pedagojinin, bireysel bir eylem olarak değil de mümkün olanın birlikte çalışmayla ortaya çıkarılabileceği bir eylem olarak merak yoluyla dünyanın duygusal tesir bakımından açılması olarak dü-

şünülebileceğini ifade etmek istiyorum. Feminizm desliklerinde duyguların rolü çok tartışmaya neden olmuştur. Örneğin Janet Lee, Kadın Çalışmaları'nda öfkenin rolünü tartışırken, öfkenin "kişisel deneyimlerden yola çıkarak kurumsal sistemlerin politikalarında günlük gerçekliklerin bağlama oturtulabilmesi açısından hareketimiz için önemli bir enerji kaynağı", olarak işlediğini ileri sürer (Lee 1999, s. 19). Tartışılan diğer duygular ise, ihanet ve hayal kırıklığının (Wiegman 1999, s. 109) yanı sıra sevgi, erotizm (hooks 1994, s. 115) ve rahatsızlıktır (Boler 1999). Bu geniş literatürde, duyguların Kadın Çalışmaları dersliklerinin yüzeylerinde olduğu kabul edilmiştir. Bunun sebebi sadece çalışma nesnelerinin tipik olarak şiddet, yaralanma ve adaletsizlik sorunlarını içermesi değil, aynı zamanda feminizmdeki yatırımların bedenlerin "iştan" kolayca ayrılmasını "tersine çevirebilecek" şekilde işleyebilmesidir. Hem Megan Boler hem de Elspeth Probyn'ın ifade ettikleri gibi, bazı eleştirmenler için, feminist öğretinin duygusallığı riskli ve tehlikelidir. Boler feminist öğretinin diğer önemli pedagojilerden farklı olarak "duygusal-yılışık" diye nitelenerek ciddiye alınmadığını anlatır (Boler 1999, s. xxiii). Bu durum, "hisseden feminizm" tasvirine karşı çıkmak için, duyguların sadece psikolojik veriler ya da "ham veri" değil, eleştirel ve kamusal sorgulama formlarını da içerdiklerine işaret eder (Boler 1999, s. 112-7). Derslik içerisinde duygu konusu rahatsızlık vericidir, hem öğrencileri hem de öğretmenleri tenlerinin "uçlarında" yaşamaya davet eder (Boler 1999, s. 200). Benzer şekilde, Elspeth Probyn (2001) Kadın Çalışmaları dersliklerinde "canlı özne" konusunda bir "endişe" ve ona eşlik eden duygu ve tesir tespit etmiştir. Probyn öfke ve endişe gibi duyguların –özellikle de ırkla ilgili konularda– derse dahil edilmesinin öğrenmeye ve bilgi edinimine "bir engel" olarak kabul edildiğini gösterir. Probyn ve Boler duygu hakkındaki bu endişeye, duygunun yeni bilgi formlarına nasıl öncülük edebileceğini (Boler 1999) ya da kültürel nesnelerin bizi nasıl etkiledikleri hakkında diyaloglara imkân sağlayacağını (Probyn 2001) göstererek karşı durmaya çalışırlar.

Duyguların feminist pedagojide önemli olduğunu ifade ederek Boler ve Probyn ile devam etmek istiyorum. Çalışmalarının bize gösterdiği üzere, duygular karşımıza sadece engel olarak çıkmaz, ayrıca yeni iletişim yolları da açar. Bu tezi öne sürmek, duyguları eleştirel düşün-

me ya da öğrenme için "iyi" ya da gerekli oldukları için idealleştirmek değildir. Hatta, duygular öğretimin tercih edilen "hedefi" olmamalıdır. Freire'nin araçsal ve muhafazakâr eğitim pratikleri için kullandığı klasik metaforu anımsarsak (1996), böyle bir "hedef" duyguları bir bankaya dönüştürür. Eğer duygular feminist öğretimin "hedefi" olsaydı (sürecin bir bölümü olmak yerine), feminist bir öğretmenin görevi "öğrencileri doğru duygularla 'doldurmak', böylece 'bir birikim eylemi' içinde onları 'kap'lara dönüştürmek," olurdu (Freire 1996, s. 52-3). Böylece duygular adlandırılmadan önce anlamları olduğunu farz ettiğimiz fetiş nesnelere dönüştürülmüş olur. Pedagojik temasın öncesinde bilinebilir bir hedefe dönüştürülemedikleri sürece duygular öğretimde önemli olabilir. Bu durumun "merak" duygusunu Kadın Çalışmaları dersliklerinde önemli bir duygusal tesir olasılığı haline getirdiğini düşünüyorum.

Feminist pedagojinin bir "harekete geçme" yolu olarak bir aktivizm formu haline geldiği Kadın Çalışmaları öğretimi politikası, dünyanın bugünkü şeklini nasıl aldığına dair şaşırma duygusu yaratan bir merakla bağlantılıdır. Feminist öğretim (öğreten feminizmi yerine), varsayılanı kabullenmeyi reddeden bu açılış, duraklama ya da tereddütle başlar. Kadın çalışmaları sınıflarında öğrenciler ilk olarak bir kesinlik duygusuyla başlarlar ("Dünya böyle bir yerdir"), sonra bu bir inanmamaya dönüşür ("Dünya nasıl böyle bir yer olabilir?") ve sonrasında bir merak duygusuna kayılır ("Dünya nasıl bu hale gelmiştir?"). Feminizmin içerdiği bu eleştirel merak belirli soruların rahatsız ediciliğinden doğar: "Dünya bugünkü şeklini nasıl almıştır?" ya da "İktidar ilişkilerini dönüştürmek neden bu kadar zordur?", "Tahakküm ve ikincil konum koşullarına yatırım yapmış olmak ne demektir?" ve benzerleri.

Feminist merakla ilgili dikkat çekici olan şey eleştirel bakışın sadece dışarıya yönlendirilmiş olmaması; feminist merakın orada burada ortaya çıkmış olan feminizm türleriyle ilgili meraka dönüşmesidir. Yani durup şöyle düşünebiliriz, "Feminizm bugünkü halini nasıl almıştır?", "Kadın Çalışmaları bu şekli nasıl almıştır?" ve "Feminizm dünyayı şu veya bu şekilde nasıl dönüştürebilir?" Bu eleştirel merak dünyadaki hiçbir şeyin kesin olmadığını kavramakla ilgilidir ki, bu kesinsizlik bağlı olduğumuz politik hareketleri de kapsar. Bilgi kategorilerinin (patriyarki ya da "kadınlar" gibi) ötekileri toplumun dışına itebilen politik tesirleri olduğunu

göstererek Siyahi Feminizmi bu kadar önemli bir müdahale kılan, politik mücadele şekilleri hakkındaki bu eleştirel meraktır (Lorde 1984; hooks 1989). Siyahi feminizm, bir şeyler yapmanın ya da dünyayı mesken edinmenin eski yollarını yıkmayı amaçlayan aktivizm türleri ile duygusal merak tepkisi ve eleştirel düşünce arasındaki yakınlığı gösterir.

Merak tutkusu Kadın Çalışmalarının kısıtlı mekânlarını oluşturan bedenler arasında bir geçiş yapabilir. Merak tutkusu normlar ve formların yakınlığı algısıyla, yaşam formlarının tarihsel gerçekliğinin ortaya çıkmasına yol açan bir tutkudur.[5] Formlar sadece yaşam formları olmaktan çıktıklarında dünya aynı şekilde kalamaz. Fakat bu, elbette tüm öğrencilerin merak yoluyla aynı yere ulaştıklarını ya da Kadın Çalışmalarının merak üzerinden "feministleştirme" ile ilgili olduğunu söylemek değildir. Paylaşılan şey daha ziyade sıradanlığı geride bırakma kapasitesidir. Kapasite sanki şu ya da bu bedenin doğal bir özelliği gibi, basitçe sahip olduğumuz bir şey değildir. Spinoza (1959) ve Deleuze'ün (1992) bize öğrettiği gibi, kapasiteler bireylere ait değildir, bedenlerin başka bedenlere nasıl tesir ettiğiyle ilgilidir. Sonuç olarak "belirli bir temas, düzenleme ya da kombinasyon içinde bir bedenin ya da aklın neler yapabileceğini önceden bilemezsiniz" (Deleuze 1992, s. 627). Merak kapasitesi her bir kombinasyonun bir sürprize açılmasıdır; o veya bu tarafa dönen her bir beden ötekiler üzerinde iz bırakır, yapabileceklerine tesir eder. Merak, dünyanın yüzeylerinin iz bırakmasına müsade ederek kolektif bir alan yaratır, böylece yüzeyler *gibi* görülebilir ya da hissedilebilir olurlar. Mesele merak duygusunun kişiden kişiye geçmesi (o yüzden sen meraklandığında ben de merakı hissederim) değildir. Bunun yerine, merak eğilimi, açık yüzleri ve açık bedenleriyle, kişinin dünya ile ilişkisini yeniden düzenlemesini gerektirir. Merak, bedenleri ve yüzeyleri başkalarının sürprizlerine açık tutar. Fakat böyle bedenlerle neler yapabileceğimizi bilemeyiz.

Feminizm ve Umut

Bu imkânsız soruya sadık kalmalıyız: Ne yapabiliriz? Nereye gidebiliriz? Feminizm için nasıl bir gelecek hayal edebiliriz? Feminizmin bir geleceği var mı? Geleceği bir soruya dönüştürmek için, böyle bir sorunun gerektirdiği dikkati elden bırakmadan, gelecekle ilgili soru sormalıyız. Gelecek hem bir soru işareti hem de sorgulamanın bir işaretidir. Bir bakıma,

feministlerin paylaştığı şey gelecekle ilgili kaygılardır, yani feminizmin dünyanın almış olduğu şeklin bir kritiği ya da ona karşı bir direnç olduğu düşünülürse, geleceğin geçmişin basit bir tekrarı olmaması arzusudur. Feminist geleceklerin nasıl olacağını düşünürken, feminist geçmişlerin miraslarını da göz önünde tutmalıyız; bir dönüşüm politikası olarak artık feminizmin gerekli olmadığı bir dünyaya sahip olmanın ne demek olduğu sorusunu düşünme tarzları bağlamında geçmiş feministlerden bize kalanları görmeliyiz. Böyle bir gelecek sorusu tesirle alakalıdır; ne olabileceği korkusunun yanı sıra ne olabileceğimiz umudunu da taşıyan bir sorudur.

Feminizmle bireysel ilişkim her zaman umutla dolu olmuştur; bir şeylerin farklı olabileceği ve dünyanın başka şekiller alabileceği umududur bu. Umut olmadan politika imkânsızdır ve umutsuz bir politika olasılığın şeyleştirilmesidir (ve sadece dini hale gelir). Hakikaten de, politik aktivizme dahil olmayı eğlenceli kılan şey umuttur: "Duygusal bağlılıklar" yoluyla alan talebinde bulunarak, "bir araya gelme" dünyaya açılmayla ilgilidir (Roseneil 1995, s. 99). Protesto eyleminde umut çok önemlidir: Dönüşüm bazen imkânsız gibi gelse bile umut, bizi öfkelendiren şeyin kaçınılmaz olmadığını hissetmemizi sağlayan şeydir. Gerçekten de umut olmadan öfke, kişiyi karşı olduğu şeyin tekrarının "kaçınılmazlığının" neden olduğu bir çaresizliğe ya da yorgunluk hissine yönlendirebilir.

Fakat umut sadece tekrarın başarısızlığıyla ima edilen gelecek olasılıklarıyla (diğerlerinin yanı sıra Judith Butler'ın yinelenebilirlik [*iterability*] diye adlandırdığı ve bazı şeylerin bir farklılıkla tekrarlanabilmesinin yapısal olasılığı [1993]) ilgili değildir. Geçmişin kendisini tekrar etme başarısızlığında politik umut koşullarının var olabileceğini söylemek çok cazip olacaktır. Fakat böyle bir tez eylem politikalarının içini boşaltır ve arkamıza yaslanıp hiçbir şey yapmamamızı sağlardı. Onun yerine, umudun şimdiyle bir ilişkiyi kapsadığını düşünüyorum, geçmişin hiç de mükemmel olmayan bir yorumundan etkilenmiş bir şimdi. Bireylerin bedenlerinin başka bir ihtimal umuduyla irkilmesi şu anda olmaktadır; bu, geçmişin katlarının şimdi açılmasıdır. Umut anı "henüz değil" ifadesinin bizi etkilediği andır; geleceğimizi inşa etmek için politik olarak şimdi harekete geçmeliyiz. Eğer umut sadece gelecekle ilgili olmak yerine bizi şimdi etkiliyorsa (bkz. Benjamin 1997), o zaman hep önümüzde duran geleceği beklemek yerine şimdi harekete geçmeliyiz.

Umudumuzu feminizme bağladığımızda aslında ne umuyoruz? Umut ettiğimizde genellikle bir şeyi umarız; umut tasarlanmıştır ve sadece şu anda karşılaşılan bir nesneyle alakalı olarak geleceğe yöneltilir. Böyle bir umut bir çeşit yatırımdır, eğer başarılı olunursa bir nesnenin umudu gerçekleştireceğini ve yatırırımızı geri vereceğini farz eder. Fakat umudu koruyabilir miyiz? Yirmi birinci yüzyılın başlarında, solun devrimci politikalarını gelecekte bile hayal etmek bu kadar zorken umuda sahip olabilir miyiz? "Teröre karşı savaş" etik bir hakmış gibi gerekçelendirilirken, üstelik bu gerekçelendirme sevgi ve özgürlük adına yapılırken umudumuzu koruyabilir miyiz? Bu dünyada, burada ve şimdi, umutlu olmak ne anlama gelir ki? Kim için, ne için umutluyuz?

Eleştirel literatürün çoğunda, umut değişim ve dönüşümün motoru olarak kabul edilir. Umut "daha mükemmel bir canlılık, farkındalık ve mantık doğrultusunda sosyal bir değişim için herhangi bir teşebbüsteki belirleyici öğe" (Fromm 1968, s. 6) olarak ve "beklentileri akıcı kılma ve şimdinin mutlaklığıyla yenilgiye uğratma becerisi" olarak tanımlanır (Farran vd 1995, s. 8). İlkinde umut değişim için çabalayan kolektif bir proje olarak gösterilir; ikincisinde ise geleceği açık tutan bireyin umududur. Elbette umuttan vazgeçersek, umut yoktur. Öyleyse umut duygusu bir şeyleri açık tutar. William F. Lynch umudu "*olanaklılık* algısı" olarak tanımlar (Lynch 1965, s. 32). Üçüncü bölümdeki korku üzerine tezime geri dönebiliriz. Orada duyguların, bedenlerin tesiri açıklığının yorumlanmasını içerdiğini ileri sürmüştüm. Korku bu açıklığı tehlike ya da acı olasılığı olarak yorumlar; umut ise bu açıklığı arzu ya da zevk olasılığı olarak yorumlar. Bu yorumlar bedenleri yeniden şekillendirir. Korku, incinme beklentisiyle bedenleri küçültürken, umut beden sınırlarını genişletebilir, böylece mümkün olana doğru hareket eder. Ernst Bloch'un ifade ettiği gibi, "Umut duygusu kendi içerisinden yol alır, insanları sınırlandırmak yerine onları genişletir" (Bloch 1986, s. 3).

Umuttan vazgeçmek, istenilen bir geleceğin mümkün olmadığını kabul etmek olacaktır. Umut olmadan, gelecek imkânsız olacaktır: Bedenler bunun için çaba göstermeyecektir. Ama bu çizgide düşünmek, sanki gelecek benim onun mümkün olduğunu düşünüp düşünmememe bağlıymış gibi, bireysel isteğin gözde büyütülmesiyle umut politikasının tamamen boşa çıkarılabildiğini gösterir. Umut, mümkün olanın yorumlanmasın-

dan bir eğilime, "gelecek karşısında kendinden emin olma eğilimi"ne geçiş yapabilir (Hage 2003, s. 25).[6] Umudun, kişinin umduğu gelecek olasılığı için gerekli koşulları yaratmaya yeterli olacağı farz edilebilir. Averill, Catlin ve Chon'un savında ima edilen budur: "Kendilerini (kendimizi) geleceğe yönelterek [...] umut sayesinde hem içinde bulunduğumuz durumda hem de kendimizde var olan olasılıkları fark etmeye başlarız" (Averill vd.1990, s. 105). Fakat J. Pieper'ın ifade ettiği gibi "Hiç kimse yapabileceği ya da gerçekleştirebileceği bir şey için umut ettiğini söylemez" (Pieper 1969, s. 21). Umutlu olmak bir şeyin olası kalması için gerekli olabilir ancak geleceğin belirlenmesi için yeterli bir temel oluşturmaz.

Öyleyse eğer durum umutsuzken geleceği olasılıklara açık tutmak adına umutlu kalmaya devam edersem ne olur? Bu umut sadece beni daha iyi mi hissettirir? Örneğin Anna Potamianou umudun bir inatçılık şekli olarak işlev gösterebileceğini ileri sürer (Potamianou 1997, s. 2), ki bu zaten kaybedilmiş olan bir şeye yatırım olduğu için esasen dönüşümü engellemektedir. Onun ifadesiyle: "Umut genellikle gelişim ve değişimi destekleyen bir duygu olarak kabul edilirken, burada onun amaçlarını değiştiren bir dizi takıntıya hizmet etmektedir" (Potamianou 1997, s. 2). Velhasıl, Potamianou umut duygusunun kayıp nesnelerin yerini alabileceğini öne sürer: Sadece umut nesnesinden vazgeçilmiş olunması durumda, kişinin umuttan umudu vardır (Potamianou 1997, s. 4). Ona göre umuda yatırım, kişi o ideale ulaşmakta başarısız olmuş olsa bile ego idealini korumanın bir yolu olabilir. *Bağlılık, bundan sonra, yoluna devam etme sürecini engeller.*

Potamianou'un umut eleştirisi önemlidir. Örneğin umudun, özellikle geri dönecek olan yatırımların başarısızlığında sosyal normlara yapılan yatırımları artırdığını görebiliriz (bkz. 6. Bölüm). Örneğin ulus bir umut nesnesi olarak inşa edilebilir: Ulus, eğer yatırım sürdürülürse sonsuz bir şekilde geleceğe ertelenmek zorunda olan bir getiri olarak yatırımı iade edeceğini vaat edebilir. Burada umut duygusu umudun kayıp bir nesneye dönüşmesiyle sürdürülür; nesneyi şifreleyen ve daha yaratıcı politik ve bireysel eylem şekillerini "bloke" eden bir dönüşümdür bu. Fakat ben nesneyi şifrelemektense, canlanmasına yol açan başka yollardan umudun sürdürülebileceğini düşünüyorum. Feminizmde umudun rolünü yeniden düşünmek bu ayrımı keşfetmemize yol açabilir.

