



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI

21.YÜZYILDA 'DUYGU POLİTİKASI': SARA AHMED VE
MARTHA NUSSBAUM ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Turan ŞENLİK

BURSA – 2021



T. C.

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI**

**21.YÜZYILDA ‘DUYGU POLİTİKASI’: SARA AHMED VE
MARTHA NUSSBAUM ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Turan ŞENLİK

DANIŞMAN:

Dr. Öğr. Üyesi Elif MADAKBAŞ GÜLENER

BURSA-2021

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Turan ŞENLİK
Üniversite : Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Bilim Dalı : Siyaset ve Sosyal Bilimler
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans
Tezi Sayfa Sayısı : IX+116
Mezuniyet Tarihi :/..../.....
Tez Danışmanı : Dr. Öğr. Üyesi Elif MADAKBAŞ GÜLENER

21.YÜZYILDA ‘DUYGU POLİTİKASI’: SARA AHMED VE MARTHA NUSSBAUM ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA

Bu çalışmanın amacı duygu politikalarını incelemektir. Bu inceleme liberal ve radikal yaklaşımların karşılaştırılması ile yapılmıştır. Birinci bölümde duygu kavramının tanımı ve politika ile olan ilişkisi ele alınmıştır. Geçmişten günümüze duygu kavramına dair tartışmaların nasıl geliştiğine değinilmiştir. İkinci bölümde Sara Ahmed’in duygu politikasına dair düşünceleri incelenmiştir. Duygu politikalarının kültürel, siyasi, toplumsal hayatın inşasında rolüne değinilmiştir. Üçüncü bölümde Martha Nussabum’un duygu politikasına dair görüşleri açıklanmıştır. Liberal toplumun inşasında yararlı ve zararlı duyguların analizi yapılmıştır. Sonuç bölümünde bu iki düşünürün yaklaşımlarını benzer ve farklı taraflarına değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Duygu Politikası, Psikopolitika, Liberalizm, Radikalizm

ABSTRACT

Name and Surname : Turan ŞENLİK
University : Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : Political Science and Public Administration
Branch : Political And Social Science
Degree Awarded : Master
Page Number : IX+116
Degree Date : .../.../.....
Supervisor : Dr. Elif MADAKBAŞ GÜLENER

POLITICS OF EMOTION IN THE 21ST CENTURY: A COMPARISON BETWEEN SARA AHMED AND MARTHA NUSSABAUM

The aim of this study is to examine the emotion politics. This study was conducted by comparing the liberal and radical approaches. In the first chapter, the definition of the concept of emotions and its relation to politics were discussed. How the discussions on the concept of emotion have evolved was researched. In the second chapter, Sara Ahmed's thoughts on emotion politics were examined. The role of emotion politics in the construction of cultural, political and social life was addressed. In the third chapter, Martha Nussabum's ideas on emotion politics were explained. The analysis of the useful and harmful emotions in the construction of the liberal society was carried out. In the conclusion, the similarities and differences of the approaches of this two scholars were argued.

Keywords: Politics of emotions, Psychopolitics, Liberalism, Radicalism

ÖNSÖZ

Bu tezin yazılmasında büyük emeği olan tez danışmanım Dr.Öğr. Üyesi Elif MADAKBAŞ GÜLENER'e sonsuz teşekkür ederim.

Vakitlerini ayıran jüri üyelerine; Dr. Öğr. Üyesi Serdar Sertaç, Dr Öğr. Üyesi Sevgi Dönmez Maç'a katkılarından dolayı saygılarımı sunarım.

Eğitim sürecinde ders aldığım kıymetli hocalarım Prof. Dr. Ali Yaşar SARIBAY, Prof. Dr. Bekir PARLAK, Prof. Dr. Derda KÜÇÜKALP, Doç. Dr. Mert GÖKIRMAK, Doç. Dr. Yasemin KAYA ve Dr. Öğr. Üyesi Serdar SERTAÇ'a öğretdikleri her bilgi için teşekkür ve saygılarımı sunmayı borç bilirim.

Bu süreçte yanımda olan aileme ve arkadaşlarıma çok teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR.....	ix
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

POLİTİKANIN KONUSU OLARAK DUYGULAR

1.DUYGU VE POLİTİKA KAVRAMLARI.....	5
1.1. BİR KAVRAM OLARAK DUYGU VE DUYGUYA ÇEŞİTLİ YAKLAŞIMLAR.....	6
1.1.1. Politika Ve Duygu İlişkisi.....	8
1.2.TARİHSEL SÜREÇTE DUYGU-POLİTİKA ETKİLEŞİMİ.....	11
1.2.1. İlk Çağ Felsefesinde Duygu Kavramı.....	11
1.2.2. Ortaçağ Düşüncesinde Duygu.....	14
1.2.3. Rönesans ve Aydınlanma Düşüncesinde Duygu Kavramı.....	16
1.2.4. Çağdaş Düşüncede Duygu.....	21
1.2.4.1.Çağdaş Duygu Teorileri.....	21
1.3. TOPLUMSAL CİNSİYET PERSPEKTİFİNDEN DUYGULAR.....	23
1.3.1. Radikal Feminizmde Duygular.....	26
1.3.2. Liberal Feminizmde Duygular.....	32

İKİNCİ BÖLÜM

SARA AHMED'İN DUYGU POLİTİKASI

2. SARA AHMED'İN POLİTİKA ANLAYIŞI.....	36
2.1. SARA AHMED'DE BİR PERSPEKTİF OLARAK TOPLUMSAL CİNSİYET.....	37
2.2. SARA AHMED'İN POLİTİKA ANLAYIŞINDA DUYGULARIN YERİ.....	44
2.2.1. Siyasete Dâhil Olan Duygular.....	44
2.2.1.1.Acı Çekmek Ne Anlama Gelir?.....	45

2.2.1.2.Korkunun Gölgesindeki Demokrasi	46
2.2.1.3.Özne ve Nefret Duygusu	49
2.2.1.4.Siyasete Enerji Veren Bir Duygu Olarak Sevgi	52
2.2.1.5.İğrenme Ne Anlama Gelir	54
2.2.1.6.Ulus Oluşturan Duygu: Utanç	56
2.2.1.7.Mutlu Olma Zorunluluğu.....	58
2.2.1.8.Feminizmle İlişkili Duygular.....	64
2.2.1.9.Duygu ve Adalet İlişkisi	67

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MARTHA NUSSBAUM'UN DUYGU POLİTİKASI

3.MARTHA NUSSBAUM'UN POLİTİKA ANLAYIŞI	69
3.2. MARTHA NUSSBAUM'UN POLİTİKA ANLAYIŞINDA DUYGULARIN	
YERİ.....	77
3.2.1. Merhamet Duygusu.....	80
3.2.2. Korku Duygusu	84
3.2.3. Utanç Duygusu.....	88
3.2.4. Sevgi Duygusu	91
3.2.5. Vatanseverlik	93
3.2.6. Öfke Duygusu	97
3.2.7. İğrenme Duygusu.....	99
SONUÇ	104
KAYNAKÇA.....	107

KISALTMALAR

Bibliyografik Bilgiler	Uluslararası	Türkçe
Cilt	Vol.	C
Çeviren	trans. by	çev.
Editör	ed. by	ed.
Hazırlayan	ed. by	Haz.
Number	-	No
Sayfa / Sayfalar	p. / pp.	s. / ss.
Ve benzeri	etc	vb.

GİRİŞ

Duygu kavramı birçok disiplinin, yüzyıllar boyu farklı tanımlarla, kavramlarla ilişkilendirilerek anlamaya çalıştığı bir kavramdır. Bu kavramla ilgili tartışmalar günümüzde de devam etmektedir. İnsan duygusal (az veya çok) bir varlık olduğu için onun davranışlarını, tepkilerini, eylemlerini inceleyen bilim dalları insanın verdiği kararlarda, attığı adımlarda hangi etmenlerin etkin olduğunu anlamaya çalışmaktadır. Duygular bazen küçümsenmiştir, bazen yüceltilmiştir, bazen yok sayılmıştır, bazen de varlığı kabul edilmek zorunda kalınmıştır. Fakat her durumda ilgi konusu olmuştur.

Duyguların siyaset alanında da neler yaptığı düşünürler tarafından araştırılmakta; bu doğrultuda disiplinler arası çalışmalar yürütülmektedir. Siyaset biliminin ortaya çıktığı ilk günden bu yana, duygu kavramı merak konusu olmuş; siyasi sisteme fayda ve zararları araştırılmıştır. Farklı düşünce akımlarında yorumlanan duygu kavramı, radikal ve liberal feminist düşüncede de önemli konulardan biridir. Radikal feminist Sara Ahmed ve liberal feminist Martha Nussbaum'un duygularla ilgili araştırmaları, politik psikolojide incelenen "politik duygular" alanı için oldukça değerlidir.

Sara Ahmed, 30 Ağustos 1969 yılında İngiltere'nin Salford şehrinde doğmuştur. Pakistanlı bir babanın ve İngiliz bir annenin çocuğu olan Sara Ahmed 1970 yıllarda ailesiyle Avustralya'ya göç etmiştir. Yüksek Lisans eğitimini Avustralya'daki Adelaide Üniversitesi'nde, doktorasını Cardiff Üniversitesi'nde tamamlamıştır. 2000-2003 yılları arasında, Lancaster Üniversitesi Kadın Çalışmaları bölümünde başkan yardımcısı, sonrasında ise başkan olarak çalışmıştır. Feminist, ırk, göç, yönelim, karışık kimlikler gibi konularda çalışmalar yürüten Ahmed, 2016 yılının sonuna kadar Londra Üniversitesi Goldsmiths'de Irk ve Kültürel Çalışmalar Profesörü olarak görevine devam etmiştir. Goldsmiths'de yaşanan cinsel taciz sorunu ile baş edilememesini protesto etmek amacıyla buradaki görevinden istifa etmiştir. Bağımsız akademisyen olarak çalışan Ahmed, bedenlerin ve dünyaların nasıl şekillendiğini araştırmıştır (Ahmed, 2017: 7).

Ahmed, 2017 yılında CLAGS'dan Kessler ödülü, İsveç Malmö Üniversitesini fahri doktora unvanı almıştır. Önemli eserleri bazıları bunlardır: *Differences That Matter: Feminist Theory and Postmodernism* (Farklılıklar Önemlidir: Feminist Teori ve

Postmodernizm) (2009), *Strange Encounters: Embodied other in Postcoloniality* (Garip Karşılaşma: Postkolonyallıkta Ötekinin Somutlaştırılması) (2000), *The Cultural Politics of Emotion* (Duyguların Kültürel Politikası) (2004), *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*, (Queer Fenomenolojisi: Yönlendirmeler, Nesnelere, Ötekiler) (2006), *The Promise of Happiness* (Mutluluk Vaadi) (2010), *On Being Included: Racism and Diversity in Institutional Life* (Dahil Olmak Üzerine: Kurumsal Hayatta Irkçılık ve Farklılık) (2012), *Willful Subjects* (İnatçı Özneler) (2014), *Living a Feminist Life* (Feminist Bir Yaşam Sürmek) (2017), *What's the Use?* (Yararı Nedir?) (2019). Ahmed'in Türkçe 'ye çevrilen üç eseri vardır. Bunlar: *Mutluluk Vaadi* (2016), *Duyguların Kültürel Politikası* (2017) ve *Feminist Bir Yaşam Sürmek* (2018)'tir.

Sara Ahmed çalışmalarında, melez biri olarak yaşadığı kimlik çatışmalarını, göç politikalarını, ırkçılığı ve cinsiyetçilik gibi deneyimlerden yola çıkarak sosyo-politik dinamikleri analiz eder. *Feministkilljoys* blogunda yazılar yazmaya devam eden Ahmed, aynı zamanda çevrimiçi dersler vermekte; “Şikâyet” ve “Sağduyu” adlı projeleri yürütmektedir. “Şikâyet” adlı araştırma projesinde üniversitelerde taciz, tecavüz, zorbalık deneyimleri yaşayanların durumları ve gücü suiistimal amaçlı kullanan kişilerin davranışlarına ilişkin bir projedir. “Sağduyu” projesinin amacı ise kriz zamanlarında sağduyuya hitap etmenin yollarını araştırmaktır (www. saranahmed.com, erişim tarihi: 25.04.2021).

Liberal bir düşünür olan Martha Nussbaum ise, 1949 yılında doğmuştur. Hukuk ve felsefe profesörü olan Nussbaum, “duygular filozofu” olarak da adlandırılmaktadır. Nussbaum, yüksek lisans ve doktorasını Harvard Üniversitesi'nde tamamlamıştır. Harvard Üniversitesi, Bown Üniversitesi ve Oxford Üniversitesi'nde dersler vermiştir. 1986-1993 yıllarında Birleşmiş Milletler'in Helsinki'deki Dünya Kalkınma Ekonomisi Araştırmaları Enstitüsü'nde araştırma danışmanı olarak görev yapmıştır. Aynı zamanda Amerikan Felsefe Derneği'nin Uluslararası İşbirliği Komitesi'nde, Kadının Statüsü Komitesi'ne ve Kamu Felsefesi Komitesi'nde başkanlık görevini üstlenmiştir. Eğitimde Grawemeyer Ödülü (2002), Chicago Üniversitesi Lisansüstü Öğretimde, Mükemmellik Ödülü (2001) alan Nussbaum, birçok farklı üniversiteden fahri doktora unvanı da almıştır. Birçok kitaba imza atan Nussbaum, 450'ye yakın makalenin de yazarıdır. Önemli kitaplarından bazıları şunlardır: *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in*

Greek Tragedy and Philosophy (İyiliğin Kırılğanlığı: Yunan Trajedisi ve Felsefesinde Şans ve Etik) (1986), *Love's Knowledge* (Aşkın Bilgisi) (1990), *For Love of Country* (Ülke Aşkına) (1996), *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education* (İnsanlığın Geliştirilmesi: Liberal Eğitimde Klasik Bir Reform Savunması) (1997), *Sex and Social Justice* (Cinsiyet ve Sosyal Adalet) (1998), *Women and Human Development* (Kadın ve İnsan Gelişimi) (2000), *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (Yükselen Düşünce: Duyguların Zekâsı) (2001), *Hiding From Humanity: Disgust, Shame, and the Law* (İnsanlıktan Gizlenmek: İğrenme, Utanç ve Kanun) (2004), *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* (Adaletin Sınırları: Engellilik, Milliyet, Tür Üyeliği) (2006), *From Disgust to Humanity: Sexual Orientation and Constitutional Law* (İğrençlikten İnsanlığa: Cinsel Yönelim ve Anayasa Hukuku) (2010), *Not For Profit: Why Democracy Needs the Humanities* (Menfaat Amacı Gütmeyen: Demokrasi Neden Beşeri Bilimler'e İhtiyaç Duyar) (2010), *Creating Capabilities: The Human Development Approach* (Yapabilirlikler Yaratmak: İnsani Gelişmişlik Yaklaşımı) (2011), *The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age* (Yeni Dinsel Tahammülsüzlük: Kaygılı Bir Çağda Korku Siyasetinin Üstesinden Gelmek) (2012), *Political Emotions: Why Love Matters for Justice* (Siyasi Duygular: Adalet İçin Aşk Neden Önemlidir) (2013), *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice* (Öfke ve Bağışlama: Kızgınlık, Cömertlik, Adalet) (2016), *The Monarchy of Fear: A Philosopher Looks at Our Political Crisis* (Korku Monarşisi: Siyasi Krizimize Bir Felsefeci Bakış) (2018), *The Cosmopolitan Tradition: A Noble but Flawed Ideal* (Kozmopolit Gelenek: Asil Ama Kusurlu Bir İdeal) (2019) (<https://web.archive.org>. erişim tarihi: 25.04.2021). Düşünürün iki kitabı Türkçeye çevrilmiştir. Bunlar: “Yeni Dinsel Tahammülsüzlük: Kaygılı Bir Çağda Korku Siyasetinin Üstesinden Gelmek” (2018) ve “Yapabilirlikler Yaratmak: İnsani Gelişmişlik Yaklaşımı” (2018) kitaplarıdır. İnsana daha iyi yaşam nasıl sunulur, bireyin iradesi dışında gerçekleşen olaylar (talih) onu nasıl etkiler, yoksulluk, kadın sorunu, daha iyi liberal toplumun inşası, hukuk, adalet ve bu konularda duyguların yeri, Nussbaum'un başlıca araştırma konularıdır. İyi duyguların geliştirilmesi gerektiğini belirten Nussbaum, kötü duygularla baş etmenin de öğretilmesi gerektiğinin altını çizer.

Radikal ve liberal düşünce ekolunda, duygu kavramının yorumlanmasını incelemek, farklı paradigmalardan konuya yaklaşma seçeneği sunmaktadır. Radikal ve liberal feminist düşüncenin politik duygular konusunda ortak paydada buluştukları ve zıt fikirlere sahip oldukları durumlar vardır. Bu çalışmada, radikal ve liberal düşüncenin duygu yaklaşımları, karşılaştırmalı bir şekilde ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Çalışma, üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde duygu kavramının genel tanımı, düşünce tarihinde nasıl anlamlandırıldığı, düşünce ekollerindeki değişimlerle beraber duygu ile ilgili fikirlerin nasıl şekillendiği incelenmektedir. İkinci bölümde radikal feminist düşünür olan Sara Ahmed'in iktidar - birey, iktidar - toplum ve birey - toplum ilişkilerinde duyguların hangi görevleri üstlendiğine dair düşünceleri araştırılmaktadır. Bu bölümde Ahmed'in sevgi, nefret, korku vb. duyguların politik alana nasıl dâhil olduğuna dair düşünceleri ele alınmaktadır. Tezin üçüncü bölümünde ise liberal feminist düşünür olan Martha Nussbaum'un devlet, toplum, birey, insani gelişmişlik, adalet, hukuk gibi konularda duyguların rolüne dair düşünceleri açıklanmaktadır. Bu araştırmanın amacı, radikal ve liberal feminist düşüncenin karşılaştırılması ve duyguların siyaseti nasıl şekillendirdiğini incelemek ve ortaya koymaktır. Duyguların günümüzde ele alınış biçimi, bu iki feminist düşünce bağlamında, genel olarak siyasete getirilen yeni açılımları anlamak hem de siyaset psikolojisine olası katkıları görmek açısından anlamlıdır. Hem politikaların oluşturulmasında hem de toplumsal cinsiyetin inşasında duyguların rolü vardır. Radikal düşüncedeki detaylı inceleme ve eleştiriler tabloyu net görmemize yardımcı olmaktadır. Liberal düşüncedeki önerileri ise farkedilen sorunların çözümüne odaklıdır.

BİRİNCİ BÖLÜM

POLİTİKANIN KONUSU OLARAK DUYGULAR

1.DUYGU VE POLİTİKA KAVRAMLARI

Duygu kelimesinin türediği *emotion* (duygu) kelimesi Latince’de hareket etmek, dışarı çıkmak anlamındaki *emovere* kelimesinden türemiştir. Duyguların içten dışa hareket edebileceği gibi dışarıdan içeriye doğru hareket ettiği edebilecekleri de düşünülmektedir. Bireyin kişisel benliğini oluşturmada önemli olan yeteneklerini (aktarım, yansıtma, içe yansıtma) mümkün kılan duygulardır. Bu yetenekler doğumdan itibaren, bireyin başkaları ile etkileşimi yoluyla gelişmektedir. Aktarım, yansıtma, içe yansıtma gibi yetenekler, bize duyguların gücünü belirlemeye yardımcı olan araçlardır. Dünyayı anlamlı kılan, renklendiren ve canlandıran, duygulardır (Ahmed, 2017: 19-21; Chodorow, 2019: 25-26). Duygu hem bireysel hem de toplumsal olarak (mikrososyal baskı olarak suçluluk duygusu gibi) karşımıza çıkmaktadır. Ruhsal ve sosyal olanın inşasında duyguların büyük etkisi vardır.

Psikoloji, psikiyatri, biyoloji, felsefe, eğitim psikolojisi, teoloji vb. disiplinler duygunun doğası ile ilgili çalışmalar yürütseler de duygu konusu, başlı başına bir disiplin olarak incelenmemiştir. Duygunun doğasına dair felsefedeki çalışmaları incelediğimizde, insanın doğasına dair arayışlarının olduğu eski metinlere dek bu konunun gittiğini görmekteyiz. Filozofların düşünceleri doğrudan duygunun doğası üzerine şekillenmemiş olsa da, insan ve onun doğasına dair değerlendirmelerinde duyguya değinilmektedir (Gökalp, 2019: 13-14). Bir başka deyişle, siyaset felsefesinin önemli bir meselesi olan insan doğası, bize duygular hakkında ipuçları verebilmektedir. Çalışmanın bu bölümünde öncelikle duygunun genel tanımı ve politik olanla ilişkisi araştırılarak, tarihi süreç içinde duyguya dair tartışmalara değinilecektir.

İnsan hayatı boyunca birçok konuda kararlar alır. Bu kararların içinde siyasi kararlar ve siyasi tercihler de vardır. Liderler, partiler, devletler, kurumlar da kararlar alır. Kararların alınmasında duygular da önemli role sahiptir. İnsanın siyasi davranışlarını anlamak için duyguların tanınması gerektiği düşünülmektedir. Çünkü duygular karşımıza bir şeylerin sonucu olarak çıkmaktadır. Çalışmanın diğer bölümlerinde radikal feminist düşünür Sara Ahmed ve liberal feminist düşünür Martha

Nussbaum'un duyguya dair düşüncelerine yer verilecektir. Burada amaç radikal ve liberal düşünce ekolünde duyguya dair yaklaşımlar karşılaştırarak hangi konularda aynı görüşte oldukları hangi konularda aynı düşüncede olmadıklarını ortaya koymaktır.

1.1. BİR KAVRAM OLARAK DUYGU VE DUYGUYA ÇEŞİTLİ YAKLAŞIMLAR

“Duygu” kavramının göreceli olarak yeni olduğuna vurgu yapan Robert Solomon, duygunun doğasına dair tartışmaların devam ettiğini vurgulamaktadır. Çünkü duyguların geçirdikleri değişimler devam etmektedir. Duyguları anlamının tek bir yolu olmadığı için, her disiplin kendi bakış açısından yola çıkar. Bilim uzun süre duyguları, yargının gücünü bozan etkilere sahip olduğu için irrasyonel olarak nitelendirmiştir. Ama son dönemdeki çalışmalar, duygular olmadan aklın karar vermesinin mümkün olmadığı ve duyguların, yargılarımızı çarpıtmak yerine daha anlamlı kıldığına dair argümanlar sunmaktadır (Solomon, 2016: 11-14). Fakat duyguların öznel olduğu gibi nesnel tarafları da bulunur. Duyguların nesnel tarafı, duygularını yaşayan kişinin kaşlarını çatması, titremesi, kalp atışlarının artmasıdır. Duyguların öznel tarafı ise kişinin belli konularla ilgili içsel düşünceleridir. Duygular kişinin durum değerlendirmelerini yansıtan zihinsel süreçlerdir. Yetişkin bir insan çocukluğundan itibaren duyguları deneyimler ama onları tanımlamada ve adlandırmada zorluk yaşar. Bu nedenle yüzyıllar boyunca dönemlerde ve farklı dillerde duygu ile kavramlar arasında tutarsızlıklar ortaya çıkmıştır (Barsukova, 2017: 12-13).

Duygular çeşitli olduğu için onları tanımlayacak kavramlar, kimi zaman yeterli olmamaktadır. Daniel Goleman duygularla ilgili karışıklığı ortadan kaldırmak için bazı araştırmacıların da kabullendiği “temel duygu grupları” kavramından yola çıkar. Goleman'a göre, temel duygu gruplarının özünde duygusal çekirdek bulunur. Çekirdekte korku, utanç, sevinç, öfke gibi temel duygular vardır. Bu çekirdekten duygunun değişime uğramış halleri, sayısız mutasyonlar çıkararak halkalar halinde yayılır. Halkalarda, duygulardan daha sessiz, daha kalıcı olan ruh halleri (sinirli, hırçın gibi ruh halleri) vardır. Ruh halinin ötesinde ise duyguyu uyandıran eğilimler (çekingen, melankolik, neşeli) karşımıza çıkar. Mizaç dediğimiz bu yatkınlığın ötesinde ise depresyon, sürekli kaygı gibi duygu bozuklukları bulunur (Goleman, 2010: 373-375).

Bu nedenle duygular genellikle, psikolojik boyutu ile değerlendirilerek ele alınır. Ama temel duyguların dürtüsel yönü de olduğu bir gerçektir. Dürtüsel dediğimiz duygular; açlık, susuzluk, saldırganlık ve üreme gibi temel güdülerdir. Bu bakımdan duygular, psikolojik ve dürtüsel olarak tasnif edilebilir. Dürtüsel duygular hem insanlarda hem de hayvanlarda vardır. İnsana özgü olan yüksek duygular grup şeklindedir. Üç temel duygumuz olan sevgi, korku ve nefret duygularından farklı duygular ortaya çıkabilir. Sevgi duygusu içinde şefkat, merhamet ve iyiliği barındırabilir. Korku duygusunun içinde nefret, düşmanlık ve öfke mevcuttur. Güven duygusunun içinde ise doğruluk, gayret ve sadakat saklıdır (Tarhan, 2011: 29-47). Özel ve toplumsal olduğu gibi duygular, biyolojiyle de ilişkili böyle argümanlar var. Duyguların içgüdüsel olduğunu savunanlar olduğu gibi duyguların zihinsel olduğunu da savunanlar vardır. Bu iki yaklaşımdaki düşünceler bir birilerini beslerler.

Görüldüğü üzere duygular, başkalarına anlam iletmekle beraber bilişsel rehber görevi de görmektedirler. İnsanın yaşamının ilk dönemlerinde birincil duygular, daha sonraki dönemlerinde ise birincil duygularla ilişkili olarak ikincil duygular oluşmaktadır. Birincil duygular dediğimiz kategori daha çok doğuştan gelen ve otomatik olarak ortaya çıkan duygulardır. İkincil duygular ise bu “erken” duyguların temeli üstünde zamanla inşa olan duygulardır. Özetle duygular, insanın biyolojik varlık olmasının yanı sıra sosyal bir varlık da olmasından kaynaklanan ve kişilerin zihinsel değerlendirmeleri sonucu oluşurlar (Damasio, 2006: 141-143). Kişisel oluşumlar olan duygular bireyi psikolojik ve sosyal olarak karakterize etmektedir. Gerçek olaylar, duyguların oluşmasına neden olduğu gibi düşünceler de duyguların oluşumuna neden olmaktadır. İnsan, kişisel deneyimler yaşadığı gibi kolektif deneyimler de yaşıyor. Bu deneyimler sonucu ortaya çıkan duygular, sosyal duygular olarak tanımlanıyor. Hem psikologlar kişisel olarak, hem de sosyologlar grup içinde bireyin yaşadığı duyguları incelerken, birçok tartışma ortaya çıkmaktadır. Bunun sebebinin de, duygularla ilgili detaylı çalışmaların son dönemlerde farklı disiplinlerde yaygınlaşması ile ilgili olduğu söylenebilir.

Duyguların tanımlanması onların anlaşılması için önemlidir. Her ne kadar tanımlarla ilgili birçok tartışma olsa da, araştırmacıların genel anlamda duygularla ilgili kabul ettikleri kavramlar, yaklaşımlar ve uygulamalar bulunur. Her araştırmacı “duygunun” kendi alanıyla ilgili olan tarafına ışık tutmaktadır. Bireyin davranışlarının

nedenini anlamak diğer bilim alanları için önemli olduğu kadar siyaset bilimi için de önemlidir. Siyasi kavramların da psikolojik ve duygusal etmenler tarafından belirlendiği görölmektedir. Siyaset bilimciler duyguları anlamakla, bireyin oy verme davranışlarını, etnik çatışmaları, dini ve siyasi tahammülsüzlükleri, liderler, gruplar, uluslararası güvenlik, terör, kitlesel hareketler, manipölasyonlar ve kutuplaşmalar gibi benzeri diğer konuların nedenini anlamayı hedeflemektedirler.

1.1.1. Politika Ve Duygu İlişkisi

Siyasette duygular düşünce ve eylemleri etkiler mi? Siyasal varlık olan insanın düşünme ve tutumlarında duyguların rolleri nelerdir? Bu tür soruların cevapları araştırılırken siyasi tutumlarda duyguların önemi üzerinde durulmaktadır. Siyasal olarak nasıl davranacağımız, tüm süreci etkileyen duyguların siyasal olarak güdülenmiş şiddet ve diğer davranış kalıplarındaki yeri gibi konular araştırmacılar açısından önemlidir. Yıllarca siyaset biliminde rasyonel karar alınması amacıyla duygusallıktan uzak durulması gerektiği tartışma konusu olmuştur. Ama siyaset psikolojisi alanında çalışma yapan araştırmacılar (David Redlawsk, George Marcus, Antonio Damasio vb.), duyguların davranış üzerindeki etkisinin anlaşılması gerektiğini, duyguların rolünü anlamadan soykırım da dâhil kitlesel şiddeti anlamamızın mümkün olamayacağını vurgulamaktadırlar (Cottam ve diğerleri, 2017: 83-103). Bu nedenle duyguların dış politika, güven, kitle iletişim, demokrasi, manipölasyon, seçim gibi konularında belirleyici rolü bulunur.

Siyaset bilimine dair, geriye dönük metinler incelendikçe siyasi fenomenlerin kararları, salt bilgi işleme sürecinden ziyade, içerisinde duygular da barındırdığı görölmektedir. Olumlu ve olumsuz tüm siyasi kavramlar duygular tarafından belirlenmektedir. Siyasi uyarıcılar, korku, kaygı, tikslenme, üzüntü, mutluluk, neşe, coşku ve intikam gibi birçok duyguları yönlendirmektedir. Uluslararası ilişkiler ve dış politikanın psikolojik çalışmalarında, duyguların daha çok olumsuz yönleri ön plana çıkarılmaktadır. Duyguların etnik düşmanlık, terörizm, devletlerarası çatışmalardaki etkisi vurgulanarak, dünyayı iyi biçimde etkilemedikleri belirtilmektedir. Ama araştırmacılardan Ralph White (1984) empati konusunda ve Jonathan Mercer (2005) güven üzerine çalışmalarında siyasi karar almada duyguların olumlu yönleri olduğunu ileri sürmektedirler. White'a göre empati sempatiden farklıdır. Empati birinin

duygularını, düşüncelerini ve davranışlarını anlamak için kendimizi onun yerine koymaktır. Sempati ise diğerleri ile hissetmektir. White, “*Fearful Warriors: Psychological Pratic of U.S – Soviet Relations*” adlı çalışmasında empati duygusunu, birinin başkasının gözüyle dünyaya bakmak, gördükleri karşısında neler hissedebileceğini hayal etmek olarak tanımlar. Yazar, Amerikalı okuyucularına, “İkinci Dünya Savaşında Rus olsaydım ne hissederdim? Duygularım geçmiş deneyimlerden nasıl etkilenirdi? Ya da komünist eğitimim beni nasıl etkilerdi? Amerika’nın tüm yaptıklarını olumsuz yorumlama eğilimim olsaydı son yaşananları nasıl yorumlardım?” gibi soruları sormayı teklif ediyor. Gerçekçi empati duygusunun yokluğu savaşa teşvik edici bir durumdur. Ayrıca düşmanı şeytanlaştırarak aşırı korkuya sebep olmaktadır. White’a göre, empati savaşa sebep olan yanlış algılamalar için düzelticidir (White,1984: 160-161).

Jonathan Mercer’in kuramına göre ise güven duygusu, kimlik oluşumunda ve kolektif eylemlerde önemli role sahiptir. Güven, bir başkasının iradesine ve yeterliliğine dair iyimserlik duygusudur. Güven duygusunun yokluğunda ise rakibin veya düşmanın zararsız davranışları bile görmezden gelinir ve olumsuz görüşe sahip olmaya devam ederiz. Mercer’e göre, siyaset bilimciler, duyguyu yalnızca üstesinden gelinmesi gereken bir sorun olarak değil aynı zamanda birey veya grupların sorunlarını aşmasına yardımcı olacak çözüm olarak da görmelidir (Mercer, 2005: 93-99). Çünkü siyasi katılım noktasında akıl kadar duygu da önemlidir. Duygusal motivasyon yoksa, aklın tek başına bizi harekete geçirmesi olası değildir. Siyasete duygusal yatırım, siyasi katılım açısından önemlidir. Coşku duygusunun, gurur, umut ve sempati olarak siyasi katılım üzerinde etkisi vardır (Scammell ve Langer, 2006: 778). Korku, öfke ve coşku gibi yüksek uyarılmış duygular, vatandaşların genel olarak siyasete katılımı için motivasyon olabilir. Liderler ve takipçileri arasındaki ilişkide duyguların rolü, sosyal ve toplumsal gruplarda duyguların doğası gibi birçok konu araştırılmıştır. Bu araştırmalarda duygusal kontrole ilişkin tüm eylemlerin duyguları uyandırmayı amaçlamadığı, bazen duyguların bastırılmasına çalışıldığı da anlaşılmaktadır. Örneğin, mahkeme salonlarında memurlar ciddi tavırlarıyla, yaşanan duygusal yükselmeleri engelleyerek orada bulunanlara “sessiz olmalarını” söyler. Duygusal uyarılmayı azaltmak siyasal yaşamın hem ritüel hem de olağanüstü yönlerinde rol oynar. Liderler, kriz sırasında (askeri saldırı, sivil huzursuzluk, terörizm, doğal felaket, ekonomik çöküş

vb.) korkunun paniğe dönüşeceğinden, öfkenin şiddetleneceğinden endişe duydukları zaman, vatandaşlarını sakinleştirmeye çalışırlar. Otokratik liderler için de demokratik meslektaşları gibi duyguları yönetmek önemli bir konudur. Tıpkı Çin, İran veya başka yerlerdeki liderler yabancı güçlere karşı kamu öfkesini körükleyebildikleri gibi, iç ve dış politika hedeflerine hizmet eden bu tür duyguları kısıtlamaya da gerek duyarlar (Brader ve Marcus, 2013:182-192). Fakat duygular, kimi zaman manipülasyon amaçlı kullanılabilir.

Kitle iletişim araçları, kamuoyunun gündemini gerçek olaylardan tamamen bağımsız olarak oluşturamazlar ama algı yaratarak gündem oluşturmakta etkilidirler. Siyasal iletişim aracı olarak kullanılan bu kaynaklar ulusal haberlerde ideolojik olarak toplumsal sorunlara karşı daha liberal, ekonomik ve dış politika konusunda daha muhafazakâr davranmaktadırlar. Kitle iletişim araçları hem genel hem de özel haberlere toplumsal tepkilerin oluşumunda etkili güce sahiptir (Milburn, 1998: 251-272). Kamu, günümüzde daha geniş, daha çeşitli bakış açısına ve daha fazla bilgi kaynağına sahiptir. Bu bilgilere kısa sürede ulaşabilmektedir. Siyasi yorumcular ise vatandaşların siyasi bilgisinin zayıf olduğundan ve siyasi konularda pasif davrandıklarından yakınmaktadır. Siyaset giderek daha çok sansasyonel medya, sansasyonel politika tartışmaları, adayların skandal vurgusu ile rakiplerini yenme çabalarına şahitlik etmektedir. Bireyin siyasi katılımının amaç doğrultusunda artırılması gerektiği, endişe kaynağıdır. Çözümler, insanın doğasından başka bir yerde değildir. Duygu da insan doğasının bir parçası olduğu için, siyasi ilginin odağı olmuştur. Genel olarak çağdaş kuramcılar siyasetin yürütüldüğü kamusal alanı geliştirmeye çalışırlar. Medya da bu anlamda hayati bir rol oynamaktadır (Marcus, 2002: 2-4). Bu durum, demokrasiyle ilişkili olarak kanaatlerin oluşumunu gündeme getirir. Milattan Önce (M.Ö.) beşinci yüzyılda ortaya çıkan demokrasi hakkında her tartışma kendinde üç kavram - halk egemenliği, eşitlik ve kendi kendini yönetme- arasındaki döngüyü barındırır. Atina'da ortaya çıkan demokrasinin doğrudan demokrasi olarak ilkel tanımı mikro alanda mümkündür. Ama bu tanıma bakıldığında demokrasi herkes (kadınlar ve köleler) için değildi, hatta seçme ve seçilme hakkı bazı kesimlere sonradan verilmiştir. Halk (*demos*), yönetme eylemi içinde sadece seçimlerde kendini göstermektedir. Yönetilenin kanaati, yönetimin gerçek temeli sayılır. "Kanaat yönetimi" kamuoyuna duyarlı ve ona karşı sorumlu bir yönetimdir. Düşüncelerin özgür olmadığı seçimler hiçbir şey ifade etmemektedir.

Demokraside siyasi düzeyde onay temel bir sorundur. İktidar meşruiyetini sağlamak için bu onaya ihtiyaç duyar (Sartori, 2017: 25-123).

Görüldüğü üzere demokrasi teorisine dair yeni tartışmaların yaşandığı günümüzde, siyasi duygulara dair tartışmalar da güncel bir hal almıştır. İktidar bağlamında ve yöneten-yönetilen ilişkilerinde bireylerin duygusal davranışları önemli bileşendir. Duyguların yapıcı ve yıkıcı yönleri siyasi sistemler, siyasi ilişkiler için hayati bir konudur. Bu yüzden siyasette duyguların dolaşımı dikkatle takip edilmektedir. Siyasi duygulara olan ilginin son dönemlerde arttığı varsayılsa da eski çağlardan beri duygu (his, tutku vb.) öğrenilmesi ve araştırılması gereken konu olarak görülmüştür.

1.2.TARİHSEL SÜREÇTE DUYGU-POLİTİKA ETKİLEŞİMİ

1.2.1. İlk Çağ Felsefesinde Duygu Kavramı

Eski Yunan ve Roma filozofları, toplumsal düzeni bozacak duyguları içeren insani eylemlerin kontrol edilmesiyle ilgileniyorlardı. Hepsi olmasa da çoğu filozof, bu kontrolün mümkün olduğunu varsayıyordu. Freud ve evrim araştırmacılarının aksine doğanın dengesinin kötücül olmaktan ziyade iyilik merkezli olduğuna inanıyorlardı. Geçtiğimiz iki bin yıldan fazla zaman içerisinde duygu üzerine yazılmış çok sayıda makale ve kitap bulunmaktadır. Bu kitapların içeriği ahlaki yazılardan ibarettir. Bu iki alanı (duygu ve ahlak) bir birine bağlayan düşünce, sosyal uyumu sürdürmeye olan ihtiyaç ve kaygıdır (Kagan, 2007: 10-11). Eski çağ filozoflarının duyguya ilişkin düşüncelerini anlamak için onların insan doğasına dair düşüncelerini incelemek gerekmektedir. İnsan doğasına ilişkin tartışmalarda bazı duygular yüceltilirken, bazı duygular eleştirilmiştir. Genel olarak duyguların varlığı inkâr edilmemektedir.

Geleneksel filozoflar duyguları çeşitli şekilde tanımlayarak, insanın gelişimindeki yerini sorgulamışlar. Temel tartışma konusu akıl-beden ikilisidir. Filozoflardan bazıları, duyguların ortaya çıkmasında aklın belirleyici olduğunu, bazıları ise bedeninin belirleyici olduğunu vurgulamaktadır. Geleneksel filozoflar, duyguları akılla ilişkilendirerek akli öncelikleri için “bilişselciler (cognitivist)” olarak adlandırılırken, çağdaş bilimciler bilimdeki gelişmelerden yararlanarak duyguları bedenle ilişkilendiren “duyuşsal (non- cognitivist)” görüş sergilemektedirler (Gökalp, 2019: 99). Antik filozoflar, akıl ve tutkuları karşılaştırmakta ve genellikle ilkinin diğerine karşı

savunmaktadırlar. Kendilerini “aklın” ve “bilgeliğin” takipçisi olarak niteleyen filozoflar, tutkuları ve duyguları hor görme eğilimindedirler. Bu anlamda hemen hemen tüm “mantık” metinlerinde duygular göz ardı edilir (Solomon, 1999: 38).

Sokrates’e göre ahlaksal eylemimizin kaynağı iyi bilgidir. İnsan doğası gereği iyi olduğu için bilerek kötülük yapmaz. Bir kötülük yapılmışsa bu bilgisizlikten kaynaklanır. İnsanın iyiyi kötüden ayırması için, bilgili ve erdemli olması gerekir. Düzen ve uyumun formülünü sorgulayan Sokrates’e göre bir şeyin iyi olması demek bir düzene sahip olması demektir. Aynı durum insan doğası içinde geçerlidir. İnsan ruhindaki uyum akıl yolu ile sağlanır. İçsel uyumu olan insan mutlu olur. Sokrates’in düşüncelerini çıkış noktası olan Platon da insan mutluluğunu araştırmıştır. Platon’a göre ruhu akli tarafından yönetilen kişi mutlu, dengeli ve huzurludur. Tutkularının kölesi olanlar ise mutsuz ve huzursuzdurlar (Arat, 2006: 21-22). Platon, insan doğasının akıl boyutuna yoğunlaşan Sokrates’ten farklı olarak akıl dışı unsurları da dikkate almıştır. Onun duygular ile ilgili düşüncelerini insan ruhunu üç parçaya bölerek yorumlamasından anlamaktayız. Bunlar iştihâ, tin ve akıldır. Platon iştihâyı oldukça aşağı bir şey, vücudun basit ihtiyaçlarını karşılayan hayvani dürtüler olarak nitelendirmiştir. İştihâyâ karşı akli savunan Platon’a göre akıl insanın bütünsel iyiliğini gözeten ruhun en yüksek parçasıdır. Üçüncü parça, akıl ile iştihâyâ aracılık eden tin ya da gönüldür. İlk başta bunu öfke duyan parça olarak adlandıran Platon, duygu ve tutku diyebileceğimiz şeyleri düşünmüştür. İnsanların zaman zaman öfke tarafından harekete geçirildiğine vurgu yapan Platon, öfkenin susuzluk ve açlık gibi fizyolojik ihtiyaçtan oluşmadığını; akıl dışı bir unsur olduğunu belirtmektedir. Platon’un, tutkuların veya duyguların akıldışı parça olarak görmesinin sebeplerinden biri onları bazı hayvanlarda ve akıl yürütemeyen çocuklarda gözlemlemesidir. Diğer sebep duyguların veya tutkuların akıl tarafından dizginlendiği durumların olmasıdır. Platon’a göre akli kısım ölümsüz, diğer kısımlar ölümlüdür. Bedensel olanlar akıl dışı oldukları için onlardan uzaklaşılması gerekir. Çünkü onlar bizi gerçek bilgidan uzaklaştırmaktadır. Duyguları bedene ait unsurlar olarak gören Platon, onları sınıflara bölerek haz, acı, korku, kötülük, öfke ve umut olarak belirlemiştir. Bu sınıflamada amaç insanın duygularını tanımasıdır ve kendini iyileştirmesi için önemlidir (Cevizeci, 2001: 317-320; Gökalp, 2019: 14-20).

Platon’u bu noktada takip eden isim Aristoteles’tir. Duygular, bir filozof kadar psikolog olan ve tıpkı insanları motive etmek (özellikle ahlaki açıdan doğru şeyi

yapmak) gibi onları analiz etmekle ilgilenen Aristoteles için önemli bir konuydu. Aristoteles “Retorik”, “Anima”, “Nikomakhos’a Etik” eserlerinde duygular konusunu tartışmıştır (Solomon, 2003: 5). Aristoteles, her varlığın, kendi doğasına uygun davranan madde ve formdan ibaret olduğunu savunur. İnsanı duyarsız et ve kemik kitlesi olmaktan çıkarıp düşünen, hisseden birine dönüştüren insanın ruhudur. Üç ayrı düzeyden ibaret olan ruhun birinci düzeyi bitkisel ruh olup doğma, büyüme ve varlığını sürdürme özelliklerine sahiptir. İkinci düzey hayvani ruhtur; haz alma, tepki verme, isteme gibi hareketlere neden olandır. Ruhun üçüncü düzeyi insana özgü olan ve onu diğer tüm varlıklardan farklı yapan akıldır. Aristoteles’e göre aklın pratik ve teorik olmak üzere iki türü vardır. Pratik akıl dünyevi işlerle uğraşan, bedensel istekleri yönlendiren ve disipline edendir. Teorik akıl ise varlık ve bilgiyi araştırır, ezeli-ebedi konularla ilgilenir. Ruhun ilk iki düzeyi irrasyonel, üçüncü düzeyi (hem pratik, hem de teorik akıl) ise rasyoneldir (Cevizci, 2002: 66-67). Aristoteles’e göre yargılarımızın değişken ve çelişkili olmasına sebep olan duygular toplumsal yaşamda da tehditler oluşturabilir. İster tehditkâr olsun, ister insanı mutlu etsin duyguların varlığı inkâr edilemez. Dinleyicilerde heyecan uyandırmaya çalışan hatip; karşındakilere erdemli, iyi niyetli ve sağduyulu olduğunu hissettirmelidir. Demek ki insanların yargılama güçlerini etkileyen duygular iyi incelenmelidir. Aristoteles coşku, öfke, dostluk, düşmanlık, korku, güven, acıma, hiddet ve kıskançlık gibi duyguları araştırmıştır. Duyguların bedene ait olduğunu, ama ruhun da düşünme niteliğinin bedenden bağımsız olarak düşünülemeyeceğini savunmaktadır. Duyguların varlığı, ruh-beden ilişkisinden doğar. Duygunun akılla ilişkisi ahlaka yansımaktadır (Gökalp, 2019: 21-30).

Akla fanatik bir inanç besleyen Stoacılar ise duyguları bizi mutsuz eden akıldışı yargılar olarak görüyorlardı. Akıl ve doğayla uyum içinde yaşamamız gerektiğini savunan Stoacıların felsefi ideali “aldırmazlık” veya “duyarsızlıktı”. Bu inancın savunucuları, öfkenin, insanın kendisine zarar verdiğini ve yararsız olduğunu, sevginin tehlikeli olabileceğini, ölümden ve trajediden korkulmaması gerektiğini öğretiyorlardı (Solomon ve Higgins, 2013: 103-104). Stoacılar insanın öldüğünde başka bir yere gidemeyeceğini, çözümlenerek doğaya döneceğini belirtirler. Doğada her şeyin olduğu gibi olmasının bir nedeni vardır. O yüzden hiçbir şeyi değiştiremeyiz, ölümlü olduğumuz gerçeğine, kişisel trajedilerimize karşı tutumumuz dingin kabulleniş olmalıdır. Duygular bunlara isyan ederse, yanlışlar. Bu yüzden duyguların aklın süzgecinden geçmesi

gerekmektedir. Hayatın iniş ve çıkışlarına karşı bireyin serinkanlı olması gerektiğini savunan Stoacılar için insanın yaşamını sürdürmek istemediği bir an geldiğinde (ölümcül hastalık, kişisel yıkım) en akıllı yol acısız şekilde yaşama son vermektir. Tanınmış birçok Stoacının intihar etmesi bu düşüncenin göstergesidir (Magee, 2007: 46-47).

Antik metinlerde karşımıza çıkan duygu tanımları ve değerlendirmeleri, duygunun kontrol edilmesi için tanınması gerektiği düşüncesinden yola çıkılarak yapılmıştır. Duygu yalıtılmış halde değil, insan ahlakı ve etik konularla alakalı düşüncelerde görülmektedir.

1.2.2. Ortaçağ Düşüncesinde Duygu

Ortaçağ felsefesi, Antikçağ felsefesinin sonlarında başlayan felsefe ve din tartışmalarının devamı niteliğindedir. Bu süreçte gerçekleştirilen felsefi etkinlik; Tanrı, insan ve âlem ilişkisi başta olmak üzere akıl, vahiy, ruh, öteki dünya ve yaratılış ekseninde teolojik tartışmalardır. Bu tartışmalarda zaman zaman felsefeye karşı bir tepki, zaman zaman da düşüncelerin açıklanmasında felsefeden yaralanma vardır. Eski Yunan düşüncesi ile Hristiyanlık düşüncesi arasındaki ayrılıkların ilki bilgi-iman tartışmalarını da içine alan bilginin kaynağı sorusu idi. İnsan merkezli etkinlik olan felsefeye göre, bilginin kaynağı akıl ve deneydi. Kitap indirilen dinler ise hakikate ulaşmak için sadece aklın yeterli olmadığını, inançsız akıl etkinliklerinin sapkınlık olduğunu, ebedi mutluluğa ulaşmak için dini öğretilere hakiki bir şekilde inanarak ruhsal kurtuluşa ermek gerektiğini iddia ediyorlardı. Yunan ve Hristiyan düşüncesindeki diğer bir fark Tanrı anlayışı idi. Yunan felsefesinde, rasyonel akıl yürütme ile ortaya koyulan tanrı evrenle özdeş, sistemin gereksinimini gideren bir fonksiyon sahibidir. Kitaplı dinlerdeki Tanrı ise dünyayı bilinçli bir şekilde yaratan, her bakımdan müdahale eden, sınıyan bir tanrıdır. Bu iki düşünce arasındaki diğer ayrılık noktası ise yoktan yaratma mevzusudur. Felsefe, yokluktan var edilmeye karşı oluşturulmuş varlık felsefesi olarak geliştirilmiştir. Rasyonel etkinlik olan felsefe için yokluk fikri, benimsenemez bir düşünce idi. Ama dini düşüncelere göre inancın ilk göstergelerinden biri yokluktan var olmaya inanmaktır. Tanrı evreni yoktan var etmiştir ve insan öldükten sonra ruh geri dirilecektir. Bütün bu fikir ayrılıklarına rağmen din adamları kendi teorilerini oluştururken felsefenin zenginliklerinden yaralanmışlardır. Diğer

tarafından da felsefecilerin tartışacağı birçok konuyu ortaya koymuşlardır (Küçükalp ve Cevizci, 2010: 86-91).

Yaşamı boyunca ilkçağ felsefe kültürü ile Hristiyan kültürünü birleştirme çabası sergileyen Aziz Augustinus, insanın amacı olan mutluluğu Tanrı'ya olan aşkı görmektedir. Onun Tanrı'ya olan "Aşk teorisi" duygularla ilgili görüşlerini de kapsamaktadır. Platon ve Plotinos'un büyük etkisi olan Aziz Augustinus'un felsefesine göre insan ruh ve bedenden oluşmuştur. Sürekli değişikliğe uğrayan bedenden, değişmeden kalan ruh üstündür. Ruhun etkin olduğu duyumla anlaşılır. Duyumlardan bazıları bize vücudumuzla ilgili gereksinimleri gösterir, diğeri de bizim etrafımızı saran nesnelere ilgili bilgiler verir (Çotuksöken ve Babür, 2001: 56). İnsan zihnini karıştıran arzu, sevinç, korku ve keder gibi dört temel duygunun varlığından bahseden Aziz Augustinus bu duyguların zihnin bizzat duygu deneyimleri sonucu hafızada tutulduğunu söyler (Augustinus, 2010: 611). Augustinus için insan, eksik ama tamamlanabilir bir varlıktır. Ayağı yerde ama başı göklerde olan insan, bedeni bakımından dünyaya bağlı, ama ruhu bakımdan Tanrı'ya yakındır. İnsan, Âdem'in işlediği günaha göre ebedi cennetten kovulmuştur ama İsa'nın çilesi insanın yeniden edebi mutluluğa erişmesine yardım edecektir. İnsanın arzu, istek veya iradesinin nedenini soruşturan Augustinus, bunu sevgiye dayandırarak açıklar. İnsan arzu ettiği, istediği şeyler için eylemde bulunur. Bir şeyi arzu etmesinin nedeni de, insanın eksik olduğu tarafını tamamlamak isteğinden doğar (Aslan, V, 2010: 402-412). Aziz Augustinus'un aşk etiğine göre irade akıldan üstündür ve insan hep mutluluk arar. İnsanın mutluluk aramasının sebebi eksik, kusurlu ve ölümlü olmasından doğar. Eğer insan, üstün olan Tanrı'yı sevmek yerine, daha alttaki objelere yönelirse düzensiz aşk ortaya çıkar. Düzensiz aşk, insan davranışındaki bir takım bozukluklara neden olur. Bunun kökünde insanın kendi kendine yetebileceğine inanan kibir vardır. Fesat, kıskançlık ve doyumsuzluk kibirden doğar. Augustinus'a göre insan fiziki, duygusal ve tinsel yönden eksik bir varlıktır. Bu eksikliklerini tamamlamak için Tanrı'ya yönelmelidir ve onu Tanrı'dan uzaklaştıran ne varsa ondan geri durmalıdır. İnsan bu şekilde ancak mutsuzluktan kurtulabilir (Cevizci, 2003: I, 725-726). Bu dönemde düşünceleriyle dikkat çeken bir diğer isim Aquinalı Thomas'dır. O, duyguların tanımlamaya ve sınıflandırmaya çalışmıştır.

Duygularla ilgili düşüncelerini "duygu", "tutku" ya da "his" kavramları ile anlatmaya çalışan Aquinalı Thomas, duygularla ilgili iki temel soru etrafında fikir

yürütmektedir. Bu sorulardan biri duygunun ne olduğu, diğeri ise duyguların kaç çeşidi olduğudur. Duygunun ne olduğuna dair düşünceleri de üç soru etrafında şekillenmektedir. Bu sorulardan birincisi, ruhun tutkuların hükmü altında olup olmamasıdır. Düşünürü göre ruh tutkuların hükmü altında olamaz çünkü tutkular maddidir; ruh ise cismani değil, entelektüel bir ilkedir. Duyguların ne olduğuna dair ikinci soru ise tutkuların algı mı yoksa eğilimler mi olduğudur. Thomas'a göre tutkular algıdan ziyade eğilimseldir. Çünkü dünyevi şeyler, bizi arzu ve eğilimler aracılığıyla cezbeder. Sonuncu soru ise tutkuların duyu arzuları ile mi yoksa irade olarak nitelendirilen entelektüel arzularla mı bağlantılı olduğudur. A. Thomas'ın bu soruya cevabı, tutkuların hem duyu arzularını hem de entelektüel arzuları etkilediğidir. Düşünür, duyguların sınıflandırılması ile ilgili araştırmasını dört soruya göre biçimlendirir. İlk soru: Sevgi ve saldırganlığa dayalı duygular ayrılabilir mi? Aristoteles'e göre ayrılamaz ama A. Thomas'a göre bunlar iki farklı türden duygular olduklarına göre ayrılabilirler. İkinci soru: Saldırganlık hisleri arasındaki zıtlık daima iyi ve kötü arasındaki zıtlıklar ile aynı mıdır? A. Thomas'ın düşüncesine göre, saldırganlık hislerinde iki tür zıtlık vardır. Bunlardan biri iyi ve kötünün tezatlı objelerinden kaynaklanan zıtlık, diğeri aynı şeyi karşılamakla ondan sakınmak arasındaki zıtlıktır. Üçüncü soru her hissin zıt bir hissi olup olmadığıdır. Düşünür her hissin zıddının olmadığını savunur. Sonuncu soru ise duyguların her ayrımının zıtlıklara dayanıp dayanmadığıdır. A. Thomas'a göre duyguların tasnifi zıddına bağlı olarak yapılamaz (Gökalp, 2019: 46-50).

Orta çağ metinlerinde, duygularla ilgili açıklamalar genelde birey ve onu yaratan arasındaki ilişki ekseninde ortaya çıkmaktadır. Dini düşüncede, arayışların yaygın olduğu bu dönemlerde duygular sınıflandırılarak, 'yararlı' ve 'zararlı' olanlar incelenmeye alınmıştır. Dünyevi ilişkilerden dolayı ortaya çıkan duygulara karşı dikkatli olmak tavsiye edilirken, 'İlahi aşk' ve 'Tanrı sevgisi' ise insanın kurtuluş yolu olarak görülmüştür.

1.2.3.Rönesans ve Aydınlanma Düşüncesinde Duygu Kavramı

Rönesans, Ortaçağ skolastik düşüncesine karşı başkaldırı olarak ortaya çıkan, Antik Yunan ve Roma kültürünün zenginliğini takdir eden bir düşünce akımıdır. Bu düşüncenin temel niteliği insanın kendisini arayıp bulmasıdır. Bu dönemde, Antik

düşünceyi inceleyerek araştırılan insan sorununun felsefi dildeki karşılığı hümanizmdir. Hümanizm düşüncesinin merkezinde insan ve onun dünya ile olan ilişkisinin felsefesi vardır. Bilime ve insan aklına verdiği değere göre Rönesans düşüncesini seküler kültürün doğuşunun habercisi varsayabiliriz. Rönesans düşünürleri hem insan doğasını, hem de insanın doğal dünya içindeki yerini anlamak için, akıl ve deneye büyük önem vermişler ve güven duymuşlardır. Felsefeyi bu dönemde etkileyen gerçekliklerden biri de matematik ve fizik bilimindeki gelişmelerdir. Bilimdeki gelişmelerle birlikte doğa ele geçirilebilen makine ve bilim ise bu makineyi kullanma tekniği olarak görülmüştür (Küçükalp ve Cevizci, 2010:109-113; Günay, 2003: 55-59). Bu dönemde Descartes, Spinoza, David Hume gibi düşünürler bilimdeki gelişmelerden yararlanarak kendi düşüncelerini açıklıyorlardı.

İnsan ve duygu kavramı da bu düşüncelerin ışığında şekillenmekteydi. Dönemin ünlü düşünürlerinden Descartes'e göre beden bir mekanizma ya da merkezi olan hidrolik bir sistemdir. Ruh, beynin ortasında, beynin ortasındaki özel bir bölgede var olan, gerekli bilgileri sinirlerden alan ve vücuda yapması gereken eylemleri söyleyen bir mekanizmayı kontrol eder. Ruhun beden üzerinde gücü mutlaklıdır. Ruha bağlı olan enstrüman ise tutkulardır. Tutkular burada genel olarak duyguların tezahürü olarak anlaşılmalıdır. Descartes altı basit tutkuyu şöyle sıralamaktadır. Bunlar; sevgi, nefret, arzu, şaşkınlık, neşe ve üzüntüdür. Descartes'e göre bu duygular, vücutta meydana gelen süreçleri etkilemektedir. Duygular yüzünden kalp daha hızlı veya yavaş çalışabilir. Descartes ruhun ihtiraslarını, onların, genellikle ruha atfedilen ve hayvansal ruhlardan meydana gelen, beslenen, takviye edilen duygular veya heyecanlar olarak tanımlar (Descartes, 2013: 7-21). Descartes, ihtiraslara 'duygu' adını vererek şöyle diyor:

“Çünkü, ihtiraslar, ruh ile beden arasındaki sıkı birleşmenin karışık ve karanlık idrakler sayısındadır. Onlara 'duygular' adı da verebiliriz. Çünkü ruhta dış nesnelere ile aynı tarzda idrak edilirler ve ruh tarafından başka şekilde bilinmezler. Fakat onları ruhun heyecanları olarak adlandırmak daha da yerinde olur, çünkü bu ad ruhta gerçekleşen tüm değişimlere atfedilebilir, yani ruha gelen bütün çeşitli fikirlere atfedilebilir; fakat özellikle, ruhun sahip olabildiği bütün düşünce türleri arasında, ruhun passionlar kadar kuvvetle tahrik eden ve sarsan yoktur.” (Descartes, 2013: 23)

Descartes'in tutkuların nasıl ortaya çıktığını araştırmakta başlıca amacı onların nasıl denetlenebileceklerinin bilgisine ulaşmaktır. Ona göre, tutkular, duygular ve

imgeleme aynı kökten gelmekte, yani zihnin dışardan edindiği algılardır. Tutkular üzerinde doğrudan denetimimiz olmasa da, onların ne olduklarını ve nasıl ortaya çıktıklarını öğrenirsek onları denetleyebiliriz. Böylelikle onların yol açacağı kötülükleri önleyebiliriz ve onlardan neşe türetme becerisini kazanma olanağına sahip oluruz (Ulaş, 2002: 360).

Duyguları tanıyıp kontrol etmemiz gerektiğini düşünen filozoflardan biri de Benedict Spinoza'dır. Spinoza'nın felsefesi monoetiktir, var olan her şeyin özünde doğa veya Tanrı vardır. Tüm evrende yasalar mevcuttur ve madde her şeyin sebebidir. Spinoza'nın başyapıtı olan *Ethica*'nın temel amacı, insanın bireysel davranış çizgisini geliştirmesine ve özgür yaşamasına yardımcı olmaktır. Ana kavram maddedir. Kendi içinde var oluş içeren bu madde "Tanrı" veya "doğa"dır (Spinoza, 2011: 129-134). Spinoza'nın "*Ethica*" adlı eserinin III. Bölümünde "Duyguların Kaynağı ve Doğası Üzerine", ve IV. Bölüm "İnsanın Köleliği ya da Duyguların Gücü Üzerine", duygular konusu ele alınmıştır. Bu bölümlerde insanı dinginlikten ve mutluluktan alıkoyan şeyin tutkular ve duygular olduğu, insanın dışsal güçlerin sürekli olarak kendisini etkilemesine izin verdiği, tutkuların bizi ele geçirip kontrol ettiği anlatılır. Beşinci bölümde "Aklın Gücü veya İnsanın Özgürlüğü Üzerine" de tutkuların kölesi olmaktan kurtulmanın yolu olarak insan aklı övülmektedir. Stoacıların, duyguların kusurlu yargıçlar olduğuna dair fikirlerine katılan Spinoza, Stoacılar gibi duyarsızlık adına duyguları tümünden reddetmez. İyi ve zararlı duygular arasında ayırım yapar. Belli bir benimsemeyle gelen duyguların mutluluk kaynağı olduğunu belirtirdi. İyi duygular, etkinliğimizi artırır. Zararlı duygular ise bizi pasifleştirir. Kendimizi kontrol etme isyanla değil, Spinoza'nın entelektüel Tanrı sevgisi dediği felsefi anlayışla elde edilebilir (Skirberkk ve Gilje, 1971: 267; Solomon ve Higgins, 2013: 249-250).

18. yüzyılda Spinoza'nın akıl ile ilişkilendirdiği duygu anlayışının yerini, duyumlara dayalı duygu anlayışı almıştır. Bu anlayışın öncülerinden biri David Hume idi. Hume, duyguların fiziksel acı ve hazdan farklı olduğunu öne sürmekte ve aklın duygularla çelişkili durumunda olduğu düşüncesine karşı çıkmaktaydı. Ona göre tutku, derin düşünsel izlenimler ve kökensel bir varoluştur (Gökalp, 2006, IV:797). Duyumlara dayanan duygu anlayışını savunan David Hume, insan eylemlerinin duygu ve tutkular tarafından motive edildiğini; ahlaki davranışların kaynağının duygudaşlık olduğunu ispatlamaya çalışıyordu. Hume'ye göre, insan zihni izlenimler ve idelerden

ibaretti. İzlenimler; izlerken, duyarken ve severken hissettiğimiz canlı duygulanmalardır. İdeler ise hayal gücüne ve hatırlanmaya dayalı olan tasavvurlardır. Sosyal bir varlık olarak yaşamını sürdürmesi gereken insan için duygudaşıktan değerli hiçbir şey yoktur. Duygudaşlık ahlaki uyuşmayı sağlayan yapıtaşdır (Gökalp, 2010:11-13).

19. yüzyılın düşünürleri arasında Friedrich Nietzsche Avrupa modernizmini derinden etkilemiştir. Onun çalışmaları, modern düşünme araçlarını büyük ölçüde genişletmiştir. Çalışmalarında, duygu ile ilgili düşüncelerine de yer vermiştir. Nietzsche, insanların önceden belirlenmiş hayatlar yaşadıkları ve kurulu düzenin köleleri oldukları için sahici bir hayat değil ölü bir hayat tarzı sürdüklerini iddia eder. Bireyin içinde bulunduğu bu yapı sahtedir ve yıkılması gerekir. Nietzsche'nin şiddetli bir biçimde eleştirdiği gelenekler; Hristiyan ahlaki geleneği, ahlak filozoflarının oluşturduğu laik ahlak geleneği, entelektüel olmayan insanlardan oluşan kitlenin günlük ahlakı (kendisini adlandırdığı "sürü değerleri") ve Antik Yunan'dan, özellikle Sokrates'ten türeyen gelenekler bunlardan bazılarıdır. Hristiyan ahlaki geleneğine saldırmasının sebebi, kendi ayakları üzerinde duramayıp merhamet dilenenlere, acıma bekleyenlere ve başkalarının kendilerine sempati beslemesini haksızca talep edenlere yardım etmek düşüncesini barındırmasıdır. Nietzsche'ye göre tüm bu değerler, yasalar, kurallar güçsüz insanı destekliyorlardı. Nietzsche'nin savunduğu güçlü insan, kendi adlandırması ile üstinsan, hayatını dolu dolu yaşaması gereken kişidir. Laik felsefede de eleştirdiği nokta, genelleme yapılmasıdır. Genelleme demek, Nietzsche için ortak nokta demektir. Ortak değerler ve ortak kurallar vasat kişiler içindir. Sürü ahlakına karşı çıkmasının sebebi de budur. Güçlü insan; bireysel büyük insan, kuraldışı biri, kendi yasasını kendisi koyan biridir. İnsani değerlerin insana dışardan herhangi bir otorite, örneğin Tanrı tarafından verilmiş değil, kendisi tarafından yaratılmış olması gerekir (Magge, 2007: 243-245). Nietzsche, ahlaki değerleri eleştirirken duygulara da eleştirel yaklaşmaktadır. Kilise; iffet, fakirlik, tevazu ve namus gibi değerleri insanlara dayatarak onları kontrol altında tutmaktadır. Kilise aynı zamanda arzular, ihtiraslar ve cinsellik gibi duyguları da anormal ve hayvansal dürtüler diye aşağılayarak akıl tarafından kontrol edilmesi gerektiğini savunuyordu. Egoizme karşı çıkan kilisenin aksine Nietzsche, egoizmi insanın kendisine dönmesi için gerekli görüyordu. Böylelikle insan çürümeden, kendine yabancılaşmadan kurtulabilirdi. Hayatın asıl unsuru güç istemiydi.

Hayatın var olduğu her yerde güç istemi de vardır. Sahip olduğu özellikleri bakımından farklı olan üst insan, ulaşılması gereken bir amaçtır. Bu amaca ulaşmak için insan kendisine dayatılan değerleri yeniden sorgulamalıdır ve yoluna güç istemi ile devam etmelidir (Gökalp, 2019: 77-79).

Sigmund Freud'a kadar kimse insan davranışlarını açıklarken bilinçaltına bu kadar vurgu yapmamıştır. Freud'un kişilik kuramına göre kişilik, benlik (ego), alt-benlik (id) ve üst-benliğe (süper ego) ayrılıyor. Birey doğarken alt-benlikle doğar. Bu kısım kişisel istekleri tatmin eden bencil kısımdır. Haz ilkesine göre hareket eden bu benlik, yetişkinlerde benlik ve üst benlik tarafından bastırılır. Benlik ise gerçeklik ilkesine göre hareket eder. Alt benliğin dürtüleri toplumsal kurallara uygun olmayarak, tehdit edici unsurlar olarak ortaya çıkar. Benlik bu dürtü ve istekleri bilinçaltında tutmakla yükümlüdür. Bu süreçte ona üst benlik yardım eder. Üst benliğin kullandığı silah suçluluk duygusudur. Üst benliği bazen vicdan olarak da görebiliriz (Burger, 2016: 71-80). Freud'a göre itkiler ruhsal varlıklardır. Çalışmalarının ilk yıllarında Freud cinselliği itkilerden en önemlisi olarak görüyordu. Ona göre yaşam içgüdü olan libidonun gelişimi, psikolojik gelişimimizi zorlamıştır. Freud'un daha sonra geliştirdiği kuram ölüm içgüdüdür. Bu iki içgüdü, cinsellik ve yıkıcılık, yaşam ve ölüm itkilerine ruhsal yaşamın temelleri olmuştur (Craib, 2011: 33-38).

Darwin'in fikirleri, Avrupa'daki duygu ile ilgili tartışmaların dönüm noktası olur. Çünkü onun evrim ve duygular üzerine yazdığı bilimsel incelemeleri, önceki iki yüzyıl boyunca yapılan analizlerin çoğunda eksik olan iki fikri ortaya atmıştır. Darwin ilk önce hayvanlar ve insanlar arasında etik çağrışımlardan arındırılmış biyolojik köklerin olduğunu ileri sürmüştür. Darwin'e göre bilim insanları, hayvanları gözlemleyerek ve onlar üzerinde deneyler yaparak esrarengiz insani duyguları aydınlatabilirler. On altıncı yüzyılda Budistler ve Hindulardan ziyade, dindar Avrupalılar bu nosyonun saçma olduğunu söyleyerek bu düşüncüyü reddediyorlardı. "İnsan ve hayvanlarda duyguların ifadesi" adlı ünlü kitabında Darwin, ikinci önerisini açıklamıştı. Bu öneriye göre duygusal durumlar, "sinirsel güç" tarafından uyarılan farklı yüz kaslarında ifadesini buluyordu. Bu iddia, duyguların muhtemelen beyinde gerçekleştirilebilir olduğunu ima ediyordu. Freud'un kaygı anlayışı, Darwin'in duyguların anlamsal ağına önemli bir unsur ekledi. 19. yüzyıl doktorlarının çoğu ciddi depresyon, psikoz, alkolizm ve suça eğilimli olan hastaları tedavi ederken, belirtileri,

tıpkı çiçek hastalığını mikrop toksinlerinin ürünü olarak gördükleri gibi, beyindeki hasar olarak görüyorlardı (Kagan, 2007: 13).

Yirminci yüzyılın başlarına kadar ruh hakkında düşüncelerin çoğunun kökünde Antik çağdaki fikirler duruyordu. Ama bu yüzyıldan başlayarak bilgi ve onun kaynağına olan tutum değişti. Bu tutum değişikliği, gerçekliği bilmenin yeni bir türü olan; inanca değil, analize, karşılaştırmaya, mantığa dayanıyordu. Bilişsel teorisyenlere göre insan sadece bilgi edinmekle kalmaz; aynı zamanda bilgiyi işler ve kendi gerçeğinin yaratıcısı olur. Bu anlamda ruh, bilgiyi işleyen bir tasarımdır.

1.2.4. Çağdaş Düşüncede Duygu

Psikolojinin bir disiplin olarak ortaya çıkmasıyla, duygular da örnek vaka haline gelmişlerdir. Psikolojiye göre duygular öznedir, duygular için içeriye bakmamız gerekmektedir. Bu yaklaşımı eleştiren sosyologlar ve antropologlar duyguların dışarıdan içeriye, yani toplumsal süreçler sonucu ortaya çıktığını varsayıyorlardı (Ahmed, 2017: 18-19). Hem psikoloji, hem sosyoloji, hem siyaset ve diğer birçok disiplin duygu çalışmalarında birbirlerinin varsayımlarını kabul ederler ve farklı disiplinlerin bulgularından yararlanırlardı. Çağdaş düşüncede, duygu kavramını yorumlarken akli öncelik olarak görenler ve bedeni (duyuş) önceleyenler vardır.