Daha önce ifade ettiğim gibi, feministler feminizmin artık gerekli olmadığı bir dünyayı umut ediyor olabilirler (bkz. Brown 2003, s. 4); gerçi böyle bir dünyanın farkına nasıl varacağımız sorusunu cevaplamak zordur. Bu kesinlikle devrimci bir umuttur. Feminizm için zorluk kendi ürettiği "tüm yol boyunca devam eden" bir itaat formu olarak toplumsal cinsiyet eleştirisidir. 1970'ler ve 1980'lerin feminist politikalarında yer edinen "cinsiyetsizleştirme" programlarına bağlanan umut –ebeveynliğin sosyal ilişkilerini değiştirmek üzerine, psikanaliz bağlantılı nesne ilişkilerine dayalı çalışma da dahil olmak üzere– bugün en iyi ifadeyle naif görünüyor. Böyle umutlar cinsiyetin bir özellik olarak somutlaştırılmasını düzenleyen bağları küçümsüyor gibiydi. Cinsiyetsizleştirme umudu ve isteği –eğer şu ya da bu şekilde davranabilirsek veya "sadece toplumsal cinsiyet" olduğunu bilebilirsek cinsiyetin üstesinden gelebiliriz– eğer şiddetini fark edebilirsek iktidarı ortadan kaldırabiliriz şeklindeki liberal varsayımıyla şimdi daha da karmaşık görünüyor. Ayrıca cinsiyetsiz bir dünya umudu, toplumsal cinsiyetin üstesinden gelindiği bir post-feminist anlayışa, diğer iktidar formlarıyla birlikte toplumsal cinsiyetin de artık bir fark yaratmadığı varsayılan bir neoliberal anlayışa dönüştürülmüştür. Bu şekilde tahayyül edilen bugünün dünyasında, kadınlar ezilmez; feminizm artık gerekli değildir vb. Bu umduğumuz dünya değil, karşı olduğumuz şeyin bizim adımızla devam ettirilmesidir. Feminist umudun bir gizlenme politikasına dönüşümü bu umudun zorunlu bir sonucu değildir. Umudun kaybının yasını tutmak için biraz erken olabilir: Böyle bir yas sadece umudu bir kayıp nesneye dönüştürecektir. Umudun vaat ettiği sözü yerine getirmemesi için ötekiler tarafından "ele geçirilebileceği" gerçeği, şimdinin belirsizliği içerisinde geleceği hayal etmenin kaçınılmaz risklerinin bir göstergesidir. Şu an hayal edilemeyen başka bir dünya için umudunu dile getirmek politik bir eylemdir ve bitkinlik ve umutsuzlukla karşı karşıya kalındığında bile öyle olmaya devam eder. Risklerin varoluşu bir eylemi "engellememiz" gerektiğini ifade etmez, sadece politik eylemlere kendi güçlerine sekte vuracak şekillerde girişilebileceğini kabul etmemiz gerektiği anlamına gelir (bkz. bu bölümün başı).

Ayrıca, Wendy Brown'un "nesnelerimizin uçmasına izin veren" feminizm anlayışının çok fazla boş vermişlik ifade edebileceğini söylemek isterim (Brown 2003, s. 15). Brown'un nesnelerin uçmasına izin veren

feminizm modeli iyimserdir. Brown nesnelerini bırakmayan bir feminizmin, kendini yeniden üretme arzusu ya da "kendi kariyer gelişimine" yatırım yapılmasıyla sınırlandırıldığını ifade eder (Brown 2003, s. 15). Bizlere feminizm nesnelerinin (cinsiyet ya da toplumsal cinsiyet gibi) şimdi var olan yeni eylem şekillerini engellemediği bir feminist umut modeli sunar. Hatta, kendisini bırakan, "daha büyük dönüşüm politikalarının bir parçası olan" bir feminizm çağrısı yapar (Brown 2003, s. 15). Böylece kısmen nesnelerin sanki sınırlanmamış bir gökyüzüne salman kuşlar gibi uçmasına izin verir. Bu uçuş anlayışının mutluluğuna saygılı bir alternatif getirmek isterim: Feminizm, nesnelerinden vazgeçerek ya da onları gökyüzüne salarak değil, onları yakınında tutarak hatta onlara yakınlaşarak uçabilir.

7. Bölüm'deki *queer* keder üzerine analizime geri dönebiliriz. Burada, böyle bir yasın nesnelerin geçip gitmesini reddettiğini ve bu reddin sevilen nesnenin bir iz olarak canlı kalmasına neden olduğunu ileri sürmüştüm, izlerin paylaşımı yoluyla yaşayan bir "canlılık"tı bu. Ayrıca feminizmin bir hareket olabilmesini sağlayan şeyin, feminizm nesnesinin güvende tutulmasının başarısızlığı olduğunu da öne sürmüştüm. Şimdi bu iki tezi birbirlerine bağlayabiliriz. Feminizm umudunu feminizm nesnelerine yönelerek canlı tutarız. Böyle bir "yönelme" feminist eleştirinin nesnelerini elinde tutmaz; onun yerine, bu hareket olasılıklarının bir koşuludur. Feminizme bağladığımız umut, feminizmi bir kayıp nesneye dönüştürmekle alakalı değildir: Feminizm nesnelerine bağlılığımızı korumak feminizmin hareket etmesine, kendi adı altında birleşen bedenler arasındaki temasla şekillenmesine izin vermektir. Feminizm nesnelerini hayatta tutmak, biz mümkün olana yaklaşırken onların yeni şekiller ve formlar almasına izin vermek anlamına gelir. O nesnelerin gitmesine izin vermek, onların arkamızda bıraktığımız bir geçmişin kalıntıları olarak şifrelenmesine izin vermek olacaktır. Şimdiki bağlılıklarımız, yani feminizm nesneleri hareket ettikçe biz de hareket ederiz. Feminizme açık kalmak hem şu anda karşı karşıya olduğumuz dünyayı eleştirmek hem de feminizm nesneleriyle yeniden karşılaşmaktır, çünkü "henüz değil" umudu burada ve şimdidedir.

Beni feminizme götüren umut "karşı olduğum şeyin" kaçınılmaz olmadığına dair inancımdır. Aynı zamanda umut, desteklediğim şeyin

olmayabileceğini de ima eder (Pieper 1969, s. 20). Feminizme umut bağlamak, feminist gelecek öngörülerinin şu an henüz gerçekleşmemiş olduğunu anlamaktır. Hareket eden ve harekete olanak sağlayan şey olarak feminizm umudu, feminist eleştiri nesnelerinin kaybolmasına izin vermekle değil, tam da *şu anda karşı olduğumuz şeyin varlığının göstergeleri olarak* o nesnelere yönelmekle hayatta kalabilir. Yani, feminizme umut bağlamak sadece gelecekle ilgili değildir; geçmişin sürekliliğinin şimdiki zamanda farkına varılmasıyla da ilgilidir.[7] Kişi bu süreklilik yüzünden feminizmi şu anda canlı tutarak sebat etmelidir. Aslında, kişinin umutlarıyla ilgili olarak bir dereceye kadar inatçı olması önemlidir: Kişi onlardan vazgeçme olasılığına açık olsa bile yatırımları için çaba gösterebilir. Feministler için politik ve stratejik bir soru şudur: Ne zaman peşini bırakmalıyız? Neyin peşini bırakmalıyız? Böyle bir sorunun kesin bir cevabı yoktur: Her zaman ne yapmamız gerektiğine karar vermeliyiz; böyle bir karar, içinde bulunduğumuz her bir an yeniden verilmelidir. Bu karar benim ya da sizin değildir – kararların başkalarıyla ve ötekiler adına nasıl verildiğini düşünmek zorundayız. Karar vermek –ki bu zaten karar verilmiş olan "şeyleri" reddetmek anlamına gelir– ayrıca kişinin yatırımlarını sorgulamasını da gerektirir, ama yatırımlarını askıya almasını gerektirmez. Kişi yatırım yapabilir ve bu yatırımların ötekilerle kurduğumuz ilişkiler tarafından engellenme olasılığına açık olabilir. Böyle ilişkiler bizi bu tür şeylere açık tutar; feminizmin geleceğin belirsizliğine karşı hazırlıklı olmasında başkalarının tesiri önemlidir.

Bu açıklık zamanda bir aralıktır ve bu aralık eylem vaktidir: Öyleyse öğretme, protesto etme, dile getirme, hissetme ve başkalarıyla buluşma anı şimdidir. "Olan şey"e karşı mücadelede birleşen açıklık tam şu anda farklı bedenlerin bir araya gelmesine olanak sağlar. Tam burada feminist "biz"ler tesirli oluruz. Çünkü mümkün olanın açılışı tam vaktinde, şimdi ile geçmiş arasındaki boşlukta meydana gelmez. Açılış da *zaman alır*. Açılış vakti bir araya gelme vaktidir. Kişi kendi başına umut etmez, mümkün olduğu kadar dokunaklı bir biçimde, acılarını hissetmediği, acıları şu anın örülmesinde bir iplik olan ötekiler için umut eder. Ötekileri dinleyerek, onların acılarının şiddetini ve öfkelerinin enerjisini duyarak, kişinin karşı olduğunu hissettiği her şeye şaşırmayı öğrenerek; işte bunların tümü sayesinde bir "biz" oluşur ve bağ kurulur. Bu feminist bir

bağlılık ya da feminizme bağlılıktır ve hareket halindedir. Ben "biz" tarafından harekete geçirilirim,-çünkü "biz" ona doğru hareket edenlerin bir sonucudur. O masum bir "biz" olmadığı gibi, kımıldamadan yerinde de durmaz. Karşı olduğu şey tarafından tesir altına alınır ve böylece desteklediği, mümkün kıldığı, şekillendirdiği ve olası kıldığı şeyin de tesirinde kalır. Böylece, kişinin feminizme bağlı ötekilere doğru hareket ettiğini, karşı olduğu şeyden uzaklaşma hareketi yaptığı söylenebilir. Böyle hareketler feminist bir topluluğun yüzeyini oluştururlar. Feminizm bağlılıkların kurulmasında ve bozulmasında, yazmada, konuşmalarda, bir şeyler yapma ya da çalışma esnasında hareket eder ve ettirilir. Feminizm bağlar ve bağlanır. "Biz"in "ben" ile ya da feminist öznenin feminist kolektifle bağlanma anında -ki bu bağlılık mükemmel değildir ve bu nedenle üretkendir- yeni bir sosyal varlık her zamankinden daha çok mümkündür. Feminizmin "biz"i onun temeli değildir: Onun adını mesken edinme riskini alan diğerlerinin bıraktığı izlerin bir sonucudur. Elbette bu "umut dolu" ifadenin bir de öteki ucu vardır: Feminizmin "bizi" bazı bedenler tarafından (diğerlerinden daha fazla) şekillendirilir.

Bu nedenle, bize umut veren şey feminizm olsa bile, feminizmi umut nesnesi olarak belirlememek önemlidir. Bu bölümün açılış noktasına geri dönersek, sosyal şiddet formlarına karşı olduklarını dile getiren feministler, negatif bir tutkuyla güdümlü oldukları düşünüldüğü için dışlanırlar. Feminist duyguları açığa vurmanın riskleri gayet nettir. Elbette bazı riskler alınmaya değer. Terörizmle savaşa karşı söz söyleyen feministler bunu yaparken başka bir dünya için, dünyayı başkalarıyla birlikte mesken edinmenin farklı şekilleri için umutlarını dile getirdiler. Chandra Talpade Mohanty'nin terimiyle ifade edersek, "uluslar üstü bir dayanışma" için umut, feminist bir yönelime kaymakta yatıyor olabilir. Bu da henüz tanımadığımız kişilerle birlikte, bilmediğimiz bir şeyle karşı karşıya olmamızı gerektirir. Feministler "teröre karşı savaş" hakkında eleştirilerini dile getirdiklerinde, böyle bir dayanışma istediler. Bir terör yöntemi olarak savaşa karşı düşüncelerini dile getirirken, başka bir dünyaya ulaşmaya çalışan konuşmalar yaptılar. Neyi destekleyecek şekilde ya da neye karşı konuştuğumuz, şimdiki zamanda tanımı yapılabilecek bir nesne olarak her zaman ulaşılabilir değildir. Aslında birini savunmaktansa bir şeyi savunmak mesken edindiğimiz dünyada sıklıkla neyin

olası olduğunun muğlaklığıyla yaşamayı gerektirir. Dayanışma, mücadelelerimizin aynı mücadele, acılarımızın aynı acı ya da umudumuzun aynı umut olduğu anlamına gelmez. Dayanışma, bağlılık ve çalışma gerektirir, bunun yanı sıra aynı duygulara, aynı hayatlara ya da aynı bedenlere sahip olmasak bile aynı dünyada yaşadığımızın farkındalığım gerektirir.

Notlar

1 Elbette, bu kızgın siyahi kadın imgesinin uzun bir geçmişi vardır. Bkz. Lorde (1984), Moreton-Robinson (2003) ve Thobani (2003, s. 401).

2 Kadın(sı)lık ile feminizm arasındaki ilişkiyi yeniden düşünebiliriz. Bir yandan, feminist politikalar kadın(sı)lığın, kadınların ikinci plana itilmesiyle alakalı bir sosyal norm olarak tanınmasını gerektirir. Böylece feminizm kadın(sı)lıktaki doğallığı bir iktidar etkisi olarak yorumlar (Butler 1990). Fakat bu bir feminist olarak tanımlanmanın kadın(sı)lıktan vazgeçilmesi demek olduğu anlamına gelmez. Kişinin kadın(sı)lığa bir idealmiş gibi yatırım yapması, onun cinsiyetleşmiş bedenleri politikleştirmedeki normatif fonksiyonunu kabul etmemesi anlamına gelmez. Ayrıca yatırımları değerin nasıl biriktiği açısından anlamalıyız: Kadınlar için kadın(sı)lıkta iyi olmak sana değer ekleyebilir, kadın(sı)lıktan vazgeçmek zaman içinde edindiğin değeri kaybetme riskine girmek olabilir, ki özellikle kişinin başka şekillerde değersiz hissetmesi durumunda bu oldukça önemlidir. Kişinin bağımlı olduğu bir duruma yatırım yapmak bağımlılığın bir sonucudur: Kişinin değeri o ideale nasıl ulaştığına bağlı olur, idealin kendisi cinsiyetleştirilmiş öznelerin olanaklarını kısıtlayan şeyin kendisi olsa bile. Burada net olan şudur; bir şeyi bilinçli olarak kabul ettiğimiz veya reddettiğimizde bile, o şeyin kapsadığı yatırımlarımız kolaylıkla bırakılmaz. Yoluna devam etmek ve uzaklaşmak zaman alır; çünkü eğer kişi bir normu aynı şekilde benimsemek istemezse, normlara olan yatırımların bedenlerde yüzeye çıkma şekli, dolayısıyla kişinin dünyayla ve özellikle sevdikleriyle bedensel ilişkisi yeniden düzenlenir.

3 Bu argümanın kesinlikle faillik teorilerine yansımaları vardır. Etki-tepki zıtlığını yapıbozuma uğratmak failliğin imkânsız olduğunu söylemek değil, failliği bireyden alıp birey ile dünyalar arasındaki arayüze yüklemektir; başkalarıyla temaslarımız sonucu nasıl şekillendiğimiz dikkate alındığında, faillik hangi eylemlerin mümkün olduğu meselesidir. Bu modelde, tesir altında kalmadığım sürece bir fail değilimdir (klasik liberal model). Bana tesir eden şey kararımı almamda etkili olmadığı, bana karar vermek için bir alan bıraktığı sürece fail olurum. Politika, tepki yüzeyleri ile ne yapılması gerektiği hakkındaki ihtiyaç arasındaki alandır. Bu model, Lois McNay'in faili eylemin yaratıcılığı ile birleştiren ve eylem kapasitesinin doğal yatkınlık ve sıradanlık olarak tanımlandığı argümanıyla çelişir (McNay 2000, s. 3, 18, 22). Benim modelim yaratıcı eyleme alan bırakırken (şekillenmek kişinin tüm eylemlerinin tamamen be-

lirlenmesi değildir), ayrıca zaten bir tepki formu olmayan ya da başkalarıyla temaslarımız sonucu şekillenen orijinal bir eylemin olmadığını ileri sürer. *Tepki göstermek her zaman gericilik değildir.* [İngilizce *"react"* (tepki göstermek) sözcüğünden türetilen *"reactionary"* sözcüğü "gerici" anlamına gelir. (e.n.)]

4 Karşılıklı iletişimde bir duygunun bloke edilmesi duyguların şiddetlenmesine yol açabilir: Öfkemi "anlamak"taki başarısızlığın beni daha da öfkeli yapabilir. Blokajlar sadece savunmacı davranışların değil, ayrıca duygusal çarpışmaların da sonucudur. Örneğin eğer öfkemi ifade edersem ve bir kişi bu öfkeye makul bir tavırla, kayıtsızlık ve hatta mutlulukla karşılık verirse, öfke duygusu şiddetlenir. Ya da öfke başka bir duyguya dönüşür: Umutsuzluk, kızgınlık, acı. Kitabın giriş bölümünde de ifade ettiğim gibi, duygular gerilim içerebilir ve gerilim içinde olabilirler: Duyguların yanlış yorumlanması bir şiddetlenme sürecini bünyesinde barındırır. Mimi Sheller'a bu noktayı formüle etmemdeki yardımından dolayı teşekkür ederim.

5 Zihin açıcı sorusu "Normlar ne zaman form halini alırlar?" ile çalışmama ilham kaynağı olan Lauren Berlant'a çok şey borçluyum.

6 Ghassan Hage, *Against Paranoid Nationalism* (2003) [Paranoyak Milliyetçiliğe Karşı] adlı eserinde umudun siyasal iktisadının mükemmel bir analizini sunar. Hage, umut ve umutlu olmanın bölüşülen şeyler olduğunu ve paranoyak milliyetçilikte, dolaşıma yeterince umut girmediğini öne sürer. Bu nedenle öznelerin başkalarına verecek umudu yoktur (Hage 2003, s. 9). Bu argümanı bir yandan ikna edici bulurken, umudu sahip olmak zorunda olduğumuz bir şey olarak desteklemenin tehlikesi vardır. Hage'e göre eğer özneler evlerinde olsalar, "kucaklansalar" ve önemsenseler, bu durumda başkalarına karşı daha misafirperver olurlardı. Bu Yeni İşçi Partisi'nin çokkültürlü Britanya modeline şaşırtıcı bir şekilde yakındır: Ulusun ötekilere karşı cömert olabilmesi için *önce* kendisine bakabilmesi ve kendisi için yeterince şeye sahip olması gerekir. Bizim hedefimiz, bazılarının ilgi ve umuda erişiminin başkalarına karşı cömert olabilmenin zaruri koşullarını teşkil ettiği fikrine meydan okumak olmalıdır.

7 Bazı feminist teorilerde geleceği ayrıcalıklı kılmaya yönelik bir eğilim vardır (bkz. Grosz 1999, s. 15). Bu eğilim ve böyle bir eğilimin geçmişin etik önemini nasıl unutturacağı üzerine bir eleştiri için bkz. Ahmed (2002) ve Kilby (2002).

SONUÇ:

ADİL DUYGULAR

> 13 yaşındaki Cesur Ali, Bağdat'taki bombalamada kollarını kaybettikten sonra yavaş yavaş iyileşiyor. [...] Ali'nin ıstırabı zalim bir diktatör ve zalim bir savaşın masum kurbanları olan Irak halkının acısının bir sembolüydü. Şimdi ise onun iyileşmesi yeni bir sembol – yerle bir olmuş bir ulus için yeni bir umudun sembolü. (Smith ve Williams 2003, s. 5)

Bu kitapta duygular ne yapar sorusunu sorarak duygunun kültürel politikasını inceledim. Duygu "eylemleri"nin göstergeler ile bedenler arasındaki yapışkan ilişkilere bağlı olduğunu ileri sürdüm: Duygular, dünyalar olarak yaşanan yüzey ve sınırların maddileştirilmeleri için göstergeler aracılığıyla bedenler üzerinde iş görürler. Sonuç bölümünde, duyguların ne yaptığını düşünmenin bir yolu olarak duygular ile adalet(sizlik) arasındaki ilişki üzerinde durmak istiyorum. Şunu sorabiliriz: Duygular adalet ve adaletsizlik hikâyeleriyle nasıl ilişkilidir? Duygular, sadece yaralanma ve incinme şekillerindeki adaletsizliğin sonuçlarını "göstermeyi" değil, ayrıca onarma, telafi etme, iyileştirme ve iyileşme olanaklarını da açık tutmayı metinler üzerinden nasıl başarır? Adaletsizliğe adil bir cevap vermek daha fazla "adil duygu" sahibi olmakla mı ilgilidir, yoksa adalet hiçbir zaman "sadece" duygularla ilgili olmamış mıdır?

Adaletsizliğe tepki olarak duyguların rolünü incelemenin yollarından biri de keder politikasını ele almaktır. 6. ve 7. Bölüm'de duyguların, tam olarak kimlerin *sevilebileceğini* ya da kimler için yas *tutulabileceğini* belirleyerek, yani bazı ötekileri duygunun meşru objeleri haline getirerek ötekileri ayırt etmeye yaradığını göstermiştim. Bu ayrım politikada çok önemlidir; çünkü meşru ve gayrimeşru yaşamlar arasındaki ayrımı güvence altına almaya yarar. Örneğin Judith Butler (2002b), eğer "terö-

rizme karşı savaş" terörün tekrarı değil de terörden kurtulmanın bir yolu olarak haklı gösterilmek isteniyorsa, yası tutulabilir yaşamlar ile yası tutulamaz yaşamlar arasındaki ayrımın zorunlu olduğunu ileri sürer. Savaşın meşruluğu bazı kayıpların ötekilerden daha "meşru" olmasıyla belirlenir. Savaşın "adaletsizliği" ve savaşı bir sevgi görevi olarak ifade etme yoluyla meşrulaştırılan adaletsizlikler, ötekilerin duygusal yas tepkisinin dışında tutulmasına bağlıdır. Ama yası tutulamaz olarak belirlenenler için yas tutulduğunda, onların kayıpları sadece bir kayıp olarak hissedilmekle kalmayıp adaletsizliğin sembolü haline geldiğinde ne olur? Yası tutulamayan için yas tutmak adaletsizliği adalete dönüştürmek midir?

7. Bölüm'de 11 Eylül'e *queer* tepkileri inceledim ve ulus tarafından yası tutulan kayıplara *queer* kaybını eklemenin, yası tutulamaz kabul edilen öteki kayıpların silinmesiyle aynı anlama geleceğini ileri sürdüm. Öyleyse "öteki kayıpların" yas nesneleri olmaları ne anlama gelir? Örneğin baştaki alıntımda bir Britanyalı okurun bakış açısından, yası tutulamayacak bir yaşamın, Iraklı bir çocuğun yaşamının yası tutulur. Ali'nin kollarının kaybı Britanyalı bir okur için görünür bir kayıp haline gelir ve bu kayıp için yas tutması istenir. Fakat Ali'nin acısı için kederlenmek bu acının adaletsizliğini telafi eder mi? Ötekiler bizim için "yası tutulabilir yaşamlar" haline nasıl gelir? Ötekilerin *yası tutulabilir* olarak inşası genellikle kaybın duygusallaştırılması yoluyla olur, yani bizi benzer kılan şimdi *bizi birbirimize bağlayan kayıp bağı* olmuştur. Gerçekten de, çocuğun kurtuluşu yasın genişletilmesine olanak sağlar, fakat tam da bu "genişleme" anında öteki kayıpların yok sayılmasını destekleyen de budur. Çocuk ulusun acısını temsil eder, onun yerine geçer. Kaybolmuş ya da kaybedilmiş ve dile getirilemeyecek kadar çok sayıda olan diğer ötekiler hem tekil bir figür olarak çocuğun kurtuluşuyla hem de çocuğun temsil ettiği şeyin ("ulus") namevcut varlığıyla silinir.

Peki, öteki için yas tutmak ne işe yarar? Özneyi bu ötekiyle nasıl bir ilişki içine sürükler? 1. Bölüm'deki özneyi "harekete geçirme" yolu olarak acının yardım söylemlerindeki işlevi tezime geri dönebiliriz. Acı çeken çocuğun yüzü Britanyalı özneyi hayırsever bir pozisyona sokar. Bu acıdan etkilenmem üzerinden, kendimi şiddetin ortasında sevgi dolu olarak gösteririm: "Irak savaşı esnasında özellikle bir hikâye Britanya halkına çok dokundu" (*The Mirror*, 7 Haziran 2003, s. 7). Lauren Berlant

"merhamet"in muhafazakârlığın yeni yüzü haline nasıl geldiğini açıklar (2003). Bazı ötekilerin acılarından etkilenmek ("hakkını alamayan" fakirler, masum çocuk, yaralı kahraman) diğer ötekilerden etkilenmeyecek bir yere yükselmektir (acıları benim sempatime ya da saygıma layık olmayan ötekiler). Sonuç olarak, ulusu etkileyen şeyin bir çocuğun acısı olması bir rastlantı değildir. Çocuk masumiyetin yüzünü temsil eder; çocuk vasıtasıyla farklılık tehdidi bir benzerlik vaadi ya da umuduna dönüşür. O çocuk *benim olabilirdi*; çocuğun acısı, benim kaybım olabilecek bir kayıp gibi *herhangi bir* çocuğun hayali kaybıyla evrenselleştirilir. Çocuğun acısı bizi ötekilere yakınlaştırandır; çünkü çocuğun acısıyla yüzleştiğimde başka birinin hissetmesi gereken acıyla özdeşleşirim. "Evde Ali'nin kız kardeşi ve teyzesi sabırsızlıkla onun dönüşünü bekliyor" (*The Mirror*, 7 Haziran 2003, s. 7). Bu acı karşısında "onlarla birlikte" olabiliriz.

Bu anlatıda, ötekinin acısına duyulan merhamet, ötekilere verilebilecek bir hediye olur: Bu hediyenin vaadi Irak halkının umudu haline gelir. Merhametimiz yoluyla, ötekilerin acıları telafi edilebilir ve ulus "yeniden düzenlenip", "iyileştirilebilir". Böylece acı çekenleri kurtarabiliriz ve sivil hayatın "biz" kavramına girmesi kabul edilmemiş olanların umudu olabiliriz. Daha da önemlisi, umudumuz bir hediyeyse, ötekiler bize borçlanır. Borçlu olmak minnettar olmaktır (Hochschild 2003): Öteki kurtarıldığı ya da sivil topluma dahil edildiği için bize müteşekkir olmalıdır. Bu anlatı Ağustos ayında Ali'nin konuşmasından bir alıntıyla daha da genişletilmiştir, başlık şöyledir: "Kraliçeye Britanya'da sürekli kalıp kalamayacağımı soracağım" (*The Mirror*, 9 Ağustos, s. 9). "Ulusun umudu", hemen Britanyalı olma vaadine dönüşmüştür.

Bu hikâye adalet(sizlik) ve duygu arasındaki zorlu ilişki hakkında bize çok şey anlatır. Adalet ve adaletsizliğin iyi ya da kötü hislerin göstergeleri olarak "yorumlanamayacağını" gösterir: Kötü hissi iyi hisse (nefreti sevgiye,[1] kayıtsızlığı sempatiye, utancı gurura, umutsuzluğu umuda) dönüştürmek her zaman adaletsizliğin bedelini ödemez. Aslında, bu dönüşüm telafi etmek istediği şiddet formlarını yineler; çünkü hissin öznesi ile nesnesi arasındaki, hissin yayılmasıyla yinelenmiş olan ayrımı destekler. Peki, ötekinin hisleri ne olacak? Ötekinin acısının gerçekliği bir adaletsizlik göstergesi değil midir?

Adaletsizlik ile kötü hissetmek arasındaki ilişki karmaşıktır. Lauren Berlant adaletsizliğin acı ya da kötü hisse indirgenemeyeceğini ileri sürer (Berlant 2000, s. 35). Acı ve adaletsizlik indirgenemedikleri gibi birbirlerinden ayrılamazlar da: Örneğin ıstırap gerçeğinin, güç ve zarar ilişkileri olarak sistematik şiddet biçimlerinin neden "yanlış" olduğuyla *bir ilgisi vardır* (bkz. 1. Bölüm). Şiddetin etkileri, şiddetin neden "kötü" olarak nitelenebileceğiyle bağlantılıdır. Bu, şiddeti kötü yapan şeyin ötekinin acısı *olduğunu* söylemek değildir. Böyle bir iddiada bulunmak tehlikelidir: Doğru ya da yanlış değerlendirmesini duyguların varlığına bağımlı kılar.[2] Neyin kötü ya da yanlış olduğu hakkındaki yargıların incinme, acı ya da ıstırap deneyimlerine indirgenmesi çok sorunlu olacaktır. Çünkü böyle bir iddia, ötekinin acı çekmediğini ifade ettiği ya da benim ötekini incitmediğimi iddia ettiğim durumda şiddetin savunulması anlamına gelir. Hatırlamak gerekir ki, bazı şiddet biçimleri sosyal normların görülmesi engellenen etkileri olarak gizli kalmaya devam eder. Bu dikkate alındığında, şiddet bilinçli bir şekilde hissedilen acının yokluğu nedeniyle haklı gösterilebilir. Adaletsizliğin duygulara indirgenmesi, ötekilerin duygularının içselliğine erişim taleplerini de haklı gösterir. Muhtemelen hepimiz, iktidar ilişkilerinin ötekinin aslında "incinmediği" hatta "memnun" ya da "mutlu" olduğu iddiasıyla haklı gösterildiğini duymuşuzdur.[3] Hatta, bunu kendim yapabilirim: "İncinmiyorum, mutluyum öyleyse yanlış değil." Ne var ki, duygular şeffaf değildir ve sadece bir kişinin kendisiyle ilişkisi ya da kişinin kendi geçmişiyle ilişkisi olarak yorumlanamazlar.

Örneğin nefret ve korku üzerine bu kitaptaki bölümler duyguların nesneler aracılığıyla dolaşım yollarını gösterir: Duygular pozitif bir mesken edinme biçimi değildir, bedenlerin yüzey ve sınırlarının etkilerini üretirler (bkz. 2. ve 3. Bölüm). Mesele öznenin sadece nefret ya da korku hissedebilmesi veya objenin açıkça nefret edilesi ya da korkunç olması değildir: Nefret ve korku duyguları, ötekilerin bizi etkilediği ve izlerini üzerimizde bıraktıkları "temas bölgeleri"yle şekillenir. Tüm kitap boyunca ırkçılık örneklerini, ötekiler arasında belirli bir temas şekli olarak kullandım. Farklı ırktan bir kişiyle karşılaşan beyaz bir ırkçı özne bir duygu yoğunluğu yaşayabilir (korku, nefret, iğrenme, acı). Bu yoğunlaşma ötekinin bedeninden uzaklaşmayı ya da şiddet anında ona yaklaşıp

sonra uzaklaşmayı içerir. "Temas anı" farklı ırktan olan ötekinin yakınlığının tehdit edici olarak algılanmış olduğu geçmiş temaslarla şekillenir, aynı zamanda bedenler temasın gerçekleştiği temas bölgesinde yeniden şekillenir. Bu deneyimler hem yeni izler yaratır hem de beden yüzeylerini baskı altına alır. Yani duygular "içten dışa" ya da "dıştan içe" olarak tecrübe edilirken aslında içeri ile dışarı arasındaki ayrımı yaratırlar ve bu durum kısmen zaten var olan çağrışımların tekrarıyla gerçekleşir. Bu nedenle duyguların performatif olduğunu ifade etmiştim: Duygular hem nesnelerini üretir hem de geçmiş bağlantıları yineler (bkz. 4. Bölüm). Performatiflik döngüsü oldukça güçlü bir şekilde işler: Örneğin özne, ötekini iğrenç olarak yorumlayarak iğrenmeyle dolar, bu da yorumun hakikatinin bir göstergesidir.

Duyguları bireylerle, onların içsel durum ve karakterleriyle ya da nesnelerin nitelikleriyle bağdaştırmak yerine "göstergelerle", bedenler üzerinde ve bedenlerle ilişki içinde nasıl işledikleriyle bağdaştırdım. Duygular elbette çoğunlukla dilin gücüyle bağdaştırılmışlardır. Fakat sıklıkla da bir araç olarak kurgulanmışlardır: Sadece başkalarını ikna etmek ya da yanlış bir inanca yönlendirmek için kullandığımız bir şey (retorik olarak duygular, içeriği olmayan bir stil olarak retorik). Böyle bir bakış açısı duyguyu bir mülk gibi gösterir, aynı zamanda da duyguların konuşmanın bir alt formu olduğunu varsayar. Bu varsayım da zamanla makullük ya da uzaklaşmayı daha iyi, olay çıkarmayan bir seçenek konumuna yükseltir. Duygularla ilgili göstergelerarası ilişkilerin belirlenmesinde sonuçlarının kaydedilmediği alternatif bir bakış açısı önerdim. Burada söz konusu olan ilişkiler, çoğunlukla ilişkinin yapısı yani göstergeler arasındaki metonomik yakınlık tarafından gizlenir. 4. Bölüm'de "göstergelerin" nasıl tesire doymuş ya da yapışkan hale geldiklerini irdeleyerek bu belirlenime "yapışkanlık" adını verdim. Öyleyse duygusal dil hakkındaki teorim diğer konuşma türlerinden ayrılabilecek özel bir konuşma türü ya da sınıfı hakkında değildir. Daha ziyade, bu "yapışkan göstergeler" modeli, dilin ne kadar etkili bir iktidar formu olarak işlediğini gösterir. Burada duygular, bizi harekete geçirme şekilleriyle bazı bedenleri ötekilerle eşitlerken aynı zamanda onlarla birlikte başka figürlere de yapıştır.

Eğer duygular mülk değilse, adalet(sizlik) bir duyguya "sahip olma" ya da "sahip olmama" meselesi değildir. İlginç bir şekilde, ahlak ve siyaset

felsefesinde, duyguların adaletle bağlantılı olduğunu ileri sürenler bunu sıklıkla bir karakter ve erdem modeli üzerinden yapar. Örneğin Robert C. Solomon klasik bir erdem fikrinin yanı sıra David Hume ve Adam Smith'in ahlak kavramından yola çıkarak şu fikri ileri sürer: "Adalet öncelikle şahsi karakterin bir işlevi, sıradan bir durum ve sıradan bir histir" (Solomon 1995, s. 3). Adalet "halden anlama" ile ilgili bir his, başkaları adına hissetme ve onların acılarına sempati gösterme becerisi haline gelir (Solomon 1995, s. 3, ayrıca bkz. Smith 1966, s. 10). Adaletin sempati ya da merhamet terimleriyle tanımlanmasının risklerini zaten görmüştük: O halde adalet benim ötekilere verebileceklerimin bir göstergesi olur ve sevgi ya da "halden anlama" becerilerinin somutlaştırılması yoluyla bazı özneleri diğerlerinden daha üstün konuma getirir (bkz. 1. ve 6. Bölüm). Gelgelelim adaletin doğru hislere sahip olma ya da doğru bir insan olmakla alakalı olduğu fikrine karşı çıkmalıyız. Adalet "iyi bir karakter"le alakalı değildir. Bu model, sadece neyin kendi başına iyi olduğunu tanımlamakta söz konusu olan iktidar ilişkilerini gizlemekle kalmaz, ayrıca adalet(sizlik)in toplumsal ilişkisini münferitleştirmeye, kişiselleştirmeye ve mahremleştirmeye yarar. Sonuçta, karakter toplumsal yaşamın bir temeli değil, sonucudur. Öyleyse duygular, bir bakıma, sadece öznelere ait olmadıkları için adaletsizlik "hakikati" olarak konumlanamazlar.

Ama bir erdem olarak adil duygular modeline tepkimiz duygular ile adalet ya da adaletsizlik arasında ilişki bulunmadığını söylemek olmamalıdır. Bu tez Kantçı evrenselcilik ve post-Kantçı etik gelenekler için önemli olan, adaleti ve hatta ahlakı duygulardan ayırma teşebbüsünü destekleyecektir. Böyle bir gelenek, duyguları sadece muhakeme ve adaletle alakasız değil, aynı zamanda iyi bir muhakemeye engel olarak kurgulayan duygu ve mantık ayrımına dayanır. Gerçekten de kadınlar ve farklı ırktan bireylerin daha az ahlaklı ve daha az muhakeme yeteneğine sahip olarak görülmesine yol açan şey böyle modeller tarafından inşa edilen hiyerarşilerdir: 8. Bölüm'de tartıştığımız üzere, işte bu ötekiler "duygularından etkilenenler" olarak tanımlanır. Muhakeme sürecinden tüm duyguyu boşaltan bu model ayrıca ötekilerin doğa alanına itilmesini de haklı görmektedir. Başka bir deyişle, bu model "adaletsizliği" hukukun üstünlüğünün bir göstergesi olarak gerekçelendirir.

Bu kitapta, ötekilere karşı duygusal tepkilerimizin ayrıca muhakeme gücümüzü de etkilediğini göstererek, duygu ile mantık arasındaki zıtlığa karşı bir pozisyon sergiledim (bkz. 1. Bölüm). Fakat duyguyu, gerçeğe ulaşmanın bir yolu ya da "daha iyi" bir muhakeme şekli olarak sunmadım. Duyguların başlangıç noktaları değil, sonuç olduğunu, bu nedenle de muhakemenin temelini oluşturamayacaklarını ileri sürdüm (bir "şekli" olmak bir "sebebi" olmak değildir). Bunun yerine, duyguların sadece ötekilerin bıraktığı izlerle ilgili olmadığını, sosyal normlar olarak yatırım gerektirdiklerini ifade ettim (bkz. 7. Bölüm). Adaletsizlik tam da bedenlerimizle yaptıklarımız üzerinden sosyal normlarla belli tesirli ilişkiler sürdürerek işleyebilir. *Queer* hisler ve feminist bağlılıklar bölümlerinde ifade ettiğim gibi, sosyal normlara meydan okumak, o normlarla daha farklı bir duyumsal ilişkiyi gerektirir ki bu da kısmen bedellerinin kolektif kayıplar olarak "hissedilmesiyle" gerçekleşir. Bu argüman hissetmeyi, adaletsizliğe karşı mücadelede kesinlikle "önemli" bir konuma getirir; ama bir bakıma hissi eylem sebebi değil, bazı eylemlerin diğerlerinden daha fazla tekrarlanmasının bir sonucu olarak alır. Buna bağlı olarak, adaletsizlik ıstırabın varlığıyla ölçülemez, ama bazı ıstıraplar adaletsizliğin bir sonucudur. Öfke, nefret ya da gücenme gibi başka olası sonuçlar da vardır ki, bunlar da adaletsizliklerin zorunlu sonuçları değildir. 2. ve 4. Bölüm'de işaret ettiğim üzere, şiddetin tesirli sonuçlarının zorunlu olmayışı, bu sonuçların belirlenmiş olmadığı anlamına gelmez: Örneğin nefret söylemi durumunda, bazı kelimelerin "yapışkan" olmasına ve diğerlerine oranla hasar verme ya da incitme olasılıklarının yüksekliğine dair anlatı tarihi zaten mevcuttur. Adaletsizlik ile duygular arasındaki ilişkinin olumsallığı bize adaletsizliğin temas bölgesinin yakınlığıyla bağlantılı olduğunu hatırlatır (bkz. 1. Bölüm): Adaletsizlik bedenlerin diğer bireylerle nasıl etkileşime geçtiği meselesidir. Adaletsizliğe tepki verirken şiddet, güç ve duygu arasındaki ilişkinin karmaşıklığını silmek yerine bu karmaşıklığı gösterecek bir şekilde davranmalıyız.