1.2.4.1. Çağdaş Duygu Teorileri

Duygunun doğası ile ilgili tartışmalar, modern dönemde de devam eden tartışmalardandır. Bu anlamda karşımıza iki yaklaşım çıkıyor. Bunlardan biri bilişsel duygu teorisi (kimi zaman yargı teorisi olarak da adlandırılır), diğeri bilişsel olmayan (algısal olmayan) duygu teorisidir. Son dönemlere kadar felsefede ve psikolojide hâkim görüş olan bilişsel duygu teorisine göre duygu için önemli olan yargı veya düşüncedir; his kalıpları ve bedensel değişimler önemsizdir. Eğer birey bir şeye üzülyorsa, bunun sebebi onun bu konuya dair yargısal değerlendirmeleridir. Bilişsel olmayan duygu teorisine göre ise duygular bedenseldir, içgüdüselidir. Bu anlamda ses ve yüz ifadesindeki değişmelere baktığımızda bu gelişmeler çok hızlı ve bilinçaltında gelişirler. Bu tür içgüdüsel tepkiler, insanın hayatta kalmasını ve çok çeşitli durumlara adapte olmasını sağlarlar (Coplan, 2010:137-139).

McDermott (2004), sinirbilimsel gelişmelerin siyaset bilimi için anlamını incelediği çalışmasında duygunun doğasını, karar vermedeki etkisini açıklamak için beş bilim insanının teorilerine dikkat çeker. Bunlardan birincisi olan Robert Zajonc (1984) bilinçaltı ipuçlarını kullanarak insanların etkisinde kaldıkları objeleri sevdiklerini söylemektedir. Onun düşüncesine göre insanların önceden veya eşzamanlı bilişsel çıkarımları olmadan güçlü tercihlere sahiptirler. Bu tercihlerinin sebebi bilinçaltına olan etkilerdir. İkinci düşünür Barbara Mellers (1997), sadece beklenen sonuçların değil beklenmeyen sonuçların da duygulara etki ettiğini savunur. Hatta beklenmeyen sonuçlar daha çok duygusal tepkiye neden olurlar. Örneğin, maaşına daha çok zam sözü verilen kişiye, daha az zam yapılıncaya bu durum onu daha çok öfkeliendirir. Mellers'in karar-etki teorisinde, kamu hizmetleri, beklentiler, karşı-olgusallık kavramları duygusal tepki teorisinde birleşir. Antonio Damasio (1996) ve meslektaşları bu alanda en karmaşık sinir bilimi çalışmaları gerçekleştirmişlerdir. Beyin hasarı olan hastaların dünyadaki en kapsamlı verilerini toplayarak analiz etmişlerdir. Damasio'nun, beynin duygusal bilgileri nasıl işlediğine dair açıklamasına göre akıl ve duygu farklı işlevler değil; aksine, duyguları merkeze alan süreçlerdir. Duyguları referans alma yeteneği olmayan insan rasyonel kararlar veremez. Dördüncü duygu teorisi, Gerald Clore ve meslektaşları (2001) tarafından geliştirilmiştir. Bu teoriye göre duygu bireyin farkında olmadığı süreçlerle ilgili geribildirim sağlar. Seçim kampanyalarında bayrak sallanması, vatansever müzik, çekici bir adayın mutlu yüz ifadesi gibi sembolik özelliklerden seçmenler etkilenebilirler. Bu bakış açısına göre duygular değerlendirmeleri temsil eder. Son olarak, George Marcus, W.Russell Neuman, Michael MacKuen ve Jeffrey Gray (2000) sinirsel davranış kuramlarına dayanan siyasi katılım modeli geliştirmişlerdir. Gray, limbik sistemin ödül ve ceza gibi farklı yapıda olduğuna inanmaktadır. Davranışsal yaklaşım sistemi ödül yöntemini, davranışsal engelleme sistemi ceza yöntemini kullanmaktadır. Araştırmaya göre siyasi öğrenim seçmen kaygısı ile artmakta; siyasi katılım ise siyasi coşku ile desteklenmektedir (McDermott: 2004: 691-695).

Gökalp (2019), çağdaş duygu teorilerini açıklarken akıllı önceleyen ve bedeni önceleyen araştırmacılara vurgu yapar. Duygu konusunu araştıran bilim insanlarının kullandıkları yaygın yaklaşımlardan biri de konu hakkındaki görüşleri iki grupta incelemektir. Bu gruplarda birincisi akıllı önceleyen (*cognitivist*), diğeri ise bedeni

(*non-cognitivist*) önceleyenlerdir. Bilişsel teorisyenlere göre duygu zihnin bir işlevidir. Duygular zihinsel süreçlerin bir cevabı olarak tanımlanmalıdır. Bu teorilerin kökleri, Aristoteles, Aquinaslı Thomas, Kant ve diğer insan doğasına dair yaklaşımlara dayanmaktadır. Bu teorilere göre, insan her şeyden önce rasyonel bir varlıktır. Doğada, rasyonellik iyidir, duygusallık ise tehlikelidir ve bilişsel süreçler duyguları kontrol etmelidir. İnsanın zekâsı bilgileri, depolar ve yorumlar. Bu teorilere göre, duygular bireyin kendi durumunu ve diğer durumları, nasıl algılayıp, nasıl yorumladığının bir sonucudur (Gökalp, 2019:100-101). Bilişsel olmayan, yani duyuşsal görüşlere göre duygular bedeninde değişimlerine göre açıklanmalıdır. Bu görüşe ilişkin açıklamalarda sinirbilim, biyoloji ve psikolojinin bilgilerine daha çok yer verilir. Dolayısıyla duygular irrasyoneldir, doğaldır ve insan duygularına tabidir. Bu yaklaşımın temeli, William James ve Charles Darwin'in araştırmalarına dayanmaktadır. W.James çalışmalarında duyguyu, sinir sisteminin bir fonksiyonu olarak göstererek bu kavramı "his" olarak tanımlamıştır. C. Darwin ise çalışmalarında insan ve hayvanlardaki duygu ifadelerinin benzerliğine dikkat çekmiştir (Gökalp, 2019: 102).

Son dönemlerde, bilişselciler ve bilişselci olmayanlar birbirlerinin argümanlarından yararlanmaktadırlar. Örneğin şu anda birçok bilişselci, duyguların karakteristik bedensel durumlara ve hislere sahip olduğunu kabul eder (Coplan, 2010:137-139). Bilişsel olmayanlara göre insanlar ahlaki cümleler kurarken, zihinsel durumları ifade etmezler. Sadece onaylayıp, onaylamadıkları tutumları ifade ederler. Bilişsel teori taraftarları ise bunun aksini söylerler, ahlaki cümlelerin inançları ifade ettiğini iddia ederler. Tarihsel süreçte duygu kavramı ile ilgili fikirler birçok düşünürün çalışmalarında karşımıza çıkıyor. İnsan toplumunun gerçeklerini kavrayan bilimciler, akıl ve duygu arasındaki ilişkiyi anlamak için ikili karşıtlıklar çerçevesinin ötesine geçilmesi gerektiğini savunuyorlar. Birey, yaşam boyu farklı duygular deneyimlemektedir. Bu deneyimler farklı disiplinlerin ortak çalışmaları ile araştırılmaktadır.

1.3. TOPLUMSAL CİNSİYET PERSPEKTİFİNDEN DUYGULAR

Doğurganlık, saflık ve duyarlılık gibi özelliklere vurgu yapan ataerkil sistem bunları kullanarak kadınları denetim altında tutmuştur. Bugün kadın ve erkeğe özgü olduğunu düşündüğümüz özelliklerin binlerce yıldır devam eden alışkanlıklar olduğunu

düşünürsek, “biyolojik” cinsiyetin “sosyal” cinsiyete dönüştüğünü görebiliriz (Akal, 1998: 283-285). Sosyal cinsiyetin inşası, kadınların sessizleştirilmesi ile sonuçlanmıştır. Bu durumu Gayatri Chakravorty Spivak, “Madun konuşabilir mi?” adlı post-kolonyal çalışmasında epistemik şiddete vurgu yaparak ele alır. Spivak’a göre kadın, madun (*subalterin*) susturulmuştur. Ona konuşması için izin verilse bile o kendini anlatamaz. Çünkü kadının kendisi ile ilgili bilgeleri karşı tarafın ona öğrettikleri ile sınırlıdır. Ataerkil hukukun ve eğitimin epistemik şiddet döngüsünde konumlandırılan kadın kendini bilebilen bir özne değildir. Üretilen bu kadın özne durağan, suskun ve duygusaldır (Spivak, 2020: 65-83). Carol Gilligan ise kadın sesinin bastırıldığı, erkek sesinin egemen olduğu bir düzeni ‘Başka bir sesle’ çalışmasıyla eleştirir. Bu çalışmasında Giligan sesler ve ilişkiler üzerine yorum yapar. İnsan sesinin bastırılması, onun özgürlüğünün kısıtlanması demektir. Merkezde sürekli başkasının sesi (erkek sesi) konumlandırıldığı için zamanla kadın kendi sesini duyamaz olmuştur (Gilligan, 2017:19-30).

Özel/kamusal alan ayrımının eleştirisi: Toplumsal cinsiyet tartışmalarında kamu ve özel alan tasarımına yönelik eleştiri dikkat çekicidir. Eleştirilen noktalardan biri de şehir planlamasında cinsiyetçiliğin yeniden öne çıkmasıdır. Kamusal alanın sadece erkekler için tasarlanması ve kadınların yok sayılması, kadınları özel alanla sınırlama projesinin devamıdır. Kadınlar belli bir saatten sonra sokağa çıkmaktan korkarlar, ışıklandırılması olmayan yollardan geçmeye korkarlar, hatta öyle mekânlar vardır ki, oraya ancak bir erkekle (koca, baba, ağabey vb.) girebilme şansları vardır (Alkan, 2003: 52-55). Dolayısıyla dışarıda kadında korku uyandırmaktadır, bu yüzden kadın kendi kabuğuna çekilir. Kendi güveni ve çocuklarının güveni için kamusal alandan uzaklaştırılır. Bu uzaklaştırma, korku aracılığıyla gerçekleştirilir. Bu bağlamda Carol Pateman (2017), ‘Cinsel Sözleşme’ çalışması ile Toplumsal sözleşmenin erkekler arasında yapıldığını, kamusal ve özel alan ayrımının yapay olduğunu bildirir. Kamu yararı için özenle çalışan erkekler, özel alanda yaşanan eşitsizlikleri görmezden gelmektedirler.

Erkeklik çalışmaları: Toplumda kadınların rolleri inşa edilirken, erkeklik rolleri de sosyal olarak inşa edilmektedir. Erkeklik tanımlanırken bağımsız, başkalarını idare edebilen, duygularıyla değil aklı ile hareket eden, rekabetçi vb. gibi özellikler kendini göstermektedir. Araştırmalara bakıldığında, kadınlara öğretilen duygusallık,

itaat etme, yumuşak başlılık gibi “erdemler”, yani diğer adıyla “kadınsı” özellikler, erkekliğin inşasında kabul edilemez görülür. Çünkü bunlar “kadınsıdır”, erkek için ‘aşağılayıcı’ özelliklerdir. Birçok toplumda baba oğlunu yetiştirirken oğluna duygusuz, sert, uzak, soğuk davranır. Çünkü baba da kendi babasından öyle görmüştür. Oğlunun sert ve duygusuz olması gerekir. Toplumun erkek cinsiyetine yüklediği rol budur. Bu rol; sert, rekabetçi ve duygusuz erkek rolüdür. “Erkekler ağlamaz” diye dikte edilen değerler, erkek çocuğun anneyi rol model almasına izin vermemektedir (Temkina ve Zdravomislova, 2018: 53-62). Bir başka deyişle, ataerkil sistem kadınlara kadınlık kalıbı tasarladığı gibi erkeler için de erkeklik kalıbı tasarlamıştır. Tasarlanan role göre üstün ve egemen olan erkek, toplumun diğer bireylerini ezmek için sistemin aracına dönüşmüştür. Bu rol uğruna narsist, duygularına yabancı ve mutsuz olan erkekler, erkeklik adına kavgalara karışmaktadır. Ataerkil sistem tarafından biçimlendirilen erkek olma deneyimleri, erkeklerden duygularını ifade etmemeyi talep etmektedir. Toplumsal cinsiyet araştırmalarında erkeklik çalışmalarını incelediğimizde ataerkil sistemde duygusallık, erkeklik için tehdit olarak görülüyor. Ataerkil erkek yetiştirmek için oluşturulan kodlar, cinsiyetçiliği de geniş alan açmaktadır. Bir cinsiyetin diğer bir cinsiyetten üstün olması düşüncesi ataerkil ideolojinin temel bileşenidir (Bozok, 2011: 19-39).

Boise ve Hearn iktidara dönük çalışmalarında, iktidarın erkeklerin duygularını dönüştürücü potansiyele sahip olduğunu vurgularlar. Tasarlanan erkek tipi, heteroseksüel, orta sınıf, güçlü vücuda sahip ve duygularını kesintisiz kontrol edebilen, rasyonel erkek tipidir. Kadın ve erkek ilişkilerindeki duygusallığın biyolojik farklılıktan kaynaklandığını söyleyenlere karşı olarak yapılan araştırmalardan çıkan sonuca göre cinsiyetlerin duygusal görüntüleri ülkeden ülkeye göre farklıdır. Bu da duyguların kültürler tarafından koşullandığını gösteriyor. Erkeklik üzerine eleştirel tartışmalar yürütenler, erkeklik ideali uğruna, erkeklerin duygusal olarak yoksullaştığını ortaya koyuyorlar. Çocukluktan başlayarak, duygularını ifade etmemeyi, bastırmayı ve yok saymayı öğrenen erkekler, ölüm, kayıp, acı ve keder deneyimleri yaşadıklarında bunları konuşmakta ve paylaşmakta zorlanıyorlar. Tüm bunlar ise depresyon, kötü alışkanlıklar, akıl hastalığı ve intihar gibi sonuçlara neden oluyor (Boise ve Hearn, 2017: 1-4).

Genel olarak erkek davranışı ve erkeklik, her zaman kadın davranışı ve dişiliğe zıt olarak tanımlanır. Eğer duygu kadınla ilişkilendiriliyorsa, erkek duygusuz olarak

tanımlanmaktadır. Sosyal beklentiler bu şekilde karşılanmaktadır. Her iki tarafa çeşitli talepler yüklenmiştir. Cinsiyet hiyerarşileri ve kutuplaşmış cinsiyet rolleri, kadın ve erkeklik çalışmaları için önemlidir. Erkeklik modellerinin incelenmesi, toplumsal cinsiyet ideolojisinin ana bileşenlerini ve ataerkil egemenlik kurumlarının işleyiş ilkelerini daha iyi anlamamıza ve mevcut cinsiyet düzenini değiştirmenin yollarını bulmaya imkân tanır.

Annelik duygusunun yüceltilmesi: Eril söylemde kadına atfedilen sosyal rollerden biri de anneliktir. Annelik ise duygunun simgesidir, sevgi ve şefkati barındırır (Akal, 1998: 216-225). Fakat yüz yıllar boyunca kendi vücudunu kontrol altına almak için mücadele veren kadınlar, doğum kontrol yöntemlerini kullanmayı öğrendiler. Artık hayatlarının yarısını çocuk doğurarak, diğer yarısını da doğurdukları çocukları emzirerek geçirmek istemiyorlardı. Kabul edilen yaygın görüşe göre, her normal kadın, çocuk arzulamalıdır ve bu arzu evrenseldir. Ama yaşananlar bunun aksi bir tablo ortaya koyuyordu. Bazıları çocuk ister, bazıları istemez ve çocuk duygusu evrensel değildir. Dolayısıyla kadınların annelik duygusuna bağlı kılma adına tüm mekanizmalar devreye sokulduğu görülmektedir. Anneliğe sürekli bir teşvik vardır. Eleştirilen noktalardan biri, kadınları direk ve dolaylı yoldan bebek sahibi olmaya zorlamak ve annenin hayatını kolaylaştıracak şeylerin (epidüral doğum, biberonla besleme, tek kullanımlık bezler) kötülenmesidir (Badinter, 2011: 17-49). Annelik duygusu yüceltilirken, diğer taraftan da kadınlara suçluluk duygusu yüklenmektedir. ‘Mükemmel’ anne olamayan kadınların kendini yetersiz hissetmesi beklenir. Duygular, toplumsal cinsiyetin inşasında, sistemin ihtiyacı gereği açığa çıkmaya teşvik edilirken, gereksiz görülen duygular ise bastırılmaya, yok sayılmaya mahkûm edilir.

1.3.1.Radikal Feminizmde Duygular

On dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar kadın konusu, siyasal ve ekonomik bilimlerin ilgi alanına girmiyordu. Çünkü sosyal statüsü olan, piyasa ile ilişkilendirilen ve işgücü değerine sahip olan özne erkekti. Kadınların siyasi ve iktisadi bakımdan eşit olması gerektiğini savunan feminizm büyük ölçüde siyasi bir harekettir. Feminizm eleştirisi, içinde bulunduğumuz ataerkil sisteme yönelik bir eleştiridir. Bu sistemin içinde cinsiyet ayrımcılığı yapılarak kadın daha aşağı bir konuma itilmektedir. Bunun sebebi sosyal, kültürel ve ekonomik öğelerdir. Kadın ve erkek kimlikleri uzun yıllar

boyunca toplumsal olarak inşa edilerek yaygın ve derin hale getirilmiştir. Kadınlara olan bu farklı muamelenin önüne geçilebilir. Son zamanlarda dünyanın en etkili siyasi ideolojilerinden biri olan feminizm üç farklı siyasi geleneğin etkisiyle gelişmiştir. Bunlar; Liberal Feminizm, Marksist veya Sosyal Feminizm ve Radikal Feminizm'dir (Heywood, 2016a, 77-8).

İlk dalga feminizm hareketi, 1840-1850 yıllarında ortaya çıkmıştır. Kadınlara oy hakkının verilmesi için başlatılan bu mücadele ilk başlarda orta-üst sınıf eğitilmiş kadınların hareketiydi. Bugüne baktığımızda ise, bu hareketin daha geniş kitlelere yayıldığını görüyoruz. İlk dalga feminizm hareketi liberalizmden etkilenmiştir ve bireycilik anlayışından yola çıkarak kamusal ve siyasi alanda eşitlik talep eder. Marksist eğilimli feministler ise tüm eşitsizliklerin kökünü, kapitalist üretim tarzı ve buradaki ilişkilerde görür. 1960'larda ortaya çıkan ikinci dalga feminizm hareketi daha radikal nitelik taşımaktadır. "Özel olan siyasidir" sloganı ile meydana çıkan radikal feministler ailede ve özel yaşamda yeni yapılandırmalara gidilmesi gerektiğini savunurlar (Heywood, 2016b: 75-76; Yayla, 2011: 69-70). Neo feminizm olarak adlandırılan üçüncü dalga feminizm, 90'lı yılların başında ortaya çıkmıştır. Üçüncü dalga feminizmin ayırt edici özelliklerinden biri, kendisinden öncekilerin yerine geçmesi değil, onunla paralel olarak varlığını sürdürmesidir. Feminizmin bu eğilimi modern kadının kim olduğunu aramaktan ziyade kadının kim olabileceğine odaklanır. Üçüncü dalga feminizm renkli feminist örgütlerin, beyaz feministlerin, biseksüel, lezbiyenlerin ve diğer grupların deneyimlerini bir araya toplamaya çalışır. Çeşitlilik üçüncü dalga feminizmin kendine özgü özelliğidir. Kadın ve erkek ilişkilerine odaklanan birinci ve ikinci dalga feministlerden farklı olarak üçüncü dalga feminizm daha çok kadına odaklanmaktadır. İktidar dağılımı ana konulardan biridir (Dicker ve Piepmeler, 2003: 8-20). Üçüncü dalga feminizm, kolayca tanımlanamamaktadır. Çeşitli alanlarda çeşitli protestolarla kendini gösteren üçüncü dalga feminizm belli simgelerden yoksundur. Bu dalganın temsilcileri daha çok kendi alanlarında etkilidirler. Kimisi üniversitelerde feministler arasında popüler bir konuşmacı (Rebecca Walker), kimisi yazdığı kitaplarla hareketi siyasallaştırmaya çalışan (Naomi Wolf) yazardır (Baumgardner ve Richards, 2010: 93-100). Feminizmin dördüncü dalgası, dijitalleşme ve sosyal medyanın yarattığı avantajlardan yararlı olsa da dijital teknolojinin yarattığı cinsiyet ayrımcılığı ile de mücadele etmek zorunda kalıyor. Dijital teknolojinin yarattığı dijital cinselleşme

tehlikesi kendini film endüstrisi, bilgisayar oyunları ve animasyonlarda göstermektedir. Ekrandaki bu karakterler kadın stereotiplerini ve cinsiyet normlarını kendinde birleştiriyor. Dijital platformlarda da kadın kimliği ötekileştiriliyor. Tüm bunlara karşı dijital pratikte feministler çeşitli hashtag indeksi yaratarak, internette gündem olan konularla ilgili dayanışma sağlıyorlar. Bloggerler ve youtuberlar, kendi platformlarında cinsiyetler arası eşitsizlik konularında hem bilgilerini hem de yaşam tecrübelerini paylaşıyorlar. Kitlesele sosyal, siyasi, kültürel ve spor etkinliklerine katılarak feministler için önemli olan konuları gündemde tutmaya çalışıyorlar. Örneğin 2018 yılında Altın Küre ödül törenine gelen oyuncular cinsel taciz mağdurlarını desteklemek için siyah kıyafet giymişlerdi (Nikolayeva ve Kotlyar, 2019: 142-145).

Radikal feminizme dönecek olursak, dipten gelen bir devrimi savunan radikal feministler; eşitliği ailede, örneğin çocuk bakımında, aile sorumluluklarında ve cinsel memnuniyette aramaktadırlar. İkinci dalganın çocukları olan radikal feministler öncelikle aile ve aile yaşamı ile ilgilenirler. Radikal feministler, kişisel olanın siyasi olduğunu savunarak, kadınları ezilen sınıf veya grup olarak tanımlarlar. Radikal feministlere göre erkek ve kadın deneyimleri birbirinden farklı olduğu için her birinin farklı kültürü vardır. Ama kadınlar erkek kültürüne hapsedilmiştir. Kadın kültürü yok sayılmıştır. Kadınların küçük görünen şikâyetlerinin kökünde derin ve büyük toplumsal nedenler yatar. Kadın, ataerkil sistemin isteği doğrultusunda programlaştırıldığı için (erken yaşlardan itibaren aile ve toplumun çocuğa direk ya da dolaylı aktardığı bilgiler) ezilenlerin bilincine sahiptir. Ataerkil sistem içerisinde kadınların, erkeklere hizmet etmeye şartlandırılması bir ideolojidir. Bu ideoloji kadının şuan içinde bulunduğu tüm kültürü kapsamaktadır. Bu yüzden kadın kendi özgür kültürünü oluşturmalıdır (Donovan, 2014: 266-268).

Ataerkilliği radikal bir değişimle hayatın tüm alanlarından atmayı hedefleyen radikal feminizm geleneği, kadınları erkek kültürü ile donatılmış toplumdaki çekilmeye çağırır. Toplumdaki en büyük bölünmeyi cinsiyet ayrımında görür. Onlara göre ataerkil toplumun yarısını oluşturan kadınlar, bu toplumun diğer yarısı olan erkekler tarafından denetim altında tutulmaktadır. Buna göre kişisel, aile ve ev içi hayatın devrim yoluyla yeniden yapılandırılmasına gerek vardır. Kadınlar kendilerine özgü bir toplum kurmalıdırlar (Heywood, 2016: 77-78). Radikal feministler için ataerkillik toplumsal, siyasal ve cinsel baskı içerir. Bütün bu baskılar kurumsallaşmıştır ve yaygındır.

Toplumsal kimliğin inşası ilk başta aile kurumu içinde gerçekleşir. Daha sonra sanat, edebiyat, ekonomi ve kamusal hayatın her yerinde kendini göstermektedir. Buna karşı mücadele etmek için bilincin yükseltilmesi gerekir. Kadına karşı olan tüm baskılardan, sadece devrim yoluyla kurtulmak mümkündür (Heywood, 2013: 249-251).

Radikal feminizm, evlilik kavramına da eleştirel yaklaşır. Sistem, kadınların çocukluktan başlayarak itaat, boyun eğme, hizmet etme ve kendi varlığını başkalarına bağımlı olarak görme gibi özelliklere sahip bireyler ister. Radikal feministler, kadınların özgürlüğü için bilinçte bir değişikliğin gerekli olduğuna inanırlar. Eşitsizliğin hukuka değil, insan toplumunun genel koşullarına bağlı olduğunu savunurlar. Radikal feministler, en temel insan özellikleri olan kadın kültürü, sezgisi, sevgisi ve kişisel ilişkileriyle gurur duyuyor. Kısacası, geleneksel kadın özelliklerini savunarak yeniden değerlendiriyorlar (Mendus, 2000: 36-39). Geleneksel bakış açısına göre kadınlar, doğuştan duygusal oldukları için siyasal/kamusal alanda hizmet edemeyecek bireylerdir. Kadınlar için en ideali annelik ve öğretmenliktir. Bu noktada kadın/duygu gibi varsayımlara müdahale etmek için feminist duygu politikasına ihtiyaç duyulmuştur. Feministler Batı düşüncesini oluşturan düalizmin yeniden tartışmaya açmışlar. Bu yolda “kişisel olan siyasidir” düşüncesiyle hareket ederek kişisel olanları yeniden tanımlamışlar. Örneğin, feminist bilinci yükseltme grupları, kadın öfkesini patolojik değil baskıya karşı direniş olarak yorumlar. Duygu politikalarını anlatmaya öncülük eden bilim insanları, cinsiyetçi normların içselleştirilmiş duygulara dayandığını kanıtlamaya çalışmışlardır. Sosyal ve siyasal iktidardaki roller incelenirken duygular sadece cinsiyetçi değil aynı zamanda ırk, sınıf ve diğer marjinalleşmelerde de büyük etkiye sahip olduğu görülüyor (Boler, 2016: 17-20).

Siyasete duygular nasıl müdahil oluyor sorusuna cevap arayan feminist araştırmacılar, etikte, kültürel değerlerde, inançlarda, sosyal ilişkilerde ve hiyerarşinin inşasında duyguların rolünü analiz etmektedirler. Siyasallaştırılmış duyguların analizini yapan radikal feministler, bunu cinsiyete dayalı baskıya meydan okuma olarak görüyorlardı. Bilinci yükseltmenin siyasi değişime veya eyleme yol açtığına inanan radikal feministler duyguları, doğal ve özel olaylar olarak görmüyorlar. Onlara göre duygular, öğrenilmiş hiyerarşileri ve cinsiyetçi rolleri yansıtıyorlardı. Erkeklerin işgal ettiği ekonomik, kamusal ve yasama alanlarını siyasi olarak tanımlayan feministler, batı düşüncesini, kültür, yargı ve siyasi paradigmalarını sonsuza dek değiştirdiler. “Kişisel

olan siyasidir” sloganı, kişisel olan her şeyin (kadınların duyguları, yaşamları, deneyimleri, emeği) ve politik sayılan şeylerin (politik ve kamusal alanların yönetim yapısı olarak erkeklerin deneyimi ve mantığı) yeniden devrimci bir biçimde kavramsallaştırılması gerektiğini belirtiyorlardı. Bilincin yükseltilmesi için yürütülen çalışmalar, eğitim pedagojisinde ve feminist pedagojide de kendini göstermekteydi. Feminist pedagoji temsilcileri duyguların yeniden tanımlanmasını siyasi dönüşüm olarak gördükleri gibi duyguların bilişsel süreci, bilginin rasyonel üretimini etkilediğini de kabul ederler. Duyguların tanımlanması ve nasıl harekete geçirildiğini analiz eden feminist yazarlar ırkçılık, cinsiyetçilik, sınıflılık ve heteroseksüelliğin yapı taşlarındaki korku, öfke, yabancılaşma ve umutsuzluk duygularına dikkat çekiyorlardı (Boler, 1999: 112-116). Bilincin yükseltilmesi düşüncesini savunan radikal feministler için duyguların ve eğitimin sosyal kontrolü sorunu yeni bir ivme kazanmıştır. Aile içi şiddete karşı çıkmak, şiddet gören kadınların sığınma evlerinin kurulması talebi, kürtaj hakkının yasallaştırılması isteği duyguların ve deneyimlerin dışsallaşmasıydı. Kişisel olan duygu ve olaylar, artık siyasi olmuştur. Toplumsal hiyerarşinin inşasında duygular kadın için tasarlanan rolünün kabulünde baskılayıcı bir güç olarak kullanılmıştır.

Radikal feministler sevgi duygusunu kadını ezmek için kullanılan araç olarak görüyorlardı. Shulamith Firestone sevgi duygusunun, ataerkil sistemi perçinlemek için çalıştığını anlatır. Firestone’a göre ekonomik açıdan erkeklere bağımlı olan kadınlar, sevgiye kendi varlıklarını doğrulamak için ihtiyaç duyarlar. Kadın ve erkek toplumda siyasi, ekonomik, hukuki ve diğer bakımlardan eşit olmadıkları için sağlıklı bir aşk ilişkisi olanaksızdır. Erkekler tarafından yönetilen bir toplumda kadın aşağı bir sınıf olarak tanımlanır. Böyle bir toplumda, kadın kendini kanıtlamak için erkek onayına ihtiyaç duyar ve bu onayı almak için yollar arar. Kadınlar ekonomik, sosyal ve siyasal baskılardan dolayı erkeklere bağımlı duruma düşmüşler ve bu bağımlılıkları psikolojik bağımlılıklara da neden olmuştur. Aşk, sevgi, romantiklik kadınların kendi durumlarının farkında olmamaları için kullanılan araçlardır. Kadınlar nasıl sömürüldüklerinin farkında olmazlar. Erkekler düşünmek, yazmak, yaratmakla meşgulken kadınlar sevgi duygusunu (erkek onayı) kazanmak için didinip dururlar (Firestone, 1993: 133-164).

Bireyin yaşayacağı duyguya karar vermede belirleyici olan iktidar, kimin hangi duyguyu, ne zaman, nasıl, kime ve neye yönelik olarak yaşanması gerektiğini tasarlar. Butler tasarlanmış duyguların nasıl çalıştığını yas duygusu üzerinden sorgular. Butler,

keder ve yas duygusunu inceleyerek toplumun veya bireylerin kim için yas tutabileceğini, kim için yas tutamayacağını örnekler vererek anlatır. Yas duygusu politik alanda çeşitli yollarla biçimlenir. “Kimin hayatı önemlidir, kimin ölümü (kaybı) kedere sebep olabilir, kimin ölümü yas tutulmaya değer?” sorularını sorar. Buna karar veren, bedenlerimizi sosyal olarak tasarlayan iktidardır. Bireyin bedeni sosyal olarak tasarlandığı için başkalarına bağlıdır. Siyasi topluluğu oluşturmak için tutku, keder ve öfke gibi duygular manipülatör olarak karşımıza çıkıyor. Butler’e göre kamusal alanda fenomen olarak oluşturulan vücut, bireyin kendisine hem aittir hem de ait değildir. Birçok siyasi hareket için önemli bir konu olan bedensel bütünlük ve kendi kaderini tayin etme hakkı iddiası, tüm zamanların tartışılan konularından biri olmuştur. Bedenlerimiz üzerine hak iddia etmek, cinsel özgürlük iddiaları, bedenlere zorla uygulanan müdahaleleri ret etmek demektir. Feminizmin eleştirdiği konulardan biri de üreme politikaları, bedenlerin işgali, sömürgeleştirilmesi, bedenlerin siyasi ve ekonomik baskı altında tutulmasıdır. Kimler için yas tutulur? Sorusuna yanıt arayan Butler, 11 Eylül saldırılarından sonra Amerika Birleşik Devletleri’nde tutulan yas duygusunun iktidar tarafından nasıl bir kaynağa dönüştüğünü anlatır. Yas tutulur ve yas tutulduktan sonra, kararlı bir şekilde harekete geçme zamanı gelmiştir, der iktidar. 11 Eylül’de öldürülenler için yas tutulur ama Filistinli ve Afganistanlı insanların, çocukların ölümüne yas tutulmaz. Onlar için kederlenmeye değmez, yas tutulmaya değmez. Çünkü onlar Batı’nın tasarladığı “insan” kavramının dışında kalanlardır (Butler, 2004: 19-35).

Alison M. Jaggar, Batı geleneğinde duygunun epistemolojik olarak yıkıcı güç gibi yorulanmasını eleştirir. O, bilginin inşasında duygunun önemli rolü olduğunu bildirir. Ahmed de bilgiye ulaşmak için sevgi, merak duygularını önemser. İnsanlar, etraflarında buldukları gereçlerden (kültür, diğer insanlar, nesnelere) kendi kimliklerini oluştururlar. Duyguların anlık olduğu gibi uzun vadeli de olabileceğine dikkat çeken feminist teori savunucuları, duygulara sahip çıkarlar, ondan yararlanırlar. Duyguları ilerleme kaynağı olarak görürler. Onlara göre duygular isyan alanı olabilir. Zorlama, adaletsizlik, zulüm, tehlike durumunda içgüdüsel farkındalığımız olan duygular mevcut statükonun var olan kavramlarına meydan okur. Haksızlığa olan öfke, motivasyon kaynağı olabilir. Radikal feminist teorisyenler ataerkilliğin küçümsediği duygu kavramını sahiplenirler. Duygular ayrıca epistemolojik anlamda da değerlidir. Bilgiye ulaşmak için bilgi elde etme sevgisine ihtiyaç duyulur. Feminist pedagoji için

duyguların doğru tanımlanması ve öğretilmesi önemlidir (Ahmed, 2018: 333, Jaggar, 1989: 167-170).

Radikal Feministler duyguların iktidar tarafından nasıl siyasi, kültürel ve sosyal alana dahil edilerek manipülasyon yöntemi olarak kullanıldığını bir taraftan açıklarken, diğer taraftan mantık/kamusal/eril alanda yok sayılmasını da eleştirir. Duygular küçümsenen, ötekileştirilen kısacası dışıl alana ait bir olgu olarak tanımlanır. Duyguların reddedilmesi radikal feministlere göre kabul edilmezdir, çünkü bu tuzağa düşmek demektir. Yapılması gereken şey duyguları tanıyarak öğrenmektir.

1.3.2. Liberal Feminizmde Duygular

Bireysel ve toplumsal hayatın en önemli değerinin özgürlük olduğunu kabul eden liberalizm; devletin, bireylerin özgürlüğü için geniş bir alan bırakması gerektiğini savunur. Liberalizm; siyasi ideoloji olarak bireycilik, özgürlük, hukukun üstünlüğü, serbest piyasa ekonomisi, ahlaki çoğulculuğu esas alır. Bu siyasi ideolojiye göre devletin yetkileri insan haklarını esas alan bir anayasa ile sınırlandırılmalıdır. Batı siyasi düşüncesinin en önemli unsuru olan liberalizmin hoşgörü, rıza ve eşitliğe bağlılığı birinci dalga feminizm hakareti için önem taşımaktaydı. Birinci dalga feminist düşünceler liberalizmden etkilenmiştir (Yayla, 2014: 120; Heywood, 2016b: 76). Liberalizmin kökenleri ise Roma hukuku ve insan özgürlüğüne dair Antik Yunan düşüncesine dayanmaktadır. Orta çağda liberalizm doğal hak olarak toplumsal sözleşmede mevcudiyetini devam ettirmiştir. Liberal düşünceler daha sonra John Lock'un siyaset felsefesinde, Immanuel Kant'ın hukuki devlet konseptinde, bireyin özgürlüğü ideolojisinde geliştirilmiştir. Liberalizm her türlü grup, cins, sınıf ve etnik köken gibi ayrımcılığa karşı çıkarak hümanizm, toleranslı olmak, demokrasi, bireycilik gibi değerleri savunmaktadır (Mehdiyev, 2007: 191-192).