Eğer adaletsizlik sadece kötü hissetmekle ilgili değilse, adalet de sadece iyi hissetmekle ilgili değildir: Acının üstesinden gelme ya da mutluluğun elde edilmesiyle ilgisi yoktur. Yani mutlu olmak kendi başına adaletin bir göstergesi değildir.[4] "Mutluluğun" adaletin "hakikati" olarak kabul edilmesi riski, kısmen, mutluluğun sosyal normlara yatırımın bir

getirisi olarak vaat edilmesidir. Lauren Berlant bu mutluluk fantazisini iyimserliğin aptalca bir şekli olarak görür: "Çeşitli formlara ya da yaşam ve düşünme pratiklerine bağlılığın, kişinin mutluluğunu güvence altına alacağına olan inanç" (Berlant 2002, s. 75). Böyle bir iyimserlik özneden kaynaklanmaz, özneye yapılan ve halk kültürü içerisinde "hakikat" olarak dolaşımda bulunan çeşitli vaatler yoluyla üretilir. Örneğin ulus "mutluluk arayışını" temel hedefi olarak garanti altına aldığı müddetçe öznenin "umudu" olarak gösterilir. Ulusun vaat ettiği "mutluluk" –iyi bir vatandaşlık ödülünün vaadi olarak sürekli ertelenen bir "mutluluk"– karşılık görmediği durumlarda kişinin yatırıma devam etmesini sağlayandır. Gerçekten de, 6. Bölüm'de ileri sürdüğüm gibi, kişinin ulusa bağlılığını artıran şey yatırım getirisinin başarısızlığıdır: Mutluluğun sürekli ertelenmesi bekleme formunu alır. Demek ki "adalet" ulusa yapılan yatırımın vaat edilen getirisidir, fakat yatırımın devam edebilmesi için gerçekleşmemesi gerekir. Diğer bir ifadeyle, ulus adaleti mutluluk vasıtasıyla *getirebilecek* bir adalet aracısı olur, fakat *bu kapasitesi sadece şimdiki zamanda gerçekleşme başarısızlığıyla devam eder.*

Bununla birlikte, iyi ya da daha iyi hissetme arzusu şiddet ilişkilerinin ortadan kaldırılmasını da gerektirebilir. Örneğin 5. Bölüm'de şiddet geçmişleriyle ilgili utanç ifadelerinin nasıl hem "iyileşme" hem de "üzerini örtme" anlatıları olarak iş gördüklerini ele almıştım. Utanç "kötü hissetme" anlatısı haline gelir ki, bu şu anda daha iyi hissetmekle *ilgili* olabilir. İlginç bir şekilde, Susie Orbach'ın çalışmasında psikoterapi, kötü hissin üstesinden gelmek değil, kötü hisle farklı bir ilişkiye girmek olarak tanımlanır. Onun ifadesiyle: "Psikoterapi kötü hislerin iyi hislere dönüştürülmesinden ziyade, kişisel bir anlam çıkarabilmek adına kötü hislerle yeterince uzun kalmak ve onları kabul etmekle ilgilidir" (Orbach 1999, s. 52). Orbach kötü hissin üstesinden gelmenin iyileşme ölçütü olmadığını ileri sürer. Hakikaten de, kötü his adaletsizliğin bir sonucuysa, kötü hissin üstesinden gelmek de adaletsizliğin göstergelerini ortadan kaldırmak olur. Utancın bir dönüşüm ifadesi olarak kullanıldığı bölümde bunu görmüştük: Beyaz Avustralyalılar şiddetin gerçek sahnesi olan uluslukla tesirli bir ilişki içerisindeki gururlarını "geri kazanabilmek" için pişmanlık, sempati ve utanç ifade ederler. Adaletsizliğe karşı mücadele, kötü hissin adaletsizliğin hakikatinin bir göstergesi olarak konumlandırıl-

madığı ve üstesinden gelmek istemediğimiz farklı bir tarzla kötü hisle ilişki kurmakla mı alakalıdır? Bu soruya yorum yapabilmek için "onarıcı adalet" fikrini dikkate alabiliriz. Onarıcı adalet, adaletsizliğin kişisel ve sosyal yaşamdaki karmaşık sonuçlarıyla başa çıkmanın bir yolu olarak "duyguların" adalet sahnesine geri dönmesine izin vermiştir. Fikir kısmen kriminolojiden ve bir suçun cezasını misilleme olarak gören adalet modeline itirazdan doğmuştur.[5] Onarıcı adalette suça yanıt üretilerek işe başlanır ve suç yasaların ihlal edilmesi olarak değil, "bir *kişinin* başka bir kişi tarafından ihlal edilmesi" olarak ifade edilir (Johnstone 2002, s. ix). Eğer suç kişiselse ceza da öyle olmalıdır, iddiasında bulunulabilir. Böylece, onarıcı adalet modelinde, kabahatlilerin yaptıklarının bedellerini "hissetmeleri" gerekir: "Temel hedefimiz suçluların sebep oldukları acının farkına varmalarını sağlamak olmalıdır" (Johnstone 2002, s. ix). Suçlulara kendi suçlarının sonuçlarının hissettirilmesine dair bu vurgu, suçluların mağdurlarıyla toplantılarda ya da aile mahkemelerinde yüzleşmesini gerektirir. Böylece, mağdurlar öfke, korku ve acı hisleri de dahil olmak üzere tüm hislerini iletirler (Johnstone 2002, s. 66). Bu adalet modeli tarafından vaat edilen onarım sadece kurbanların yaralarının iyileştirilmesi değil, suçluyu topluma geri "kazandırarak" (Daly 2000, s. 36) ve suçlarının duygusal sonuçlarıyla yüzleşmesi istenerek topluluğun da onarılmasıdır. Onarma suçlunun pişmanlık ifadesiyle sembolize edilir. Hatta mağdurun suçluyu affetmesiyle bu pişmanlık geri döndürülebilir, onarıcı adalet modelinde affetme görevden ziyade bir hediye olarak anlaşılır (Braithwaite 2002, s. 15). Bağışlayıcılık ayrıca onarıcı adaletin umududur, bir suç tarafından parçalanmış kişilerin barışması adaletin onarıldığının bir göstergesi olur.[6] Hudson ve Galaway'in ifade ettiği gibi: "Cezai adalet sürecinin amacı tarafları barıştırarak ve anlaşmazlığın neden olduğu yaraları iyileştirerek topluma barış getirmek olmalıdır" (Hudson ve Galaway 1996, s. 2).

Kişiselliğin vurgulanmasına sıcak bakıyorum: Adaletin kişisellikten arındırılması yaraları görünmez kılabilir ve başkalarına zarar verenleri koruyabilir. "Kişisel bir şey değil" düsturu ise başarısız olur, çünkü zararlı eylem sonuçlarının gizlenmesi yoluyla haklı gösterilebilir ki, bunlar bir kişi üzerindeki etkilerdir. Suçun ve aslında adaletsizliğin sonuçları sadece bir kişiyle "ilgili" olmadığında bile kişiseldir. Fakat, elbette suçu

ve adaletsizliği kişisel alana indirgemenin de kendi riskleri vardır: Suçun kişiselleştirilmesi onun kamusal ve sistematik boyutlarını gizleyebilir. Kişisel olan karmaşıktır ve bir kişinin kişisel olanın ötesinde ve kişisel olanın kişinin ötesinde temsiliyetini sağlayan ilişkilerle dolayımlanır. Duygular sadece kişisel olarak ya da bir kişi hakkında ve kişinin nasıl hissettiğine göre algılandıklarında, sonuçlarının sistematik doğası gizlenir. Burada adaletin göstergeleri olarak duygulara güven hakkında, özellikle de, "pişmanlığın" incinmenin üstesinden geldiği varsayımı hakkında söylenecek çok şey olabilir. 5. Bölüm'de gördüğümüz gibi, özür sadece bir duygunun ifade edilmesiyle "ilgili" değildir, ama duygunun *gerçekliğinin bir göstergesi olarak yorumlandığında* onu temsil edebilir. Adaletin bu şekilde idealleştirilmesinde duyguların "mübadelesi" duyguların "ifade edilmesini" "gerçek hislerin" saydam bir ölçütü olarak kabul eder şüphesiz. Bu durum, ifadelerinin samimiyetsiz ya da gerçek dışı olarak yorumlanması gerektiği anlamına gelmez. Fakat duygu "göstergelerinin" dolaşımı aslında başka bir şeyin "göstergesi" olabilir.

Duygu göstergeleri bize topluluk "vaadi" olarak döner. Örneğin Braithwaite'in modelinde, topluluğun onarılması suçlunun topluma "yeniden katılımıyla" gerçekleşir. Braithwaite'e göre yeniden katılım empati yoluyla değil, Braithwaite'in "bütünleştirici utanç" diye adlandırdığı duyguyla sağlanır. Burada kişi, "suçluyu aşamalı olarak dışarı iterek sapkınlığı büyütmek yerine, onaylamamayı affetme yoluyla kesin bir şekilde imha eder; utandırırken saygı ya da sevgi bağlarını korur" (Braithwaite 1989, s. 12-3). Utanç suçlunun kötü hissettirilmesiyle ilgili olmayacaktır (öyle olsaydı sapkınlık örüntüsüne dönerdik), bu yüzden "toplumsal kınama ifadeleri"ni "yeniden kabul etme ifadeleri" takip eder (Braithwaite 1989, s. 55). Unutmamalıyız ki, bu model utandırma aracılarının (suçlunun kötü hissetmesine neden olabilecek) mağdurlar değil, suçlunun ailesi ve arkadaşları olmasını öngörür. Suçluların onları utandıranlara karşı duyduğu sevgi, utancın yabancılaştırmasındansa bütünleştirmesine yol açar. Braithwaite sözlerini şu şekilde sonlandırır: "Bütünleştirici utancın en iyi işlediği yer sevgi dolu ailelerdir" (Braithwaite 1989, s. 56).

Ailenin idealleştirilmesi tesadüf eseri değildir. Onarıcı adalet üzerine literatürde adaletsizlik, sosyal bağların başarısızlığının bir sonucu olarak düşünülür. Bu nedenle sosyal bağın (aile, toplum, ulus) onarılması bir

adalet göstergesi olarak yorumlanır.[7] Hesaba katmadığı şey ise adaletsizlikle sosyal bağ arasındaki ilişkidir. Örneğin ailenin idealleştirilmesi, zaten aile formunu başarısızlığa uğratmış olan *queer*ler gibi ötekilerin, ötekiler *olarak* belirlenmesini gerektirir (bkz. 7. Bölüm). Sosyal bağları kurmak, ötekilerin bir ideale uyamadıkları için başarısız olacakları sevgi koşulları gerektirir.

Onarıcı adalet literatüründe adaletin sadece sosyal bağları onarma meselesi olmayıp (ki bu bağlar şiddetle ilişkili olabilir), iyi ilişkiler "kurmakla" ilgili olduğu düşünülür. Adaletsizliğe karşı mücadelenin, ilişkilerin ötekiler arasında ayrım yaparak yürütülmesinin adaletsizliğini gizlemeden bir iyi ilişkiler klavuzuna dönüştürülemeyeceğini öne sürüyorum. Öyleyse adalet basitçe "iyi anlaşmak"la ilgili olmayabilir; ötekilerin daha en baştan "benimle olmama", benimle bir ilişkiye girmeme hakkını koruyabilir. Örneğin öteki sempatimi ya da sevgimi istemek şöyle dursun, benim yasımı bile istemeyebilir. Sosyal bağların idealleştirilmesi, ilişkinin kendisinin ötekilerin başarısız olduğu ahlaki bir göreve dönüşmesine neden olur. Bunu çokkültürlülüğün sosyal bir bağ olarak idealleştirilmesinde görmüştük: Etnik azınlıklar ve beyaz işçi sınıfı topluluklar, tam da ötekilerle daha fazla "karışmayı" reddederek başarısız olurlar (bkz. 6. Bölüm). Burada yakınlık adaletin "hakikati" ve iyileşmenin bir göstergesi olur (toplumlar arasındaki "uçurum" bir mesafenin sonucu olarak açıklanır). Fakat yakınlığın, ötekilerin toplumun belli başlı formlarını taklit etmesini gerektiren ve böylece ötekilere karşı şiddeti üreten bir göreve dönüşümü olmaksızın barış ve uyum ilişkilendirilemez.

Elbette, bir iyileşme olarak adalet dilinin geçmişi çok daha uzundur ve onarıcı adalet teorilerinden çok daha geniş bir dolaşıma sahiptir. Daha sonraki bir çalışmasında Braithwaite şöyle söyler: "İncindiğimiz için, iyileşmeye gerek duyarız; problemi çözmek için harekete geçmeden önce başkalarının incinme hikâyelerimizi dinlemelerine ihtiyaç duyarız" (Braithwaite 2002, s. x; ayrıca bkz. Kiss 2000, s. 72; Sullivan ve Tift 2001; Rotberg 2000, s. 7; Minow 1998). İyileşme motifi, terapi söylemlerini ulusal barışma ve telafi politikalarına bağlar. Motifin bu kaynaklar arasında "gezinmesi" onları indirgememize neden olmamalıdır. Fakat bireysel iyileşme ile kolektif iyileşme arasındaki ilişki bir soru olarak kalmalıdır. Elbette buradaki risk kolektifin kendisine has hisleri olan bir özne olarak

sanki bir bireymiş gibi yorumlanmasıdır. Minow'a göre iyileşme duygusal hayatın karmaşıklığına bağlıdır. Onun ifadesiyle: "İyileşmek için, bir travma deneyimi anlatısı gerçeklerin sade bir dille ifadesinin ötesine geçmeli", mağdurun duygusal ve bedensel tepkileri ve birey için önemli kişilerin reaksiyonlarını da içermelidir (Minow 2000, s. 245). Minow ayrıca politikanın bir terapi alanı bırakması gerektiğini de ileri sürer (Minow 2000, s. 245). Ama bu, politikanın terapiye indirgenmesi gerektiği anlamına gelmemelidir. Böyle bir indirgememenin anahtarı, duygunun modeline "ben" ya da "biz"in basitçe sahip olduğu bir şey yani birey ve toplulukların mülkiyeti olduğu her türlü duygu modeline karşı koymak olacaktır.

Gerek telafi politikalarında, gerek bir travma ve tarihsel adaletsizliğe karşı oluşturulan hakikat komisyonlarında, incinme hikâyesini anlatmak çok önemli hale gelir. 1. Bölüm'de yerli toplumların iyileşmelerinin bir yolu olarak tanıklık beyanının önemini vurgulamıştım. Ama bu, bir acı ya da incinme hikâyesinin "anlatılmasının" kesinlikle tedavi edici olduğunu söylemek değildir. Anlatmak ayrıca ötekilerin duyacağı taleplerde bulunan, fakat her zaman adil bir işitme elde etmeyen tanıklıkla da ilgilidir. İncinme beyanlarına verilen karşılıklar, örneğin onun "bizim kendi acımız" olduğunu iddia ederek (el koyma) incinmenin "üzerini örtebilir". Tanıklık beyanlarına dayalı türde politikaların kulak verme konusunda başarısız oldukları ya da tanınma taleplerini inkâr ettikleri sonucunu çıkarmamalıyız. Sömürgecilik, kölelik ve ırkçılık hakkındaki beyanlar sadece tanınma talebinde bulunmakla kalmaz, kendi başlarına da tanınma yollarıdır. Adaletsizlik yaralanmayı içerse de sadece yaralanmaya indirgenemez. Şimdiki zamanın bir tarihi olarak sömürgeciliğin adaletsizliğini tanımak, tarihi yazmaya ve üzerinde yaşadığımız dünyayı şekillendirmeye tekabul eder; çünkü o geçmişin şekillendirdiği zeminin kendisini tanımış oluruz. Eğer geçmişte olanların şiddeti şimdiki zamanı şekillendiren bir şiddet olarak tanınırsa, o zaman tarihin "hakikati" sorgulanır. Adaletsizliğin tanınması sadece ötekilerin görünür olmasıyla ilgili değildir (bunun önemli olabilmesine rağmen). Tanıma, ayrıca bir adaletsizliğin meydan gelmiş olduğunu iddia etmektir; bu iddia böyle adaletsizliklerin unutulmasına karşı radikal bir iddiadır. İyileşme yaranın üzerini örtmez, aksine onu başkalarına teşhir eder: *İyileşme bir teşhir etme şeklidir.* Tanınmanın sebep olduğu görünürlük esasen sıradan olanın ya da norma-

tifin görünürlüğüdür ya da gerçeğin göstergesi altında gizlenmiş olanın görünürlüğüdür.

Teşhir etme işi duyulma anında bitmez: Böyle ifadeler çoğunlukla sürekli tekrar edilmelidir. Yani teşhir etme işi hem politik hem de duygusal bir iştir. Tanınma talebi çok fazla teşhir olma riskini göze alır ve iddiaya "kulak verme"ye karşı "savunmalar" (inkâr ve kayıtsızlığın yanı sıra suçluluk, utanç ve öfke de dahil) çoğunlukla zaten hazırdır. Bu savunmalar mesajı bloke edebilir, fakat her zaman değil. Politik mücadele, bu tarz blokajlarla başetmeyi öğrenmek ve üstesinden gelme yollarını bulmakla alakalıdır.

Politik mücadele tam bir mücadele olabilir; çünkü kendisine karşı mücadele ettiğimiz şey kaynaklarımızı, eylem için gücümüzü, enerjimizi azaltabilir, hatta canımızı alabilir. Bu nedenle adalet aslında iyi hissetmekle *alakalı* olmasa bile, daha iyi hissetmek için alan bırakmalıdır. Şiddet yoluyla yaşamları birbirinden ayrılanlar ya da günlük yaşamın tekrarının yorgunluğunu katlanamayacak kadar çok hissedenler için, daha iyi hissetmek bir meseledir ve öyle de olmalıdır. İyi hissetme ne adaletin yerine getirildiğinin bir göstergesidir, ne de politik mücadelenin bir hedefi olarak cisimleştirilmelidir. Fakat iyi hissetmek yine de önemlidir, çünkü yaşamı olanaksız hale getiren yaralarla yaşamayı öğrenmeyi içerir. Barışma ve telafi projeleri "ulusun" iyileşmesiyle ilgili değildir: Bu projeler adaletsizliğin kurbanlarının geçmiş hakkında konuşma süreci ve belirli bir tarihin "hakikati" tarafından gizlenmiş yaraların teşhir edilmesiyle daha iyi hisseden ulus içerisinde yaşamaları için bir yol bulup bulamamalarıyla ilgilidir. Daha iyi hissetmek, kişinin kendi hikâyesini anlatmasının, sessizliği sürdürmenin daha katlanılabilir bir yolunu bulmasının, suçu işleyenlere özür diletmesinin, maddi tazminat almasının ya da bir yaranın tanınmasına ilişkin başka yöntemlerin bir sonucudur. Daha iyi hissetmek, düşünmek ve hissetmek için ya da dans edebilmek için alan bırakılmasıyla, ötekilerden ayrı bir alan ve zaman tahsisiyle ilgili olabilir. Daha iyi hissetmek yaşamını devam ettirebilmek için gerekli materyallere sahip olmakla; enerjiye, sığınağa, sıcaklığa, ışığa ya da nefes alabilmek için havaya sahip olmakla ilgili olabilir. Hayatlarını şekillendirmiş adaletsizlikle ilgili olarak, ötekileri (hatta kendimizi bile) neyin iyi hissettirebileceğini önceden bilemeyiz.

Gerçekten de bazıları için daha iyi hissetmek şimdiki zamanda geçerliliğini koruyan bir geçmiş-için öfke, nefret ve utanç hislerinin ifade edilmesini kapsayabilir. Sıklıkla negatif ya da yıkıcı olarak tanımlanan duygular fırsat sağlayıcı ve yaratıcı da olabilirler ve bu çoğunlukla sosyal bağlanma vaadini reddetmeleri durumunda gerçekleşir. Örneğin 8. Bölüm'de öne sürdüğüm gibi, adaletsizliğe karşı öfke, özneleri dünyayla daha farklı bir ilişkiye taşıyabilir, buna kişinin kendisiyle ilişkisi de dahildir. Adaletsizliğe karşı duygusal mücadeleler iyi ya da kötü hisler bulmak ve sonrasında onları ifade etmekle ilgili değildir. Onun yerine, hislerin bizi, karşı durmak istediğimiz normlar ya da iyileştirmek istediğimiz yaralarla daha farklı ilişkilere nasıl yönlendirebileceğiyle ilgilidir. Burada hareket etmek, "yoluna devam etmek" ya da hareket etmek için duyguları "kullanmak" değil, bir emek ya da iş olarak hareket etmek ya da ettirilmektir ki, bu işin bir iş *olarak* kabullenilmesiyle ötekilere daha farklı bağlılık türlerinin önü böyle açılır.

Sonuç olarak, duygusal ve fiziksel yaralar dahil olmak üzere, yara izlerimizle olan ilişkimizi yeniden düşünebileceğimizi ifade etmek istiyorum. Herkesin bildiği gibi, iyi bir yara görülmesi zor olandır. Cerrahları, dikiş atmadaki başarılarından dolayı överdik. Ten neredeyse yaralanmadan önceki gibi görünür. Yara izi bize yaralanmayı hatırlatmadığı için yaralanmanın hiç meydana gelmemiş olduğu kurgusuna tutunabiliriz. Ama belki de bu gerçekliğe meydan okumalıyız. Bir alternatif önermeme izin verin. İyi bir yara izi göze batandır, ten üzerindeki yumrulu bir göstergedir. Ama yara izi yaralanmanın, incinmenin bir göstergesidir: İyi bir yara izi iyileşmeye neden olur, hatta üzerini örter, *ama bu örtü bedenimizi nasıl şekillendirdiğini hatırlatarak yarayı her zaman teşhir eder.* Bedenlerimiz yaralarıyla şekillenmiştir; yara izleri şimdi iyileşme ya da dikilme sürecinde olmaya devam eden bu yaralanmaların kalıntılarıdır. Bu tarz bir iyi yara izi adaletsizliğin ortadan kalkmasının incinmenin üzerinin örtülmesiyle ilgili olamayacağını hatırlatır. Bu yaralar adaletsizliğin sonuçları ve kendi bedenlerimiz ile öteki bedenler arasındaki adil olmayan bir temasın izleridir. Yani "adil duygular" geçmiş incinmelerin şimdiki zamandaki izleri olarak yüzeye çıkan yaraların üzerini örtmek yerine onlar üzerinden ve onlarla *birlikte* işler.