Beyaz orta sınıf kadınların sorunlarını dile getiren liberal feminizm için bireycilik kavramı çok önemlidir. Liberal feministlere göre bireyler muhakeme edilirken onların din, tür ve etnik kökenine bakılmamalıdır ve tüm bireylere seçme seçilme hakkı tanınmalıdır. Kamusal alandaki değişimlere daha çok üstünlük veren liberal feministler özel alanla ilgili konulara çok önem vermemişlerdir. Liberal feministler, toplumdaki kadın erkek eşitsizliğinin mevcut olanların reformu ile gerçekleşebileceğine inanmışlardır. Bütün bireyler eşit ahlaki değere sahip olduğu için onlara eşit muamele

yapılmalıdır. Siyasi eylemciliği ön planda tutan liberal feministler reform yoluyla geleneksel siyasette eşit hak ve fırsatlar için mücadele etmişlerdir. Kadın için kamusal alanda yer açılmasını hedefleyen liberal feminizm geleneksel aile hayatının yapısını “doğal” olarak görmüşler. Bunu erkek ve kadınların farklı eğilime sahip olmaları ile açıklamışlar. Kadın hayatında aileye ve anneliğin önemine vurgu yapmışlardır (Heywood, 2013: 245-247).

Toplum sözleşmesi teorisyenleri ataerkilliğin iki boyutunu - babaya dair (baba/oğul), erkeğe dair (koca/kadın) tartışmışlardır. Pateman, babaya dair olan kısmı dikkate alarak tartışmasını yürütür. Siyasi teorisyenler baba haklarını reddeden, kardeşlerarası sözleşmeyi siyasi başarı olarak görüyorlardı. Ataerkilliğin bu boyutu kabul edilemez sayılıyordu. Ama ataerkilliğin diğer boyutu olan koca ve kadın arasında olanı ise doğal kabul ediliyordu. Toplum sözleşmesi teorisyenleri evliliğe dair ataerkil erkek haklarını savundular ve dönüştürdüler. Feministler tarafından eleştirilen, insan hakları sözleşmesinin evrensel olması iddiasıydı. Liberal feministler kadının toplumdaki konumunu belirleyen nosyonları “doğal” sürecin sonucu olarak görmüyorlardı. Bunu daha çok kadınların yetersiz eğitime ve gelişmesine izin verilmemiş yeteneklerine bağlıyorlardı. Liberal feministler, tüm sorunların çözümünü kadınların erkeklerin yapabileceklerini, yapabilecek yeteneğe sahip olduklarını onlara gösterilmesinde görüyorlardı. Kadınların doğurma yeteneğinin hiçbir politik anlam taşımadığını düşünüyorlardı (Pateman, 1993: 127-136). Liberal feministler, erkeklerle yasal ve siyasi eşitliği savunurlar. Kadınların kamusal alanda erkeklerle eşit şartlarda cinsiyete bakılmaksızın rekabet etmeye teşvik edecek eşit haklar fikrini desteklerler. Bu nedenle eşitlik kamusal alana eşit erişim hakkına sahip olmak anlamına gelir.

Ataerkil düşünce tarihinde kalıplaşmış yaklaşıma göre kadının ayrıntıcı, sezgisel ve duygusal olması, onun ev hayatı içinde işine yaramaktadır. Erkeklerin pragmatik ve tarafsız olması kamusal alanda gerekli olan erdemdir. Bu görüşe karşı çıkan liberal feministler kadınların duygusal değil, duygular aracılığıyla ayrıntılı düşünme biçimine sahip olduklarını savunuyorlardı. Bu görüşe göre, erkeklerin tarafsız düşünme biçimi ile kıyaslandığında, ayrıntıcı düşünme biçimi daha ahlaki olmaktadır. Duygular ahlaki duyarlılıkta önemli role sahiptir. Böylelikle duygular ahlak, adalet ve etik kavramların araştırılmasıyla siyaset teorisyenlerinin de tartışma konusu haline gelmektedir (Kymlicka, 2016: 556-557). Siyasi ve sosyal teorisyenlerin çoğu kadınları, “doğası”

gereği siyasi düzen için yıkıcı bir güç olarak görürler. Yaygın düşünceye göre eğer devlet kadınların elinde olsa, bu durum çok tehlikeli sonuçlar doğurabilirdi. Feminist teorisyenler ise bu yaklaşıma karşı çıkarlar. Sosyal düzenin ve uygarlığın sadece erkeklerin (salt aklın) eseri gibi kabul edilmesini eleştirirler. Ahlaki duyarlılık, adalet duygusu gibi kavramların kamu düzenin temeli olarak yorumlarlar (Pateman, 1980: 20-21).

Eril düşüncenin etkisi altındaki liberal argümanlarda, aklın duygu ve tutku üzerindeki hakimiyeti bir zorunluluk olarak sunulur. Çünkü sosyal düzen ve siyasi barış, duygunun değil; aklın eseridir. Liberal düşünce teorisyenleri, kadın ve erkeğin doğası gereği farklı olduklarına vurgu yaparlar. Bu yüzden erkeklerin kamusal ve politik alanda, kadınların ise özel alanda /aile içinde varlıklarını sürdürmesi gerektiği kanısındaydılar. Kadınların duygu ve tutkularını kontrol altına alamadıklarını söyleyenlere karşı liberal feministler, sorunun kökünü kadınların eğitimlerinin yetersiz olmasında görüyorlardı. Eleştirdikleri diğer bir nokta ise kadınların çocuk yaştan itibaren erkekleri memnun etmek için yetiştirilmesidir. Liberal feministler kadınların siyasi alandan dışlanmasına tepki göstererek doğanın kader olmadığını, kadınların yeterli eğitim alması durumunda tutkularını ve duygularını kontrol edebileceklerini savunuyorlardı. Bundan başka liberal feministler, kadınların tutkulu doğasının devlet için bir tehdit oluşturmadığını ve tam tersine siyaset veya kamusal alanda adalet, sağduyu için sevgi, merhamet ve şefkat gibi duyguların önemini vurgulamaktadırlar (Mendus, 2000: 19-26).

Liberal düşünce sahipleri, sevgi ve cinsellik duygusunun evlilik için yeterli olduğunu savunan genel geçer düşünceye karşı çıkarlar. Aile, evlilik ilişkilerini analiz eden liberal feministlere göre bir ilişkiyi bir aşk ilişkisi olarak anlamak, tam da kişinin genel olarak onun içindeki yasal ve siyasi hak dilini konuşmayacağını iddia etmektir. Çünkü siyasal alan hakların, yükümlülüklerin, sözleşmelerin ve yetkilerin olduğu bir alandır. Sözleşmeler bozulursa veya yükümlülükler yerine getirilmezse, suçluya kanunun gücü işleyebilir, ancak evlilik esasen bir aşk meselesi olarak anlaşıldığında, o zaman büyük ölçüde bu siyasi veya kamusal yaptırımların dışında kalır. Örneğin, bir eylemde şiddet olduğunda, bu bir suç eylemidir ancak aile içi şiddet özel bir mesele olarak kalır ve hukuk tam anlamıyla orada işlemez (Mendus, 2000: 23-26). Kadınlarla ilgili gündemde olan sorunların çözülmesi için çalışmalar yürüten liberal feminist

düşünürler radikal feminist düşünürler gibi özel alanın tamamen kapalı alan olarak görülmesine karşı çıkarlar.

Toplumun kadınlara fırsat eşitliği tanınması gerektiğini savunan liberal feministler, insanların birbirlerine olan bağlılıklarını güçlendiren ahlaki erdemlerin önemine vurgu yaparlar. Hümanizm değerlerinin önceliği, eşitlik ve adalet ilkelerinin tanınması, bireyin doğal haklarının teminat altına alınması ve bireye saygı ile bağlıdır. Modern demokratik ülkelerde merhamet olgusuna yaklaşım, etik kültürün temel zorunluluğu olarak görülmektedir. Duygular ahlaki yaşamın bir parçasıdır. Bu çerçevede sevgi, merhamet, adalet duyguları yapıcı, onarıcı ve reformist yaklaşımların ana unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

SARA AHMED'İN DUYGU POLİTİKASI

2. SARA AHMED'İN POLİTİKA ANLAYIŞI

Radikal feminist Sara Ahmed, orta sınıf Pakistanlı göçmen bir doktor baba ile beyaz tenli İngiliz bir annenin çocuğu olmasından dolayı yaşadığı ülke olan Avusturalya'da ırkçılık ve cinsiyetçilik söylemleri ile karşı karşıya kalarak büyür. Kendisi gibi olmayan göçmenleri dışlayan bir sitemin içinde var olabilmek ve ciddiye alınmak için sürekli mücadele etmek durumunda kalmıştır. Hem çalışmaları hem de yaşantısı ile onu dışlayan normlarla nasıl mücadele edebileceğinin yollarını aramıştır. Ahmed'e göre dünya tanıdık, güvenli bir yer değil; aksine, neler olup bittiğini anlamamız için en ufak detayları bile dikkate almamız gereken bir yerdir. Bu dikkatin beraberinde siyasallaşmayı getirmesi olasıdır. Avustralya'da göçmen ailenin çocuğu olarak büyümesi, onu kendi deneyimlerinden yola çıkarak İngiliz İmparatorluğu'nun kurumları ve onların siyasi işleyişini sorgulamaya itmiştir. Böylece siyasal olan ile tanışan Sara Ahmed; feminist çalışmalarının yanı sıra, ırkçılık, post-kolonializm, queer teori, çok kültürlülük vb. alanlara yönelmiştir (Ahmed, 2014:18-20).

Yapılar ve onların işleyişi Ahmed'in araştırma konularının başında gelmektedir. Dünyanın bize nasıl görüldüğüne dair sorular soran Ahmed, radikal siyaset için feminist bir etik yaratmayı hedefler. İktidarın nasıl çalıştığını araştırırken "kesişimsellik" (*intersectionality*)¹ kavramını başlangıç noktası olarak seçer. Kesişimsellik her şeyi yeniden tanımlamamıza yardım eder. Şimdiye kadar bizi tanımlayan ne varsa hepsini inatla reddeden Ahmed, beyaz olmayan bir bedenle beyaz bedenler için tasarlanmış dünyada yaşamının yollarını arar. Irkçılık ve cinsiyetçiliğe karşı direnir. Bu yaşam biçimi, onun siyasi düşüncesini oluşturur. Bu düşünce, feminist siyasi anlayıştır. Ahmed, var olan herkesi kapsadığını iddia eden siyasi düşünceyi, altüst eder; varsayımları yeniden ifade eder. İktidar kavramı, birçok konunun sorunlu hale gelmemesi için sınırlar çizer. Ahmed, bu sınırları bir kurgu olarak görür; kurulu düzenin ezdiği, yok saydığı ve bastırdığı kesimleri ortaya çıkarmaya çalışır. Toplumsal

¹ Kesişimsellik; cinsiyeti, sınıf, ırk, yaş, engellilik gibi kategorilerin birlikte ele alınması gerektiğini savunan bir yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre toplumdaki farklı eşitsizlikler birbirinden beslenir ve bu yüzden bir birinden ayrı düşünülemez.

cinsiyetin amacı, cinsiyet konularını (erkeklerin hegemonyasına karşı çıkanları); etnisitenin amacı, ırk konularını (beyazlığın hegemonyasına karşı olanları) bastırmaktır. Her iki yapı, kurulu düzenin dışına çıkmaya izin vermemek için koşullu bir kurgudur. Ahmed, bu kurulu düzen içinde sorun çıkartmayı hedefler ve sorun çıkarttığında, doğru yolda olduğunu düşünür. Sorun çıkarttığı için, kendi adlandırmasıyla “Oyunbozan Feminist”in (*feminist killjoys*) başı belaya girer. Ahmed, sorun yaratmayı kolektif mücadeleye dönüştürmeyi hedefler. Düşünüğe göre, bunun için inatçı olmak gerekir. Feminist siyaset, ikna, talimat ve emre karşıdır. Oyunbozan için irade önemlidir, çünkü o, var olan sorunları tartışmaya açtığında - toplumsal cinsiyet politikasından, toplumsal cinsiyet sorunu olarak söz ettiğinde - idealist olmakla ve mutluluğu bozmakla suçlanır. Ama oyunbozan feminist ısrar etmekte istekli olmalıdır. İsrar eden kişi, kendi iradesiyle akıma karşı gitmektedir. Bu ısrar aşırı çaba gerektirir. Dünyanın yeniden tanımlanması, yeni varoluş yollarının inatçı şekilde aranması ve ısrarcı olmak, feminist isyanın ana hattıdır. Ahmed’e göre, dünyaya karşı durmak, sunulanı kabullenmemek, hedefleri olan biri ve inatçı biri olmak için irade gerekiyor. Feminist mücadele tarihi, inatçı ve ısrarcı eylemlerle doludur (Ahmed, 2015: 181-188; Ahmed, 2011: 250). Kendisi de bu tarihin bir parçası olacak şekilde hareket eder. Dünya görüşümüzü yeniden şekillendirmeye bizi davet eden Ahmed, bu yolda ısrarcı olmamız gerektiğini vurgular. Feminist teori ve feminist pratik konusunda konuşmanın yeni yollarını arayan düşünür, öğretilen kavramları, kuramları, yapıları ve düşünceleri detaylı bir şekilde inceler.

2.1. SARA AHMED’DE BİR PERSPEKTİF OLARAK TOPLUMSAL CİNSİYET

Kendini oyunbozan feminist diye tanımlayan Sara Ahmed, toplumsal cinsiyeti oluşturan sistemler tarafından desteklenmeyen veya az desteklenenleri desteklemenin yollarını bulmak, kalıplaşmış tarihi olaylarla yüzleşmek için etik sorular sorar. Ona göre, her şeyi sorgulanabilir hale getirmek mümkündür. Toplumsal cinsiyeti bir şiddet olarak niteleyen Ahmed, ataerkinin/patriyarkanın kelimelerden ruhumuza kadar işlediğini belirtir. Bu yüzden yazdıkları ve söyledikleriyle dilbilgisini yeniden üretmenin yollarını arar. Şiddete ve haksızlığa karşı çıkan, kendi adına konuşmayı bilen bir feminist nasıl olunur sorusunun yanıtını “*Feminist bir yaşam sürmek*”(2018 [2017]) çalışmasında cevaplar. O, bu yapıtında neye karşı çıktığını, nelere sesini yükselttiğini

birer birer açıklar. Ahmed'e göre, cinsiyetçiliği, cinsel sömürü veya cinsel zulmü, ırkçılığın ve kapitalist sitemin emek sömürüsü olan köleliğin tarihine ışık tutmadan, bugünkü durumu açıklayamayız. Bu yüzden "kesişimsellik" kavramını kullanır. Bu kavramı başlangıç noktası olarak görür. Ahmed'e göre, iktidarın nasıl işlediğini anlamamız için bireye atfedilen kimlikleri (toplumsal cinsiyet, etnik köken, sınıf vb.) bir arada düşünmemiz gerekir (Ahmed, 2018: 11-16).

Bütün kimliklerimizden sıyrılırsak ve sistemin dışına çıkarsak ancak içinde bulunduğumuz bağlamı anlayabiliriz. Ahmed'e göre, bunu dünyayla çelişen herkes bunu yapmalıdır. Ahmed, eleştirel teorisini ataerkil ve diğer tahakküm yapılarını reddederek oluşturur. Düşünürü göre, kendimizi yeniden yönlendirmemiz gerekiyor. Ahmed, rasyonel öznenin eril olduğunu ve kendi kimliğine ulaşmak için ötekini, yani kadını tasarladığını savunur. Kadın, aşırı belirlenmiş kategoridir. Antagonizm² yoluyla kadın sosyal anlayışı oluşturulmuştur. Bunu kişisel deneyimlerinden ve pratik örneklerle açıklayan Ahmed, kadın ve beden arasında bağlantı kurar. Kadın bedenleri, bedensel deneyimlerin izlerini taşır. Bu izler, kadın bedeni taşımanın ağırlığını bize hatırlatır (Ahmed, 2004a: 92-93).

Toplumsal cinsiyeti olanak kısıtlaması olarak gören Ahmed, ırkçılık ve cinsiyetçiliğin nasıl yeniden üretildiklerini, günlük yaşamdan örnekler vererek açıklar. Ona göre, hayattan kopuk teoriler üretmek anlamsızdır. Teori, günlük yaşamın ve hayatın akışının içinde olmalıdır ve hayata dokunmalıdır. Teorilerini, kendi hayatından ve yaşadıklarından yola çıkarak anlatan Ahmed "kişisel olan teoriktir"³ der. Ahmed, teoriyi soyutlamak yerine, hayata döndürmek için gündelik hayattan örnekler vererek, entelektüel geleneklere atıflar yapar. Günlük hayattan kopmamak için blog (*feministkilljoys.com*) yazan Ahmed, entelektüel atıflar yaparken daha çok kadın düşünürlerle yönelir. Çünkü onun için atıf bir bellektir. Düşüncelerini açıklamak için ataerkil beyazlık kurumunu temsil eden "beyaz erkek" düşünürden alıntı yapmak yerine, beyaz olmayan feminist akademisyenlerden daha çok alıntı yapar. Bu yolla bazı bedenleri barındıran, bazı bedenleri barındırmayı reddeden dünyayı sorgular. Ahmed'e göre cinsiyetçilik, bu barındırma sistemlerinden biridir. Bu sistemde kadın veya erkek şekillendirilebilen, oluşturulabilen ve kırılabilen bir cinsiyet ataması, bir görev ve bir zorunluluktur. Dişi olarak doğan birçok kadın ona atfedilen "kadın" gibi kendini ifade

² Antagonizm; karşıt, zıt, çelişkili, bağdaşmayan, rakip eğilimler anlamına gelir.

³ Burada Ahmed, ikinci dalga feminizmin 'kişisel olan politiktir' sloganına gönderme yapar.

etmezse (başarılı bir sporcu olmasına rağmen bedensel şekli kadınsı değilse, davranışları, tavırları kadınsı olmayabilir, heteroseksüel olmayabilir, anne olmayabilir) o zaman bu bedenlerin ataerkil dünyada barınması zorlaşır (Ahmed, 2018: 21-32).

Hetero-normları, inatçı özne figür olarak sorgulayan Ahmed, toplumsal cinsiyet rolünü, beden ve kamusal alan kavramlarını açıklarken kamusal alanda kadınlara kaygıyla yüklenmiş beden verildiğini bildirir. Kadınlar kamusal alanda daha az yer kaplamaya, kendilerini kısıtlamaya zorlanırlar. Ahmed, bu zorlanmanın metroda veya otobüste kadınların her gün deneyimlediği sıkıştırılma (erkeklerin bacaklarını açarak oturdukları⁴, yayıldıkları, kendine ait alan dışında diğer alanları da işgal ettikleri için kadınlara pek fazla yer kalmaz) durumunu anlatarak açıklar. Ahmed'e göre, ataerkil alanda kadının daha az yer kaplaması, uyumlu olması, kendini kısıtlaması beklenir. Toplumsal cinsiyet mekanizmasında erkek çocukların söz dinlememesine ve saldırgan olmasına müsaade edilirken, bu durum kız çocukları için mümkün olmaz. Böylelikle cinsiyet atama işlemi, görev olarak tanımlanır. Bu görevi sürekli hatırlatan ise sistemin ürettiği dildir. Örneğin "kadın dediğin böyle olur", "erkek dediğin şöyle olur" gibi cümlelerdir (Ahmed, 2018: 41-45). Görüldüğü üzere Ahmed, toplumsal cinsiyetin biyolojik olarak verili değil toplumsal olarak inşa edildiği görüşüne yakındır.

Ahmed, şiddeti kadın bedenine hitap olarak tanımlar. Düşünüre göre kadın, ona yöneltilen şiddetten sorumlu tutulmaktadır. Kadın bedeninin ne demek olduğu, kadına öğretilmektedir. Tasarlanmış nesne olarak görülen kadın, her an saldırıya, tacize, tecavüze, psikolojik şiddete (söylemsel şiddete) maruz kalabilir. Bu yüzden kadın var olmak istiyorsa temkinli olmak zorundadır. Yoksa ona yapılan her türlü şiddetten onu sorumlu tutacaklar; "o saatte orda ne işin vardı" gibi eleştiriler yönelteceklerdir. Tüm bunların Ahmed'e göre yeniden tanımlanması gerekir. Düşünüre göre, tüm bunların yaşanmasına izin veren yapısal sorunlardır. Bir başka deyişle "Kişisel olan yapısaldır". Ahmed, kadına uygulanan şiddetin, yapı tarafından izin verildiği için gerçekleştiğini savunur. Kadını ona yapılan şiddetten sorumlu tutan da yapıdır. Yapı, bir düzenlemedir, düzendir, binadır, montajdır (Ahmed, 2018: 46-50). Böylece, Ahmed'e göre inşa edilmiş bir cinsiyet algısı; inşa edildiği gibi yerinden de edilebilecektir.

Ahmed'e göre şiddet yalnızca fiziksel değildir. Şiddet ekonomik, psikolojik, dilsel ve epistemolojiktir. Ahmed, epistemolojik şiddeti anlatmak için Birleşik Krallığın

⁴ *Manspreading*: Erkeklerin toplu taşımalarda bacaklarını açarak (yanındaki kişiyi rahatsız edecek şekilde) oturması.

(İmparatorluğun) her yerinde okutulan Grim Hikayesi olan “İnatçı Çocuk” metnini inceler. Metne göre, eski zamanlarda annesini dinlemeyen inatçı bir kız varmış, Tanrılar da bu kızın hastalanmasına ve ölmesine müsaade etmişler. Kız gömülürken üstüne toprak atıldığında kolu hep dışarı çıkarmış ve en sonunda annesi mezara inerek sopayla koluna vurmuş, kol inmiş ve çocuğu gömebilmişler. Hikâyeden çıkan sonuç: İnatçı kızlar mutsuzluğa veya ölüme mahkûmlar. İnatçılara kimse tahammül etmez. Ataerkil sisteme göre inatçı kızlara uygulanan şiddet meşrudur (Hunt,1885, I: 125). Ahmed, iktidarın nasıl çalıştığını iktidara meydan okurken öğrendiğini belirtir. İnatçı Feminist Ahmed, eğitim ve yönetimi, iktidar şiddetini meşru göstermek için kullanılan önemli araçlar olarak görür. Ahmed’e göre, “İnatçı çocuk” hikâyesindeki inatçı kız madundur (*subaltern*)⁵, bu bir madunun hikâyesidir. Bu hikâye sömürge iktidarlarının olduğu tüm topraklarda ders olarak okutuluyor. Bunun amacı şiddeti haklı göstermektir. Ahmed, Grim hikâyesinin egemen irade açısından yeniden okunmasını önerir. Burada sopa şiddetinin meşrulaştırma yöntemini açıklar. Sopa (yönetici) Tanrı’nın meşru varisidir, egemen iradedir. Toplumsal cinsiyeti düzenleyen, yenileyen ve denetleyen egemen irade başkalarının iradesini ortadan kaldırma araçlarına sahiptir (Ahmed, 2014: 136-137; Ahmed, 2018: 102-116).

Hem fiziksel hem epistemolojik şiddeti inceleyen Ahmed beden ve onun barınması konusuna değinir. Ona göre, bazı alanlar ve mekânlar bazı bedenleri barındırmak için tasarlanmıştır. Bu alanlarda toplumsal cinsiyet de kendini gösterir. Sara Ahmed, toplumsal cinsiyet tarafından barındırılan bedenleri inceler. Ahmed, kurumların bazı bedenler için daha fazla mekân yarattığını söyler ve akademik alanda kendi yaşadıklarından yola çıkarak düşüncelerini açıklar. Akademik alanda, kır saçlı beyaz tenli erkek profesöre daha fazla yer vardır, koyu tenli, kadın profesör bu alanda barınmak için daha fazla çabalamalıdır. Bu durum öğrencilerin hangi profesörlerin derslerini daha çok tercih ettiklerinde dahi gözlemlenebilmektedir. Beyazlık kurumlarında hem ırkçılık, hem cinsiyetçilik ile karşı karşıya kalanlar kendilerini sürekli savunmak zorunda hissederler. Beyaz erilliği bir duvar olarak düşünmemizi öneren Ahmed, elimizin altındaki herhangi bir kitabın referanslarına bakıldığında daha çok erkek yazarlara atıf yapıldığının görüleceğini söyler. Cinsiyetçilik ve ırkçılık bazı

⁵ Madun (*subaltern*); postkolonyal ve eleştirel teoride güç hiyerarşisi tarafından dışlanan, en aşağıda konumlandırılan, sömürülen nüfusu tanımlar.

bedenlerin daha hızlı ilerlemesini sağlarken, diğerlerinin hızlarını yavaşlatır (Ahmed, 2018: 168-217) .

Ahmed, İngiltere’de çalıştığı bir üniversitede yaşanan cinsel taciz ve cinsel suiistimal olaylarında tanık olarak ifade veren öğrencileri destekler ve daha sonra o kurumdan ayrılarak, bağımsız şekilde araştırmalarına devam eder. Yaşadığı deneyimde, bir kurum içerisinde mevki olarak daha büyük güce sahip olanlara karşı şikâyetle bulunmanın zor olduğunu, kurumlar içerisinde gücün kötüye kullanılmasına feministlerin de sessiz kaldığını belirtir. Ahmed, bu tür kurumların kendi itibarlarını korumak için her şeyi yapabildiklerini söyler. Ona göre bu kuruluşların dışında, bu tür şiddetlere maruz kalanlar için gidebilecekleri yerler inşa edilmelidir (Ahmed, 2018).

Ahmed, kadınların erkeğe bağlı olarak tanımlanmasını (kızı, eşi, annesi) incelerken kadınların tikel, erkeklerin evrensel olmasından bahseder. Kadınların akraba olarak, erkeklerle ilişki halinde var olmalarına karşı çıkar. Dünyada bulunmanın başka yollarını arar:

“Kadınlar için bir dünya yaratmayla meşgul olmak, kadın olmanın ne anlama geldiğini ve kadını o anlama dönüştürmek demek olduğunu belirtir. Yani, Woman:kadın kelimesinin tarihi bize birey olma durumunu, nasıl bir varlık geçmişiyile bağlantılı olduğunu öğretir. Woman: kadın kelimesi, wif (wife): karı ile man: insan birleşiminden türer; wife-man olarak, yani woman aynı zamanda kadının dişi hizmetçi olduğunu ileri sürer. Kadının tarihini karılık tarihinden ayırmak imkânsızdır. Dişi insan sadece erkekle ilişkili olarak değil, erkek içindir (erkek için orada ve bu yüzden, için olarak kadın)” (Ahmed, 2018: 302-303).

Ahmed, hetero-ataerkil dünyada erkekler için var olmayı ve erkeğe bağlı olarak var olmayı reddeder. Ahmed, bir başkasına bağlı olarak kendisinin tanımlanmasını da bir şiddet türü olarak görür ve bu tabloyu tersine çevirmeye çalışır. Bu amaçla, hayatın her dakikasında karşılaştığı cinsiyetçi ne varsa onu irdeler. Karşı çıktığı noktalardan biri de ırkçı ve cinsiyetçi mizah anlayışıdır. O, mizahı eşitsizliği ve haksızlığı yeniden üretmek için önemli teknik olarak görür. O yüzden bu tür mizaha gülmekte istekli olmadığını belirtir. Cinsiyetçi, ırkçı laflara ve eşitsizliğe karşı olduğunu ifade eder. Cinsiyetçi türden bir mizahla karşılaştığında, gülmek yerine kaşlarını çatmayı tercih eder (Ahmed, 2018: 352-353).

Ahmed, cinsiyetçiliği diğer iktidar mekanizmalarıyla birlikte/iç içe ele almayı hedefler. Cinsiyetçiliğin sürekli, ısrarcı ve düzenli bir biçimde çalışmasının kökenlerini detaylı şekilde inceler. Cinsiyetçiliğin yeniden üretilmemesi için neler yapılabileceğini

sorgular. Karşı karşıya olduğu şeyin tespiti için kelimelerin düzgün seçilmesi ve arşivin tutulması gerektiğini bildirir. Bir şeyden nasıl etkilendiğimize dair arşiv tutmak bu anlamda önemlidir. Kendi kişisel deneyimlerinden ve tanıklık ettiği olaylardan yola çıkarak entelektüel bilinç geliştirir. Ahmed'in çalışmalarında arşiv oluşturmak ve deneyimler önemlidir. Cinsiyetçiliğin boyutunu göstermek için bir deneyim deposuna ihtiyaç vardır. Neyi, ne için kullanacağımızı geçmiş deneyimlerimizden öğreniriz. Bu noktada Ahmed'in "Kişisel olan teoriktir" deyişiyle neyi kastettiğini daha net görebiliriz çünkü Ahmed'e göre kişisel olanlar teoriyi hayata/pratikte birleştirir. Fakat bir yandan da cinsiyetçilikle ilgili konuştuğumuzda kişisel olan hakkında konuşsak dahi kurumlar tarafından sürekli, yeniden üretilen bir şeyden bahsederiz. O nedenle aynı zamanda "kişisel olan kurumsaldır". Alışkanlık, yönelim ve yapı olarak cinsiyetçilik bu kurumlara örnek olarak verilebilir. Böylece arşivler toplumsal cinsiyetin hem bireysel hem de geniş bir kurumsal düzeyde işlediğini gösterir. Cinsiyetçilik yaşayan bir arşivdir, yaşam yörüngesidir. Ahmed, arşivleme yoluyla dağıtılmış olan parçaların bir araya getirildiğini ve bu arşivin isyan arşivi olduğunu bildirir. Bu arşiv varoluş mücadelesine tanıklık eder (Ahmed, 2015: 9-13). Varoluş mücadelesi ise iktidar ilişkileri ile sıkı sıkıya bağlıdır.

Bedenleri yönlendiren iktidar, bireyin geleceğini biçimlendirir. Ahmed bu yönlendirmeyi çocuk oyuncakları üzerinden analiz eder. Oyuncakçıdan aldığımız bir elektrik süpürgesi kız çocuklarının geleceğinin somut bir örneği olarak elimizde bulunur ya da oyuncak bir tabanca bize erkek çocuklarının geleceklerinin bir parçasını işaret eder. Ahmed, hayatımızın çeşitli normlar tarafından biçimlendiğini fark etmemiz için hayatımızın akışının dışına çıkmamızı önerir. Ahmed, cinsel kimliklerin kurumsallaştığını ve cinsel özdeşleşmenin yapılandırılmış (erkek çocuğun babayla özdeşleştirilmesi gibi) doğasının, iktidar ilişkisinde öznenin konumlandırılmasına hizmet ettiğini bildirir. Öznenin cinsel kimliğinin ve bu cinsel kimliği üstlenme sürecini yapılandıran seçimler, sosyal ilişkilerle belirlenir (Ahmed,2018: 67-69; Ahmed, 1995: 22- 26). Sosyal ilişkileri anlamının ve bu ilişkilere dışarıdan bakabilmenin yolu ise sorgulamadan/eleştirel bir zihinden geçer. Söz konusu eleştirel bakış için Ahmed, on maddelik bir manifestodan (Oyunbozan Manifesto) bahseder. Bu Manifestonun birinci ilkesi, "Mutluluğu Gayem Yapmaya İstekli Değilim"dir. Bu ilke ile Ahmed, başkalarını mutlu etmek için ondan sürekli bir şey yapmasını isteyen sistemi reddeder. Çünkü bu

sistem imtiyazlı azınlık için yaratılmıştır. Ama çoğunluğun mutluluğuna ilişkin olduğuna dair fantezi içerir. Ahmed, mutluluk mitlerinin ifşa edilmesi gerektiğini bildirir. Manifestonun ikinci ilkesi, “Mutsuzluğa Neden Olmaya İstekliyim”dir. Kimin mutsuzluğuna neden olmaya istekli olduklarını açıklayan Ahmed, eğer kurum içinde taciz varsa o kurumu mutsuz etmeye istekli olduklarını, eğer feministler içinde ırkçılık varsa orda mutsuzluğa neden olmaya istekli olduklarını bildirir. Üçüncü ilke, “Mutsuzluğa Sebep Olmaya İstekli Olanları Desteklemeye İstekliyim”dir. Ahmed için feminist dayanışmada diğer oyunbozanların eşlik etmesi önemlidir. Dördüncü ilke, “Hakaret Etmeyi Amaçlayan Şakalara Gülmeye İstekli Değilim”dir. İnsanların cinsiyetçi ve ırkçı konularda şakalar yapmasını eleştiren Ahmed, bu konuların gülünecek mesele olmadığını vurgular. Beşinci ilke, “Henüz Sona Ermemiş Tarihlerin Üstesinden Gelmeye İstekli Değilim”dir. Ahmed, diğerlerinin birçok şeyin sona erdiğini ilan etmesini (Britanya eski Başbakanı D. Cameron’un Britanya’nın kölelerin kurtarıcısı olarak ilan etmesi gibi) eleştirir. Aslında sömürgeciliğin devam ettiğini bildiren Ahmed, bugün savaşların lütuf olarak, demokrasi ve özgürlük veriyor olarak gereğelenirilmesine karşı çıkar. Eşitsizliği ve şiddeti esas alarak var olan sistemde dışlananları kapsayacak şekilde genişlemesine (yani, ‘eşitlik var, seçme seçilme hakkı verildi, çeşitlilik var’ gibi söylemlerdeki hak olanların lütuf gibi sunulması) minnetdar olunması gerektiğini savunanları eleştirir. Altıncı ilke: “Dahil olmak; Adil Olmayan, Şiddet İçeren ve Eşitsiz Bir Sisteme Dahil Edilmek Anlamına Geliyorsa Dahil Edilmeye İstekli Değilim”. Bu ilke ile Ahmed, bir kurumda çalışan, o kurumdan faydalanan, oradaki şiddeti görmezden gelen, ama kendini oyunbozan feminist adlandıranları politik sahtekâr olarak nitelendirir. Düşünüre göre, bir sistem eleştiriliyorsa, o sistem terk edilmelidir. Yedinci ilke: “Başkaları Tarafından Mutsuz Sayılan Bir Hayat Yaşamaya İstekliyim ve İyi Bir Hayat Sayılan Yaşamlar İçin Sunulan Senaryoları Reddetmeye veya Genişletmeye İstekliyim”. Ahmed, Mutluluk için tasarlanan kalıpları reddeder. Sekizinci İlke; “Şansız Tekrar Mutluluğa Katmaya İstekliyim”. Şansın ortadan kaldırıldığını, onun yeniden tesis edilmesi gerektiğini savuna Ahmed, dar mutluluk senaryolarını red eder. Dokuzuncu ilke: “Ne Kadar Değerli Olursa Olsun O Bağlar Bana veya Başkalarına Zarar Veriyorsa O Bağları Koparmaya İstekliyim”. Bazı bağların (aile bağları, akraba bağları ve arkadaşlık bağları gibi) şiddet içerdiği, eksiltici olabildiğini bildiren Ahmed, bu tür bağların koparılmasına istekli olmak gerektiğini

bildirir. Onuncu İlke: “Bir Oyunbozan Hareketine Katılmaya İstekliyim”dir. Ahmed, bir çok oyunbozan feministin birleşmesi, oyunbozan hareketin büyümesi gerektiğini vurgular (Ahmed, 2017: 339-361).

Ahmed, radikal bir feminist olarak, yukarıdaki on maddelik manifestoda da özetlediği üzere, yaşanan adaletsizliklere karşı mücadeleye çağrı yapar. Ahmed, şiddet içeren sisteme karşı meydan okurken somutlaştırılmış bir teori yaratır. Sosyal ve cinsiyetçi normları reddederken inatçı bir tutum sergileyerek kendi feminizm anlayışını da ortaya koyar.