Duygular bize zaman hakkında çok şey anlatır; duygular zamanın "etidir". Hareket etmemiz ya da yolumuza devam etmemiz için ne kadar zaman gerektiğini bize anlatırlar ki, bu bazen kişinin yaşam süresinden bile uzun olabilir. Geçmiş, duygular vasıtasıyla beden yüzeylerinde devamlılık gösterir. Bilinçli bir şekilde hatırlanmasalar bile duygular tarihin nasıl ayakta kaldığını anlatırlar; sömürgecilik, kölelik, ırkçılık ve şiddet tarihlerinin yaşamları ve dünyaları şu anda nasıl şekillendirdiğini anlatırlar. Duygunun zamanı her zaman geçmişle ve geçmişin nasıl yapıştığıyla alakalı değildir. Duygular, ötekilere karşı farklı yönelimler içermeleri yoluyla geleceğe de açılır. Elbette, duygular hakkında konuştuğumuzda sadece duygulardan bahsetmeyiz. Duygu nesneleri geçiş yapar, yapışır, adalet ve adaletsizliğin kamusal alanıyla bedenlerin yakın geçmişlerine katılır. Adalet sadece bir duygu değildir. Duygular da her zaman adil değildir. Fakat adalet bizi dünya yüzeyleri boyunca hareket ettiren, yaşamlarımızın sınırları içinde dalgalanmalar yaratan duygular içerir. Bu duygularla nereye gittiğimiz sorusu ise cevapsız kalmaya devam eder.

Notlar

1 2003'ün sevgililer gününde *The Mirror* gazetesi, ön sayfada George Bush ve Tony Blair'in pembe bir kalp içerisinde olduğu "savaşma seviş" yazılı bir görselle çıktığında neredeyse bir "*queer* an" yaşandı. *The Mirror*'ın savaş karşıtı duruşu barış hareketinin sloganını tekrar ederken, bu sloganı erkek homoerotizminin görsel bir şovuna çevirerek *queer*leştiriyordu. Slogan elbette ki zorunlu olarak başarısızdı: Savaş düpedüz sevgi dili ile savunuluyordu (bkz. 6. Bölüm). Sevgi politikası üzerine analizimi sevginin Blair ile Bush arasında nasıl bir "bağ" yarattığını ve bu bağın ABD ile Britanya arasındaki dostluk bağı olarak gösterildiğini yorumlayarak genişletebiliriz. Blair ile Bush arasındaki sevgi kesinlikle fazlasıyla temsil edilmiştir. Homoerotik boyut bu bağ için önemli olmayabilir (görselin "esprisi"), fakat erkek arkadaşlığının idealleştirilmesi kardeşlik üzerinden değil, bir çift üzerinden yapılmıştır. Sevgi görsel olarak el sıkışmasıyla ifade edilmiştir ve sözlü olarak da birbirlerine duydukları hayranlık ifadelerinin tekrarıyla sağlanmıştır. Pek çoğu için bu mide bulandırıcı bir sevgi gösterisi ya da performansı ve tarihsel olarak trajik bir eşleştirmedir.

2 "Neyin kötü" olduğunu belirlemede kullandığımız kriterler tesirlerin yanı sıra normları da kapsar: Normatif alanın çevresinden dolanmak için duyguları kullanamayız. Ama normatifin sonucun etrafından dolanmaması da önemlidir. Neyin kötü ya da yanlış olduğunu belirleme süreci tesirleri gerektirir ve gerçekten de tesirli boyut normların karşı konulmak üzere açık kalmaları gereken, nihai olmayan kararlar

olduğunu hatırlamamıza yardım eder (bkz. Ahmed 1998, s. 51-8). Normatif alana katılan efektif boyut, normatif karar alma sürecindeki aktörlerin şekillendirilmiş ve tarihe yerleşmiş olduğunu ve mantıksal olanın duygusal olanı aşmayacağını hatırlatmaya yardımcı olur. Tesirli olan ile normatif olanı birbirine bağlama konusunda, bkz. iletişimsel mantığın feminist eleştirisini geliştiren Benhabib (1992) ve Young (1990).

3 Patricia J. Williams'ın ifadesiyle: "İncinmiş duyguların yapaylığıyla dolu konuşmaları sonlandırma aşamasını ve 'hizmetçim siyahların mutlu olduğunu söylüyor' ya da 'beyazlar kötüdür' anlarını aşmalıyız" (Williams 1995, s. 24).

4 Mutluluk duygusunu derinlikli olarak incelemek için yeterince vaktim olmadı. Mutluluk hakkında felsefi yazılar üzerine harika bir değerlendirme için bkz. McGill (1967). Ayrıca bkz. Spaemann (2000) ve Sumner (1996) [Sara Ahmed'in *The Promise of Happiness* {Mutluluk Vaadi} adlı kitabı da Sel Yayıncılık *Queer* Düş'ün Serisi yayın programındadır (e.n.)].

5 Nietzsche (1969) bir öç alma arzusu olarak cezalandırmanın duygusal mantığı üzerine güçlü bir eleştiri yapar. Ayrıca bkz. Brown (1995).

6 Bu kitapta bağışlayıcılığı bir duygu olarak ele almadım. Bağışlayıcılığın erdemle muğlak ilişkisi üzerine bir analiz için bkz. Murphy (1988). Bağışlayıcılığı duygudan ayıran ve onu bir söz edimi olarak kabul eden politik bağışlayıcılık üzerine bir analiz için bkz. Digeser (2001). Ayrıca bkz. bağışlayıcılığı tarihsel adaletsizlikle ilişkilendiren Minow (1998).

7 Gerçekten de, heteronormatiflik bir onarma ve yaralanma beyanı olarak yeniden okunabilir. Pek çok klasik beyan geleneksel çekirdek ailenin parçalanması ve bu parçalanmanın çoğunlukla bireysel bir yaralanma ve sosyal kayıp olarak tanımlanan "zararına" dayalıdır. Bu hikâye onarıcıdır, çünkü mutluluğun bir "koşulu" olarak ailenin kendisi onarılır. Gerçekten de, acı deneyimi çoğunlukla daha iyi bir ailevi sevgi ya da romantik bir sevgi ile aşılır.

KAYNAKÇA

Ahmad, M. (2002), "Homeland Insecurities: Racial Violence the Day after September 11", *Social Text* 72, 20 (3), s. 101–15.

Ahmed, s. (1998), *Differences that Matter: Feminist Theory and Postmodernism*, Cambridge: Cambridge University Press.

— (1999), "Passing Through Hybridity", *Theory, Culture and Society* 16 (2), s. 87–106.

— (2000), *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*, Londra: Routledge.

— (2002), "This Other and Other Others", *Economy and Society* 31 (4), s. 558–72.

— ve Stacey, J. (2001), "Testimonial Cultures: An Introduction", *Cultural Values* 5 (1), s. 1–6.

Ahmed, Sara, Castañeda, C., Fortier, A.-M. ve Sheller, M. (der.) (2003), *Uprootings/Regroundings: Questions of Home and Migration*, Oxford: Berg.

Allport, G. W. (1979), *The Nature of Prejudice*, Reading, MA: Addison-Wesley Publishing Company.

— (1992), "The Nature of Hatred", *Bigotry, Prejudice and Hatred: Definitions, Causes and Solutions* içinde, der. R. M. Baird ve S. E. Rosenbaum (der.), Buffalo, NY: Prometheus Books.

Althusser, L. (1971), *Lenin and Philosophy*, çev. B. Brewster, New York: Monthly Review Press [*Lenin ve Felsefe*, çev. Murat Belge, Bülent Aksoy ve Erol Tulpar, İstanbul: İletişim, 2008].

Angyal, A. (1941), "Disgust and Related Aversions", *Journal of Abnormal and Social Psychology 36*, s. 393–412.

Aristoteles (2003), "From *Rhetoric*", *What is an Emotion? Classic and Contemporary Readings* içinde, der. R. C. Solomon, 2. basım, Oxford: Oxford University Press [*Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: YKY, 2014].

Austin, J. L. (1975), *How to Do Things with Words*, der. J. O. Urmson ve M. Sbisà, Oxford: Oxford University Press [*Söylemek ve Yapmak*, çev. R. Levent Aysever, İstanbul: Metis, 2009].

Averill, J. R., Catlin, G. ve Chon, K. K. (1990), *Rules of Hope*, New York: SpringerVerlag.

Bacchetta, P. ve Power, M. (der.) (2002), *Right Wing Women: From Conservatives and Extremists around the World*, New York: Routledge.

Baird, R. M. ve Rosenbaum, s. E. (1992), "Introduction", *Bigotry, Prejudice and Hatred: Definitions, Causes and Solutions* içinde, der. R. M. Baird ve S. E. Rosenbaum, Buffalo, NY: Prometheus Books.

Barber, s. M. ve Clark, D. L. (2002), "Queer Moments: The Performative Temporalities of Eve Kosofsky Sedgwick", *Regarding Sedgwick: Essays on Queer Culture and Critical Theory* içinde, der. S. M. Barber ve D. L. Clark, New York: Routledge.

Barkan, E. (2000), *The Guilt of Nations: Restitution and Negotiating Historical Injustices*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Barthes, R. (1979), *A Lover's Discourse: Fragments*, çev. R. Howard, Londra: Jonathan Cape [*Bir Aşk Söyleminden Parçalar*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Metis, 2014].
Beck, U. (1992), *Risk Society: Towards a New Modernity*, çev. M. Ritter, Londra: Sage [*Risk Toplumu*, çev. Bülent Doğan, İstanbul: İthaki, 2014].
Bell, D. ve Binnie, J. (2000), *The Sexual Citizen: Queer Politics and Beyond*, Cambridge: Polity.
Bendelow, G. ve S. J. Williams (der.) (1998), *Emotions in Social Life: Critical Themes and Contemporary Issues*, Londra: Routledge.
Bending, L. (2000), *The Representation of Bodily Pain in Late Nineteenth-Century English Culture*, Oxford: Clarendon Press.
Benhabib, s. (1992), *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge: Polity Press.
Benjamin, A. (1997), *Present Hope: Philosophy, Architecture, Judaism*, Londra: Routledge.
Benjamin, J. (1988), *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*, New York: Pantheon Books.
— (1995), *Like Subjects, Love Objects: Essays on Recognition and Sexual Difference*, New Haven: Yale University Press.
Ben-Ze'ev, A. (2000), *The Subtlety of Emotions*, Cambridge, MA: The MIT Press.
Berlant, L. (1997), *The Queen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship*, Durham, NC: Duke University Press.
— (2000), "The Subject of True Feeling: Pain, Privacy and Politics", *Transformations: Thinking Through Feminism* içinde, der. S. Ahmed, J.Kilby, C. Lury, M. McNeil ve B. Skeggs, Londra: Routledge.
— (2002), "Two Girls, Fat and Thin", *Regarding Sedgwick: Essays on Queer Culture and Critical Theory* içinde, der. S. M. Barber ve D. L. Clark, New York: Routledge.
— (2003), "Capitalism and Compassion", "Class Outings: Rethinking the Relation between Gender and Class" atölyesinde sunulan bildiri, Institute for Women's Studies, Lancaster University, 6 Haziran.
— ve Freeman, E. (1997), "Queer Nationality", *The Queen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship* içinde, der. L. Berlant,Durham, NC: Duke University Press.
— ve Warner, M. (2000), "Sex in Public", *Intimacy* içinde, der. L. Berlant, Chicago: University of Chicago Press.
Bhabha, H. K. (1994), *The Location of Culture*, Londra: Routledge.
Biddle, J. (1997), "Shame", *Australian Feminist Studies* 12 (26), s. 227–39.
Bird, J. ve Clarke, s. (1999), "Racism, Hatred, and Discrimination Through the Lens of Projective Identification", *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society* 4 (2), s. 332–5.
Blackburn, L. ve Walkerdine, V. (2001), *Mass Hysteria: Critical Psychology and Media Studies*, Palgrave: Macmillan.
Blanchard, T. (2001), "Model of a Modern Briton", *The Observer*, 25 Kasım, s. 10.

Bloch, E. (1986), *The Principle of Hope*, cilt 1, çev. N. Plaice, s. Plaice ve P. Knight, Oxford: Basil Blackwell [*Umut İlkesi*, cilt 1, çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim, 2007].
Bociurkiw, M. (2003), "Homeland (In)Security: Roots and Displacement, from New York, to Toronto, to Salt Lake City", *Reconstruction: An Interdisciplinary Culture Studies Community* 3 (3): http://www.reconstruction.ws/033/bociurkiw.html
Boler, M. (1999), *Feeling Power: Emotions and Education*, New York: Routledge.
Bollas, C. (1995), "Loving Hate", *Annual of Psychoanalysis*, cilt 12 (13), s. 221–37.
Borch-Jacobsen, M. (1988), *The Freudian Subject*, çev. C. Porter, Stanford: Stanford University Press.
— (1993), *The Emotional Tie: Psychoanalysis, Mimesis, and Affect*, Stanford: Stanford University Press.
Braidotti, R. (2002), *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge: Polity Press.
Braithwaite, J. (1989), *Crime, Shame and Reintegration*, Cambridge: Cambridge University Press.
— (2002), *Restorative Justice and Responsive Regulation*, Oxford: Oxford University Press.
Brentano, F. (2003), "From *On the Origin of Our Knowledge of Right and Wrong*", *What is an Emotion? Classic and Contemporary Readings* içinde, der. R. C. Solomon, 2. bas., Oxford: Oxford University Press.
Bringing Them Home: Report of the National Inquiry into the Separation of Aboriginal and Torres Strait Islander Children from their Families, 1996, http://www.austlii.edu.au/au/special/rsjproject/rsjlibrary/hreoc/stolen/website
Bronski, M. (1998), *The Pleasure Principle: Sex, Backlash, and the Struggle for Gay Freedom*, New York: St Martin's Press.
Broucek, F. J. (1991), *Shame and the Self*, New York: Guilford Publications.
Brown, W. (1995), *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton: Princeton University Press.
— (2003), "Women's Studies Unbound: Revolution, Mourning, Politics", *Parallax* 9 (2), s. 3–16.
Burke, A. (2001), *In Fear of Security: Australia's Invasion Anxiety*, Annandale, NSW: Pluto Press.
Burns, B., Busby, C. ve Sawchuk, K. (1999), "Introduction", *When Pain Strikes* içinde, der. B. Burns, C. Busby ve K. Sawchuk, Minneapolis: University of Minnesota Press.
Burstow, B. (1992), *Radical Feminist Therapy: Working in the Context of Violence*, Newbury Park: Sage.
Butler, J. (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge [*Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis, 2014].
— (1993), *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, New York: Routledge.
— (1997a), *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, New York: Routledge.
— (1997b), *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford: Stanford University Press [İktidarın Psişik Yaşamı/ Tabiyet Üzerine Teoriler, çev. Fatma Tütüncü, İstanbul: Ayrıntı, 2005].

— (1997c), "Critically Queer", *Playing with Fire: Queer Politics, Queer Theories* içinde, der. S. Phelan, Londra: Routledge.
— (2002a), "Is Kinship Always Already Heterosexual?" *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 13 (1), s. 14–44.
— (2002b), "Violence, Mourning, Politics", *Feminist Theory Address*, University College Londra, 8 Mart.
Campbell, D. (1998), *Writing Security: United States Foreign Policy and the Politics of Identity*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
Campbell, s. (1994), "Being Dismissed: The Politics of Emotional Expression", *Hypatia* 9 (3), s. 46–65.
Capps, D. (1993), *The Depleted Self: Sin in a Narcissistic Age*, Minneapolis: Fortress Press.
Carrington, C. (1999), *No Place Like Home: Relationships and Family Life Among Lesbians and Gay Men*, Chicago: University of Chicago Press.
Castañeda, C. (2002), *Figurations: Body, Child, World*, Durham: Duke University Press.
Chapman, C. R. (1986), "Pain, Perception, and Illusion", *The Psychology of Pain* içinde, der. R. A. Sternbach, New York: Raven Press.
Collins, R. (1990), "Stratification, Emotional Energy, and the Transient Emotions", *Research Agendas in the Sociology of Emotions* içinde, der. T. D. Kemper, Albany, NY: State University of New York Press.
Cowan, J. L. (1968), *Pleasure and Pain: A Study in Philosophical Psychology*, Londra: Macmillan.
Creed, B. (1993), *The Monstrous-Feminine: Film, Femininity, and Psychoanalysis*, New York: Routledge.
Crimp, D. (2002), *Melancholia and Moralism: Essays on AIDS and Queer Politics*, Cambridge, MA: The MIT Press.
Cvetkovich, A. (1992), *Mixed Feelings: Feminism, Mass Culture and Victorian Sensationalism*, New Brunswick: Rutgers University Press.
— (2003a), "Legacies of Trauma, Legacies of Activism: ACT UP's Lesbians", *Loss: The Politics of Mourning* içinde, der. D. L. Eng ve D. Kazanjian, Berkeley: University of California Press.
— (2003b), *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*, Durham: Duke University Press.
Daly, K. (2000), "Revisiting the Relationship between Retributive and Restorative Justice", *Restorative Justice: Philosophy to Practice* içinde, der. H. Strang ve J. Braithwaite, Aldershot: Ashgate.
Darwin, C. (1904), *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, der. F. Darwin, Londra: John Murray [İnsan ve Hayvanlarda Beden Dili, çev. Orhan Tuncay, İstanbul: Gün, 2001].
Dean, J. (1996), *Solidarity of Strangers: Feminism after Identity Politics*, Berkeley: University of California Press.
Dean, T. ve Lane, C. (2001), "Homosexuality and Psychoanalysis: An Introduction", *Homosexuality and Psychoanalysis* içinde, der. T. Dean ve C. Lane, Chicago: University of Chicago Press.
De Lauretis, T. (1994), *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, Bloomington: Indiana University Press.