2.2. SARA AHMED’İN POLİTİKA ANLAYIŞINDA DUYGULARIN YERİ

2.2.1. Siyasete Dâhil Olan Duygular

Kendini bağımsız bilgin ve feminist bir yazar olarak tanımlayan Sara Ahmed’in çalışma alanı daha çok queer feminist ve ırkçılık araştırmalarının kesiştiği noktadır. Bu noktadan yola çıkarak duyguların nasıl siyasileştiği, toplumsallaştığı, bütünleştirici ve ötekileştirici olmaya dönüştüğünü anlamaya çalışmaktadır. Duyguların dolaşımında olduğunun farkında olan Ahmed, kamusal alanın duygusal doğasına ışık tutmaktadır. Bir röportajında Sara Ahmed duyguların iktidarlar tarafından kullanıldığını belirtmektedir. Örneğin, korku duygusu hem bir duygu olarak (acil durum, kriz durumunun duygusu) hem de bir tür insan grubunun (farklı etnik kökene, farklı dini inanca sahip insan grupları, göçmenler vb.) yarattığı hayal kırıklığını açıklayan söyleşilerde karşımıza çıkmaktadır. Duyguların kullanımı, kötü duyguların kullanımı ile sınırlı değildir. İyi duyguların kullanımına da şahitlik ediyoruz. “Mutluluk” duygusu, nasıl mutlu olmanız gereken kalıplara sıkıştırılmıştır. Ahmed, mutluluk duygusunun nüfus yönetiminde önemli role sahip olduğuna vurgu yapar (Ahmed, 2016: 12-17).

Ahmed, Sigrid Schmitz ile duygu ve etkileme kavramlarının farklı yönleri, bedenler ve duyular arasındaki ilişkiler üzerine olan söyleşisinde, duyguyu karmaşık bir sosyal araç olarak gördüğünü açıklar. Ahmed, çalışmalarında duygunun sadece içeriden gelen, başkalarına ve nesnelere doğru hareket eden bir şey olarak gören düşünceleri yıkmak istemektedir. Nesnelere zamanla nasıl değer kazandığını (duygusal yargı), duyguları önceleyen özneyi yönlendiren süreçlerin nasıl işlediği gibi soruların cevabını arayan Ahmed, nesnelere vurgu yapar. Duygular sadece öznel değerler, onlar

hareket ederler, dolaşırlar, sosyal anlamda arabuluculuk yaparlar, öznel arası duygu alışverişine sebep olurlar ve en önemlisi nesnelere duygu değeri yükleyerek dünyamıza dâhil ederler. Duygular, bireysel ve kolektif bedenleri ortaya çıkarır. Ahmed, duyguları hem fikir ve yargı gibi (nefret etmek, korkmak) hem de bedensel, maddesel, içgüdüsel tepkiler olarak inceler. Düşüncelerini açıklamak için, Ahmed “yüzey kaplama” benzetmesini kullanır. Bir acı yaşandığında ulusal keder o ulusun yüzeyini kaplar ve bu duyguların yoğunlaşmasıyla gerçekleşir. Duygular bireyleri, bedenleri belirli bir şeye yöneltir. Bireyi bir şeyin parçası yapan, onu kolektif seviyeye taşıyan duygular, kültürel ve politik uygulamalar olarak görev görür (Ahmed, 2014: 97-99). Duyguların ne olduğundan ziyade, onların neler yaptığı ile ilgilenen Ahmed, duyguları politik ve sosyal alanda takip ettiğini bildirir. O, acı, iğrenme, mutluluk, nefret, sevgi ve utanç gibi duyguların politik ve kültürel olarak hangi işlevselliğe sahip olduğunu eleştirel bir yaklaşımla inceler.

2.2.1.1. Acı Çekmek Ne Anlama Gelir?

Ağrı veya acı deneyimi ile ilgili konuşmak zordur. Acıyı sadece bedensel bir travma, bedensel bir hasarın bir etkisi olarak nitelendiremeyiz. Ahmed, acının siyasi alana nasıl girdiğini açıklamadan önce, acı duygusunu bedensel deney olarak inceler. Biri sınırlarımızı (vücut bütünlüğümüzü) ihlal ederse acı yaşarız. Acıyı farklı nasıl anlayabiliriz ve acı, siyasi alana nasıl girer? Bu soruların cevabını bulmak için Sara Ahmed’in önerisi şöyledir: Acı, bedensel yaşamın ve içinde yaşadığımız dünyanın kırılabilirliği ile bağlantılıdır. Bu kırılabilir yüzeyler farklı duygu yoğunlukları ile oluşturulur. Acının etkin olması, bedeni canlı bir varlık olmasından önemlidir. Acı deneyimleri sayesinde bedensel yüzey olan ten⁶ bizi diğerlerinden ayıran sınır görevi görür. Hem de içsel ve dışsal ilişkilere aracılık eder. Yani bizi diğerlerinden ayıran şey aynı zamanda bizi diğerlerine bağlar. Bu paradoks tenin çelişkili görevini gözler önüne seriyor. Tenimizin yüzeyi bizi içeriyor, hem de bakışların bizi etkilediği yerler de tenimizdir. O zaman acı iç ve dış dünya arasındaki sınır ihlalini içeriyor. Acı deneyimi yalnız olsa da özel değildir. Bu noktada acı dayanışması ortaya çıkar. Acının sosyallığı, başkalarıyla olmanın koşullu bağlılığı bir etik gerektirir (Ahmed, 2002: 19-22).

⁶ *Skin* (cilt) sözcüğünün bu bağlamdaki Türkçe çevirisinin ‘ten’ olarak kullanılması daha doğru bulunmuştur.

Başkasının ya da bir yakının acısını hissetmek, acıyı deneyimlemesek bile acının varlığının farkında olmak, bu etik acının toplumsallığının göstergesidir. Acı deneyimini bizzat yaşayanlar da acılarını paylaşmak ister, acılarının görülebilir, hissedilebilir olmasını ister. Acının karşısındaki duyarsızlık öldürücü olabilir. Acı, siyasette kendine konuşma yoluyla, yoksa telafi talepleriyle mi yer edinir? Sara Ahmed'e göre, acı, bazen siyaset için sorunlu konu olabilir. Mağdur taraflar (yerliler, göçmenler, kadınlar vb.) madunlar yaşadıkları acıyı, yaralarını fetişleştirerek buradan siyaset yaratırlar. Yara o grubu temsil etmeye başlar. Politik talepler de bu ekseninde döner. Kısacası, acı bir kimliğe bürünür. Acı politikalarında diğer dikkat çeken konu incinen tarafların bu incinme ile alakalı anlatılarını gerçekleştirebilmeleridir. Toplumdaki eşitsizlikler burada da kendini göstermektedir. Kamu kaynaklarına erişme imkânı fazla olan kesim bu konuyla alakalı anlatılarını harekete geçirmek için gerekli kaynaklara daha hızlı ulaşacaktır. Acıları kabullenilen ve acıları kabullenilmeyen taraflar vardır. Acıları kabullenilmeyen taraflara bu acıları unutmak tavsiye edilir. Ama karşı taraf bu acıyı unutmak yerine onu fetişleştirir, nesilden nesile aktarılan bilgiye yani kültüre dönüştürür. Amacımız acıları unutmayı istemek değil, duyulması imkânsız olanları hissetmeyi, duymayı öğrenmek olmalıdır (Ahmed, 2017: 47-51) .

2.2.1.2.Korkunun Gölgesindeki Demokrasi

Korku duygusu ve onun politikası üzerine düşüncelerini açıklarken Sara Ahmed, “koruyan korku”yu “duygusal etki siyaseti” olarak inceler. Düşüncelerini anlatmaya endişe ve korku arasındaki ilişkiyi araştırmakla başlayan Ahmed, daha sonra korku ve beden ilişkisine değinir ve son olarak iktidarın korunmasında korkunun önemini inceler. İlk önce endişe ve korku arasındaki ilişkiye değinen Ahmed, korkunun yaralanma ve incinme beklentisini kapsadığı için gelecekle alakalı olduğunu söyler. Korktuğumuz nesnelere şuan yanımızda olanlar değil, gelecekte yaşanacak acı gibi bizi şimdiden etkiler. Endişenin yaşanmasına sebep olan şey ise bir nesne değildir, insan düşüncesi, farklı nesnelere arasında hareket ettikçe endişe duygusunu daha yoğun yaşar. Endişenin net bir nesnesi yoktur. O hiçbir yerdedir (Ahmed, 2017: 83-86). Birey zamanla endişelenecek çok şey bulur diyor Ahmed, düşüncelerini şu şekilde açıklamaktadır:

“Belirli bir nesneden uzaklaşma, endişenin daha fazla nesne biriktirerek çoğalmasına neden olur, ta ki endişe kişinin dünyayla diğer olası ilişkilerini

istila edene kadar. Nesnelere bir bağlanma tarzı olarak kişi endişeli hale gelir. Başka bir deyişle; nesnelere yanlarından geçip gitseler bile nesnelere yapışmaya eğilimlidirler. Endişe, korku gibi nesnenin yaklaşmasıyla üretilmek yerine nesnelere yaklaşım haline gelir” (Ahmed, 2017: 87).

Ahmed, korkunun nesnenin kaybı nedeniyle de ortaya çıkabileceğini belirtir. Sevgi nesnelere kaybı bireyde korkuya neden olur. Daha sonra korku, beden ve sosyal alan konusuna değinen düşünür, korkunun bedenini sosyal alanını daralttığını belirtir. Ahmed, bazı bedenlerin bazı bedenlerden korktuğunu belirterek bunun sebebinin irdelenemeyi sürdürür. Feminist yaklaşımdan yola çıkan Ahmed, bir bedenini diğer bedenden korkmasını, kamusal alandaki kadınlar üzerinden örneklendirir. Kadınların dışarıda tetikte olmaları gerektiği ve onlar için en güvenilir yerin ev olduğu söylemleri, kadın bedenini sosyal kısıtlamaya uğratan söylemlerdir. Kimden korkulması ve neyin korkutucu olduğuna “hareketlilik politikası” karar verir. Bazı bedenlerin rahat hareket edebilmesi için diğerlerinin sosyal alanlardan dışlanması gerçekleştirilir. Korku, bedenini küçülmesine, tehlike dolu dünyadan kendini geri çekmesine neden olur. Bazı bedenlerin bu şekilde kısıtlanmaları diğerlerinin kamusal alanda daha rahat hareket edebilmesine hizmet eder. Siyasi teoride korku ve özgürlük birbirine zıt olgular olarak karşı karşıya gelmektedir. Yeni özgürlük modeli, bu korkulardan kurtulmaktır (Ahmed, 2017: 83-92).

Peki, hangi bedenler korku kaynağıdır veya özgürlüğümüzü tehdit edenler kimlerdir? Bu soruların cevabını vermeden önce, Ahmed, korkunun toplulukların güvence altında nasıl oluştuğuna dikkat çeker. Siyasi kuramlarda korkunun toplumların oluşmasında önemli olduğunu bilindiren Ahmed, Machiavelli ve Hobbes’un çalışmalarından örnekler vererek korkunun devletlerin ve toplumların ortaya çıkmasında önemli unsur olduğunu dile getirir. Hükümdarlar, korku yaratarak insanları (ceza, acı, işkence korkusu) kendi hegemonyalarına boyun eğdirirler. Bu modelde korku duygusu devletlerin varlık koşulu olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir modelde ise korku duygusu, doğal hale karşı duyulan korkudur. Bireyler, sivil toplumun yaratılmasına ve korunmasına teminat veren devletin şartlarını kabul ederler. Böylelikle korku duygusundan kurtulmak için özgürlüklerinden vazgeçerek iktidarın güvencesi altında olmayı kabul ederler. Egemen güç kendi gücüne rıza gösterilmesinde korkuyu (şiddet, işkence, ceza) yönetim aracı olarak kullanır. Egemen güç ona rıza sağlayanları koruyacağını da (korkuyu ortadan kaldıracığını) vaat eder. Böylelikle burada da korku

duygusunu yönetim aracı olarak kullanır. Yönetim aracı olmak dışında korku duygusu yaşadığımız hayatın semptomu olarak da kuramlaştırılır. Ahmed, korkunun içinde bulunduğumuz çağın tanımında (korku çağı, belirsizliklerin yarattığı endişe çağı) kullanılan semptom olarak da gördüğünü bildirir. Korku ve endişe duygusu kontrol kaybına ve gelecekle ilgili umutsuzluğa neden olmaktadır (Ahmed, 2017: 93-95).

Korku, semptom ve yönetim için araç olmak dışında, tehdit altında olan ve tehdit eden arasındaki ayrımı netleştiren dili de tedirginleştirendir. Bu analizini 11 Eylül 2001 saldırısı sonrası siyasetteki söylemler üzerinden devam ettiren Ahmed, teröristlerin korku salarak insanların hareketlerini kısıtlamayı amaçlayanlar olarak tanımlandığını bildirir. Ahmed, hem o zamanki ABD başkanı Georg Bush, hem Avusturya başbakanı John Howard'ın konuşmalarından örnekler vererek, vatandaşları terörün korku tuzağına düşmeden günlük işlerini devam ettirmelerini, hareketlerini kısıtlamamaları gerektiğine dair önerilerine dikkat çeker. Korku yaratan olaylar yaşanıp, geçip gittiğinde korkunun yerini endişe alır. Bütün bunların ışığında Ahmed'e göre korku bedenleri kısıtlayıp, küçültmedi. Aksine burada korku, ortak duygu yaratan bir 'tutkal' görevi gördü. Teröre karşı bireyler bir bayrağın altında birleşerek ve özdeşleşerek daha büyük alanı kaplayan ulusa, dev bir bedene dönüştü. Bu durumda korku salıp bedenleri küçültmeyi, hareketliliği kısıtlamayı amaçlayan terör olayı bedenlerin seferberliğine sebep oluyorsa, terörün kısıtladığı bedenler kimlerdir? Ahmed'e göre 11 Eylül olayı, terörist şüphesi olabilecek herkesin tutuklanmasını haklı çıkarmaya yaramıştı. Tutuklama gücünün kullanım alanı arttı ve terör örgütleriyle herhangi bir bağlantısının olup olmamasına bakılmaksızın, herkes aynı kimlik altında değerlendirildi: Ortadoğu, Güney Asya, Arap, Müslüman gibi görünen herkes teröristlerin kimliğiyle özdeşleştirildi. Bu "bedenler" diğerlerine zarar verici ve korku verici olarak algılandı. Müslüman ve terörist kelimesi bir birine yapıştırıldı. Belli bir kimliğe sahip olanların terörist olabileceği düşüncesi yaygınlaştı. Ahmed'e göre, tüm bunlardan sonra devletler yeni güvenlik tedbirleri alma ve vatandaşları daha çok gözetme hakkını meşrulaştırdı. Vatandaşların gözetilmesini genişleterek bireylerin de birbirlerini gözetmesini, vatandaşın polis görevini üstlenerek "şüpheli" görünenleri gözetmesini istedi. Ahmed, korku tarafından uluslararası alanda hareketliliği kısıtlanan bedenlerin "teröriste benzeyen" kategorisine ait olanların bedenleri olduğuna vurgu yapar. Zulümden, savaştan kaçarak iltica talebinde bulunan bu "bedenler", soyguncu, potansiyel terörist veya düzenbaz olabilecekleri varsayılarak

çeşitli haklarından mahrum bırakılabilirler. Bu noktada Sara Ahmed, ölen bu mülteciler için yas bile tutulmadığını ve bunun korkunun bedeli olduğunun hatırlatmasını yapar (Ahmed, 2003: 390-396).

Korku siyasetinde neyin hareketine izin verildiğini, neyi sabitlendiğini sorgulayan Ahmed, tekrarlanan korku olaylarının (terör gibi) bireyleri ulus ile aynı hizaya getirdiğini, korkunun vatansever aşk beyanlarının ortaya çıkmasına sebep olduğunu söyler. 11 Eylül olaylarından sonra Amerika'nın her yerine bayrakların asılması korkuya karşı bir seferberliğin ilanı olarak yorumlanabilir. Bayrak, tarihsel fetihlerin ve ulusal sevginin sembolü olarak dosta düşmana karşı, milli birliğin gösterilmesi açısından büyük etkiye sahiptir. Korku, sevgi belirtilerini ortaya çıkarmıştır. Korku, toplumun bir hissesini birleştirirken diğer hissesinin özgürlüğünü baskı altına alınmasına neden olmaktadır (Ahmed, 2004: 128-131). Siyaset ve korku duygusu arasındaki ilişkiye dikkat çeken Ahmed, korku duygusunun iktidar tarafından manipüle aracı olarak kullanıldığını bildirir. Korku duygusu, iktidara bireysel hak ve özgürlükleri kısıtlama ve baskı mekanizmalarını yaygın şekilde kullanma olanağı sağlamaktadır. Düşünür hem bu iktidar baskısını hem de 11 Eylül olaylarından sonra Ortadoğu'da yapılan savaşı meşru göstermek için korku duygusunun kullanılmasını eleştirir.

2.2.1.3.Özne ve Nefret Duygusu

Nefretin psikolojik bir eğilim olduğu varsayımını kabullenmek yerine, nefretin bedenleri ve mekânları örgütlemesindeki rolüne dikkat çeken Ahmed, aşırı sağcı ve ana akım siyasi partilerdeki milliyetçi söylemlerdeki nefret duygusunu mercek altına alır. Nefret insanları hem bir araya getirir hem de başkalarına karşı hale getirir. Nefret edenler sevdikleri için nefret ederler. Beyaz Arı ırkından olan beyaz erkek, beyaz kadın, beyaz işçi, beyaz çiftçi, beyaz milliyetçi ötekilerden (göçmenlerden, kölelerden, arı ırkından olmayanlardan) nefret eder. Ötekiler, beyazların iş yerlerini, sağlık güvencelerini almakla kalmaz, beyaz insanın yerine geçmekle tehdit ettiği düşünülür. Beyaz ülkenin kurucusu olan beyazlar, kendi vatanlarını sevdikleri için ötekilerden nefret ederler. Ülkelerini sevenlerin nefret beyanları sıradandır. Çünkü onlar nefret etmekte haklıdırlar. Onların toprakları istilaya uğramıştır, onlar incinmiştir, onların iyi duyguları ötekiler tarafından istismar edilmiştir. Ahmed'e göre, nefreti meşrulaştırma

bu şekilde işlemektedir (Ahmed, 2017: 59-61). Ahmed, sevginin zıddı ya da sevgiden kaynaklı bir nefret duygusunun tehlikeli olduğunu işaret etmektedir.

Ahmed nefreti “duygusal ekonomi” olarak kabul eder. Nefret duygusunun sadece bedenlere bağlı olmadığını, bedenlerin içinde ve çevresinde sosyal ve maddi olarak nasıl dolaştığını anlamaya çalışır. O, kelimelere “tutkal” olarak atıfta bulunur. Duygusal ekonomi kavramını kullanarak, iktisadi dışlanma ve azalan sermaye üretiminin neo-liberal argümanlarını kullanarak “ötekini” açıklamayı sadeleştirir. Ekonomik anlamda başkalarını diğerlerinden ayırmaya çalışan nefret dili tutkal kelimler üretir. Bu kelimeler yabancılara, göçmenlere, azınlıklara yapışır (Ombagi, 2016:149-150). Yabancılar, göçmenler, azınlıklar yaşadıkları ülkede yaşanan ekonomik krizlerin sebebi, suçlusu olarak da görülür. Onlara karşı ırkçılık yapmak vatanını, devletini sevmek anlamına gelir. Bu anlamda nefret duygusu kendisini ırkçılıkta da göstermektedir. Kendi ırkını daha üstün gören grup, diğer ırkı küçümseyerek, o ırktan olanları nefret söylemleriyle daha aşağı konma itmeye çalışır.

Nefret duygusunun, etki alanını anlamak için ırkçılık örneklerini ve ırkçılığa karşılık olan nefret suçunu analiz eden Ahmed, nefretin tekil bir zihinden kaynaklanmadığını iddia eder. Bu anlamda, Freud’un bilinçaltı duygular kavramından yola çıkarak, bilinçaltında baskılanan duygunun, hissin kendisi değil, o hisle ilişkilendirilmiş olan fikirler olduğunu belirtir. Nefret gibi duyguların çağrışım ve hareket gibi süreçlerden geçtiğini, özneler arasında hareket ederek tesirli hale geldiğini belirten Ahmed, duyguların bu haline “duyguların dalgalı hali” adını verir. Yani, duygular dolaşım sayesinde üretilir. Duygular sosyal, ekonomik ve fiziksel alana dağıtılmıştır. Ahmed, düşüncelerinin izahı için, Marx’ın meta ve para hareketliliğini açıklamada kullandığı paranın dolaşım sayesinde değer kazandığı ve tesir gücüne sahip olduğu, mantığını kullanır. Ona göre, duygu bir yere ait değildir, nesnelere ve göstergeler arasında dolaşımın bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Duygunun tesir gücü de bu dolaşımdaki maddi ve sosyal göstergelerin artması ile ölçülür. Özne, nefret duygusu politikasında son varış noktası değil, düğüm noktasıdır. Böylece, bilinçaltı sadece özneye ait değildir, nesnelere, göstergelere, diğerleri ile olan ilişkilerinin toplamıdır (Ahmed, 2017: 61-64). Ahmed, bunu net şekilde şu şekilde ifade etmektedir: “*Daha net bir ifadeyle, nefretin figürler arasında dolaşımı kolektif bedenlerin yüzeylerini maddileştirmeye yarar*” (Ahmed, 2017: 64). Nefreti bir özneye

ait olarak görmeyen Ahmet, nefret duygusunun ulusal ‘tenin’ maddileşmesine hizmet ettiğini bildirir. Bu duygu yoğunluğu ile maddileşen ulusal ten, göçmenleri, mültecileri ona zarar verecek unsur olarak görür.

Ahmed, nefret gibi duyguları psikolojik eğilimler olarak görmek yerine, psişik ve sosyal arasındaki ilişkiye aracılık etmek için, nasıl çalıştıklarını somut ve belirli şekilde düşünmemizi önerir. O, nefreti belirli bir bedene indirmenin imkânsızlığı, dolaşım halinde olması, bazılarını diğerlerinden ayırması, başkalarına şiddetli saldırı biçimlerini haklı çıkarmaya yaramasını anlatır. Ahmed, bu noktada siyasi liderlerin konuşmalarındaki nefret söylemlerinden örnekler verir. Birleşik Krallığın Muhafazakâr Partisi’nin eski başkanı William Hague’nin sığınma talep edenlerle ilgili konuşmasında, onları sel gibi veya istilacı gibi nitelendirerek, toplumda ötekilerle ilgili endişe duygularını harekete geçirdiğini bildirir. Aynı şekilde 2003 yılında, dönemin Britanya İçişleri Bakanı olan David Blunkett’de göçmen çocukları ile ilgili konuşmasında istila kelimesini kullandığını belirterek bu kelimelerin, ulusta ötekileri tehdit olarak görme eğilimi yaratmasına sebebi olduğunu belirtmektedir. Herhangi bir göçmenin yaptığı soygun, iltica talep eden tüm kişilerle özdeşleştirilerek, tüm iltica talep edenlerin ulustan bir şey çalmak istedikleri ima edilir. Bunlar duygu dolaşımına, bu dolaşım biz ve onlar ayrımına, bu ayrım da nefrete sebep olur. Tehdit ve risk çağrışımlarıyla nefret duygusu ortaya çıkıyor. Nefret, bedenler üzerinde ve bedenler aracılığıyla nasıl yoğunlaşarak örgütlenir? Bu sorunun cevabını vermek için Ahmed, önce nefret deneyimlenmesini incelemekten başlar. Nefret bir kişiye ya da bir şeye karşıdır. Bir bedenin bir bedene (siyah beden, kadın, cinsel azınlık) yönelmesinde var olan nefret sosyal ve bedensel alanın örgütlenmesinde büyük rol oynar (Ahmed, 2001: 356-357).

Irksal nefret politikalarının, farklı ırktan olanlara bir anlam yüklediğini, nefret diliyle bedenlerde ortaya çıktığını bildiren Ahmed, nefret suçu politikalarına dikkat çekiyor. Nefret suçu dediğimiz suçlar ırk, din veya cinsiyet açısından belirlenen bireylere yönelik olan suçlardır. Nefret suçundan istenen nihai amaç nefretin hedefi olan bedenlerin yıkımıdır. Ahmed’e göre, nefret duygusu rastgele değil örgütlüdür. Nefrete neden olan diğerlerinden uzaklaşmamız, bedenlerin mekânsal olarak yeniden örgütlenmesini içerir (Ahmed, 2017: 67-79; Ahmet, 2001: 365). Nefret duygusu da diğer duygular gibi dolaşım halindedir. Hareket eden nefret duygusu ‘biz’ (duygu yoğunluğu ile maddileşen ulusal ten) ve ‘ötekiler’i (ulusal teni için tehdit oluşturan

göçmenler, azınlıklar, mülteciler) ayırır, daha sonra ötekileri nefret nesnesinin içine hapseder. Böylelikle, bireyler belli gruplara (yurdu olan yurttaş, ya da yersiz, yurtsuz göçmen) kendini ait hisseder.

2.2.1.4.Siyasete Enerji Veren Bir Duygu Olarak Sevgi

Siyaset, kimin hangi safta olmasına (sevgi adına hareket etme hakkına sahip olan veya bunun dışında olma) karar verme hakkı üzerinden mücadeleye nasıl dönüştü? Bu sorunun cevabını aramak için nefret gruplarının kendilerini sevgi grupları olarak tanımlamalarından başlayan Sara Ahmed, bu halin yaygınlaştığına vurgu yapar. Bu tür nefret grupları tüm eylemlerinin arkasında uluslarına ve vatanlarına olan sevgi yattığını bildirirler. Sevgi dilini, sağcı faşist grupların kendilerini pozitif değerlerle ilişkilendirerek sevdiklerini kurtarmak istemelerinin göstergesine dönüştürdüklerini söyler. Bu gruplara karşı olanlar (ırkçılık karşıtı, faşist karşıtı), ulus karşıtı olarak görülür. Sevginin siyasetteki işlevini açıklarken Ahmed'in amacı sevginin ne olduğuna dair tanımlama yapmak değildir. Ahmed, toplumun, bireylerin sevgi tarafından nasıl yönlendirildiğini anlatmaya çalışır. Ona göre, sevgi adına yapılan her şey pozitif bir şey olarak görülür. Örneğin kardeşlik ve vatanseverlik gibi söylemlerde sevgi bir tutkal görevi görür. Ahmed, sevginin grupların oluşumundaki rolünün önemini anlatmak için Freud'un argümanlarına yönelir. Freud'a göre bir grubun içerisinde oluşan sevgi enerjisi, bir lidere yönlendirilir. Grup üyeleri kendi aralarında eşittirler ve hepsinden üstün olan kişi liderdir. Hepsi bir kişi tarafından yönetilmek ister. Grup üyeleri kendilerini liderle özdeşleştirerek kendi egolarını tatmin ederler. Ahmed, ulusa olan sevginin karşılıksız olduğunu belirterek, bireyin ulusu umutsuzca sevmeye devam ettiğini söyler. Lider de ulus da idealleştirilir (Ahmed, 2017: 154-167; Freud, 2011: 25).

Kendini aşk grupları olarak tanımlayan bu gruplar, ulusunu sevenler ya da özgürlük sevenler olarak bir savunma amaçlamaktadırlar. Bu savunma sevgi adına yapılır. Ahmed, ırkçı gruplar arasında sevgi dilinin ne işe yaradığını açıklamaya, nefret gruplarının kendilerini sevgi grupları olarak tanımladıklarını belirterek başlar. Kırılgan olan ulus sevgisi ve bu sevgi için var olma düşüncesi, kadınlık üzerinden yeniden üretilir. Kadınlığın yeniden üretimi ulusun yeniden üretimi ile bağlantılıdır. Ahmed'e göre, bu anlamda Arı ırkından olan kadına, kendi ulusunun saflığını ve güzelliğini korumak görevi yüklenmiştir. Eğer beyaz kadının kendi ırkından olmayan erkeklerle

ilişkisi olursa, ırkın kanını kirletirse kınanmaya maruz kalır. Ahmed, sosyal ve siyasal teorilerde, sevgi duygusunun önemine sosyal bağ ve otoritenin sürdürülmesi için (lider sevgisi) vurgu yapıldığını belirtir. Sevginin daha çok önem verilen tarafı insanları birbirine bağlayan duygu olmasıdır. Ama Ahmed, sevgi duygusunun çok kültürlü söylemlerde nasıl çalıştığına dair tartışma açarak kendi türüne sevgi ve başkalarına karşı nefrete sebep olmayan bir sevgi türünün arayışı içine girer. Bir sonraki adımda karşımıza şu soru çıkar: Çok kültürlü söylemlerdeki sevgi, aşk başkalarını da kapsayacak şekilde çalışır mı? (Ahmed, 2003: 38-40).

Çok kültürlü söylemlerdeki sevgi diğerlerini nasıl kapsar sorusunu Ahmed, karışık ırktan olan kadın figürünün (kahverengi değil, melez olan), ideolojik olarak beyaz ırka yakın olması talebi ile karşı kaşıya kalmasını anlatarak yanıtlar. Ahmed'e göre eğer karışık ırktan olan kadın idealize edilmiş beyazlık görüntüsünü karşı tarafa verebiliyorsa o zaman sevilebilme ihtimali doğar. Sevilmek ve kabul edilmek isteyen göçmen, birey olmak istiyorsa, üst sınıf kimliğine bürünmelidir. Ahmed, üst sınıf olarak İngiliz kimliği ve birey olmaya çalışan Hint alt kimliğini karşılaştırarak, birey olmak isteyen İngiliz olması gerektiğini söyler. Görünüş olarak Hintli olsa da, zevki, ahlakı ve bilgisi İngiliz olan bu birey, mutlu olmak istiyorsa idealize edilmiş üst kimlik gibi yaşamalı ve hissetmelidir. Büyük Britanya'nın sömürge dönemindeki yerlilerden Britanyalı gibi olması beklentisi günümüzde göçmenlerden de beklenmektedir. Eğer göçmenler ulusun vatandaşlığına kabul edilmek istiyorsa Britanyalı gibi olabilme sınavından geçmelidir (Ahmed, 2016: 176-177). Vatandaşlık söylemi ve iltica sistemi içinde yaşanan olayları inceleyen Ahmet, ulusun karşısındakine (iltica talebinde bulunana) verecek sevginin var olması için bazı koşullara dikkat çeker. Bu koşullar (göçmenin veya azınlığın baskın olan kimliğin kültürünü, dilini benimsemesi gibi) 'güven' yaratarak, sevgi duygusunun hak edilir olmasını sağlamaktadır.

Ahmed, çokkültürlülükte ulus idealinin nasıl inşa edildiği ve farklı olanlara karşı geliştirilen sevginin, bu sürece nasıl katkı yaptığını incelemek için Birleşik Krallık, iltica, ırkçılık gibi tartışmalardan yola çıkmaktadır. Bu sevgiyi, misafirperverlik veya koşullu sevgi olarak niteleyen Ahmed'e göre, misafirperver, sevgi dolu olarak gösterilen ulus, ideal ulus halini almış olur. 11 Eylül olaylarından sonra çokkültürlülük güvenlik tehdidi olarak görülmektedir. Ulusa katılmak isteyen her öteki 'terörist' olabilme ihtimali taşıdığı için 'yabancıların' gözetilmesi talep edilmektedir. Bu yüzden

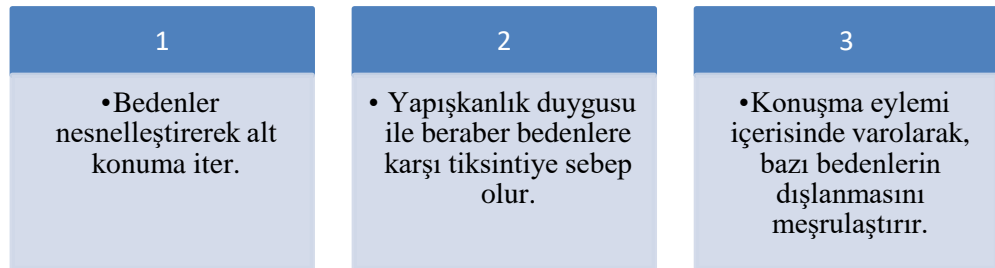
ulusa katılmak için bazı koşullar gereklidir. Bu koşullara göre belirli asimilasyondan geçen göçmenler evlerinde de Britanyalı olmalıdırlar. Bireyin topluma dâhil olabilmesi için, o ulusa olan sevgisini göstermesi gerekiyor. Sevgisini göstererek, onunla bir olduğunu göstermiş olur. Ahmed'e göre, ancak bu yolla birey ideal ulusun bir parçası olabilir. Çokkültürlü uluslarda bireylerin ortak tarihi, kültürü veya etnik kökeni olmadığı için onları birbirine bağlayan sevgidir. Ahmed, bu tip sevgiyi eleştirir. Böyle sevgi, narsist bir sevgidir; koşullu sevgidir. Sevilmek isteyen "öteki", bazı koşulları yerine getirmelidir, ideale ulaşmalıdır. Bu açıdan bakıldığında Ahmed'e göre, sevgi üzerine inşa edilmiş çokkültürlülük, hümanist fantezisinden başka bir şey değildir. Tüm eleştirilerine rağmen düşünür sevgi politikalarının önemli olduğunu, sevginin politika ürettiği, insanlarda dayanışma duygusunun tamamladığını da bildirir. Ahmed, duyguları psikolojik değil, sosyal ve kültürel uygulamalar olarak görmemiz gerektiğini savunur (Ahmed, 2017: 168-178). Sevgi duygusunun ötekilere bir ideali kabul ettirmek için kullanılmasını eleştiren Ahmed, bireyin ötekilerle olan ilişkisinin önemli olduğunu bildirir. Bireyin kimi, neyi, nasıl sevdiği de mühimdir. Ulusun inşasında kullanılan duygular, idealleştirme sorununu ortaya koymaktadır. İdeale yaklaşanlar 'koşullu' sevgiyle karşılanırken, uzaklaşanlar (veya uzaklaştırılanlar) farklı duygulara sebep olur.

2.2.1.5.İğrenme Ne Anlama Gelir

İğrenme duygusuna ilgi, Darwin'in çalışmalarıyla başlamıştır. Darwin'in iğrenme duygusunu tanımlamasından yola çıkan Sara Ahmed, iğrenme duygusunun sadece tat, koku gibi kavramlarla açıklanmasından ziyade, psikolojik boyutuna dikkat çekmektedir. Avrupalı beyazın yemeğine dokunan yerli, beyaz insanda iğrenme duygusu yaratır. Yerli, kirli ve pis olmasa da yine de iğrenme duygusunun oluşmasına sebep oluyor. Çünkü yerli ya da öteki kirliliğin taşıyıcısıdır, sembolüdür. Beyaz Avrupalı'da iğrenme duygusunu yaratan şey öteki vücutla olan yakınlığın iğrenç bir şey olduğu düşüncesidir. Ötekinin bu kadar yakın olması ona iğrenç gelmektedir. İğrenme duygusunun bedenler, nesnelere ve ötekiler arasında nasıl bir ilişkiye neden olduğunun sorusuna cevap arayan Ahmed, işe iğrenilen şeylerin doku ve kalitesini, iğrenç sayılan bedenlerin yüzeylerinin nasıl biçimlendiğini araştırmakla başlar. İğrenilen doku yapışkandır ve tiksindiricidir. Birey bu tür temaslardan kaçınır. Çünkü 'iğrenç nesne' ile yakınlık rahatsız edicidir, mide bulantısına neden olmaktadır (Ahmed, 2017: 107-109).

Ahmet, duyguları klasik olarak düşünölen şekilde tartışmaz. Klasik olarak duygular, ahlaki duygular; şekfat, merhamet ve sempati şeklinde tanımlanır. Ahmed, duyguların, bireylerden nasıl “kolektif beden” oluşturduğunu inceler. Bu incelemeyi yaparken, bireyleri hizaya getirip “toplumsal beden oluşturulurken” ötekilerle ilgili hissedilenler üzerine odaklanır. “Toplumsal deri” diye tanımladığı duyu yoğunluğunun, başkalarını nasıl algıladığına baktığımızda, yaşanan tepkinin bir tarihi, yaşanmışlığı vardır. Yani beyaz ırkçı özne, renkli derili biri ile karşılaştığında iğrenme, korkma veya nefret duygularının yoğunluğunu yaşayabilir. Bu, o anki temasın ya da karşılaşmanın sonucu olarak oluşmuş bir durumdan ziyade beyaz ırkçı öznenin belleğinde, “öteki özneye” yönelik duyu değerlendirmesinden kaynaklanır. Beyaz kadın için siyah kadın korku, nefret ve iğrenme duygusuna sebep olabilir. Renkli ten sahibi öznenin beyaz ırkın sosyal alanında ne tür tehdit oluşturduğunun bilgisi teninde kayıtlı olmaktadır (Ahmed, 2004: 30-32). İğrenme duygusu hem bedensel sınır çizerek hiyerarşi oluşturur hem de bedenleri nesnelleştirir. Bedenlerin iğrenme nesnelere dönüşmesi iktidar ilişkilerinde ‘yukarı’ ve ‘aşağı’ konumlandırmada hayati anlam taşır.

Ahmed’e göre, iğrenme duygusu iktidar ilişkilerinde önemlidir. İğrenme duygusunu üç açıdan yorumlayan Ahmed, öncelikli olarak iğrenme yoluyla bedenlerin nesnelleştirilerek belli bir konuma itildiğini söyler.



Şekil 1. Ahmed'e Göre İğrenme duygusunun üç yönü⁷

İğrenilen beden alt konuma itilmektedir. Bu anlamda iğrenme duygusu iktidar için hayatidir. Ahmed, daha sonra iğrenme ve yapışkanlık arasındaki ilişkide duygusallığın rolüne odaklanmaktadır. Ahmed, iğrenme ve yapışkanlık arasındaki bir bağ olduğunu ifade eder. Metaforik anlamda kullandığı iğrenme ve yapışkanlık duygusunu bedenler üzerinden açılayan Ahmed, bedenlerin şekillenerek iğrenme

⁷ Bu tablo Ahmed, 2017, 109-122'dan uyarlanarak hazırlanmıştır.

ekonomisini içerdiğini belirtir. İğrenme hissi, bazı bedenlere daha çok yapışır; bu bedenlerin varlığı iğrenmeye, tiksintiye neden olmaktadır. Ahmed'in yöneldiği diğer konu ise iğrenmenin konuşma eylemini nasıl içerdiğidir. 11 Eylül saldırılarından sonra ABD'de siyasilerin ve basın dilinde en çok tekrarlanan sözcüklerden biri de "iğrenç" sözcüğü olur. Bu söz, eylemi gerçekleştiren teröristleri nitelendirmek için kullanılmıştır. Eylemi gerçekleştirenler "Ortadoğulu Müslüman" olarak tanımlanan teröristlerdir. Yaşanan olaylar televizyonda tekrar tekrar gösterilerek politik travmaya neden olur. Medya aracıyla teröristin Ortadoğulu ve Müslüman olduğu günlerce vurgulanır. Ortadoğulu ve Müslüman olmak, artık terörist olmayı çağırıyordu. Bu göstergeler ve çağrışımına göre Ortadoğulu ve Müslüman bedenler Amerika toplumundan dışlanmalıdır. İğrenme duygusu, politik olarak böyle işlemektedir. Ortadoğulu ve Müslüman görünümü bedenler toplumda bloke edilir, ırkçı aşağılanmaya ve tacize maruz kalır. Ahmed, duyguların yapışkan olduğunu her zaman vurgular. İğrenme duygusu burada bazı bedenlere, nesnelere yapışarak onların toplumdan dışlanmasını meşrulaştırır (Ahmed, 2017: 114-128). İğrenme duygusu da bedenlerin biçimlendirilmesini içerir. 'Yapışkan' bedenler iğrenme nesnesine dönüşür ve bu bedenler yavaşlarlar. Çünkü yüzeyleri yapışkan olduğu için diğer nesnelere ve göstergelere onlara yapışır. Ahmed, iğrenme duygusunun da 'biz' ve 'öteki'nin inşasında iktidar tarafından nasıl kullanıldığını göstererek eleştirel yaklaşım sergiler.

2.2.1.6. Ulus Oluşturan Duygu: Utanç

Utanç duygusunu bireysellik bağlamında değil ulusal olarak inceleyen Sara Ahmed, Avustralya'nın tarihsel süreçte iç politikasında yaşanan olaylardan yola çıkarak "utanma" duygusunun ulus inşasındaki işlevine dikkat çeker. Ahmed'e göre günümüz Avustralyalıların atalarının geçmişte yerli halka, yani Aborjinlere yaptıklarından utanması, bireylerin ulusa ait olduklarını hissettirir. Geçmişte yaşanan adaletsizliklerle hiçbir ilişkisi olmayan bireyler kendilerini o ulusa ait olduklarını hissettikleri için bu ulusal utancı kabullenirler. Bu anlamda utanma duygusu ulus inşa biçimine dönüşüyor. Kolektif utanç politikalarını yorumlamaya utanç duygusu ile diğer duygular (suçluluk, pişmanlık vb.) arasındaki ilişkiyi incelemekle başlayan Ahmed, suçluluk duygusunun eylem ile utanma duygusunun ise bireyin niteliğiyle ilgili olduğunu ifade eder. Ulusun geçmişte ötekilere karşı tutumunun yanlış olduğunu kabullendiğinde barış süreci başlar.

Ulusal kimlik iddiasında olan bireyler, geçmişteki hatalardan utanç duyarak iyi niyetli olduklarını sergilerler. Hataları kabulleniş ulusu ideal olarak yeniden bir araya getirir. Ulus, geçmişte yaşanmış haksızlıktan dolayı utanç duyar ve bu utanç ulusun gururunu yerle bir etmez, aksine gururunu kurtarmış olur. Ulus için uzlaşma sürecinde, geçmişle yüzleşmek ve hataları kabul etmek önemlidir. Ulusal utanç ve yerlilerin acısı arasında oluşan bağ, ilişkileri iyileştirici bir görev görür. İlişkilerin iyileşmesi gelecekte birlikte yaşamak vaadi sunar. Ahmed, duygu siyaseti sayesinde, ‘ulusun’ duyguları olan özneye dönüştürdüğünü vurgular. “Halk yasa boğuldu”, “Millet yas tutuyor” gibi ifadelerle ulus bir bütün olarak yeniden üretilir (Ahmed, 2005: 72-74; Ahmed, 2017: 137-138).

Bir ulusal kimliğe utanç duygusu ile nasıl sahip çıkılır sorusuna yanıt arayan Sara Ahmed, utanma duygusunun iki şekline dikkat çekmektedir. Utanma duygusunun ilk şekli, ulusal ideale uygun olmayan, yani ulusun yeniden üretilmesinde bir işlevi olmayan ötekilere yönelik olandır. Bu utanma duygusuna sebep olan ötekiler kimlerdir? Ahmed, ötekiler diye kastedilenlere örnek olarak queer kimliği taşıyanlar (neslin devamını üretemeyenler) ve iltica talep edenleri gösteriyor. Ötekiler, ulus idealine uygun vatandaş olmak düşüncesine yakın durmazlar. Bir nevi yüceltilmiş ulusun bir parçası olmayı hak etmezler. Sadece utanç kaynağıdırlar. Utancın ikinci şekli ise ulusun diğerlerine olan davranışlarından dolayı hissedilendir. Beyaz Avusturalyalıların yerli Aborjinlere yaşattıklarından dolayı utanç duyulması Ahmed’e göre, ulusun yeniden inşasından başka bir şey değildir. Geçmişte yaşanan acılara sebep olan atalarının yerine utanmak, bugünkü bireyleri ideal ulusun bir parçası olarak hissettirir. Ülküsel vatandaşın düşüncesine göre, ulusal ideale giden yola devam edebilmek için geçmişte yaşananları kabul edip özür dilenmesi gerekir. Sara Ahmed, utanma duygusunun bu şeklini ulusal idealle özdeşleşme arzusuyla (ulusuyla gurur duyma arzusu) ilişkilendirir. Ona göre, “resmileştirilmiş utanç duygusu” çok kültürlü toplumlarda ideal ulusa ulaşmak için aşılması gereken safhadır (Ahmed, 2005: 75-77). Utanç duygusunu resmileştiren iktidarın buradaki amacı, geçmişte yaşanan acılardan üzüntü duymaktan ziyade, özür dileyebilecek kadar erdemli ve gururlu ulusun inşasıdır. Ahmed, bu anlamda eleştirilerini devam ettirerek, geçmişte yaşananlardan üzüntü ve utanç duyarak özür dileyen iktidar güçlerini samimiyetsizlikle suçlar. 2001’de Birleşmiş Milletler Konferansı’nda, Afrika ülkelerinin temsilcileri, köle ticareti ve bu ticaret yüzünden yaşanan acılardan dolayı Avrupa ve ABD’nin özür dilemesi gerektiğini savundular.

Ama bu istek reddedildi. Köle ticareti yapan büyük devletler, çeşitli bahanelerle özür dilemekten, utanç duymaktan kaçındılar (Ahmed, 2017: 147-150).

Burada gerçek utanç duygusu ise utanç yokluğundan duyulan utançtır. Ahmed, kötü duyguların iyi duygulara dönüşmesini (nefretin-aşka, utancın-gurura, umutsuzluğun-umuda) yaşanan adaletsizliğin telafisi olarak görmüyor. Bu duygular, şiddetin yeniden tekrarlanmasına sebep olabilir. Utanç duygusu bir örtü görevi görebilir. Geçmişte yaşanan (Avustralyalı yerlilerin yaşadıkları) adaletsizliklerin, acıların üstünü örtüyor. Yaşanan şiddet her an farklı şekilde ortaya çıkabilir. Geçmişte yaşattıklarından (ırkçılığından) utanan beyaz özne, utancından gurur duyuyor. Bu da ırkçılığın bir kısır döngüde; iki duygu yani utanç ve gurur arasında boy gösterdiğini ortaya koyar. Ahmed, bu tür durumları eleştirirken, dayanışma duygusunun önemini de vurgular. Dayanışma ise duygular eyleme dönüştüğünde bir önem kazanır. Örneğin acı çekenlerin dayanışması, yaşananlara tanık olanlar, olayları arşivleyenler dayanışma içinde olurlarsa bir şeylerin değişeceği umudu doğar (Ahmed, 2005: 81-83). Ahmed, utanç duygusunun devletler tarafından dile getirilmesini samimi bulmaz ve bu duygunun da iktidarlar tarafından kendi amaçları doğrultusunda kullanıldığını bildirir.

2.2.1.7.Mutlu Olma Zorunluluğu

Sara Ahmed'in üzerinde en çok durduğu duygulardan biri de mutluluk duygusudur. Ahmed'e göre mutluluk duygusu, mutluluk görevi haline getirilerek bireylerin belirli bir yaşam biçimine yönlendirilmesiyle sonuçlanır. Mutluluk duygusu üzerine inşa edilmiş düzene isyan eden Sara Ahmed, mutsuz feminist olmayı tercih eder. Koşullandırılmış mutluluk yerine, bilinçli mutsuzluğu seçer. Çünkü mutluluk duygusu toplumsal baskıyı meşrulaştırır, bu baskıya meydan okuma ise mutsuzluğa neden olur. Ahmed, mutluluk duygusunun baskı aracı olarak kullanıldığını bildirir. Yaşanan baskıları ('evlenirsen mutlu olursun', 'çocuk sahibi olursan mutlu olursun', 'bunu yaparsan anneni-babanı mutlu edersin' gibi toplumsal baskılar gibi) haklı göstermek için mutluluk duygusu sömürülür. Ahmet, mutluluk baskısını fark etmesini ise feminist, siyahi ve queer akademisyenlerin çalışmalarına borçlu olduğunu bildirir. Mutluluk ve onun cazibesini sorgulayan akademisyenler, farklı açılardan mutluluk duygusunun, toplumun şekillenmesindeki rolüne dikkat çekmişlerdir. Feministler "mutlu ev kadını", siyahi eleştirmenler "mutlu köle" ve queer eleştirmenler ise

heteroseksüelliğin “ailevi mutluluk” olarak tanımlanmasını araştırarak mutluluk duygusunun, sosyal normların yeniden tanımlanmasına hizmet ettiğini ortaya koyarlar. Ahmed, son dönemlerde popüler olan mutluluk arayışının her taraftan bizleri sardığını, her yıl “mutlu olma sanatı”, “mutlu olmanın on yolu”, “beş günde nasıl mutlu olunur” vb. temalı kitapların, filmlerin ve programların artışına dikkat çeker. Mutluluk duygusu bir çeşit sermayeye dönüştürülerek piyasaya sürülür. Ulus devletler içinde ve ulus devletler arasında mutluluk anketleri yapılarak mutluluk ölçülür; en mutlu ülke ve en mutlu şehir belirlenir. Bazen bu tür anketlerde gelişmemiş ülkelerin mutlu çıkması, gelişmiş ülkelerin mutsuz olması medyada tartışma konusuna dönüşür (Ahmed, 2016:12-15). Ahmed, bireyin mutluluğunun başkalarının mutluluğu ile ilişkilendirilmesinin toplumsal baskıya dönüştüğünü bildirir. Vaat işlevi gören mutluluk bireyi bazı tercihler yapmak zorunda bırakır. Mutluluk bir meşguliyete dönüşmüştür.

Sara Ahmed’in mutluluk duygusuyla ilişkili olarak ele aldığı bir diğer konu ise “evlilik” olur. “Mutlu olmak istiyorsan evlenmelisin” söylemini incelemeye alır. Mutlu ev kadını figürünü inceleyen Ahmed, buradan yola çıkarak mutluluğu kimin hak edip etmediğini sorgular. Mutlu ev kadını, kadınların arzusu haline gelmektedir. “Mutlu ev kadını” kimliğini benimseyen ve bu sosyal rolü savunan yeni kuşak, kendi bloglarında ve internette iyi bir ev kadını olmanın yollarını öğretme görevi üstlenmiştir. Mutluluk eğitimle de öğretiliyor. Eğitimi devletin yönlendirme sanatı olarak yorumlayan Ahmed, cinsiyet rollerinin kadınların erkekleri mutlu etmek için eğitilmesine göre tanımlıyor. Mutlu olmak için iyi bir kadın olmak gerekiyor, iyi bir kadın ebeveynlerini ve kocasını mutlu etmelidir. Kendi mutluluğu da başkalarının mutluluğuna bağlı hale gelir (Ahmed, 2016: 62-85). Mutluluk, bir anlamda başkaları tarafından evlilik üzerinden ve aracılığı ile onaylanmakla eş anlamlı olur.

Mutluluğun nasıl sunulduğunu anlamak/incelemeğe bize mekân ve toplum hakkında geniş bilgi verir. Duygular ne yaptığımızı, nasıl yaptığımızı ve nereye yöneldiğimizi biçimlendirir. Duygular bedenlerin şekillenmesini ve alanların bedenler etrafında birleşmesini etkiler. Ahmed, mutluluğun tarihini araştırmak yerine mutsuzluk duygusunun tarihini araştırmayı önerir. Ona göre feminist arşivler, mutsuz ev kadınlarıyla doludur. Günlük hayattan süzülen mutsuzluk duyguları, kadınları çevreleyen ruh halidir. Ahmed, Virginia Woolf’un “Bayan Dalloway” romanından yola çıkarak Bayan Dalloway’ın ruh halini araştırır. Bayan Dalloway hayatın yollarını

(evlenmek, çocuk sahibi olmak vb.) takip ederek mutluluğa ulaşmayı hedeflemiştir. Fakat vardığı noktada mutluluk duygusu yoktur. Başkalarının gittiği yoldan giderek, sanki kendi hayatını değil, başkalarının hayatını yaşamıştır ve böylelikle kendine yabancılaşmıştır. Mutlu olması gereken, ama basitçe mutlu olmayan, dolu anlamına gelen ama boş hissettiren bir hayat yaşarken hayal kırıklığını tanımıştır (Ahmed, 2008: 13; Ahmed, 2010: 585-586).

Mutluluğun sosyal olan içinde anlaşılabilirliğini söyleyen Ahmed, aynı şeylerden mutlu olursak bağ kurabileceğimizi belirtir. Mutluluk sözünün etimolojisine dikkat çeken Ahmed, “hap” (*happy*) kelimesinin arkaik anlamda şansla talihli biri olmakla ilgili olduğunu belirtir. Şu anki anlamı ise daha çok çabalayarak ulaşılması gereken bir şey olarak algılıyoruz. Mutluluk insan için nihai amaç haline gelir; diğer her şey bu amacın bir aracına dönüşür (Ahmed, 2008: 10-12).

Mutluluk konusunu da bedenler ile ilişkilendirerek inceleyen Ahmed, mutluluğun ancak beyaz bedenleri barındıran dünyada var olacağını söyler. Diğer türden politik bilince varmaya çalışan Ahmed, mutsuzların bilincini irdeler. Mutsuz olan, neden mutsuzdur? Mutluluğa yabancılaşmış olmak, mutlu bir varoluş için gerekli nitelik ya da niceliklerden yoksun olma bilinci; beyazlığın hegemonyası altında olan bu dünyada yabancı olmak anlamına gelir. Ahmed, ırkçılık ve mutsuzluk duygusu arasındaki ilişkiyi takip eder. Mutsuzluk siyaseti, çeşitlilik ve çok kültürlülük maskesi altında gizlenmiştir. Ahmed, Avusturya ve Birleşik Krallığın yirmi üniversitesinde yaptığı mülakatta fark ettiği bu gerçeği gözler önüne serer. “Biz çeşitliyiz” demek, kurumlar içinde ırkçılık, cinsiyetçilik ve eşitsizlikleri gizlemek içindir. Çeşitlilikten gurur duyan kurumlarda ırkçılığın duyulmaması için büyük mücadele vardır. Ahmed’e göre ırkçılığın olmadığını söylemek de bir tür ırkçılıktır (Ahmed, 2010: 589-591; Ahmed, 2016: 114). Ahmet mutluluk duygusunu eleştirel ırk çalışmalarında araştırdığı gibi kültürel ve toplumsal cinsiyet çalışmalarında da inceler. Mutluluğun toplumsal işlevinin ne olduğunu düşünmeye bizi davet eder.

Ahmed’e göre belli bir sadakatin ödülü olan mutluluk, toplumu bir arada tutan tutkal gibidir. Mutluluk duygusu bireyleri belli nesnelere yönlendiren bir vaat olarak işlev görür. Mutluluk amaç odaklıdır, hedeflediğimiz “bir şey” olarak tanımlanır. İyi bir hayat mutluluk vaat eder ve bunun için bireyin belli noktalara ulaşmasını ister. Mutluluk duygusunun kültürel siyasetinde bu (eylem, inanç, yaşam tarzı) ve o (takip ettiği

varsayılan) arasındaki ilişkiye dikkat çeken Ahmed, mutluluğu başkasına vermeyi taahhüt ettiğimiz “şey” olarak yorumluyor. Ebeveynler ile çocuk arasındaki ilişkiden yola çıkarak, çocuğuna “sadece mutlu olmanı istiyorum”, “bunu yapmanı istemiyorum” diyerek çocuğunu toplum tarafından belirlenmiş normlar içinde (evlenmek, çocuk sahibi olmak vb gibi) kalmasını sağlamayı amaçlar. Çokkültürlülük ve mutluluk duygusu arasındaki ilişkiyi inceleyen Ahmed, çokkültürlülüğün, toplumdaki bütünleşme mutluluğu olarak vaat edildiğini ama mutsuz hedefe dönüştüğünü söyler. Daha önce bütünleşmenin bir işareti olan çok kültürlülük, şimdi başarısızlığın belirtisi olmuştur. Göçmenlere, eğer topluma entegre olurlarsa o zaman vaat edilen mutluluğu hak edecekleri söylenir. Melankolik göçmen farklılığına inatla bağlanırsa bu onu mutsuz eder. Göçmen mutlu olmak istiyorsa farklılığını bırakmalıdır, mutlu olmak istiyorsa gittiği ülkenin ulusal bir nesnesine bağlanmalıdır (Ahmed, 2007: 128-133). Faydacı mutluluk yaklaşımı, sömürge İmparatorluğunda İngilizliği mutluluk ideali olarak sunar. Mutlu olmak isteyenler, sömürgeciler tarafından ‘medenileştirilmelidir’. Medeniyet demek mutluluk demektir.

Britanya İmparatorluğu’nun Kolonyalizm tarihini inceleyen Ahmed, mutluluk duygusunun yönlendirilmeyi içerdiğini vurgular. Koşullu mutluluk olarak sunulan bu “mutluluk paketleri” tarafların eşitliği ortamında gerçekleşmez. Vatandaş olmanın mutluluğu önce gelir, vatandaş olmayanlar, önce bu vatandaşlığa layık olduklarını ispat etmelidirler. Burada vatandaşlık mutluluk vaadidir. Bu mutluluğu hak etmek için birey olmak, yani İngiliz bir birey olmak gerekir. Bu birey, geleneklerden kurtularak modern bir eğitim almalıdır. Bu ulusal oyunun kurallarını kabul etmeyen, katılmayanlar ise melankolik göçmen figürüne dönüşür. Entegrenin bu şekli, kendi kimliğinden tamamen kopmak, mutluluk vaadinin boşluğu olarak yorumlanır (Ahmed, 2016: 175-207).

Ahmed, mutluluğun bir bekleme süreci olarak çalıştığını belirterek, düşüncelerini bir telefon görüşmesindeki bekletilme süresi üzerinden açıklar. Telefon görüşmesinde bekletiliriz. Geri dönüş için ne kadar uzun beklersek, vazgeçmemiz o kadar zorlaşır çünkü bir bekleme yatırımı yapmış oluruz. Mutluluk bir bekleme şekli olarak çalışır, uzun süre bekleriz ve vazgeçmek bu oranda zorlaşır. Mutluluk fikirleriyle çevrelenen birey, baskı ile “mutlu ol” yoluna (belirlenmiş normlara) itilir. Mutluluk yolunda ayak izleri vardır ve bu izleri pek çok insan takip etmiştir. Mutlu olma yolunda ilerlemeyen insan, sadece kendini değil çevresindeki insanları (aile, dost, akraba) da

mutsuz etmiş olur. Burada insanlar üzerinde baskı yaratan ince bir duygusal mekanizma çalışmaktadır. Mutluluk sosyal olmanın, başkaları ile olmanın bir yoludur. Ahmed, mutluluğu bir olasılık olarak düşünmek ister ve bireyin farklı yollara karar verebilmesi için ona izin verilmesi gerektiğini bildirir (Ahmed, 2014: 100-104).

Mutluluk duygusu aynı zamanda gelecekle ilgili olarak düşünülür. Bizi mutlu edecek olaylar, nesnelere geleceğe itilmiştir ve ona ulaşmak için bazı yolları geçmemiz gerekmektedir. Ahmed, mutluluğun geleceğe indirgenmesini eleştirir ve gelecekte yaşayacaklarımızın bizi mutsuz da edebileceğini söyler. Ahmed'e göre mutluluk duygusunu geçmişle, nostaljik olarak düşündüğümüzde de mutluluk duygusu bizden uzaklaştırılmış oluyor. Mutluluk duygusunu şimdiki zamanda yaşadığımızda ise onu bizden kimin çalacağını düşünerek mutluluk duygusundan uzaklaşmış oluyoruz. Mutluluğun geleceğini düşünme alışkanlığımızdan kurtulmak için distopyacı değerlendirmeden yola çıkmayı öneren Ahmed, umut politikasını eleştirir (Ahmed, 2016: 217-230).

Distopyacı paradigmadan bakarsak, gelecek yoktur veya yakılıp yıkılmış bir gelecek vardır. İşte bu noktada mutluluk duygusunun gelecekle olan ilişkisini keserek mutluluk duygusunun içi boş bir vaatten başka bir şey olmadığını görürüz. Ahmed'in eleştirdiği mutluluk vaadi, Antik Yunan mitolojisindeki "Sisifos Efsanesi"ndeki vaat edilen mutluluğa benzer. Sisifos, Tanrı'lar tarafından bir cezaya mahkûm edilir. Sisifos büyük bir kaya parçasını dağın tepesine çıkartırsa mutluluğa ulaşacaktır. Sisifos'a bu vaat edilmiştir. Sisifos büyük bir çabayla koca kaya parçasını dağın tepesine iter ama her defasında tepeye varmak üzereyken kaya parçası bir gücün etkisiyle elinden kayar ve aşağıya doğru yuvarlanır. Sisifos, aşağıya iner; kayayı yine yukarıya iter ve tepeye varmak üzereyken yine kaya elinden kayar ve aşağıya yuvarlanır. Bu hep böyle devam eder. Sisifos bu zahmetli işe, mutluluk vaadi sayesinde katlanır. Kaya parçasını dağın tepesine çıkarmayı başarır ise ebedi mutluluğa kavuşacaktır. Sisifos şimdiki zamanda yaşadığı zorluklara katlanma gücü veren geleceğe olan umuttur (Homeros, 2008: 212).

Ahmed, mutluluk duygusunun kesişimsel güç ilişkilerinde bazılarının 'mutlu toplumdandır' dışlanmasına hizmet ettiğini söyler. Bir ideal olarak görülen mutluluk gelecekte vaat edilen bir şeydir. Bu vaat bizim hayatımızı, hedeflerimizi belirler. Ahmed, mutlu olmayı reddederek olaylara bakmayı teklif eder. Mutluluk bir koşula

bağlıdır ve insanlar bu koşulu seviyorlar. Ahmed, mutlu olma zorunluluğuna karşı mutsuz olma özgürlüğünü seçer:

“Burada amacımızın mutsuzluğa neden olmak olduğunu söylemiyorum. Mutsuzluk, telosumuz, amacımız haline gelmiyor; daha ziyade, mutluluğun telos olduğunu varsaymazsak, mutsuzluk yolumuzu kesenlerden daha fazlası olarak görülebiliyor. Neyin yolumuzu kestiğinden emin olmadığımızda, yolun kendisi bir sorun haline geliyor. Mutsuz olma özgürlüğü, mutluluğu insan eyleminin kararlaştırılmış son noktası saymayarak eylemin anlamını sorabilen yeni bir politik ontolojinin temelini oluşturabilir. Eylemin amacıyla hemfikir olmadığımız için politik davranabiliriz” (Ahmed, 2016: 255).

Ahmed’in mutluluk politikasında eleştirdiği noktalardan biri de kişinin mutsuzluğuna neden olan şeylerin göz ardı edilmesidir. Bireyi mutsuz eden şeyleri açığa çıkarmak, mutsuz eden şeylere isyan etmek mutluluğa karşı gelmek anlamını taşır. Feminist, queer ve ırkçılık karşıtı arşivler gibi bazı grupların arşivleri; mutsuzlukla doludur. Mutluluğu toplu yaşayanlar olduğu gibi mutsuzluğu da toplu (grup) şekilde yaşayanlar vardır. Bedenlerin, normlara uygun şekil aldığı ve bu sürecin tekrarlanan bir zorbalıkla gerçekleştiğini bildiren Ahmed, sosyal normları tahakküm yapıları olarak görür. Hetero-normatifliği sorgulayan Ahmed, cinsel yönelimin heteroseksüelliğin hegemonyası altında olduğunu bildirir. Ona göre, queer yaşam şekillerinin mutsuzluğa neden olmasının sebebi üretken bir ilişkinin olmamasıdır. Siyasi sistem bu anlamda iyi bir davranış ve teşvik ödülü olarak görev yapan zevk duygusunu düzenler. Sosyal ve cinsel ilişkilere de karışır. Queer bedeni kendine mesken eden birey, mutsuzluk kaynağı olarak görülür. Geleceğe yönelik yatırımı yoktur, politik ve ekonomik süreçlerden dışlanmıştır. Ahmed, haz duygusunun, sosyal normların onayladığı şekilde yaşandığında meşru sayıldığını ve rahatsızlık vermediğini bildirerek, diğer duygular gibi haz duygusunun da tahakküm altında olduğunu öne sürer (Ahmed, 2017: 181-187; Ahmed, 2016: 255-256).

Ahmed, “sen mutlu olursan ben de mutlu olurum”, “senin mutluluğun, benim mutluluğumdur” gibi (bireyin kendi mutluluğunu başkalarının mutluluğuna bağladığı) gündelik yaşamda sık sık karşılaştığımız mutluluk duygusunun soy kütüğünü çıkarır. Mutluluk kelimesi bizi tesir altına alarak seçimler yaptırır. Yaptığımız tercihlerle biz, alternatiflerden uzaklaşmış oluruz. Ahmed, mutluluk duygusunun tarihini araştırarak onun eğitimde, ahlakta, etikte ve faydacılıkta nasıl tanımlandığına ve nasıl işlevsellik kazandığına dikkat çeker. Mutluluk duygusunun sosyal baskıyı meşrulaştırmak için

kullanıldığını bildiren Ahmed, “mutlu ol” emrine karşı çıkar. Mutlu ol emri, bir ahlaki düzen dayatmaktadır. Ahmed, mutsuz olanların (oyunbozan feminist, mutsuz queer, melankolik göçmen, siyah ve öfkeli kadın) hikâyesini anlatarak mutluluk duygusunun ne yaptığını inceler. Mutluluk duygusunun arzu edilen bir meta değere dönüştürülerek sosyal ve siyasi hayatın devamlılığını sağladığını ve geleceğin garantisi rolünü üstlendiğini belirtir.

2.2.1.8.Feminizmle İlişkili Duygular

Mantığın, eril Batılı özne ile duyguların ise diğer ırktan olan kadınlarla özdeşleştiğini hatırlatan Ahmed, bu yaygın düşüncüyü eleştirir. Bu yaklaşım hem kadını, mantık ve akıldan soyutlar, hem de mantığın ve düşüncenin oluşumundaki duyguların varlığını inkâr eder. Ahmed’e göre dünyanın gerçeklerini anlamamız duyguları anlamamıza bağlıdır. Çünkü özneyi harekete geçiren, özneleri birbirine bağlayan veya birbirinden uzaklaştıran şey duygulardır. Duygusal olmakla damgalanan feministler, duygusal değil mantıklı olduklarını ispat etmeye çalışmamalıdır. Bu yanlış tutum, duygu ve mantık arasındaki zıtlığın kabullenışı demek olur. Ahmed mantığın, duygusuz düşünce olduğunu kabul eden ve duygunun mantıksız düşünce olduğunu söyleyen varsayımları yerle bir etmek gerektiğini savunur. Duyguyla mantık birlikte çalışır. Bireyin siyasileşmesinde duyguların rolünü ele alan Ahmed’e göre, duygular bireyi harekete geçirir ve bireyin nasıl hareket edeceği de duyguları nasıl yorumladığına bağlıdır. Düşüncelerini, “öfkeli siyah kadın”, “oyunbozan feminist” karakterleri üzerinden açıklayan Ahmed, öfke duygusunu acı duygusu ile ilişkilendirerek açıklar. Acı, rastlantısal değil, yapısal şiddetin sonucu olarak ortaya çıkıyor. Yaşanan bu acı, şiddet ve öfkeye neden oluyor (Ahmed, 2017: 214-216).

Ahmed’e göre, kadınların toplumsal ve iktidar ilişkilerinde deneyimledikleri duygulardan biri de acı duygusudur. Acıya sebep olan yaraların fetişleştirilmemesi gerektiğini savunan Ahmed, acıya bir kimlik kazandırmamayı önerir. Yapılması gereken acıya sebep olan yarayı unutmamaktır. Siyaset alanına giren acı duygusu modeline itiraz edilmelidir. Çünkü bu acı duygusu hiyerarşiye, iktidara hizmet etmektedir. Bu duygu modeli bir amaç için tasarlanmış ve örgütlenmiştir. Bu da hayatta kalma tehlikesi olanların (kadınla, mülteciler, azınlıklar vb.) acılarını görünmez kılıyor. Feminist teorinin amacı ötekileştirilenlerin acılarını paylaşmaktır (Ahmed, 2003: 242-

244). Toplumda bazı bedenler kötü hislerin kaynağı olarak görülür. Beyaz feministlerin ortamına dâhil olan siyah feminist “oyunbozan” özne oluyor. O, feminist politika içindeki ırkçılık tavırlarını hatırlatarak, beyaz feministlerin neşesini kaçırıyor. Çünkü siyah feminist özne, hem cinsiyetçilik, hem de ırkçılık baskısı ile ezilmiştir. Siyah feminist öznenin deneyimleri, beyaz feminist öznenin deneyimlerinden farklıdır. Feministlerin içinde de ırkçılık yaşanıyor. Siyahi feminist öfkeli ve bu öfke ırkçılığa karşıdır ve beyaz feministlerin emperyalizmle olan suç ortaklıklarına karşı duyulan kızgınlıktır. Onun öfkesi, beyaz feministler tarafından eleştirilir ve bu öfke çaresizliğin göstergesi olarak yorumlanır. Ahmed’e göre, öfke duygusu bir şeylerin yolunda olmadığına dair yargıdır. Ahmed, öfkenin doğru yorumlanması gerektiğini; bu durumda, öfkenin motivasyon kaynağı olabileceğini bildirir. Cinsiyetçilik ve ırkçılığa tepki olan öfke duygusu sadece geçmişte yaşananlarla ilgili değil, geleceğe de yöneliktir. Gelecekte de geçmişte olan adaletsizlikler yaşanmasın diye, öfke duygusu tepki olarak kendi varlığını sürdürmelidir (Ahmed, 2009: 48-51).

Ahmed, feminist yazar olarak dünyayla farklı ilişkiler kurabileceği duyguları araştırır. Bu duygulardan biri de merak duygusudur. Bu duygu öznenin dünyaya açılmasına sebep olur:

“Merak beni feminizme getiren, kendimi feminist olarak adlandırma gücünü veren şeydi. Feminizmle ilk teması geçtiğimde ve kendi yaşamımı ve başkalarının hayatlarını farklı yorumlamaya başladığımda, kesinlikle her şey şaşırtıcı olmaya başladı. O anda yanlış bir bilinçten uzaklaşmışım gibi hissetmişim; 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” (Ahmed, 2017: 226).

Merak duygusu, feminist pedagojide önemlidir. İçinde bulunduğumuz dünyayı daha farklı algılayabilir miyiz? Feminist öznenin merak ettiği konulardan biri de budur. Kadınların ezilmediği, toplumsal cinsiyetin olmadığı bir dünya nasıl bir yer olurdu? Merak duygusuyla beraber gelecekle ilgili olan umut duygusu da Ahmed için önemlidir. Ahmed, umut duygusunu özneyi harekete geçiren güç olarak yorumlar. İyi bir gelecek umut edildiği için bugünkü mücadele devam etmektedir. Ahmed’in umudu “devrimci bir umuttur”. Ahmed, merak duygusunun dünyaya farklı bilinçle bakmasına sebep

olduğunu bildirir. Dünya şuan var olan şekline nasıl kavuştuğunu, neden güç ilişkisinin böyle geliştiğini merak eden feminist okumalar, sadece dışa dönük değildir. Bu merak duygusu aynı zamanda içe dönüktür. Yani, Ahmed, dıştaki dünyayı sorgularken, içinde olduğu feminist hareketin nasıl biçimlendiğini ve ilerlediğini de merak eder. Eleştirisel düşünmeye yardımcı olan merak duygusu, bilgide üretilen kategorileştirmenin siyasi etkilerini sorgular. Umutsuz siyasetin var olamayacağını savunan Ahmed, umut duygusunun öznelere harekete geçirdiğini, kolektif bağ oluşturduğunu savunur (Ahmed, 2017: 233, Ahmed, 2003: 249-252).