Deleuze, G. (1992), "Ethology: Spinoza and Us", *Incorporations* içinde, der. J. Crary ve S. Kwinter, New York: Zone.
Denzin, N. K. (1984), *On Understanding Emotion*, San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
Der Derian, J. (1995), "The Value of Security: Hobbes, Marx, Nietzsche, and Baudrillard", *On Security* içinde, der. R. D. Lipschutz, New York: Columbia University Press.
Derrida, J. (1987), *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, çev. A. Bass, Chicago: University of Chicago Press.
— (1988), "Signature Event Context", *Limited Inc* içinde, çev. S. Weber ve J. Mehlman, Evanston, IL: Northwestern University Press.
— (1992), "Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority", *Deconstruction and The Possibility of Justice* içinde, der. D. Cornell, M. Rosenfeld ve D. G. Carlson, New York: Routledge.
Descartes, R. (1985), "The Passions of the Soul", *The Philosophical Writings of Descartes*, Cilt 1, çev. J. Cottingham, R. Stoothoff ve D. Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press [*Ruhun Tutkuları*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Say, 2014].
Digeser, P. E. (2001), *Political Forgiveness*, Ithaca: Cornell University Press.
Dillon, M. (1996), *Politics of Security: Towards a Political Philosophy of Continental Thought*, Londra: Routledge.
Diprose, R. (2002), *Corporeal Generosity: On Giving with Nietzsche, Merleau-Ponty, and Levinas*, New York: SUNY.
Ditton, J. ve Farrall, s. (2000), *The Fear of Crime*, Aldershot: Ashgate.
Douglas, M. (1995), *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Londra: Routledge [*Saflık ve Tehlike*, çev. Emine Ayhan, İstanbul: Metis, 2007].
Dunant, s. ve Porter, R. (der.), (1996), *The Age of Anxiety*, Londra: Virago.
Durkheim, E. (1966), *The Rules of Sociological Method*, çev. S. A. Solovay ve J. H. Mueller, New York: The Free Press [*Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, çev. Özcan Doğan, İstanbul: Doğu Batı, 2014].
— (1976), *The Elementary Forms of the Religious Life*, çev. J. W. Swain, Londra: George Allen and Unwin [*Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, çev. Özer Ozankaya, İstanbul: Cem, 2010].
Eisenstein, Z. (1994), "Writing Hatred on the Body", *New Political Scientist*, cilt 30/31, s. 5-22.
Elias, N. (1978), *The Civilizing Process: The History of Manners*, çev. E. Jephcott, Oxford: Blackwell [*Uygarlık Süreci*, 2 cilt, çev. Ender Ateşman, İstanbul: İletişim, 2013].
Eng, D. L. (2002), "The Value of Silence", *Theatre Journal* 54 (1), s. 85–94.
— ve Han, s. (2003), "A Dialogue on Racial Melancholia", *Loss: The Politics of Mourning* İçinde, der. D. L. Eng ve D. Kazanjian, Berkeley: University of California Press.
— ve Kazanjian, D. (2003), "Introduction: Mourning Remains", *Loss: The Politics of Mourning* içinde, der. D. L. Eng ve D. Kazanjian, Berkeley: University of California Press.
Epps, B. (2001), "The Fetish of Fluidity", *Homosexuality and Psychoanalysis* içinde, der. T. Dean ve C. Lane, Chicago: University of Chicago Press.
Epstein, A. L. (1984), "The Experience of Shame in Melanesia: An Essay in the Anthropology of Affect", *Occasional Paper No. 40*, Londra: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

Erikson, E. H. (1965), *Childhood and Society*, yenilenmiş basım, Harmondsworth: Penguin Books.
Erikson, K. (1995), "Notes on Trauma and Community", *Trauma:Explorations in Memory* içinde, der. C. Caruth, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Fanon, F. (1986), *Black Skin, White Masks*, çev. C. L. Markmann, Londra: Pluto Press [*Siyah Deri Beyaz Maske*, çev. Cahit Koytak, İstanbul: Versus, 2014].
Farran, C. J., Herth, K. A. ve Popovich, J. M. (1995), *Hope and Hopelessness: Critical Clinical Constructs*, Thousand Oaks, CA: Sage.
Fischer, W. F. (1970), *Theories of Anxiety*, New York: Harper and Row.
Fisher, B. (1984), "Guilt and Shame in the Women's Movement: The Radical Ideal of Action and its Meaning for Feminist Intellectuals", *Feminist Studies* 10 (2), s. 185-212.
Fisher, P. (1998), *Wonder, the Rainbow, and the Aesthetics of Rare Experiences*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
— (2002), *The Vehement Passions*, Princeton: Princeton University Press.
Fortier, A.-M. (2001), "Multiculturalism and the New Face of Britain", yayımlanmamış makale.
— (2003), "Making Home: Queer Migrations and Motions of Attachment", *Uprootings/Regroundings: Questions of Home and Migration* içinde, der. S. Ahmed, C. Castañeda, A.-M. Fortier ve M. Sheller, Oxford: Berg.
Freire, P. (1996), *Pedagogy of the Oppressed*, çev. M. B. Ramos, yenilenmiş basım, Harmondsworth: Penguin Books [*Ezilenlerin Pedagojisi*, çev. Erol Özbek, İstanbul: Ayrıntı, 2010].
Freud, s. (1922), *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, çev. J. Strachey, Londra: The International Psycho-Analytical Press [*Grup Psikolojisi ve Ego Analizi*, çev. Mehmet Ökten, İstanbul: Tutku, 2014].
— (1934a), "On Narcissism: An Introduction", *Collected Papers*, cilt 4, der. E. Jones, çev. J. Riviere, Londra: The Hogarth Press [*Narsisizm Üzerine ve Schreber Vakası*, çev. Banu Büyükkal ve Saffet Murat Tuna, İstanbul: Metis, 1998].
— (1934b), "Mourning and Melancholia", *Collected Papers*, cilt 4, der. E. Jones, çev. J. Riviere, Londra: The Hogarth Press [*Yas ve Melankoli*, çev. Aslı Emirsoy, İstanbul: Telos, 2014].
— (1950), *Totem and Taboo: Some Points of Agreement between the Mental Lives of Savages and Neurotics*, çev. J. Strachey, Londra: Routledge and Kegan Paul [*Totem ve Tabu*, çev. Kâmuran Şipal, İstanbul: Say, 2012].
— (1961), *Civilization and Its Discontents*, çev. ve der. J. Strachey, Londra: Norton [*Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis, 2000].
— (1964a), "The Unconscious", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, cilt 14, çev. J. Strachey, Londra: The Hogarth Press [*Bilinçaltı*, İstanbul: Yason Yayıncılık, 2014]
— (1964b), "The Ego and the Id", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, cilt 19, çev. J. Strachey, Londra: The Hogarth Press [*Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*, çev. Ali Babaoğlu, İstanbul: Metis, 2001].
— (1964c), "Beyond the Pleasure Principle", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, cilt 18, çev. J. Strachey, Londra: The Hogarth

Press [*Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*, çev. Ali Babaoğlu, İstanbul: Metis, 2001].
— (1964d), "Inhibitions, Symptoms and Anxiety", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, cilt 20, çev. J. Strachey, Londra: The Hogarth Press.
Fromm, E. (1968), *The Revolution of Hope: Toward a Humanised Technology*, New York: Harper and Row [*Umut Devrimi*, çev. Şemsa Yeğin, İstanbul: Payel].
Frye, M. (1983), *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, Trumansburg, NY: The Crossing Press.
Furedi, F. (1997), *Culture of Fear: Risk-taking and the Morality of Low Expectation*, Londra: Cassell [*Korku Kültürü*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı, 2014].
Gabb, J. (2002), "Telling Tales: Troubling Sexuality within Analyses of the 'Lesbian Community'and 'Lesbian Families'", "Re-Imagining Communities" konferansında sunulan bildiri, Lancaster University, Mayıs 2002.
Gaita, R (2000a), "Guilt, Shame and Collective Responsibility", *Reconciliation: Essays on Australian Reconciliation* içinde, der. M. Grattan, Melbourne: Bookman Press.
— (2000b), *A Common Humanity: Thinking About Love and Truth and Justice*, Londra: Routledge.
Gibbs, A. (2001), "Contagious Feelings: Pauline Hanson and the Epidemiology of Affect", *Australian Humanities Review*, http:www.lib.latrobe.edu.au/AHR/archive/IssueDecember-2001/gibbs.html
Goleman, D. (1995), *Emotional Intelligence: Why It Can Matter More Than IQ*, Londra: Bloomsbury.
Goldberg, D. T. (1995), "Afterword: Hate, or Power?", *Hate Speech* içinde, der. R. K. Whillock ve D. Slayden, Thousand Oaks, CA: Sage.
Goodman, R. T. (2001), *Infertilities: Exploring Fictions of Barren Bodies*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
Gopinath, G. (2003), "Nostalgia, Desire, Diaspora: South Asian Sexualities in Motion", *Uprootings/Regroundings:Questions of Home and Migration* içinde, der. S.Ahmed, C. Castañeda, A.-M. Fortier ve M. Sheller, Oxford: Berg.
Goss, R. E. (1997), "Queering Procreative Privilege: Coming Out as Families", *Our Families, Our Values: Snapshots of Queer Kinship* içinde, der. R. E. Goss ve A. A. S. Strongheart, New York: The Harrington Park Press.
Gramsci, A. (1971), *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, der. ve çev. Q. Hoare ve G. N. Smith, Londra: Lawrence and Wishart [*Hapishane Defterleri*, çev. Adnan Cemgil, İstanbul: Belge, 2014].
Greenspan, P. (2003), "Reasons to Feel", *What is an Emotion? Classic and Contemporary Readings* içinde, der. R. C. Solomon, 2. bas., Oxford: Oxford University Press.
Grosz, E. (1994), *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington: Indiana University Press.
— (1999), "Thinking the New: Of Futures Yet Unthought", *Becomings:Explorations in Time, Memory, and Futures* içinde, der. E. Grosz, Ithaca: Cornell University Press.
Gutiérrez-Jones, C. (2001), *Critical Race Narratives: A Study of Race, Rhetoric, and Injury*, New York: New York University Press.
Hage, G. (2003), *Against Paranoid Nationalism: Searching for Hope in a Shrinking Society*, Annandale, NSW: Pluto Press.

Halberstam, J. (2003), "What's That Smell? Queer Temporalities and Subcultural Lives", *International Journal of Cultural Studies* 6 (3), s. 313–33.
Hanmer, J. ve Saunders, s. (1984), *Well-Founded Fear: A Community Study of Violence to Women*, Londra: Hutchinson.
Heidegger, M. (1962), *Being and Time*, çev. J. Macquarie ve E. Robinson, Londra: SCM Press [*Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten, İstanbul: Agora, 2008].
Heller, A. (1979), *A Theory of Feelings*, Assen: Van Gorcum.
Hennessy, R. (1995), "Queer Visibility in Commodity Culture", *Social Postmodernism: Beyond Identity Politics* içinde, der. L. Nicholson ve S. Seidman, Cambridge: Cambridge University Press.
— (2000), *Profit and Pleasure: Sexual Identities in Late Capitalism*, New York:Routledge.
Hobbes, T. (1991), *Leviathan*, Cambridge: Cambridge University Press [*Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: YKY, 2014].
Hochschild, A. R. (1983), *The Managed Heart: Commercialisation of Human Feeling*, Berkeley: University of California Press.
— (2003), *The Commercialisation of Intimate Life: Notes from Home and Work*, Berkeley: University of California Press.
Holbrook, D. (1972), *The Masks of Hate: The Problem of False Solutions in the Culture of an Acquisitive Society*, Oxford: Pergamon Press.
Birleşik Krallık İçişleri Bakanlığı (2002a), *Secure Borders, Safe Haven: Integration with Diversity in Modern Britain*, Londra: Stationery Office.
— (2002b), *Community Cohesion: A Report of the Independent Review Team*, http://www.homeoffice.gov.uk/docs2/pocc.html
— (2003), *Community Cohesion: A Report of the Independent Review Team*, http://www.homeoffice.gov.uk/docs2/comm_cohesion.html
hooks, b. (1989), *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*, Londra: Sheba Feminist Publishers.
— (1992), *Black Looks: Race and Representation*, Boston: South End Press.
— (1994), "Eros, Eroticism and the Pedagogical Process", *Between Borders: Pedagogy and the Politics of Cultural Studies* içinde, der. H. A. Giroux ve P. McLaren, New York: Routledge.
Hudson, J. ve Galaway, B. (1996), "Introduction" içinde, der. B. Galaway ve J. Hudson, *Restorative Justice: International Perspectives*, Monsey, NY: Criminal Justice Press.
Hughes, D. ve Riddell, M. (2002), "Migrants Must Learn to Be British", *Daily Mail*, 7 Şubat, s. 1.
Hultberg, P. (1988), "Shame - A Hidden Emotion", *Journal of Analytical Psychology* 33, s. 109–26.
Hume, D. (1964), *The Philosophical Works: A Treatise of Human Nature and Dialogues Concerning Natural Religion*, cilt 2, Londra: Scientia Verlag Aalen [İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea].
Irigaray, L. (1993), *An Ethics of Sexual Difference*, çev. C. Burke ve G. C. Gill, Londra: The Athlone Press.
Izard, C. E. (1977), *Human Emotions*, New York: Plenum Press.

Jacobs, J. B. ve Potter, K. (1998), *Hate Crimes: Criminal Law and Identity Politics*, New York: Oxford University Press.
Jacoby, M. (1994), *Shame and the Origins of Self-Esteem: A Jungian Approach*, çev. D. Whitcher, Londra: Routledge.
Jaggar, A. M. (1996), "Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology", *Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Feminist Philosophy* içinde, der. A. Garry ve M. Pearsall, New York: Routledge.
James, W. (1890), *The Principles of Psychology*, cilt 2, New York: Dover Publications.
Johnstone, G. (2002), *Restorative Justice: Ideas, Values, Debates*, Devon: Willan Publishing.
Jureidini, R. (2000), "Origins and Initial Outcomes of the Racial Hatred Act 1995", *People and Place*: http://elecpress.monash.edu.au/pnp/pnpv5nl/jureidin.htm
Katz, J. (1999), *How Emotions Work*, Chicago: University of Chicago Press.
Kemper, T. D. (1978), *A Social Interactional Theory of Emotions*, New York: John Wiley and Sons.
Kemper, T. D. (der.) (1990), *Research Agenda in the Sociology of Emotions*, Albany: State University of New York Press.
Kierkegaard (1957), *The Concept of Dread*, çev. W. Lowrie, Princeton: Princeton University Press [*Kaygı Kavramı*, çev. Türker Armaner, İstanbul: İş Bankası, 2015].
Kilby, J. (2002), "Redeeming Memories: The Politics of Trauma and History", *Feminist Theory* 3 (2), s. 201–10.
Kiss, E. (2000), "Moral Ambition within and beyond Political Constraints: Reflections on Restorative Justice", *Truth v. Justice: The Morality of Truth Commissions* içinde, der. R. I. Rotberg ve D. Thompson, Princeton: Princeton University Press.
Klein, M. (1998), *Love, Guilt and Reparation and Other Works 1921–1945*, Londra: Vintage.
Kleinman, A., Das, V. ve Lock, M. (1997), "Introduction", *Social Suffering* içinde, der. A. Kleinman, V. Das ve M. Lock, Berkeley: University of California Press.
Kotarba, J. A. (1983), *Chronic Pain: Its Social Dimensions*, Beverly Hills: Sage.
Krause, K. ve Williams, M. C. (der.) (1997), *Critical Security Studies: Concepts and Cases*, Londra: UCL Press.
Kristeva, J. (1982), *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, çev. L. S. Roudiez, New York: Columbia University Press [*Korkunun Güçleri / İğrençlik Üzerine Deneme*, çev. Prof. Dr. Nilgün Tutal Cheviron, İstanbul: Ayrıntı, 2014].
— (1987), *Tales of Love*, çev. L. S. Roudiez, New York: Columbia University Press.
— (1993), *Nations without Nationalism*, çev. L. S. Roudiez, New York: Columbia University Press.
Lacan, J. (1977), *Écrits: A Selection*, çev. A. Sheridan, Londra: Tavistock.
— (1984), *Feminine Sexuality*, der. Juliet Mitchell, çev. Jacqueline Rose, New York: W. W. Norton and Co.
LaCapra, D. (2001), *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Laing, R. D. (1960), *The Divided Self: A Study of Sanity and Madness*, Londra: Tavistock.
Laplanche, J. ve Pontalis, J.-B. (1988), *The Language of Psycho-Analysis*, çev. D. Nicholson-Smith, Londra: Karnac Books.

Leder, D. (1990), *The Absent Body*, Chicago: University of Chicago Press.
Lee, J. (1999), "Teaching Feminism: Anger, Despair, and Self Growth", *Feminist Teacher* 7 (2), s. 15–9.
Levinas, E. (1979), *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, çev. A. Lingis, La Hey: Martinus Nijhoff Publishers.
Lewin, E. (1993), *Lesbian Mothers: Accounts of Gender in American Culture*, Ithaca: Cornell University Press.
Lewis, H. B. (1971), *Shame and Guilt in Neurosis*, New York: International Universities Press.
Lewis, M. (1992), *Shame: The Exposed Self*, New York: The Free Press.
— (1993), "Self-Conscious Emotions: Embarrassment, Pride, Shame, and Guilt", *Handbook of Emotions* içinde, der. M. Lewis ve J. M. Haviland, New York: Guilford Publications.
Lewis, M. ve Haviland, J. M. (der.) (1993), *Handbook of Emotions*, New York: Guilford Press.
Lipschutz, R. D. (der.) (1995), *On Security*, New York: Columbia University Press.
Little, G. (1999), *The Public Emotions: From Mourning to Hope*, Sydney: Australian Broadcasting Corporation Books.
Lorde, A. (1984), *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Trumansburg, NY: The Crossing Press.
Lupton, D. (1998), *The Emotional Self: A Sociocultural Exploration*, Londra: Sage.
Lutz, C. A. (1988), *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, Chicago: University of Chicago Press.
Lutz, C. A. ve Abu-Lughod (1990), *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge: Cambridge University Press.
Lynch, W. F. (1965), *Images of Hope: Imagination as Healer of the Hopeless*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
Lynd, H. M. (1958), *On Shame and the Search for Identity*, New York: Harcourt, Brace and Company.
McClintock, A. (1995), *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, New York: Routledge.
McGill, V. J. (1967), *The Idea of Happiness*, New York: Frederick A. Praeger.
McGurran, A ve Johnston, J. (2003), "The Homecoming: It's too Painful: Martin's Sad Return to Farm", *Daily Mirror*, 9 Ağustos, s. 4-5.
Machiavelli, N. (1950), *The Prince and the Discourses*, New York: The Modern Library [*Hükümdar*, çev. Necdet Adabağ, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2013].
McNay, L. (2000), *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*, Cambridge: Polity Press.
Martin, B. (1996), *Femininity Played Straight: The Significance of Being Lesbian*, New York: Routledge.
Marx, K. (1975), *Early Writings*, çev. R. Livingstone ve G. Benton, Harmondsworth: Penguin Books.
— (1976), *Capital: A Critique of Political Economy*, cilt 1, çev. B.Fowkes, Harmondsworth: Penguin Books [*Kapital*, çev. Nail Satlıgan ve Mehmet Selik, İstanbul: Yordam, 2013].

— ve Engels, F. (1965), *The German Ideology*, çev. ve der. S. Ryazanskaya, Londra: Lawrence and Wishart [*Alman İdeolojisi*, çev. Olcay Geridönmez, Tonguç Ok, İstanbul: Evrensel, 2013].
Massumi, B. (1993), "Everywhere You Want to Be: Introduction to Fear", *The Politics of Everyday Fear* içinde, der. B. Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press.
— (2002), *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Durham: Duke University Press.
Matsuda, M. J. (1993), "Public Response to Racist Speech: Considering the Victim's Story", *Words That Wound: Critical Race Theory,Assaultive Speech, and the First Amendment* içinde, der. M. J. Matsuda, C. R. Lawrence ve R. Delgads, Boulder: Westview Press.
May, R. (1977), *The Meaning of Anxiety*, yenilenmiş basım, New York: Norton.
Melzack, R. ve Wall, P. D. (1996), *The Challenge of Pain*, Harmondsworth: Penguin Books.
Merleau-Ponty, M. (1962), *Phenomenology of Perception*, çev. C. Smith, Londra: Routledge and Kegan Paul.
Midgley, M. (1989), *Wisdom, Information, and Wonder: What Is Knowledge For?* Londra: Routledge.
Miller, s. B. (1985), *The Shame Experience*, Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
— (1993), "Disgust Reactions: Their Determinants and Manifestations in Treatment", *Contemporary Psychoanalysis* 29 (4), s. 711–35.
Miller, W. I. (1997), *The Anatomy of Disgust*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Minow, M. (1998), *Between Vengeance and Forgiveness: Facing History after Genocide and Mass Violence*, Boston: Beacon Press.
Mohanty, C. T. (2003), " "Under Western Eyes" Revisited: Feminist Solidarity Through Anticapitalist Struggles", *Signs*, 28 (2), s. 499–538.
Moreton-Robinson, A. (2003), "Tiddas Talking up to the White Woman: When Huggins et all took on Bell", *Blacklines: Contemporary Critical Writing by Indigenous Australians* içinde, der. M. Grossman, Carleton: Melbourne University Press.
Morrison, A. P. (1989), *Shame: The Underside of Narcissism*, Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
Murphy, J. (1988), "Forgiveness and Resentment", *Forgiveness and Mercy* içinde, der. J. G. Murphy ve J. Hampton, Cambridge: Cambridge University Press.
Naples, N. A. (2001), "A Member of the Funeral: An Introspective Ethnography", *Queer Families, Queer Politics: Challenging Culture and the State* içinde, der. M. Bernstein ve R. Reimann, New York: Columbia University Press.
Nathanson, D. L. (1987), "A Timetable for Shame", *The Many Faces of Shame* içinde, der. D.L. Nathanson, New York: Guilford Publications.
Nicoll, F. (1998), "B(l)acklash: Reconciliation after Wik", *Meanjin* 57 (1), s. 167–83.
Nietzsche, F. (1969), *On the Genealogy of Morals* and *Ecce Homo*, çev. W. Kaufmann ve R. J. Hollingdale, New York: Vintage Books [*Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say, 2014; *Ecce Homo*, çev. İ. Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Say, 2003].
Nunokawa, J. (1991), "'All the Sad Young Men': AIDS and the Work of Mourning" içinde, der. D. Fuss, *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*, New York: Routledge.