Ahmed, umut siyasetinin nasıl işlediğini anlatmak için, Barak Obama'nın hem seçim kampanyasında hem de sonraki konuşmalarında umut kavramının nasıl kullanıldığını inceler. Obama'nın seçim posterlerinden birinde *Hope* (umut) sözü bazı tartışmalara, parodilere de sebep olmuştur. Obama'nın ırk üzerine yaptığı konuşmasında, çocuklar ve torunlar için daha iyi bir gelecek inşa etmenin umudunu yaşadığını bildirir. Kenyalı bir adamla, Kansas'lı beyaz bir kadının oğlu olarak kendi hikayesini bir umut hikayesi olarak anlatır. Obama, ırkçılığın aşıldığını umut eder. Amerikan rüyasında siyahilerin de yeri olduğunu umut eder. Ahmed, Obama'nın umut umudunu dramatize ettiğini belirtir (Ahmed, 2016: 262-263).

Ahmed'in eleştirdiği Barak Obama'nın siyasi hayatında kullandığı umut duygusu ile feminizmdeki umut duygusu arasında fark vardır. Obama'nın kullandığı umut duygusu başkalarının umudunu çalarak, başkalarının umduğu şeylere sahip olmaktır. Ahmed'in eleştirdiği nokta, herkese eşit umut duygusunun dağıtılmadığı, başkalarının umutlarının çalınmasıdır. Obama'nın kendi hikâyesini umut hikâyesi olarak anlatması, ırkçılığın aşıldığı fantezisini içerir. Yani Amerika'da ırkçılık aşılmıştır ve 'tuhaf isimli sıska çocuk' (Obama) Amerika rüyasına katılmıştır, hatta başkan bile olmuştur. Irkçılığın aşılmasına, ırkçılık sonrası döneme geçilmesine olan umut, ırkçılık sonrası dönemde olduğumuz fantezisini içerir. Ahmed'e göre burada umut duygusu bir yanılgıya hizmet eder. Onun savunduğu umut duygusu ise gelecek öngörülerinin şuan gerçekleşmediğini içinde barındırır. Ahmed, feminizme umut bağlar. Umut değişimin ve dönüşümün motorudur. Ahmed, dünyanın başka şekiller alabileceğine (kadınların ezilmediği bir dünyanın var olabileceğine) umut eder. Bu umut duygusu farklı bir gelecek için insanları harekete geçiren duygudur (Ahmed, 2016:263; Ahmed: 2017: 229-236).

2.2.1.9. Duygu ve Adalet İlişkisi

Sara Ahmed, adalet kavramını farklı bir yöntemle düşünmeyi seçer. Adalet kavramını adaletsizlik ve adaletsizlikten doğan acı, öfke duygularıyla ilişkili olarak sorgular. Siyasette yaşamlar meşru ve gayri meşru ayrımına tabi tutulur, bu ayırmadan yola çıkılarak kimler sevebilir, kimler için yas tutulur ayrıcalığına karar verilir. Ahmed, argümanlarını, Amerika'daki 11 Eylül olayları ve Irak savaşı sırasında yaşananlardan yola çıkarak açıklar. Irak savaşının adaletsiz olduğunu bildirir ve savaşın sevgi görevi olarak yorumlanmasını eleştirir. Yası tutulamayanlardan olan Iraklı bir çocuğun, daha sonra yası tutulabilir birine neden dönüştüğünü sorgulayan Ahmed, bu noktada Batılı öznenin hayırsever birine dönüştüğünü söyler. Acı çeken bir Ortadoğulunun acısı, kederi, yası ile duygudaşlık kuran Batılı özne şiddetin ortasında sevgi dolu biri olarak gösteriliyor. Buradaki empati duygusu adaletsizliğe uğramış kimselerin acı gerçeklerini değiştirmiyor, karşıdakinin (Batılı beyaz özne) iyileştirilmiş ulus, merhametli birey inşasına hizmet ediyor. Bu adaletsizlik ise şiddet forumlarını yeniler. Ahmed'e göre tüm duygular adil değildir. Duyguların adaletle bağlantılı olduğunu söyleyen önemli teorisyenlere karşı çıkan Ahmed, duyguların sadece öznelere bağlı olmadığını, adalet kavramının iyi karakterle ilgili olmadığını savunur. Ahmed, adalet ve etik gelenekte var olan duygu ve mantık ayrımını kabul etmez. Çünkü bu (mantık ve duygu ayrımı) düşünce geleneğine göre kadınlar ve farklı ırktan olanlar, daha az adaletli, daha az ahlaklıdır. Bu ötekileştirilenler duygularının etkisi altında olanlar olarak tanımlanır. Ahmet, akademik çalışmalarında duygu ve mantık arasında zıtlığın olduğu varsayımını yok sayar. Ona göre, muhakeme gücü, duygusal tepkiler tarafından etkilenir ve duygu bir muhakeme sonucu oluşur. Duyguları, gerçeğe ulaşmak için en iyi araç olarak görmediğini, mantık ve duyguların birlikte düşünülmesi gerektiğini anlatan Ahmet, diğer duygular gibi adalet duygusunun da manipüle etmek için kullanılmasını eleştirir (Ahmed, 2017: 239-253).

Düşünce tarihinde akıl yürütmede duyguların ikincilleştirilmesi veya yok sayılmasına karşın Sara Ahmed, duyguların var olduğunu, bizi bazen harekete geçirirken bazen de bizim bazı alanlarda sıkışmamamıza neden olduğunu ifade eder. Duyguları takip eden Ahmed, sosyal, siyasal ve kültürel gibi birçok alanda onların neler yaptığını gözlemler. Gözle görünmez olan duyguların yapışkan, akışkan özellikleri olduğunu bildiren Ahmed, duyguları inşa edilen sistemin birleştiricisi ve yapıştırıcısı

olarak yorumlamaktadır. Terörizm, göç, toplumsal uzlaşma gibi konuların içinde duygu kavramını tartışan Ahmed, duyguların suiistimale açık olduğunu bildirir. Çeşitli yollarla dayatılan düzenle ilgili eleştirel yaklaşım sergileyen düşünür, dayatılan düzenin inşasında ve devamlılığının sağlanmasında duyguların ‘neler yaptığını’ ortaya koyar. İçinde yaşadığımız durumlardan yola çıkarak, olasılıklara karşı bizi uyaran Ahmed, duygu analizi yaparken radikal bir tutum sergiler. O, pozitif ve negatif duyguların, siyaset yoluyla bir amaç için (var olan düzeni korumak ve sürdürmek) kullanılmasını eleştirir. Siyasi kurumlar, toplumsal düzen gibi konularda duyguların ne yaptığı liberal feminist düşüncenin de merak ettiği konudur. Adaletsizliği, eşitsizliği desteklemek için duyguların araç olarak kullanılmasını eleştiren liberal feministler, olumlu duyguların toplumda geliştirilmesini savunurlar. Bu düşünce geleneğinin önemli isimlerinden bir olan Martha Nussbaum, çalışmalarında duygulara büyük yer vermektedir. Bir sonraki bölümde liberal feminist Martha Nussbaum’un duygular üzerine olan düşünceleri ile radikal feminist geleneğin örneği olan Sara Ahmed’in duygularla ilgili düşünceleri, karşılaştırılacak.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MARTHA NUSSBAUM'UN DUYGU POLİTİKASI

3.MARTHA NUSSBAUM'UN POLİTİKA ANLAYIŞI

Martha Nussbaum, düşüncelerini ve teorilerini siyasi liberalizmden yola çıkarak oluşturmuştur. O, “Amartya Sen”⁸ ile yaşam kalitesinin bir ölçütü varsayılan gayri safi yurtiçi hasılaya alternatif olarak geliştirilen yetenekler yaklaşımının kilit ismi sayılmaktadır. Nussbaum’a göre, dünyada insani gelişmişlik sorunu var oldukça bireye saygılı ve fırsatlarla dolu hayat sağlamak mümkün değildir. Bu durumlara karşın “Yapabilirlikler Yaklaşımı” (*Capabilities Approach*) yeni bir ufuk olabilmektedir. Yapabilirlikler Yaklaşımı’nı bir tür özgürlük olarak gören Nussbaum, bireyin doğuştan gelen yeteneklerle sınırlı kalmaması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre bireysel yeteneklerle birlikte, siyasi, toplumsal ve ekonomik çevresi tarafından da bireye fırsat ve özgürlükler yaratılmalıdır. Bu özgürlüklerin ve fırsatların yaratılmasında devlet önemli rol oynamaktadır. Nussbaum, her toplumda farklı dini veya seküler görüş bulunduğu için bunların birini diğerine tercih eden politik görüşün devlet tarafından benimsenmesini stratejik olarak mantıksız görmektedir. Devlet yurttaşlarını öğretilere göre bölen, dini ve metafizik konularda taraf olmamalıdır. Adil bir toplumda özgürlüklerin güvence altında olması gerekmektedir. Nussbaum, rejimlerin demokratik, adil, ademi merkezîyetçi, sosyal politikalara sahip olmasını istemektedir. Düşünüğe göre asgari düzeyde adil bir dizi siyasi kurumun başka bir rolü de vatandaşlarda uygun ahlaki duyguların geliştirilmesidir. Yapabilirlikler Yaklaşımı, vatandaşların fedakârlığına dayandığı için bu konu, Nussbaum için önemlidir. Demokratik koşullara ve sosyal politikalara ek olarak devlet fedakâr halk yaratmalıdır (Nussbaum, 2018a: 107-111; Roberts, 2013: 615-616).

Martha Nussbaum, Yapabilirlikler Yaklaşımını, sosyal adalet teorisinin temeli olarak görmektedir. Olanakların güvence altına alınmadığı bir toplumda adaletten söz edilemez. Nussbauma göre, tüm insanlar ve canlılar saygıyı hak etmektedirler.

⁸ Amartya Sen, Hintli yazar ve bilim insanıdır. Kalkınma ekonomisi, sosyal adalet, sosyal seçim teorisi, cinsiyet ayrımcılığı, yoksulluk gibi konularda çalışmalar yürütmüştür. ‘Yapabilirlikler yaratmak’ yaklaşımının Aristotelesçi bağlantıları olduğunu söyleyen düşünür, bu fikri geliştirmek için Martha Nussbaum ile birçok çalışmada işbirliği yapmıştır.

Geleneksel olarak kadınların eşit olmadığı ülkelerde, kadınların olanaklara ulaşması için özel çaba gerekir. Örneğin, kadınların eğitimine daha fazla para harcamamız gerekmektedir. İnsan onuruna yakışır bir hayat düşüncesinin önemli argümanlarından olan yapabilirlikler yaklaşımına göre, toplumlarda acil çözülmesi gereken konulardan biri budur. Bu sorun çözüme kavuşmadıkça toplumsal adaletten konuşamayız. Nussbaum, temel düzeyde imkânlarla yaşamayı (uzun bir hayat sürmek), sağlık, bedensel bütünlük, duyma, düşünme olanağı, başkaları ile bağ kurabilme (sosyalleşme, akraba ilişkileri vb.), duygu, anlayış oluşturabilme, hayvanlar, bitkiler ve doğa ile iç içe yaşayabilme olanağı, eğlenme, kendi ortamı üzerinde (siyasi katılım, mülk sahibi olabilme, savaşa katılıma hayır diyebilme vb.) söz sahibi olabilme şeklinde tanımlamıştır. Nussbaum'a göre, insanların bir araya gelerek toplum oluşturmalarının sebebi çıkar veya korku değil, sevgi duygusudur. İnsanlar, daha güzel bir dünya kurabilmek için bir araya gelmişlerdir. Ona göre, bu şartlar toplumda asgari düzeyde adalet sağlanması için gereken şartlardır ve evrenseldir (Nussbaum, 2003: 1-3; 2007: 76-77).

Nussbaum, kadınların kendi başlarına bir değer kaynağı olarak görülmemesi ve başkalarının amaçları için araç olarak kullanılmasına karşı liberal bireyciliği savunmaktadır. Liberalizmin feminist siyasette önemli olduğunu bildiren düşünür, kadın haklarının temel insan hakları olarak görülmesi ve uluslararası hukuk kapsamında da hakların tanınması gerektiğini bildirir. Liberalizme yöneltilmiş feminist eleştirileri değerlendiren Nussbaum, liberal düşünürlerin birçok konuda aynı düşüncede olmadığını belirtmektedir. Burada odaklanması gereken konu, liberalizmdeki saygıyı hak eden insan onuru, seçim özgürlüğü ve eşitliktir. Bu konularda liberal düşünürler hemfikirdirler. Kadın haklarının savunulmasında liberal geleneğin yapı taşları sayılan özgürlük, eşitlik ve insan onuruna saygıyı ön plana çıkaran Nussbaum, toplumda kadınların ikincil konuma itilmesini incelemektedir. Hint toplumundaki kast sisteminde Çin toplumundaki Konfüçyüs yaklaşımında kadınların nasıl ezildiğini anlatan düşünür, teokratik sosyal düzene ve gelenek temelli muhafazakârlığa karşı liberalizmi savunmaktadır. Ona göre, liberalizmdeki bireycilik egoizm değildir, başkalarına birey olarak saygı duymaktır. Liberalizmin amacı, karşısındaki insana saygılı olan, karşılıklı işbirliği içinde yaşayan toplumların inşasıdır (Nussbaum,1999: 55-59).

Nussbaum, feminizmin liberalizme karşı eleştirilerine cevap olarak, liberalizmin temel fikirlerinin feminist siyaset için önemli olduğunu bildirir. Feminist eleştirilere, “bireycilik ve topluluk”, “soyutlama ve yapısal gerçeklik”, “akıl ve duygu” başlıkları altında cevap veren Nussbaum’a göre, feminizm ve liberalizm arasındaki çatışma abartılmıştır. Ona göre, liberalizmin önemli düşünürleri birçok konuda hemfikir olmamakla birlikte liberalizmin çekirdek konularında hemfikirdirler. İnsan sadece insan olduğu için eşit haysiyete, değere sahiptir ve bu değer sebebi insandaki ahlaki seçim gücüdür. Seçim özgürlüğüne saygı duyulmalıdır. Nussbaum liberalizmin, farklılıkların sistemli bir biçimde sosyal hiyerarşiye dönüştüren siyaset anlayışına karşı olduğunu vurgular ve ırk, sınıf, cins ve dini farklılıkların yarattığı doğal hiyerarşiyi eleştirmektedir. Liberalizmin karşı olduğu diğer konu, belli grup üyelerinin refahına yönelik olan dini ve geleneksel temelli ideolojisinin, zorunlu olarak tüm gruba dayatıldığı siyaset anlayışdır. Liberalizmdeki bireyselliğin egoizmle alakası olmadığını belirten Nussbaum, aileden ayrı bir kimliği olmayan, ona toplum tarafından verilen rolleri içselleştiren kadının bunu fark ederek kendi kendine yeten birine dönüşmesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre, kadın kendi iyiliğini, diğerlerinin iyiliğinden ayırabilen biri olmalıdır. Kadın, eğer fedakârlık edecekse, bunu özgür seçimi ile yapmalıdır. Bu fedakârlık, gelenekler, alışkanlık, beklentiler ve başkasının refahı için kendi refahından vazgeçme doğrultusunda değil, kendi özgür iradesi ile verilmiş bir karar olmalıdır. Bu özgür kararın verilmesi için de gerekli koşullar oluşturulmalıdır. İnsanlar arzularını ve tercihlerini mümkün olana göre ayarlarlar. Fedakarlık, eğer yapılacaksa, sosyal hiyerarşinin dayattığı bir zorunluluk olarak değil bir tercih ile yapılmış olmalıdır (Nussbaum, 1997: 10-32).

Nussbaum, liberalizmde reformdan yana olduğunu vurgular. Radikal düşünürlerin liberalizmle ilgili umutsuzluklarına katılmadığını belirterek, liberal gelenekteki adalet teorilerinin sahip olduğumuz en güçlü adalet teorileri olduğunu ekler. Düşünür, liberal teorilerin yeniden biçimlendirilmesi için elimizden gelenin en iyisini yapmayı önermektedir. Liberalizm açısından temel olarak kabul ettiği şey, kişilere saygı duymanın onlara özgürlük ve seçim için alan verilmesi gerektiği, her bireyin eşit haysiyete sahip olduğu fikridir. Bu yüzden toplumsal cinsiyetin yarattığı adaletsizliklerin ortadan kaldırılması için liberal teoriye ihtiyaç vardır. Dünyadaki tüm kadınların hayatında var olan olumsuzlukların kökeninde, kadınların kendi başlarına

değerli birey olarak görülmemesi yatmaktadır. Kadınlar genelde, başka birinin destekçisi veya yardımcısı olarak tanımlanmaktadır. Bir birey olarak var olmak, başkalarına karşı sevgi ve yükümlülüklerinin farkında olan, kendiyle uyumlu olan biri demektir. Nussbaum'a göre, bireycilik anlayışı genelde “batılı bencilliği” olarak eleştirilere ve saldırılara maruz kalmaktadır. Nussbaum, liberal teorinin bencilikle ilgili olmadığını, eşitlik, saygı ve özgürlükle ilgili olduğunu belirtir (Nussbaum, 2009: 109-110). Adil bir toplum yaratmak ve insana kendini gerçekleştirebilecek imkânlar sunmak için yollar arayan Nussbaum, bu konularda duyguların rolünü (hem yıkıcı hem de yapıcı) önemser. Düşünür çalışmalarında duyguların siyasi, hukuki, toplumsal alanda etkilerini inceler. Onun için insani gelişim, kadınların gelişimi önemlidir. Bu nedenle önce Nussbaum'un toplumsal cinsiyet üzerine görüşlerine; sonrasında ise duygularla ilgili düşüncelerine değinilecektir.

3.1. MARTHA NUSSBAUM'DA BİR PERSPEKTİF OLARAK TOPLUMSAL CİNSİYET

Nussbaum, liberal adalet anlayışında kadınlarla ilgili yapısal eşitsizliklerin olduğunu ve bu eşitsizliklerin ortadan kaldırılması için teorinin yeniden ele alınması gerektiğini savunur. Liberalizmde eşitlik ve özgürlük ön plana çıkan ilkelere dir. Yaşanan adaletsizliklerin, hukuksal açıdan yorumlanması da Nussbaum için önemlidir. O, toplumsal cinsiyet bağlamında adaleti sağlamak için liberal adalet teorilerinin yeniden ele alınması gerektiğini belirtir. Nussbaum, liberal teoride kadınlarla ilgili yapısal eşitsizliklerin var olduğunu bildirir. Düşünür eleştirilerini dört başlık altında toplama bilir. Bunlar, “kamusal-özel alan ayrımı”, “eşit muamele görme talebinin yetersiz olması”, “tercih anlayışının yetersizliği” ve “ihtimamın eksikliğidir” (Uygun, 2015: 123-124).

Kamusal-Özel Alan Ayrımı: Cinsiyet ve yönetim arasındaki ilişkiyi yorumlayan Nussbaum, yakın zamanlara kadar en etkili siyasi düşüncelerin kamusal ve özel alan ayrımı üzerine inşa edildiğini bildirir. Dünyadaki birçok gelenekte kadın özel alan, erkek kamusal alanla ilişkilendirilir. Kadının hayatı sosyal normlar tarafından koşullandırılır. Bu beklentiler çok derin toplumsal köklere sahiptir ve sistemli şekilde uygulanmaktadır. Geleneklerden etkilenen teorik çalışmalar, eleştirilere maruz

kalmaktadır. Çünkü kamusal/özel alan yanılıcıdır ve savunulacak hiçbir tarafı yoktur. Nussbaum, tüm eleştirilere rağmen ampirik ve teorik çalışmalarda kamusal/özel alan ayrımının etkisinin devam ettiğini ve kadınların yönetimde söz sahibi olma hakkının görmezden gelindiğini vurgular. Cinsiyetlendirilmiş yönetim sorununu inceleyen Nussbaum, ilk önce erkek ve kız bebeklerinin nasıl yetiştirildiğini açıklamakla başlar. Ona göre, bir çocuk erken yaşlardan itibaren toplumsal inançlar gereği yetiştirilir. Kadın bireyin hayatı doğumdan itibaren, kadınlığa ilişkin sosyal normlar ve beklentiler tarafından şekillenir. Yasaklar ve kısıtlamalar sistemi içinde kadına, toplumsal cinsiyet elbisesi giydirilir. Nussbaum, tüm bunların alışkanlıklardan dolayı fark edilmediğini belirtir. Kadın yaşamı, erkek yaşamının karşılık biçimi olarak tasarlanır. Düşünre göre, sistemin nasıl çalıştığını anlamak için erkeklere sunulan fırsatlar ve ayrıcalıkları anlamamız gerekir (Nussbaum, Basu, Tambiah ve Jayal, 2003: 2-6).

Batı siyaset teorisinin kökenlerindeki kamu/özel ayrımı toplumu ikiye bölmüştür. Kamusal alanda eşitlik, hesap verilebilirlik, hak, hukuk, adalet gibi kavramlar geliştirilmiştir. İktidarın babadan oğula geçmesi veya dini gerekçelerle iktidarı elinde tutanlar, gelişmiş toplumlarda tarihe karışmıştır. Siyaset teorisini olan Nussbaum, insan hakları, eşitlik, demokrasinin kamusal alanda kabul edilebilir olduğu halde, özel alanda kabul edilemez olmasına vurgu yapar. Bu çifte standardı eleştirir. Kanunla düzenlenen kamusal alanın aksine özel alanda hak, hukuk anlayışı görülmemektedir. Kadın, adaletin, eşitliğin olmadığı, erkek merkezli özel alana sıkıştırılmıştır. Kamusal alanda var olan eşitlik, adalet ve hukuk kadın için işlemez. Kamusal alanda görülen adalet, hak ve eşitlik arayışı özel alanda görülmemektedir. Kadının kamusal alana çıkışı, hem devlet hem de sivil toplum kuruluşları tarafından engellenir. Ailenin, tamamen özel alan olarak görülmesinin doğru olmadığını bildiren Nussbaum, aile kurumunun, evliliğin inşası, mülkiyet hakkı, miras, nikâh, boşanma, çocuk velayeti vb. konuların kanunla düzenlendiğini ve bu süreçlerde devletin de rol aldığını belirtir. Ona göre, kamu ve özel alan ayrımı sorgulanmalıdır çünkü bu argüman çoğu zaman kötü davranışları gölgelemek için kullanılır. Genellikle bu ayrım erkekleri korumak için yapılır. Kamusal alanda suç sayılabilecek konuların özel alana saklanarak suç olarak görülmesi engellenebilir. Bu yüzden devlet kadın dostu politikalar üretmeli ve eşitliğin sağlanmasında önemli rol almalıdır (Nussbaum ve diğerleri, 2003: 5-10).

Eşit muamele görme talebinin yetersiz olması: Liberal politik teoride her insan eşit değere sahiptir ve eşit muameleyi hak eder. Herkese eşit davranılması gerekiyor derken, burada altı çizilmesi gereken konu dezavantajlı gruplara pozitif ayrımcılığın yapılmasıdır. Nussbaum'a göre, adaletsiz toplumlarda birçok insan hayata dezavantajlı konumdan başlar ve bu dezavantajlı durum âdeta miras halini alır. Bu durumda olan insanlara, eşit saygıyla muamele etmek, geleneklerin ve güç ilişkilerinin onlar için koyduğu engelleri kaldırmak gerekir. Gerçek liberalizm, dezavantajlı gruplara yardım etmek için tasarlanmış, olumlu ve ekonomik kaynakların yeniden dağıtılmasına yönelik sosyal politikalar içermelidir. Pozitif ayrımcılık ve telafi edici ayrımcılık, toplumsal cinsiyet teorilerinde birçok tartışmaya sebep olmuştur. Nussbaum'a göre, toplumsal cinsiyet teorilerinde, kadın ve erkek eşitliğini tartışırken, güç ve fırsat hiyerarşilerinin de değerlendirilmesi ve ortadan kaldırılması yolları aranmalıdır (Nussbaum, 2009: 101-104).

Deforme olmuş tercihlerin onaylanması (tercih anlayışının yetersizliği): Liberal gelenekte kişilerin tercihlerine saygı duyulmalıdır. Tercihlere saygı duymak kişilere saygı duymanın bir yoludur. Tercih anlayışı bireysel özerklikle ilgilidir. Bireyin tercihine etki eden sosyal koşullar da dikkate alınmalıdır. Nussbaum, bireylerin tercihlerini biçimlendiren sosyal koşulların, toplumsal imgelerin etkisini vurgular. Böylece Nussbaum'a göre çoğunluğun bir tercihte bulunması, onun doğru olduğu anlamına gelmez. Örneğin, çoğunluk basın sansüründen yanaysa bu kabul edilebilir olamaz. Nussbaum, Stuart Mill'in tercih anlayışının yetersizliği üzerine olan düşüncelerinden yola çıkarak, kadınların cinsel obje olarak nesneleştirilmesini eleştirir. Mill, erkeklerin kadınları köleleştirmesi için onların zihnini işgal ederek köleleştirdiklerini belirtir. Kadınlara, uyumlu, tatlı ve itaatkâr olmanın iyi bir kadının nitelikleri olduğu öğretilmiştir. "İyi kadın okula gitmez" anlayışının var olduğu toplumda yetişen kadın okula gitmemeyi tercih ederse bu tercih anlayışının yetersizliğidir (Nussbaum, 2009: 105-106; Uygur, 2015: 125).

Bakım Sorunu: Kadınları eşitsiz koşullara iten şeylerden biri de dünyada bakıma muhtaç olanlara bakım hizmeti vermesidir. Her toplumda yapılacak çok büyük miktarda bakım işi vardır. Bunların başında; çocuk bakımı, yaşlı bakımı, ev bakımı, engelli kişiler ve ömrü boyu hastalığı olan kişilere bakım gelmektedir. Dünyanın çoğu ülkesinde, bu işler ücretsiz şekilde kadınlar tarafından yapılmaktadır. Bu durum

kadınların hayatlarını, başkalarının fiziksel ihtiyaçlarını karşılamaya harcaması demektir. Bakım işi piyasa tarafından da iş olarak görünmez. Kadınlar, eşit eğitim ve eşit istihdam fırsatlarına sahip olduklarında dahi, orantısız bir şekilde taşıdıkları bakım sorumlulukları yüzünden geri planda kalmaktadırlar. Bakım konusu kadınlara çocukluğundan itibaren “kadının doğasında var” miti ile benimsetilmektedir. Bu durumu benimsemeyen kadınlar yetersiz olarak damgalanmaktadır. Nussbaum, tercihler hakkında eleştirel düşünmeyi ve sosyal normların tercihler konusunda büyük rolünü kabul etmeyi önerir. Liberal politik teori geleneği, bu konularda yetersizlikleri giderirse, ona yöneltilen toplumsal cinsiyet eleştirilerini de karşılamış olur (Nussbaum, 2002: 49; 2009: 107-108). Ahmed de Nussbaum gibi cinsiyet rollerinin toplumsal inşa olduğunu savunur. Her iki düşünür toplumsal cinsiyetin atanan görev, norm olduğu düşüncesinde hemfikirdirler.

Nussbaum, dünya genelinde kadınların eşitsizlik sorunu yaşadığını belirterek, toplumsal cinsiyetin yarattığı sorunların en iyi çözümünü “yapabilirlikler yaratmak” yaklaşımı içinde görür. Kadınların yaşadığı eşitsizlik sorunu hem adaletsizlik, hem de gelişmişlik sorunudur. Aileyi özel alan ilan ederek toplumsal adalet tartışmalarının dışında tutmak, doğumdan gelen ya da statü üzerine kurulu olan hiyerarşiye karşı olan liberalizm düşüncesine zıttır. Nussbaum’a göre, herkes için fırsat eşitliğinden yana olan liberalizm, feodal hiyerarşinin bir bölümü olan ailedeki adaletsizlikleri de eleştirmektedir. Aile içi şiddet, çocuk istismarı, çocuk yaşta evlilik, evlilikte rızanın aranması, zorunlu ilk ve ortaokul eğitimi gibi konularda devletin müdahalesini çoğu insan onaylar. Tüm bu müdahaleler kadınların geleneksel rollerden kurtularak eşit haklara sahip yurttaş olmasına hizmet edecektir. İnsanın yaşam alanlarından hiçbiri yasal düzenlemelerden muaf değildir ama mahrem birliktelik, anne ve babanın çocukları ile ilgili kararlar verebilmesi bakımından, özel alanın olması da önemlidir (Nussbaum, 2018a: 164-166).

Nussbaum, dünyadaki pek çok kadının benzer engeller, benzer eşitsizlikler yaşadığını vurgular. Ona göre kadınlar yasa karşısında eşit değildirler, onlara karşı eşit olmayan politik ve sosyal koşullarda kadınlar, kendi yeteneklerini gerçekleştirmezler. Toplumsal sorunları çözmek için Nussbaum, yababilirlikler yaklaşımını ileri sürer. Kadınların, benzer sorunlar yaşadığı dünyaya karşı oluşturulan yetenekler yaklaşımı, çoğulculuğa ve kültürel farklılığa saygılı olan evrensel bir yaklaşımdır. Nussbaum bu

yaklaşımına dair düşüncelerini açıklarken, siyasi liberalizmi savunmaktadır. Nussbaum, liberal siyasi düşünceyi savunurken, üç argümanla karşılaştığını bildirir. Bunlardan birincisi kültür argümanıdır. İnsan hakları ve özgürlüklerini savunmayı batılılaşma olarak yorumlayanlar, ona karşı kültür argümanı ile cevap verirler. Birçok doğu ülkesinde hem dini hem de toplumsal geleneklere göre kadın uyumlu, itaatkâr, saygıda kusur etmeyen ve fedakâr biridir. Bu norm artık milli kültür olarak görülmektedir. “Batıdaki kadınlarda boşanma oranı çok yüksektir ve kadınlar, kariyer için gece gündüz yorucu bir şekilde çalışıyorlar” denir. Nussbaum, yerinde olduğu sürece bir kadının geleneksel şekilde yaşamasına bir itirazı olmadığını bildirerek savunma yapar. Bu gelenekler kadına karşı, onu ezme için değilse, seçim özgürlüğüne dayanarak, her bir kadın istediği hayat tarzını sürmekte özgürdür. Çalışma ve kariyere gelince ise çalışmak yorucu ve yıpratıcı olsa da açlıktan ölmekten iş bulamamaktan, şiddet görmekten ve cinayete kurban gitmekten daha korkutucu değildir. İnsan için onurlu bir yaşam inşa ederken en iyi düşünceyi bulmak gerektiğini bildiren Nussbaum, savunmasını “çeşitlilik argümanı”na yönelerek devam eder. Ona göre, toplumdaki çeşitlilik bir tür zenginliktir. Çok çeşitliliğe karşı hoşgörülü olmak insani erdemlerden biridir. Nussbaum, her toplumda korumaya değer çeşitliliğin olduğunu bildirir. Bazı çeşitliliklerin kültürel kökeninde cinsiyet hiyerarşisi olabileceğine vurgu yapan Nussbaum, bu konuda uyarıda bulunur. İnsan onurunu kırıcı olabilecek geleneklerin ısrarlı şekilde korunmasını eleştirir. “Paternalizm argümanı”na gelince ise, Nussbaum, paternalizmin evrensel olmadığını, ataerkil bir zihniyetin unsuru olduğunu belirtir. Kadınların hayatlarını nasıl idare edeceklerine dair birçok norm içeren Paternalizm, “kaskını tak”, “emniyet kemerini tak” diyen babacan devlet anlayışından farklıdır. Paternalizm, yönetim ilişkisi olarak, karşısındakini özerk, yetişkin olarak görmemektedir. Nussbaum, Paternalizm’in içinde adalet sorunu olduğunu ve kadınları ezme, iradelerini yok saymak için kullanıldığını vurgular. Evrensel değerleri, Batılılaşma olarak görenlere itiraz eden Nussbaum, bu tür insani değerlerin, adalet, hak, eşitlik ve özgürlük, kısacası insan onuruna yakışır bir hayata ait örneklerin tüm kültürlerde var olduğuna vurgu yapar (Nussbaum, 2000: 41-55). Böylece Nussbaum’da evrensellik, tektipleştirici ve tepeden inme bir durum olmaktan ziyade tüm kültürlerle içkin ortak değerler anlamına gelir.

Nussbaum, cinsiyetçilik ve kadın düşmanlığı tanımlarının birbiri ile karıştırılmasına, birinin diğerinin yerine kullanılmasına karşı çıkararak, bu iki kelimenin

farklı kavramlar olduğunu belirtir. Cinsiyetçilik, kadınların doğaları gereği erkekten daha aşağı konumda oldukları argümanına dayanır. Kadın düşmanlığı (*misogyny*), kelimesi etimolojik olarak “kadına nefret” anlamına gelmektedir. Nussbaum bunu, kadını kontrol etmek için tasarlanmış yaptırım mekanizması olarak yorumlar. Babacan bir tavırla kadınların korunması gerektiğini onların doğasıyla ve iyiliğiyle birleştiren söylemler barındıran cinsiyetçilikten farklı olarak, kadın düşmanlığı nefretle motive edilir. Nussbaum’a göre, kadın düşmanlığı cinsiyet hiyerarşisini korumak için cinsiyetçi inançları kendi çıkarları doğrultusunda araç olarak kullanır (Nussbaum, 2018c: 170-196). Liberal feminist olan Nussbaum için toplumsal cinsiyet ve kadınların gelişimi konusu önemlidir. Odaklandığı konularda araştırmalar yaparken, ‘daha iyi’ye ulaşmak için yollar arar. Ona göre, daha iyi bir toplum, daha iyi bir düzen oluşturmanın yollarından biri de duyguları anlamamız, tanımamızdır.

3.2. MARTHA NUSSBAUM’UN POLİTİKA ANLAYIŞINDA DUYGULARIN YERİ

Nussbaum, duygulardan bahsederken gündelik hayatın içinde bireylerin deneyimleyebileceği duygulardan farklı olarak ulusal duygudan bahseder. Nussbaum’un ulusal duygu diye adlandırdığı duygular, millet, onun liderleri, milletin ortak amaçları, coğrafi konum, iç ve dış politikanın gündeminde olan olayların sonucunda oluşur. Nussbaum’a göre ulusal duygular, ulusun hedeflerine doğru ilerlemesinde büyük sonuçlar doğurur. Duygular, bu hedeflere ulaşmakta güç kazandırabildikleri gibi toplumsal bölünmelere de neden olabilirler. Sadece saldırgan ve faşist toplumların duygular üzerinden ele alınıp incelenmesini eleştiren Nussbaum, bunun tehlikeli olduğunu bildirir. Ona göre tüm toplumlar, adaletsizliğe karşı öfke, kapsayıcı sempati, merhamet, sevgi gibi duyguların gelişmesini desteklemelidir. Bundan başka, kıskançlık, nefret gibi duyguları sınırlandırmanın yollarını bulmaları gerekir. Liberal toplumların büyük siyasi liderlerini (Abraham Lincoln, Marthin Luther King, Mahatma Gandhi) örnek gösteren Nussbaum, bu liderlerin halkın sevgisini kazanmasının başlıca sebebinin insanların kalbine dokunmaları olduğunu bildirir. Ona göre herkes için adalet, eşit fırsat, kaynakların yeniden dağılımı gibi konularda, duygulara ihtiyaç vardır (Nussbaum, 1-4: 2013). Nussbaum, duygular konusunda Ahmed kadar karamsar değildir. Nussbaum, Ahmed’den farklı olarak duygulara olumlu anlamlar da yükler. Ahmed, duyguların

kontrol amaçlı kullanıldığına odaklanarak onları eleştirirken; Nussbaum, duygu politikalarının hem pozitif hem negatif taraflarını ele alır.