Nussbaum, M. C. (1999), "The Professor of Parody", http://www.tnr.com/archive/0299/022299/nussbaum022299.html
— (2001), *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press.
O'Connor, N. ve Ryan, J. (1993), *Wild Desires and Mistakes Identies: Lesbianism and Psychoanalysis*, Londra: Verso.
Oliver, K. (2001), *Witnessing: Beyond Recognition*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
Orbach, s. (1999), *Towards Emotional Literacy*, Londra: Virago Press.
Packer, G. (2001), "Recapturing the Flag", *New York Times Magazine*, 30 Eylül, s. 15–16.
Parekh, B. (1999), "What Is Multiculturalism?": http://www.india-seminar.com/1999/484/484%20parekh.htm
Parkinson, B. (1995), *Ideas and Realities of Emotion*, Londra: Routledge.
Phelan, s. (1997), "Introduction", *Playing with Fire: Queer Politics, Queer Theories* içinde, der. S. Phelan, Londra: Routledge.
Pieper, J. (1969), *Hope and History*, çev. R. ve C. Winston, Londra: Burns and Oates.
Piers, G. ve Singer, M. B. (1971), *Shame and Guilt: A Psychoanalytic and a Cultural Study*, New York: Norton.
Plummer, K. (1995), *Telling Sexual Stories: Power, Change and Social Worlds*, Londra: Routledge.
Potamianou, A. (1997), *Hope: A Shield in the Economy of Borderline States*, çev. P. Slotkin, Londra: Routledge.
Probyn, E. (2000), *Carnal Appetites: FoodSexIdentities*, Londra: Routledge.
— (2001), "Affect in/of Teaching: What Can a Body Do in a Gender Studies' Classroom?", "Interdisciplinary and Feminist Pedagogy Series"de sunulan bildiri, Lancaster University.
— (2005), *Blush: Faces of Shame*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
Prosser, J. (1998), *Second Skins: The Body Narratives of Transsexuality*, New York: Columbia University Press.
Pugmire, D. (1998), *Rediscovering Emotion*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
Rachman, s. (1998), *Anxiety*, Hove: Psychology Press.
Rechy, J. (2000), "The Final Frontier: A Roundtable Discussion" panel tartışmalarından, moderatör T. Modleski, *Queer Frontiers: Millennial Geographic, Genders, and Generations* içinde, der. J. A. Boone, M. Dupuis, M. Meeker, K. Quimby, C.Sarver, D. Silverman ve R. Weatherston, Madison: The University of Wisconsin Press.
Reddy, W. M. (2001), *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press.
Rey, R. (1995), *The History of Pain*, çev. L. E. Wallace, J. A. Cadden ve S. W. Cadden, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Rosaldo, M. Z. (1984), "Toward an Anthropology of Self and Feeling", *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion* içinde, der. R. A. Shweder ve R. A. LeVine, Cambridge: Cambridge University Press.
Roseneil, s. (1995), *Disarming Patriarchy: Feminism and Political Action at Greenham*, Buckingham: Open University Press.

Rosga, A. (1999), "Policing the State", *The Georgetown Journal of Gender and the Law* 1, s. 145–71.
Rotberg, R. I. (2000), "Truth Commissions and the Provision of Truth, Justice, and reconciliation", *Truth v. Justice: The Morality of Truth Commissions* içinde, der. R. I.Rotberg and D. Thompson, Princeton: Princeton University Press.
Rozin, P. ve Fallon, A. E. (1987), "A Perspective on Disgust", *Psychological Review* 94 (1), s. 23–41.
Sacco, V. F ve Glackman, W. (2000), "Vulnerability, Loss of Control and Worry about Crime", *The Fear of Crime* içinde, der. J. Ditton ve S. Farrall, Dartmouth: Ashgate.
Said, E. W. (1978), *Orientalism*, Londra: Routledge and Kegan Paul [*Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner, İstanbul: Metis, 2014].
Salecl, R. (1998), *(Per)versions of Love and Hate*, Londra: Verso.
Sandell, J. (1994), "The Cultural Necessity of Queer Families", *Bad Subjects* 12: http:// eserver. org/bs/12/sandell. html
Sartre, J.-P. (1962), *Sketch for a Theory of the Emotions*, çev. P. Mairet, Londra: Methuen and Co.
— (1996), *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, çev. H. E. Barnes, Londra: Routledge [*Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İstanbul: İthaki, 2014].
Scarry, E. (1985), *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, New York: Oxford University Press.
Scheff, T. J. (1994), *Bloody Revenge: Emotions, Nationalism, and War*, Boulder: Westview Press.
Scheler, M (1954), *The Nature of Sympathy*, çev. P. Heath, Londra: Routledge and Kegan Paul.
Schneider, C. D. (1987), "A Mature Sense of Shame", *The Many Faces of Shame* içinde, der. D. L. Nathanson, New York: Guilford Publications.
Sedgwick, E. K. (1994), *Tendencies*, Londra: Routledge.
— (2003), *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*, Durham, NC: Duke University Press. Sheller, M. (2003), *Consuming the Caribbean: From Arawaks to Zombies*, Londra: Routledge.
Silver, B. R. (1991), "The Authority of Anger: *Three Guineas* as Case Study", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 16 (2), s. 340–70.
Silverman, K. (1996), *The Threshold of the Visible World*, New York: Routledge.
Silverman, P. R. ve Klass, D. (1996), "Introduction: What's the Problem?", *Continuing Bonds: New Understandings of Grief* içinde, der. D. Klass, P.R. Silverman ve S. L. Nickman, Philadelphia: Taylor and Francis.
Singer, I. (1984), *The Nature of Love: 1. Plato to Luther*, Chicago: University of Chicago Press.
Skeggs, B. (1999), "Matter out of Place: Visibility and Sexualities in Leisure Spaces", *Leisure Studies* 18, s. 213–32.
Smith, A. (1966), *The Theory of Moral Sentiments*, New York: Augustus M. Kelley.
Smith, A. D. (2001), "EU Nations Left in the Spotlight over Slavery Apologies", *The Independent*, 4 Eylül. Smith, J. ve Williams, A. (2003), "I'm OK Now", *The Mirror*, 7 Haziran, s. 4–5.

Solomon, R. C. (1995), *A Passion for Justice: Emotions and the Origins of the Social Contract*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers.
— (der.) (2003), *What is an Emotion? Classic and Contemporary Readings*, Oxford: Oxford University Press.
Spaemann, R. (2000), *Happiness and Benevolence*, çev. J. Alberg, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
Spelman, E. V. (1989), "Anger and Insubordination", *Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Feminist Philosophy* içinde, der. A. Garry ve M. Pearsall, Boston: Unwin Hyman.
— (1997), *Fruits of Sorrow: Framing our Attention to Suffering*, Beacon Press: Boston.
Spinoza, B. (1959), *Spinoza's Ethics: And on the Correction of the Understanding*, çev. A. Boyle, Londra: Everyman's Library [*Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa, 2014].
Spivak, G. C. (1988), "Can the Subaltern Speak?", *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde, der. C. Nelson ve L. Grossberg, Urbana: University of Illinois Press.
Stacey, J. (1997), *Teratologies: A Cultural Study of Cancer*, Londra: Routledge.
Stanko, E. (1990), *Everyday Violence: How Women and Men Experience Sexual and Physical Danger*, Londra: Pandora.
Strongman, K. T. (2003), *The Psychology of Emotion: From Everyday Life to Theory*, West Sussex: Wiley and Sons.
Sturken, M. (2002), "Memorialising Absence", *Understanding September 11* içinde, der. C. Calhoun, P. Price ve A. Timmer, New York: The New Press.
Sullivan, A. (1996), *Virtually Normal: An Argument about Homosexuality*, New York: Vintage Books.
Sullivan, D ve Tifft, L. (2001), *Restorative Justice: Healing the Foundations of Our Everyday Lives*, Monsey, NY: Willow Tree Press.
Sumner, L. W. (1996), *Welfare, Happiness, and Ethics*, Oxford: Clarendon Press.
Suttie, I. D. (1963), *The Origins of Love and Hate*, Harmondsworth: Penguin Books.
Tavris, C. (1982), *Anger: The Misunderstood Emotion*, New York: Simon and Schuster.
Terada, R. (2001), *Feeling in Theory: Emotion After the "Death of the Subject"*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Thobani, s. (2003), "War and the Politics of Truth-Making in Canada", *International Journal of Qualitative Studies in Education* (16) 3, s. 399–414.
Tomkins, s. S. (1963), *Affect, Imagery, Consciousness: The Negative Affects*, cilt 2, New York: Springer.
Trigg, R. (1970), *Pain and Emotion*, Oxford: Clarendon Press.
Valentine, G. (1996), "(Re)Negotiating the "Heterosexual Street": Lesbian Productions of Space", *Bodyspace: Destabilising Geographies of Gender and Sexuality* içinde, der. N. Duncan, Londra: Routledge.
Volpp, L. (2002), "The Citizen and the Terrorist", *UCLA Law Review* 49 (5), s. 1.575–1.600.
Warner, M. (1990), "Homo-Narcissism; or, Heterosexuality", *Engendering Men: The Question of Male Feminist Criticism* içinde, der. J. A. Boone ve M. Cadden, New York: Routledge.

— (1999), *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Weeks, J., Heaphy, B. ve Donovan, C. (2001), *Same Sex Intimacies: Families of Choice and Other Life Experiments*, Londra: Routledge.
West, T. C. (1999), *Wounds of the Spirit: Black Women, Violence, and Resistance Ethics*, New York: New York University Press.
Weston, K. (1991), *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*, New York: Columbia University Press.
— (1995), "Forever is a Long Time: Romancing the Real in Gay Kinship Ideologies", *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis* içinde, der. S. Yanagisako ve C. Delaney, New York: Routledge.
— (1998), *Long Slow Burn: Sexuality and Social Science*, Londra: Routledge.
White, G. M. (1993), "Emotions Inside Out: The Anthropology of Affect", *Handbook of Emotions* içinde, der. M. Lewis ve J. M. Haviland, New York: Guilford Publications.
Wiegman, R. (1999), "Feminism, Institutionalism, and the Idiom of Failure", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 11 (3), s. 107–36.
— (2002), "Intimate Publics: Race, Property, and Personhood", *American Literature* 74 (4), s. 859–85.
Williams, P. J. (1995), *The Rooster's Egg: On the Persistence of Prejudice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Williams, s. J. (2001), *Emotion and Social Theory: Corporeal Reflections on the (Ir)Rational*, Londra: Sage.
Wilson, E. A. (1999), "Introduction: Somatic Compliance – Feminism, Biology and Science", *Australian Feminist Studies* 14 (29), s. 7–18.
Wittgenstein, L. (1964), *Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations": Generally Known as The Blue and Brown Books*, Oxford: Basil Blackwell [*Mavi Kitap Kahverengi Kitap*, çev. Doğan Şahiner, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2007].
Wurmser, L. (1981), *The Mask of Shame*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Young, I. M. (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press.
Young, L. (1996), *Fear of the Dark: "Race", Gender and Sexuality in the Cinema*, Londra: Routledge.
Yuval-Davis, N. (1997), *Gender and Nation*, Londra: Sage.
Zajonc, R. B. (1994), "Emotional Expression and Temperature Modulation" *Emotions: Essays on Emotion Theory* içinde, der. S. H. M. Van Goozen, N. E. Van de Poll ve J.A. Sergeant, Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
Žižek, s. (1989), *The Sublime Object of Ideology*, Londra: Verso [İdeolojinin Yüce Nesnesi, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2011].
— (1991), *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*, Londra:Verso.
Zolberg, A. R. (2002), "Guarding the Gates", *Understanding September 11* içinde, der. C. Calhoun, P. Price ve A. Timmer, New York: The New Press.

DİZİN

11 Eylül olayları, ABD 27, 82n, 95, 98-9, 102, 106n, 109, 122-3, 126, 128n, 168
queer tepki 184, 198-9,202, 240
Mağdur Tazminat Fonu (Victim Compensation Fund) 210n
yas gösterisi 123, 197
abjektleşme 110, 112-5, 121, 128, 176-7
queer 203
acı 11, 16, 26, 33-7
ötekilerin acısı 33, 35, 138, 218, 241,
politikası 47-57
tanımı 11, 36-7
toplumsallığı 43-6
ve beden 36
ve feminizm 212, 214
ve sevgi 157, 164
ve utanç 129, 131
yüzeyleri 36-8, 43
adalet 79, 150
onarıcı 247-9, 254n
ayrıca bkz. adaletsizlik
adaletsizlik 79, 147, 147, 150
tanıma 130, 198
ve iyileşme 152
Adlar Projesi Yorganı 197, 202
Ahmad, Muneer 82n, 99, 106n
Ahmed, Sara 10, 43, 48, 53 ,63, 82n, 106n, 209n, 223, 238n
AIDS 196
aileler 178n, 248, 250
queer 184-5, 188, 192-5
ayrıca bkz. anneler
aktarım, kolektif 118, 125, 128
alan 151, 162, 176, 185-7
bedensel 132-3, 183-7
kamusal 132, 176, 218
queer 182-3, 190, 207
ve rahatlık 186-7, 192, 195, 204
ve korku 85-6, 91-3
Allport, Gorden W., *The Nature of Prejudice* 67, 69
Althusser, L. 78
anne(ler) 55, 85, 89, 156
sevgisi 69, 159
Çalınmış Neslin anneleri 53-6
lezbiyen 191
Anti-terörizm, Suç ve Güvenlik Yasası 99
Aristoteles 14, 15, 67
Aryan Nations [Ârî Uluslar] internet sitesi 59
arzu 11, 45, 58n, 109, 114, 122, 134, 152n, 159, 160-1
queer 136, 183, 196, 203, 205
asimilasyon 50, 201
göçmenler 169
ve melankoli 189, 200
*queer*ler 188, 190, 192-3, 195
Austin, J. L., *How to Do Things with Words*,145, 146, 153n
Averill, J. R., Catlin, G. ve Chon, K. K., *Rules of Hope* 232
Avrupa Birliği (AB) 148-9
Avustralya 25-7, 50-1
mülteciler 104
Keder Kitapları 139, 140-2, 151
Çalınmış Nesil 50-1, 56, 129, 130-1, 150

bağdaştırma 23, 60, 66, 68, 73, 97, 224, 243
bağışlama 55
bağlılık 21, 27, 60, 85, 126, 130, 141, 168-9, 176, 189, 191-4
  feminist 215, 220, 224, 234-5, 235
  ve acı 49, 55
  ve hareket 21
  ve nefret 69, 70, 71, 74-5
  yaralayıcı 49
Baird, R. M. ve Rosenbaum, S. E., *Bigotry, Prejudice and Hatred* 67
barışma 71, 129, 130, 139, 144
  ve adalet 138, 247
Barkan, Elazar 144
Barthes, Roland 170
bayraklar 97-8
Beck, Ulrich 95
bedenler
  duyumlar 13-4, 40 ,57
  kolektif 64
  nefret edilen 59, 61-2
  normlar 182, 186
  ve acı 34, 36-7
  ve haz 204-6
  ve iğrenme 109-11
  ve göstergeler 24, 26, 34, 45, 75
  ve korku 83-6
  ve merak 226
  ve utanç 130-3
Bending, Lucy 39
Benhabib, S. 254n
Benjamin, Jessica 162, 178n, 201, 230
benlik 30n, 39-40 ,43
  ve utanç 133-5
  ayrıca bkz. ego, kimlik, özne
Bentham, Jeremy 57n
Ben-Ze'ev, A. 161, 162
Berkowitz, Bill 210n
Berlant, Lauren 185, 207, 238n, 240, 242, 246
beyazlık 28n, 157, 169, 172, 179n, 209
Bhabha, Homi 28n, 85, 172, 188
bilgi 17, 52-3, 227
Bin Ladin, Usame 95, 104
biyoloji 29n, 193-4
Blair, Tony 149, 253n
Blanchard, T. 171
Bloch, Ernst 231
Blunkett, David 64
Bociurkiw, Marusya 123
Boler, Megan 227
Bollas, Christopher 69
Borch-Jacobsen, Mikkel 70, 162
Braithwaite, J. 135, 247, 248, 249
Bringing them Home 26, 50-1, 129-30, 137-8, 151, 153n
Britanya Ulusal Cephesi 9-10, 21, 23, 28n
Britanya Ulusal Partisi 100, 168
Bronski, Michael 203, 206
Brown, Wendy 22, 47, 48, 49, 58n, 78, 215, 216, 218, 233, 234, 254
bulaşma, duygusal 20, 30
Burstow, B. 216
Bush, George 96, 98, 102, 106n, 211-2, 253n
Butler, Judith 48, 123, 159, 164, 179n, 183, 189, 190, 196, 208, 217, 237n
  Bodies that Matter 22, 38, 119, 120, 203, 230
  "Critically Queer" 145, 160
  Excitable Speech 80
  The Psychic Life of Power 31, 71, 183, 195,

Campbell, S. 28n, 222
Campbell, David 94, 95
Castañeda 29
Christian Aid 33-5
cinsel yönelim 183-4, 208n
  ayrıca bkz. heteroseksüellik, homoseksüellik , lezbiyenlik, *queer*lik
Community Cohesion 173
Craib, Ian 68
Creed, B. 128n
Crimp, Douglas 152n, 189, 196, 202, 205, 206
"Critical Resistance" konferansı 211
Cvetkovich, Ann 24, 30n, 196
çokkültürlülük 27, 28n, 101, 168-80, 198, 238, 249

Daily Mirror 66, 240, 241, 253n
Darwin, Charles 11, 107-8, 114-5
The Expression of the Emotions in Man and Animals 11, 107
utanç hakkında 131
davranış belirtici 145
dayanışma 153n, 177, 211, 237
de Lauretis, Teresa 179n
Dean, Jodi 177
Dean, Tim 187
Deleuze, G. 229
Denzin, N. K. 18, 30, 58
Descartes, René, "The Passions of the Soul" 14, 15, 16
Diana, Galler Prensesi 19, 30, 156, 1711 178n
Digeser, P. E. 254n
dil 11, 23-4
acı dili 34, 56
adalet dili 249
korku dili 95
nefret dili 26, 75, 79, 155
sevgi dili 155, 253n
ve kayıp 199
yapışkan 219, 243
ayrıca bkz. göstergeler, anlamlama, söylem
dile getirme 55, 77, 143, 151, 235
Dillon, Michael 100
disiplin 13, 18, 29n, 30
Ditton, J. ve Farrall, S., *The Fear of Crime* 90
dönüşüm 22, 26, 28, 95
Dunant, S. ve Porter, R., *The Age of Anxiety* 94, 95
Durkheim, Emile 19
duygu, sözcük olarak 21
duygular 9-13
bedensel etkiler 5-7
bulaşma 20
dolaşım 20-22, 24-6, 30p, 62-5, 67, 71, 73, 78, 80-1, 86-7, 92, 97, 238n, 242
ekonomi olarak 62-3
içsellik 18-23, 201
ifadeler 248
sosyalliği 18-9
ve adalet 239-255
ve akıl 11, 211, 244-5
ve duyum 13
ve feminizm 211-5
ve kadınlar 11, 211-2
ve nesneler 13-8
ve öğretim 226-9
duygusallık 11, 45, 213
metinlerin duygusallığı 23-8
duyum 13-6, 36-8, 91, 111, 131, 195, 205, 223, 245
acı verici 38, 40
düşünce *bkz.* akıl

ego 37, 87-8, 201
oluşumu 71
ideali 135, 159-66, 168, 170-1
Eisenstein, Zillah 75
empati 45, 52, 54, 56, 144, 248
emperyalizm 108
ayrıca bkz. sömürgecilik
endişe 22, 64, 69, 70, 85-9, 90, 94-5, 97, 100-1, 103, 105n, 106, 137, 158, 190, 193, 222
Eng, David L.
"The Value of Silence" 197
ve Han, S., "A Dialogue on Racial Melancholia" 201
ve Kazanjian, "Introduction: Mourning Remains" 200
Epps, B. 191
Erikson, Erik H. 132
Erikson, Kai 50
etik 46, 183, 200, 210n, 216, 231, 238n, 244
evlilik 101, 187, 194
gey 188-9
yeminleri 145
evrim 11-2, 16
eylem 12-3, 17, 24, 27, 35, 47

faillik 237n
Falwell, Jerry 101, 106n

Fanon, Frantz, *Black Skin, White Masks* 28n, 77-8, 83-9, 90-1, 99, 209
farkındalık artırma 216
faşizm 28n, 155-6, 178
feminizm 213-5
  bağlılık 215
  siyahi 229
  ve acı 216-20
  ve duygusallık 213, 227
  ve korku 92
  ve merak 224-9
  ve öfke 216-7, 223
  ve öğretim 227-9
  ve umut 229-237
fenomenoloji 67, 206
fetişizm ve fetişleştirmek 22, 35, 47-9, 52, 97, 101, 103, 119, 121 124, 172, 187, 191, 194, 209n, 217, 228
  yaranın fetişizmi 48-9, 52, 79, 217
Fisher, Berenice 223
Fisher, Philip 225
Fortier, Anne-Marie 172, 179n, 191
Freud, Sigmund 21, 29n, 63, 105n, 152n, 160-1, 178n, 201
  "Inhibitions, Symptoms and Anxiety" 87-8
  "Mourning and Melancholia" 200
  "The Unconscious" 62, 88, 105n
  Beyond the Pleasure Principle 69, 89
  Civilization and Its Discontents 157-8
  Group Psychology 71, 156-7, 163, 165, 170
  The Ego and the Id 37-8, 71
Frye, Marilyn 221-2
Furedi, F. 94-5

Gabb, Jacqui 192
Gaita, Raimond 129
Gibbs, A. 30n
Goldberg, David Theo 76
Goodman, R. T., *Infertilities* 181
Gopinath, Gayatri 190
göç ve göçmenler 9, 11, 119, 165, 167-8, 172-5, 213
  Müslüman 99, 165-6
  ve nefret 61, 64
  ayrıca bkz. mülteciler
göstergeler, gösterenler ve anlamlandırma 24, 31n, 34, 63, 115, 122, 145, 147
  bayraklar 97
  kesilmesi 120
  nefret göstergesi 24, 26, 62-3, 67 73-7, 80-1
  iğrenme 107, 128
  ve bedenler 24, 125
  ve korku 84-9, 95, 98
  yapışkanlık 24, 57, 97-8, 100, 117-9, 121
  ayrıca bkz. konuşma
Grosz, Elizabeth 42, 117, 238n
gruplar 155
  ayrıca bkz. topluluk, ulus
  kimlik 163, 201
  sevgi ve nefret 154-7, 74-6
  değer 139-40
gurur 30n, 138-9, 246
Gutiérrez-Jones, Carl 49
güvenlik 92

hafıza 57n, 134
Hage, Ghassan 232, 238n
Hague, William 64-6
Halberstam, Judith 188
Hanmer, J. ve Saunders, S., *Well-Founded Fear* 92
hareket ve hareketlilik
  idealleştirmesi 159
  ulusal 166-7
  ve bağlanma 21
  ve iğrenme 109-19
  ve korku 64, 83, 85, 87-9, 90-3
  ve merak 225-7
  ve nefret 67-81
Hatewatch internet sitesi 154-6
haz 27, 43, 57n
  queer haz 183-4, 203-8
Heidegger, Martin 91
  Being and Time 86-7

Hennessy, Rosemary 205
heteronormatiflik 153n, 162, 186-97, 254n
heteroseksizm158, 161, 193
heteroseksüellik
hisler arşivi 24-5
Hobbes, T. 94
Hochschild, Arlie Russell 18, 180n, 209n, 241
Holbrook, David, *The Masks of Hate* 69
homofobi 182, 189, 193, 204
homoseksüellik; *ayrıca bkz. queer*lik 160, 162, 178n, 195, 203
hooks, bell 28, 49, 210, 218, 227, 229
Howard, John 95-6, 140, 150
Hudson, J. ve Galaway, B., *Restoratative Justice* 247
Hume, David 14-5,

Independent, The 148-9
Irak Savaşı 100, 199, 239, 240-1
Irigaray, Luce 225-6
ırk 10, 12, 23, 28, 51
  ırk ayaklanması, Birleşik Krallık 172-3
  karma ırk 59, 74, 156, 165
  ayrıca bkz. ırkçılık
ırkçılık 28, 68, 173-4, 176
  politikası 75
  üzerine BM konferansı 131
  ulusal 137, 139, 141, 154-5, 198
  ve ırkçılığa feminist karşılık 219-20
  ve korku 91
  ve nefret 61, 76
  ve iğrenme 112, 125
ıstırap 34-5
  kolektif 48
  ve adalet 242, 245
  ayrıca bkz. yas, acı

içgüdü 16, 76, 108
idealler 27, 84, 92, 176
  ego ideali 70-1, 135, 137, 159-61, 198,
  feminist 223
  ulusal 43, 103, 138
  ve utanç 135-9
idealleştirme 191, 205-6
  sosyal bağlar 30
  ve adalet 228-9
  ve aile 181, 187, 193-4
  ve hareket 106n
  ve sevgi 157-63
  ve utanç 135, 138, 141
ideallik 160
idrak 13
iğrenme 27, 107-29
  konuşma ve utanç 147
  performatiflik 119
  ve abjektleşme 110-5
  ve yapışkanlık 115-9
ihlal 192
iktidar ilişkileri 12, 22
  güçlendirme 35
  ve acı 35, 49
  ve adalet 242, 244
  ve feminizm 216, 221, 228
  ve idealleştirme 177, 179n
  ve iğrenme 115
incinme 10, 11, 23, 26-7, 86, 91, 147-51
  beyanları 49, 51, 250
  imtiyaz 48-9
  ve acı 33-4, 37, 47, 49, 54-6
  ve nefret 59, 61, 65, 67, 75
  yara izleri 47-9
  ayrıca bkz. yara
internet 122-4
  Keder Kitapları internet sitesi 139-43
iyileşme, iyileştirme 142, 152
  ve adalet 239-251
  ayrıca bkz. terapi
izlenim, iz 15-7, 26, 39, 40 ,52
  ötekilerin 64, 108, 182, 206

Jacobs, J. B. ve Potter, K., *Hate Crimes* 75, 81n
Jaggar, Alison M.14, 29n
James, William 14
Johnstone, G. 247
Jureidini, Ray 79

Kadın Çalışmaları 227-9
kadın(sı)lık 10, 106, 156, 213, 237
kadınlar
madun 213
narsisizm 158-9
siyahi 219
ulusal ideal olarak 171
ve duygular 213-5
ve faşizm 156
ve korku 92-3
ayrıca bkz. kadın(sı)lık, feminizm, lezbiyenlik, anneler
kamusal alan 92-3, 106n, 176, 186, 190, 218, 253
kapitalizm
küresel 204-8, 209n
kasıt(lılık) 16, 67
Katz, J. 18, 31n
kayıp 52, 54-5, 61, 129, 138
kolektif 56, 172
queer 189, 196
ve ego oluşumu 71
ve korku 89
ve yas 24, 164, 197
Keder Günleri 139, 153n
Keder Kitapları 139-41
Kemper, T. D. 18, 28n
kısıtlama 92, 96
Kierkegaard, Soren 106n
Kilby, J. 238n
kimlik 163, 201
grup 63, 75-6, 163
ulusal 129, 130, 138
ve utanç 129-30
ve şiddet 78-9
yara kültürü 78-9
ayrıca bkz. ego, benlik
kişisel 247-8
Kleinman, A., Das, V. ve Lock, M., *Social Suffering* 48
klişeler 85, 99
kolektif bedenler 9, 20, 26, 64
ideal olarak 156-8
ve korku 26, 98
ayrıca bkz. topluluk, gruplar, ulus
korku
dili 83, 95, 100
küresel ekonomiler 93-5
korkan bedenler 90-3
politikası 86
ve endişe 86-8
Kotarba, J. A. 33, 37
kölelik 27, 148, 250, 253
Kristeva, Julia 161, 167
Nations without Nationalism 165-6
Powers of Horror 112-3, 128n

Lacan, J. 63, 120, 179n
LaCapra, Dominick 105n
Laing, R. D. 85
Lane, Christopher 187
Leder, Drew, *The Absent Body* 40-1, 206
Lee, Janet 227
Levinas, Emmanuel 161
Lewis, M. 28n, 134-5
lezbiyen(lik) 101, 178, 179n, 190-1, 194-5, 197-8, 206, 217
ebeveynler 192
Little, Graham 19, 30n
Lorde, Audre, *Sister Outsider* 28, 72-3, 77, 112, 116, 209, 219-20, 223, 229, 237n
Lovewatch internet sitesi 154, 165
Lupton, D. 28n
Lutz, C. A. 18, 29
Lynch, William F. 231

Machiavelli, Niccolo, *Hükümdar* 94
Made in America (film) 180n
madun çalışmaları 47, 49, 204
Martin, Biddy 191
Martin, Tony 65, 66
Marx, Karl 22, 30n, 205, 225
Kapital 62-3
Massumi, B. 57, 104
Matsuda, Mari J. 78, 80
McClintock, Anne 171, 209n

McGill, V. J. 57, 254n
McNay, Lois 237n
mekân 21, 26, 42, 48, 74, 207, 221, 229
ayrıca bkz. alan
melankoli 189
ve utanç 136, 183
ve yas 196, 200-1
Melzack, R. ve Wall, P. D., *The Challenge of Pain* 37, 44, 57
merak 224-9
merhamet 35, 58n
metinlerin duygusallığı 23-8
metonomi 61, 89
Miller, William Ian 109, 110, 113, 114, 115
minnet 172, 180n, 241
Minow, M. 249, 250, 254n
Mohanty, Chandra Talpade 236
muhakeme 39, 213, 244-5
Murphy, J. 254n
mutluluk 245-6, 254n
Müslüman göçmenler 99, 165-6

Naples, Nancy A. 203
narsisizm 27, 71, 98, 174, 179n
Nathanson, Donald L. 133
nefret 15, 24, 59-82
tesir ekonomileri 62-7
nefret edilen bedenler 64-74
ve *queer*lar 198-9
nefret grupları 59-60, 154-6
nefret söylemi 60, 79, 80, 82n, 118, 212, 245
nefret suçu 26, 61, 74-81
nesneler 9, 13-8
his nesnesi 16
feminizm nesneleri 221
nesnelerin dolaşımı 18, 20-1, 30, 62-3, 71, 78, 242
ve iğrenme
ve korku 83-92
ve utanç 132, 134
New York Times 99
New York Times Magazine 97
New Yorker 127
Nicoll, Fiona 51
Nietzsche, F. 47, 49, 58n
normlar 22, 120, 183-195
bedensel 136, 182
heteronormatiflik 136-7
sosyal 22, 27, 76, 86, 103, 136
Nunokawa, Jeff 196
Nussbaum, Martha 14, 217

O'Connolly, William 94
O'Connor, N. ve Ryan, J. 179n
Observer 171, 180n
Oliver, Kelly 175-6
olumsallık 42-3,46, 113-5, 135, 245
onarıcı adalet 247-9, 254n
Orbach, Susie 246
ortak duygu 58n, 98

öfke 9, 11, 13, 23, 27, 31n, 52, 54-5, 59-60, 111, 124, 215
feminizm ve 216-23
ve nefret 67-8, 80, 82n
ayrıca bkz. kızgınlık
öğretim 228
önem 15, 35
önyargı 68, 76, 210n
özdeşleş(tir)me 10, 23
ve sevgi 71, 98, 154, 157-63, 168, 176
ve *queer* arzu 189, 196
ve utanç 135-42
yansıtmalı 68
özgürlük 30n, 165-6
normlar 190-1
queer 203, 206, 230
ve korku 93-96
özür 27, 131, 222, 248, 251

Packer, George 98
Parekh, Bhikhu 169
pasiflik 51, 118
patriyarki 214, 217, 220, 221, 228
performatiflik 23, 109, 119, 120-1, 145-8
Pieper, J. 232, 235
pişmanlık 152, 210n, 246-8

Plummer, Ken 202
politika 33
  acı politikası 33-6, 47-57
  küresel 95
  ırkçılık politikası 74-81
  korku politikası 85, 91, 95
  sevgi politikası 175, 177, 253n
  ve özür 131
  ve iğrenme 123, 127
  yas politikası 195-7
Potamianou, Anna 232
Probyn, Elspeth 134, 152, 227
  Carnal Appetites 122
psikanaliz 21-2, 57n, 62-3
psikoloji 16, 18-20
psikoterapi 214-5, 246

*queer*lik 22, 136, 181-210

Rachman, S. 86
Rechy, J. 208
Reddy, W. M. 20, 153n
regl sancısı 41, 57n
Rey, Roselyne 39
Rich, Adrienne 208n
Rosga, Annjanette 76, 81
Rozin, Paul ve Fallon, April E. 110, 111, 113, 121

Sacco, V. F. ve Glackman, W. 91
Salecl, Renata 160, 168, 178
Sartre, Jean-Paul 14, 116-7, 133
savaş
  Irak 100, 240
  Terörizme karşı savaş 211-2
Scarry, Elaine, *The Body in Pain* 36, 41, 46
Scheff, T. J. 18, 30
Secure Borders, Safe Haven (Hükümet Raporu) 170, 172
Sedgwick, Eve Kosofsky 29, 146, 152, 194
sempati 18, 56, 241, 244, 246, 248
sevgi
  çokkültürlü 168-178
  kadınlar 212-4
  özdeşleştirme ve idealleştirme 157-163
  sevgi politikası 175-7
  ulus ve ulusal ideal 163-7
  ve acı 45-6
  ve kayıp 199-200
  ve korku 89-90
  ve nefret 59, 60 ,69
  ve utanç 134-7
sevgi grupları 155
sınırlar ve hudutlar 10, 20, 38-9, 41-3, 45, 46, 48
  ve nefret 63-5, 70
sıradanlık 225, 237n
Silver, Brenda R. 222
Silverman, Kaja 176
Silverman, P. R. ve Klass, D., *Continuing Bonds* 200
Singer, Irving 160, 164
Skeggs, Beverley 207
Smith, A. D. 148-9
Smith, Adam 244
Smith, J. ve Williams, A., "I'm Okay Now" 239
Solomon, Robert C. 14, 29n, 58n, 244
Sontag, Susan 127-8
sosyallik (toplumsallık) 135, 169
  duyguların 18-20, 30n
  acının 43-6
sömürgecilik ve sömürgeleştirme 106, 131, 148-9, 207, 209, 250
  emperyalizm 108, 212-3
Spaemann, R. 254n
Spelman, Elizabeth V. 11, 14, 16, 29n, 222
  Fruits of Sorrow 34-5, 58n, 150
Stanko, Elizabeth 92
Strongman, K. T. 18, 28n, 29n
Stukern, Marita 197
suçluluk 51, 130-1, 133-5, 144, 152n, 158, 223
Sullivan, Andrew, *Virtually Normal* 188-9, 249
Sumner, L. W. 254n
Suttie, Ian, *The Origins of Love and Hate* 69
sümük/sümüksü 116-7

şiddet 35, 49, 50, 52, 54, 73, 81, 85, 93, 100, 138
tesir 245
kadınlara karşı 211-8, 227, 236
ve nefret suçu 65, 75-9
ve utanç 246
ayrıca bkz. incinme, acı

Tampa gemisi 104
tanıklık ve beyan (bildirim)
incinme tanıklığı ve beyanı 249, 250
acı tanıklığı ve beyanı 53, 138
utanç beyanı 134, 141
tarih 140-2, 144, 146, 149, 150, 151, 167, 170, 195, 200, 222, 225, 229, 245
hasarın tarihi 48-9, 79
yeniden yazımı 60
tarihsellik 62, 117, 120, 225
Tavris, Carol 216, 220
tazmin(at) 79, 144, 148-9, 150
queer 210n
ayrıca bkz. telafi
tekrarla(n)ma 65, 80, 85, 97-8, 117, 119, 120, 136, 141, 148, 165, 182, 185, 195, 199, 208, 217, 230, 245
ayrıca bkz. yineleme
telafi *bkz.* tazmin(at)
temas
bölgesi 242-3
ve haz 206-7, 219
ve ırkçılık 173, 177
ve iğrenme 110-8
tepki
öfke 217, 219
iğrenme 109-13, 123, 126
incinmeye karşı 43, 47
terapi
feminist 216-7
psikoterapi 246
terörizm
karşılıklar 26, 97-8, 102, 109, 123-7
terörizme karşı savaş 100, 102
ayrıca bkz. 11 Eylül olayları
tesir 11, 15-7, 21, 29n, 30n, 37, 39, 41, 43, 44, 46
ve iğrenme 110, 115, 117, 118-9, 122-3
ve korku 84-5, 88, 100
ve nefret 60, 2, 78-9
tesir ekonomileri 18, 26
ve korku 85
ve nefret 61, 62-7, 75
ve utanç 152
Thobani, Sunera 211-3, 221, 237n
Tomkins, Silvan S. 20, 29n, 111, 113, 131, 134
topluluk
bütünleşme 172, 174
politik 168-9
queer 198-9, 202-3
travma 50
ve adalet 247-50
ve ego oluşumu 71
toplumsal cinsiyet 179n, 220-1, 233-4
toplumsallık *bkz.* sosyallik
travma
görüntüleri 123
kolektif 50
Trigg, R. 57n
Tyler, Imogen 179n
tutku 219, 222, 224, 226, 229, 236

ulus(al)
ulus sevgisi 171
ulusa yatırım 165
ve incinme 23, 27
ve umut 165, 172
ulusal ideal(ler) 27, 137, 139, 140, 142-3, 156, 163-7, 169, 172-4
ulusal kayıp 197-8
ulusal kimlik 138
ulusal utanç 129, 130, 137-43
imaj olarak kadınlar 167
terörist tehdide karşılık 96-9
ve *queer*ler 136-7
ayrıca bkz. çokkültürlülük
Ulusal Lezbiyen ve Gey Gazeteciler Birligi

Sara Ahmed duygu, beden ve dil üzerine eleştirel düşünceye yaptığı bu büyük katkıda, duyguları rasyonel düşüncenin gölgesinden kurtarıp hak ettiği konuma geri yerleştiriyor. Duyguların, bedenleri ve kültürleri şekillendirmedeki rolünü incelerken, retoriğe dair yenilikçi analizleriyle bunların dile getirilme tarzının önemini de gözler önüne seriyor.

Duyguların Kültürel Politikası'nda ırk, toplumsal cinsiyet ve cinsellik arasındaki kesişmelerden yola çıkılarak "ötekilerin" nasıl duyguların nesnesi haline geldiği, iyi ya da kötü duyguların kaynağı olarak tanımlandığı ele alınıyor. Uluslararası terörizm, mültecilik ve göç, toplumsal barışın temini üzerine tartışmalardan yola çıkan Ahmed, duyguların kamusal kültürde dolaşıma girdiğini ve gündelik yaşamda başkalarıyla etkileşimlerimizi biçimlendirdiğini savunuyor. Duyguların, iktidar ilişkilerini yeniden üretmede nasıl işlevsel hale geldiği üzerinde dururken, feminist ve *queer* direniş politikaları açısından öneminin de altını kalınca çiziyor.

ISBN: 978-975-570-720-4
9 789755 707204
22 TL
www.selyayincilik.com
www.twitter.com/selyayincilik
www.facebook.com/SelYayincilik