Bir toplumun siyasi kültürünün temelindeki ilkelerin duygular aracılığıyla nasıl sabit hale getirildiğini sorgulayan Nussbaum, siyasi liberalizm çerçevesinde değerlendirmelerde bulunur. Ona göre liberal özgürlükle uyumlu bir şekilde duygusal deneyimler yaşayan toplumda, sevgi duygusu adalet için önemlidir. Seçkinlerin ortak yarar için fedakârlık yaptığı, demokratik ahlaka tabi olan, yapabilirlikler yaratan toplumun inşasında ve sürdürülmesinde, güçlü ve olumlu duyguların harekete geçirilmesi gerektiğini savunan Nussbaum, merhamet duygusunun önemine dikkat çeker. Merhamet duygusunun etik değeri çok yüksektir; çünkü onun sınıf, ırk, milliyet ve cinsiyet sınırlarını aşma yeteneği vardır. Bu sınırları aşarak, insanın gelişmesini yavaşlatan engelleri görürüz. Nussbaum, merhamet duygusunun yaygınlaşması için onun teşvik edilmesi gerektiğini bildirir. Çokkültürlü eğitim yoluyla teşvik edilecek olan merhamet duygusu sadece toplumlar için değil; liderler için de oldukça önemlidir. Toplumuna liderlik edecek birey, empati ve merhamet duygusu (Abraham Lincoln'ın kölelikle ilgili tutumu gibi) sergilemelidir. Merhamet duygusu, refah ve kalkınma politikaları için de önemlidir. Farklı insan gruplarının karşılaştığı acılar ve yoksullukların, insani anlamını göz önünde bulunduran merhamet ve şefkat duygusu, ekonomik planlamaya katkı sağlar. Nussbaum, ekonomik planlamada merhamet ve şefkat duyguların dikkate alınmasını tavsiye eder. Refahın göstergesi olarak sunulan Gayri Safi Milli Hasıla bizi tam doğru bilgiye götürmemektedir. Çünkü bireyler, değişen ihtiyaçlara sahiptirler. Örneğin tekerlekli sandalyedeki bir kişinin hareket edebilmek için daha fazla desteğe ihtiyacı vardır veya hamile veya emziren kadın daha fazla yemeye ihtiyaç duyar ya da eğitim anlamında dezavantajlı olan gruplar aynı yetenek düzeyine ulaşmak için özel eğitim desteğine ihtiyaç duyar (Nussbaum,1996: 50-53). Nussbaum ilgi etiğine de vurguda bulunur. Onun görmek istediği toplumda bireyler birbirilerine karşı duyarlıdırlar. Sosyal toplumun inşasında Nussbaum'a göre, merhamet duygusu gereklidir. Ama Ahmed'de merhamet duygusu başkalarını ezmek/küçük görme anlamına gelmektedir. Ahmed, (2004c) merhamet duygusunu 'yaralayıcı merhamet' olabileceğini vurgular. Nussbaum bu anlamda Ahmed kadar eleştirel değildir.

Liberal düşünce geleneğinde aklın yüceltildiği, duygunun küçümsendiği eleştirilerine karşı çıkan Nussbaum, batı felsefe geleneğinde ve bilişsel psikolojideki son çalışmalarda korku, öfke, şefkat ve keder gibi duyguların yaratıcı ve zihinsel etkileşimle dolu olan değerlendirmeler olduğunu bildirir. Bu konuda temkinli bir şekilde ilerlemeyi öneren Nussbaum, düşünürlerin duygu-akıl karşıtlığına ve duyguların değeri ile ilgili normatif yargılara dikkat çeker. Ona göre, liberal gelenekte duygu-akıl karşıtlığı tutumunu sergileyenlerle, duyguların değer yargılarında rollerini vurgulayanların yolları kesişir. Liberal düşünürler duygusal deneyimlerle ilgili fazla ilgilenmemiş olsalar da duyguların, ahlaki yaşamın (Kant, Hume gibi düşünürler) normatif resim içindeki yerini göz ardı etmemişlerdir. Nussbaum'a göre, diğer tahayyül ve düşünce biçimleri gibi duygular da neyin adil ve iyi olduğuna dair eleştirel akıl yürütmelerle yönetilen bir yaşamdaki yargı unsurları olarak değerlendirilmelidir (Nussbaum, 2001: 33-36). Bu anlamda Nussbaum'un düşünceleri Carol Gilligan'ın ahlaki yaklaşımına yakındır. Gilligan'a göre de ahlaki gelişim için duygu en önemli unsurdur.

Kadınların yaşamlarına odaklanılması, geleneksel eril felsefenin ihmal ettiği alanların fark edilmesine yol açmıştır. Nussbaum, duyguların mantıksız olmadığını, olup bitenleri gayet iyi anlamının göstergeleri olduğunu bildirir. Ona göre bir annenin çocuğuna olan sevgisi, çocuğu tehlikede olduğunda annenin korkması veya ebeveyninin ölümünden duyulan keder duygusu mantıksız güçler olamaz. Duygu ve yargı ile ilgili düşünceler batı felsefesinde yeni değildir, yargılarda duyguların önemini kabullenen erkek filozoflar olduğu gibi duyguların ne kadar güvenilir olduğu konusunda hemfikir olmayan feministler de olabilir (Nussbaum, 2003c: 196).

Çoğulculuğa liberal saygı gösteren bir toplumda duygular ve onların yarattığı sosyal normlar ne kadar etkili olmalıdır sorusuna hukuki gerekçeler ve liberalizm kavramlarından yola çıkarak cevap arayan Nussbaum, duyguların analizinde birçok fikir ayrılığı olduğunu altını çizmektedir. Annesinin ölümü ve bu kaybın onda yarattığı duygu ve düşünceleri analiz eden Nussbaum, duyguların bazen kontrolsüz, derin ve bazen de yükselerek ortaya çıktıklarını belirtir. Nussbaum, duyguların hem zihinsel hem de bedensel süreçler olduğuna inandığını açıklar. Ona göre duygular düşüncesiz doğal enerji akımı değildir, duyguların nesnelere vardır. Annesinin ölümünden sonra yaşadığı duyguları yorumlayan Nussbaum, yaşadığı duyguların sebebi olduğunu anlatır. Kederin

sebebi annesinin değerli olması ve geri dönülmez şekilde ondan alınmasıdır. Duygular, anlamlı ve değerli bir biçimde dünyayı tanıma türüdür (Nussbaum, 2001: 85-88). Nussbaum, felsefi, hukuki, siyasi vb. konularla ilgili çalışmalarında bu alanların duygu ile olan ilişkisine önem verir.

Nussbaum için özgürlük, yapabilirliktir. Bu özgürlüğün alanını genişletmek, yapabilirlikler yaratmaktır. Böyle bir programı destekleyen veya engelleyen duygular ya da psikolojik eğilimlerin neler olabileceğini yorumlayan Nussbaum, bireysel çıkar gütmeyen bir program yaratmak için politik dünyanın duygusal boyutunun incelenmesi gerektiğini belirtir. Bu araştırmanın iki şekilde olabileceğini savunan Nussbaum, ilk olarak belirli kültür tarafından biçimlendirilmemiş, insanın saf psikolojisi üzerine olan çalışmalardan örnek verir. Ona göre, insan sınırsızca biçimlendirilemez. Daha sonra, insanın duygusal yatkınlığı nereye kadar biçimlendirilebilir olabileceğini inceleyen Nussbaum'a göre,

“... toplumsal normların her yaştaki insanı duygusal açıdan şekillendirmekte oynadığı rolü küçümseyemeyiz. Gelişmişlik sürecinin ve politikaya dair duyguları şekillendiren toplumsal etkilerin tam manasıyla anlaşılması, Yapabilirlikler Yaklaşımı'nın doğrulanması ve gerçekleştirilmesi için önemlidir. Bu işin bir bölümü Yapabilirlikler Yaklaşımı'nda da yer verilen şefkat ve saygı gibi duyguları kavramakla ilgili. Bunlar genellikle yüzeysel ve dengesiz bir şekilde hissedildiği için özünde güvenilir duygular değildir. Bu nedenle teşvik güçlerini yok etmeden insani eşitlik fikri üzerine oturacak politikalara duyguların nasıl yön vereceğini ve en önemlisi, ifade özgürlüğü ve müzakere gibi değerleri es geçmeden duygularımızı nasıl terbiye edeceğimizi bulmalıyız. Başka bir büyük iş de, Yapabilirlikler Yaklaşımı'ni olumsuz yönde etkileyecek nefret ve tikslenme gibi duyguların yanı sıra, genellikle başkalarını suçlamaya ve damgalamaya yol açan bireyin kendi acizliğini ve duyduğu utancı ele almak olacaktır” (Nussbaum, 2018: 199).

Nussbaum'a göre duyguları tanımak, geliştirmek, terbiye etmek gerekir. Nussbaum'un duygu yaklaşımı bilişseldir, çünkü düşünür duyguları yargı olarak yorumlar. Doğru yargıya varmak için duyguları araştırmamız gereklidir.

3.2.1. Merhamet Duygusu

“Çağdaş erdem etiği” geleneği filozofu olan Martha Nussbaum, akıl ve duygunun birliğine odaklanır. Evrensel adalet teorisi oluşturmayı amaçlayan Nussbaum, John Rawls'ın teorisini zenginleştirerek ve geliştirerek teorisini oluşturmayı hedefler. “İnsani bir iyi yaşam” konseptini sevgi ve merhamet gibi pozitif duyguları inceleyerek oluşturur. Düşünüre göre pratik eylemlerimizde bize iyi anlamda rehberlik edecek olan

duygular, sevgi ve merhamettir. Nussbaum, önemli toplumsal sorunların bizlerden kaynaklandığını bildirerek, siyasi yaşamımızda pozitif duyguların gelişmesini sağlamamız gerektiğini vurgular. Ona göre siyasi kavramlar olan eşitlik, özgürlük, saygınlık toplumu bir arada tutmak için oldukça soyut kavramlardır. Dünyadaki canlı varlıklar arasında en aciz varlık olan insan, her zaman sevgiye ve merhamete muhtaçtır. Yaşlanmak, hastalanmak ve ölümlü olmak gibi ortak kadere sahip olduğumuz için merhamet duygusunu büyütüp genişletmemiz önemlidir. Merhamet duygusu için diğerini değerli görerek sevmemiz gereklidir. Yaşadığımız tüm sorunları (dinsel hoşgörüsüzlük, ırkçılık, göçmen sorunları, küresel ısınma, hayvanların korunması, nükleer silah tehlikesi, kadın, çocuk istismarı vb.) tek başımıza çözemeyiz. Bu sorunları hep birlikte çözmemiz gerekir. Bu sorunların çözümü için en etkili yollardan biri de sevgi, merhamet ve dayanışma gibi duyguların geliştirilmesidir (Mutlu, 2017: 36-55). Nussbaum da Ahmed gibi duygulara sosyolojik yaklaşım sergiler. Gündelik hayatın içinde saklı ve toplumsal dinamiklerin arka planında olan duygular onun merak konusudur.

Danacı, Nussbaum'un merhamet anlayışı üzerine yaptığı çalışmada Nussbaum'un merhamet duygusunu sınırsız bir değere sahip olan duygu olarak nitelendirdiğini bildirir. Nussbaum, merhamet duygusu ile ilgili düşüncelerini Aristoteles'in merhamet duygusu için ileri sürdüğü üç koşuldan ikisine katıldığını, üçüncü koşula katılmadığını belirterek açıklamıştır. Aristoteles'e göre, merhamet duygusunun oluşması için birinci koşul; bir kişinin başına acı verici bir olayın gelmesinin şahidi olmamızdır. İkinci koşul, başına acı verici olay gelen kişinin bunu hak etmemiş olmasıdır. Nussbaum, bu iki koşulla katıldığını bildirir. Nussbaum'a göre, acı verici bir durum yaşayan kişi ile onun bu durumuna merhamet eden kişinin *eudaimoniası*⁹ arasında bir ilişki vardır. Nussbaum, yaşanan kötü olayların ciddiyetine de vurgu yapmaktadır. Bu ciddiyeti belirleyen etmen ise, o kötülüğün o insanın hayatını hangi ölçüde etkilediğidir. Nussbaum bir gencin davranışlarından örnek verir. Alkollü araba kullanan ergenin, bunu ergen körlüğü ile yaptığını düşünebiliriz, hapis cezası verilmesini istemeyiz, ama bir ergenin işkence yaparak bir hayvanı öldürmesi durumunda ise o ergene merhamet edemeyiz. Nussbaum, Aristoteles'in üçüncü koşuluna katılmaz, onun yerine kendi koşulunu ileri sürer. Aristoteles'in üçüncü

⁹ *Eudaimonia*, insanı kuşatan iyi yaşam gücü olarak yorumlanır. Bu iyi, mutlu yaşamın ortaya çıkması için daimonun (bilinçaltına benzer varlık) iyi şekilde terbiye edilmesi gerekir.

koşuluna göre, şahit olduğumuz acı verici bir olayın yakın zamanda bizim veya arkadaşımızın başına gelebileceği düşüncesidir. Nussbaum, Aristoteles'in merhamet duygusunu insanın kırılabilirliği ile açıkladığını belirtir. Bazı krallar yönettikleri ile aynı kötü kaderi yaşayabileceklerinin düşünmezler bu yüzden merhamet etmezler. Nussbaum bu noktada, Zeus'un ağlamasını, Hristiyanlıkta Tanrının kullarının acılarına büyük merhamet duygusu hissettiğini örnek göstererek kendi argümanını savunur. Tanrının kuluna merhamet etmesinin sebebi kulunun yaşadığı acıyı yaşayabileceği düşüncesi değil. Bu merhametin sebebi bağlılık duygusudur. Nussbaum'un savunduğu merhamet duygusu bağlılık duygusu ile ortaya çıkmıştır. Nussbaum'a göre, bir kişiye merhamet etmek "eudaimonistik yargı" demektir. Yani, başka birinin acısını kendi hayatının bir parçası olarak düşünmesidir (Danacı, 2016: 34-41).

Merhamet duygusunun liberal ve demokratik bir devletin siyasi yapısıyla olan ilişkisine odaklanan Nussbaum, farklı dini ve seküler görüşlere sahip vatandaşlar tarafından onaylanması beklenen hukuki yapıda merhamet duygusunun oynadığı rolü de inceler. Ona göre, merhamet duygusu olmadan kamu ahlakının içi boştur. Merhamet konusuna iki düzeyde yaklaşılması gerektiğini bildiren Nussbaum, bu yaklaşımlardan birinin bireysel psikoloji, diğerinin kurumsal tasarım düzeyi olduğunu söyler. Siyasi sistemler insani bir şekilde çalışırlarsa, vatandaşların ihtiyaçlarına karşı merhametli ve duyarlı oluruz. Merhamet ve siyasi kurumlar arasında ilişki iki yönlüdür. Merhametli bireyler hayallerini somutlaştıran kurumlar inşa ederler, kurumlar da bireyler de merhamet duygusunun gelişmesini etkiler. Kurumlar ayrıca merhamet duygusunu engelleyen duyguların (kıskançlık, tiksinti) gelişmesinin önüne geçebilir. Merhamet gösterirken, karşıdakinin onuruna saygı duymamız gerekir, ona ruhsuz bir varlık gibi davranmamalıyız. Her düzeydeki kamusal eğitim, merhamet duygusu, başkalarının acılarını hissetme yeteneğini geliştirmelidir (Nussbaum, 2001: 401-412). Merhamet kurumsallaşabilir. Merhametin yaygınlaşması kamusal alanda daha duyarlı adımların atılmasına sebep olabilir.

Merhamet duygusunun ulusal sınırlar içinde kalmasını eleştiren Nussbaum, ulusal sınırları aşan merhamet duygusunun olmamasının, dünyanın farklı yerlerinde yaşanan acılara karşı kayıtsız kalmamıza neden olduğunu vurgular. O, Ruanda'da yaşanan soykırımın ya da Irak'ta yaşananların Amerikalıların içinde herhangi bir kıpırtıya neden olmadığı için bu tür olaylara müdahale edilmesini talep etmediklerini

belirtir. Nussbaum'a göre, eğer ulusal sınırları aşan merhamet duygumuz olsaydı, bugün binlerce insanın, kötü beslenme, hastalıklar ve doğal felaketler nedeniyle ölümüne engel olabilirdik. Merhamet duygusu, bazen kutuplaştırmaya neden olabilir. Merhamet duygusu "biz" ve "onlar" ayrımında "bizden" olanlara merhamet duymak, bizden olanları yüceltmek ama diğer ulusları ikincilleştirmek isteğine kayabilir (Nussbaum, 2003: 10-16). Nussbaum açısından baktığımızda merhamet doğru kullanılmalı ve kapsamı genişlemelidir. Merhamet duygusu insanı 'genişleten', bir duygudur. Korku gibi olumsuz duygular ise insanı 'küçülten' yani kendi içine sıkıştıran duygudur. Evrenselliği savunan Nussbaum için, merhamet duygusu bu anlamda da önemlidir.

Sadece önemli gördüğümüz kişilere ve şeylere karşı merhamet duyduğumuzu bildiren Nussbaum, eğer empati duygumuzu geliştirirsek merhamet çemberimizi de genişletiriz diyor. 11 Eylül saldırısından sonra Amerikalıların kendi ulusunun içindekilere karşı merhamet duygularının arttığını söyler. Felaketin kurbanları ve onların hikâyeleri Amerikalılarda merhamet duygusu yaratmıştır. Fakat Ruanda'da yaşananlara tepki aynı değildir. Nussbaum'a göre merhamet duygusu, doğası gereği, dünyada değer verdiğimiz ne varsa onlara yönelen bir duygudur. Merhamet yargılarında yakınlara karşı yerleşik bir kayırmacılık vardır. Merhamet çemberinin dışında kalanlara karşı da bir önyargı söz konusudur. Merhamet ve ortak iyilik için sevgi gibi duyguların canlandırılması gerekiyor. Nussbaum, fedakâr, işbirlikçi bir toplum için halka açık törenler ve halka açık konuşmaları (ABD'deki Lincoln, Marthin Luther King'in konuşmaları, Hindistan'daki Mahatma Gandhi, Cevahirlal Nehrunun halka açık duyuruları gibi) önerir (Gallacher, 2009: 237-245). Nussbaum'un, merhamet duygusuna pozitif baktığını görüyoruz. Düşünür, liderlere bir duyguyu toplumsal hale getirici rol verir fakat duyguların sosyal olanı önceleyen tarafının olduğunu da vurgular.

Nussbaum merhamet duygusunun, insanın hayvanlarla paylaştığı, sosyallik öncesi niteliklere sahip bir duygu olduğunu söyler. Hayvanlar da insanlar gibi yas tutar, fedakârlık ve merhamet gösterirler. Nusbaum, hayvanların sevgi, sadakat, fedakârlık ve merhamet gibi duygularının hiçbir koşula bağlı olmadığını ama insanların bu tür duygularının sosyal ve politik geleneklere bağlı olduğunu vurgular. O, bu argümanını Theodor Fontane tarafından yazılan "Effi Briest" romanında yaşanan olaylar üzerinden anlatır. Romana göre, Effi Briest on yedi yaşlarında genç bir kız iken kendinden yaşça büyük biri ile evlendirilir. Bu evlilikten bir kızı olan Effi kırsal kesimde mutsuz bir

hayat sürer. Hayatlarına eşinin silah arkadaşı Crampass'ın girmesiyle her şey değişir. Effi ve Crampass arasında hızlı bir dostluk ilişkisi gelişir. Daha sonra Effi eşinin tayini nedeniyle şehir merkezine taşınır. Aradan sekiz yıl geçer ve eşi onun Crampassla yazıştığı mektupları bulur. Kızını alıp evi terk eder. Effi toplum tarafından günahkâr ve sadakatsiz kadın olarak damgalandığı için anne babası tarafından kabullenilmez. Tek başına yaşayan ve daha sonra hastalanarak ölen Effi için ailesi toplumsal yargılar yüzünden yas bile tutmazlar. Ama onun köpeği Rollo, sosyal yargıların, damgalamaların ne olduğunu bilmediği için hayatının sonuna kadar Effi için yas tutar. Nussbaum'a göre, anne ve baba toplumsal kurallar gereği evlatlarına merhamet göstermekte engellenmişlerdir. Kalpleri donmuştur. Hayvan ise hata temeline dayanmadan sahibine sevgi ve merhamet duymaktadır. Nussbaum, merhamet duygusunu insanların hayvanlarla paylaştığı ortak miras olarak görmektedir (Nussbaum, 2013: 141-142, Mutlu, 2015: 240-241). Bu nedenle, Nussbaum'a göre korku ve utanç gibi duygular merhamet duygusunun düşmanlarıdır. Bu duygular, merhamet duygusunun gelişmesini ve toplumda yayılmasını, hatta toplumlar arasında dolaşımını engellemektedir. Bazı duyguların bazı duyguları sınırlayıcı gücü olduğunu görüyoruz. Nussbaum da Ahmed gibi hikayeler üzerinden örnekler vererek duyguların toplumsal değerlerden etkilendiğini belirtir.

3.2.2. Korku Duygusu

Korku duygusu ilkel bir duygu olarak, insanları tehlikeden uzaklaştırmaktadır. Nussbaum, makul korku duygusunun, siyasi ve yasal alanda iyi bir rehber olabileceğini vurgular. Hayatta kalmaya yönelik olan korku duygusu, yükseltilmiş bir farkındalık biçimidir. Birey kendi yaşamı, beden sağlığı ve onun hayatında olan kişilerle ilgili korku duyabilir. Doğal korkular bu anlamda yararlı olabilir, ama istismar edildiğinde tehlikeli boyuta geçmektedir. Her toplumda, siyaset, neyin tehlikeli olduğuna dair fikirler geliştirir, tehlikelerin var olduğu yerde onları belirgin hale getirir, ama tehlike olmadığında tehlike algısı da yaratır. Korku çoğu zaman düşünceleri ele geçirir ve yoğun kaygının yaşanmasına sebep olur. Korku duygusu devam ettiği sürece birey kendisinden ve yakınında olanlardan başka bir şey düşünemez olur. Bireyin düşünme ve etki etme alanı daralır. Şehirlerde her zaman korku için bir nedenin olduğunu ifade eden Nussbaum, Hindistan'ın eski ve yeni Delhi şehirlerinin hikâyesini anlatarak, korku ve

toplumsal bölünmenin ne kadar kolay olduğunu gösterir. Şehirler farklı etnik, dinsel ve ekonomik geçmişlere sahip insanları bir araya getirir. Dolayısıyla şehirlerde suç, istihdam çeşitliliği, grupların ve dillerin çeşitliliğinden kaynaklanan korku duygusu her zaman vardır. Tarihi dokusuyla şiirlere, eserlere konu olmuş Eski Delhi önceleri doğal şekilde oluşmuş kültürel bir merkezdir. Daha sonra İngilizler tarafından işgal edilen şehir o kültürel değerini kaybeder. İngilizler bu şehre uzak, yüksek bir tepeye, Yeni Delhi şehrini inşa ederler. Dolambaçlı yolları olan bu büyük şehir yoksullarda korku uyandırır. Aynı şekilde Yeni Delhi’de yaşayanlar da yoksul ve korkunç Eski Delhi’den korkarlar. Bu şehir planlaması kasıtlı bir şekilde korku uyandırmak için planlanmıştır. Böylelikle, toplum bölünmüş, yoksul ve korkunç mahalleler Eski Delhi’de kalmıştır. Nussbaum, korkunun ayrılıktan beslendiğini ve güç imgeleriyle etkisinin arttığını söyler. Korku duygusu, dışlanmayı da besler ve zamanla bu durum kısır döngüye dönüşür (Nussbaum, 2013: 317-338).

Martha Nussbaum, 11 Eylül olaylarından sonra Amerika toplumunun, Müslümanların 11 Eylül deneyiminin ışığında değerlendirdiğini belirtir. Bunun endişe verici olduğunu vurgulayan düşünür, Hristiyan biri suç işlediğinde, bunun Hristiyan dini ile alakalı düşünülmediğinin altını çizer. İslamiyet söz konusu olduğunda ise durum farklı olmaktadır. Nussbaum’a göre, Müslümanların dinleri ile ilgili bilgilerinin az olmasından dolayı, Amerika toplumunda bu dinden olan insanlara karşı önyargı oluşmuştur. Eşarp, çarşaf ve burka giyiminin Amerika ve Avrupa’da endişelere neden olmasına değinen Nussbaum, buradaki tutarsızlıkları karşılaştırma yoluyla açıklar. Eşarp, çarşaf ve burka endişeye neden olsa da, bir rahibenin, bir doktorun, bir askerin giyimi (yüzün, gözünü kapatarak) neden normal karşılanıyor? Bu soruya eşarp, çarşaf ve burka karşıtı olarak cevap verenler, kadınların nesneleştirilmesine karşı olduklarını bildirirler. Nussbaum, bu tutumu eleştirir. Ona göre, kadınların nesneleştirilmesi, sosyal normların baskılarıyla belli bir vücut tipine sahip olmak için acımasız, tehlikeli plastik ameliyatların yaptırılmasıdır. Kadınların nesneleştirilmesi pornografide nesne muamelesi görmesidir. Kadınların nesneleştirildiği tüm uygulamaları (plastik cerrahlar, spor salonları, moda dünyası, pornografik dergiler vb.) kaldırsak “modern toplum” ortadan kalkmış olur (Nussbaum, 2012). Burada Nussbaum, Ahmed gibi korku duygusunun diğerlerini ötekileştirmek için kullanıldığını bildirir. İnsanı klişeleştirmek için korku duygusunun kullanılmasını eleştirir.

Korku duygusu, hayatın içinde var olan tehlikelere karşı bizim kayıtsız olmamızı engeller. En ilkel duygulardan olan korku duygusu, belki de insanın hayatta kalmasını sağlayan en temel duygulardan biridir. Bu duygunun siyasetçiler tarafından nasıl kullanıldığını inceleyen Nussbaum, dışlanmış gruplara yönelik saldırganlığı kışkırtmak için korku duygusunun siyasi işlevini açıklar. Ona göre, korku duygusu dini azınlıklara yönelik zararlı eylemlerin kaynağıdır. Korkularımızın esiri olmamamız için Nussbaum, üç şeyin birleşimine ihtiyaç duyduğumuzu vurgular:

“Korkularımızla başa çıkmak için şu üç şeyin bileşimine ihtiyacımız olduğunu düşünüyorum: İnsanların eşitliğine saygı temelinde oluşturulmuş, sağlam ilkeler. Her şeyi kendine yontmayan, yani çoğunluk kültüründe de yaygın olan bir suç veya kusuru azınlık kültüründe görüldüğünde, hedef haline getirmeyen argümanlar. Meraklı ve duygudaş bir imgelem. Ama yine de korkuyu ve onun nasıl işlediğini daha iyi anlamamız gerekiyor” (Nussbaum, 2018: 41).

Nussbaum, korku duygusunun insanın hayatta kalmasına vesile olduğunu, ABD'nin doğusunda çıkan kasırgadan önce ve sonra yaşananları analiz ederek açıklar. Kasırganın yaşanacağını haber veren belediye başkanı Michael Bloomberg, halkı uyarır. Siyasetçi burada korku duygusunu teşvik etmektedir. Nussbaum, bu durumu isabetli olarak nitelendirir. Çünkü siyasetçi vatandaşların hayatı tehlikesi olduğunu anlatmak için korku duygusuna başvururken bilimsel kanıtlara dayanmaktadır. Amaç, vatandaşların tehlikeyi hafife almamalarını sağlamaktır. Burada, hiçbir insan topluluğu şeytanlaştırılmıyor ve damgalanmıyor. Nussbaum'un eleştirdiği korku duygusu sömürüsü, 11 Eylül olaylarından sonra Ortadoğulu veya Müslüman olanların fişlenmeleri, “şüpheli” olarak damgalanarak seyahat özgürlüğünün kısıtlanmasıdır. Bu durumda korku duygusu, 11 Eylül'de yaşananlardan yola çıkarak Müslüman ve Ortadoğuluların suçlu olduğuna dair yanlış kanıya dayanmaktadır (Nussbaum, 2018: 62-65). Nussbaum, Ahmed gibi 11 Eylül olaylarından sonra dünyada değişen durumu korku duygusunun analizi ile yorumlar. O, da Ahmed'in belirttiği şekilde korku duygusunu kullanarak Ortadoğulu, Müslüman kesimlerin yabancılaştırılarak özgürlüklerinin kısıtlandığını bildirir.

Nussbaum, korku duygusunun siyasi kampanyalardaki işlevini anlatmak için İsviçre'de Müslümanlara karşı yürütülen kampanyayı örnek gösterir. Tüm siyasi kampanyaların duygu uyandırmak için simgelere başvurduğunu ileri süren Nussbaum, bu siyasi kampanyada cami minarelerinin füzeye benzetilerek çizildiğini bildirir.

Minarelerin füzeye benzetilerek çizilmesi İsviçre'deki insanlarda, Müslümanların güvenlik tehdidi oluşturduğuna dair duygu uyandırmaktadır. Gerçek kaygılar olan İsviçre'de verimliliğin azalması, ekonomik kırılganlığın artması gibi konular göz ardı edilerek, korku duygusu üzerinden sahte gündem yaratılmaktadır. İnsanlara, İsviçre'de Müslümanların askeri darbe yapacağı, kadınların İslami kurallara boyun eğdirildiği bir düzenin kurulacağına dair inanç empoze edilmektedir. Nussbaum, tüm bunların gerçekliğin çarpıtılması olduğunu bildirir. Düşünür, gerçekler saptırılarak Müslüman olan herkesi küçümsemek ve toplumda yanlış bilinç yaratmayı tehlikeli bulur. Bu tür tutumlar göçün ciddiyet kazandığı bu dönemde toplumsal kaynaşmaya engel yaratmaktadır. Korku duygusunun insan benliğine ve benliğin güvenliğine odaklanmıştır. Nussbaum, minarelerin füzeler şeklinde çizilmesinin İsviçreli seçmenlerin (vatandaşların) kendilerini tehdit altında görmelerine sebep olduğunu belirtir. Böylelikle İsviçreli seçmenler, tüm vatandaşları kapsayacak bir toplum inşa etmeye teşvik edilmek yerine, kişisel güvenlik gibi dar kapsamlı konulara yöneltilmişlerdir. Nussbaum, korku duygusunun narsist olduğunu bildirir. Düşünür'e göre, korku duygusu sevgiyi, duyarlılığı tehdit eder (Nussbaum, 2018: 69-80).

Nussbaum, tehlikeli zamanlarda yaşadığımızı, korku ikliminin hakiki bir güvensizlik ve tehdit ortamı oluşturduğunu vurgular. Ona göre, böyle zamanlarda insanlar iyi değerlere ve yasalara kolayca sırt çevirebilirler. Makul olan korku duyguları olduğu gibi, sorumsuzca üretilen korku duyguları da vardır. Bu korku duygusu, bakış açımızı daraltarak kendimize odaklanmamıza yol açar. Nussbaum'a göre bu yıkıcı eğilimi dengeleyebilmek için tercihlerimizi bencilce, başkalarının haklarını görmezden gelerek ve kendimizi ayrıcalıklı hissederek, yaptıklarımızı sorgulamalıyız. Bu sorgulamada kararlı olmalıyız, ruhumuzu canlı tutmalıyız. Nussbaum, umut duygusunu korkunun diğer yüzü olarak gördüğünü belirtir. Her iki duygu belirsizliğe karşı farklı tepki türleridir. Eylem eğilimleri de farklıdır. Umut genişler, ileriye doğru yönelir, korku ise daralır ve geri çekilir. Umut, inanç ve sevgi ile alakalıdır. Korumamız ve geliştirmemiz gereken daha iyi bir toplumda yaşayabileceğimize olan umut, insanlara olan sevgi ve güven duygusudur (Nussbaum, 2018b: 287-288; 2018c: 213-218). Ahmed, duyguların ikilikler şeklinde ele alınmasına karşı çıkar. Ama Nussbaum duyguları Aristotelesçi bir bakış açısı ile ikilikler/dikotomiler şeklinde ele alır. Ona göre, bir şey nötr, iyi ve ya kötü amaçlarla kullanılabilir.

3.2.3. Utanç Duygusu

Utanç duygusu, sosyal hayatta güçlü bir yer edinen ve her yerde karşımıza çıkan bir duygudur. Toplumda arzulanan bir birey olmak için oluşturulan normal kalıplar vardır. Nussbaum'a göre herkes bu beklentiyi şu veya bu şekilde tam anlamıyla karşılayamaz. Bu yüzden utanç duygusu her zaman bizimle beraberdir diyebiliriz. Her toplumda sosyal olarak damgalanmış gruplar vardır. Dünyanın her yerinde damgalanmış gruplar arasında etnik ve dini azınlıklar, cinsel azınlıklar, alt sınıf işçileri, işsizler, engellilerle karşılaşabiliriz. Bu tür durumların her birinde baskın grup kendisini "normal", farklı grubu ise utanç verici olarak nitelendirir, onlardan sahip oldukları kimliklerden ötürü utanmaları beklenir. Nussbaum, suçluluk ve utanma kavramlarının birbirlerinin yerine kullanıldığını belirterek esasen bu kavramların birbirlerinden farklı anlamlar taşıdıklarını vurgular. Suçluluk, geçmişe dönüktür ve bir eylemle ilgilidir; utanç ise benliğin mevcut durumuna yöneliktir, kişisel nitelik değerlendirmesidir. Böylelikle, sosyal olarak damgalanmış azınlıklar, baskın grupların onlara yüklediği utanıcı (kendileriyle ilgili utanılacak hiçbir durumun olmadığına inansalar bile) hissederler. Yetersizlik duygusu yaratmak, bireye boyun eğdirmek için bir araç olarak kullanılır. Birçok toplumda yaşlı, fiziksel ve zihinsel engelli azınlıklar utanç duygusu ile damgalanır. Bu da merhamet duygusunun önünde bir engeldir. Kişinin kimliğinin aşağılanmış bir statüye ait olması düşüncesi, yıkıcı utanç duygusunun etkisinden yararlanır. Yıkıcı utanç duygusundan başka bir de yapıcı utanç duygusu da vardır. Yapıcı utanç duygusu bireyin kendine yönelttiği, kendini geliştirme yolunda olumlu etkilere (mütevazî olma gibi) sahiptir (Nussbaum, 2013: 359-363). Nussbaum, Ahmed gibi utanç duygusunu sorgular. Ahmed utanç duygusunun kültürel olarak kullanılmasının iktidarın yararına olduğunu bildirir. İktidar utanç duygusunu ideal ulus inşa etmede, bazı kimlikleri ötekileştirmede kullanır. Ahmed bu tür utanç duygusunu samimiyetsiz bularak eleştirir. Nussbaum ise Aristotelesçi bir yaklaşımla utanç duygusunun olumlu ve olumsuz yanlarını araştırır.

Nussbaum, utanç duygusunu, toplumun vatandaşı nasıl utandırdığı, utanma duygusundan koruyan siperlerin neler olduğunu ve bu süreçlerde hukukun rolünü anlatarak inceler. Damgalanmış grupların üyeleri her zaman, alaycılık ve utançtan ayrıca diğerlerinden farklı olan insan bireyselliklerine saldırıdan acı çekerler. Karşılıklı saygı üzerine inşa edilmiş toplum için damgalanmanın zararlı etkisini en aza indirmek

gerekmektedir. Nussbaum, çocukların yetişkin vatandaş olana kadar gelişimlerinin “özel kürede” (dünyadan, toplumdaki bağımsız) gerçekleşmediğini belirtir. Dolayısıyla her aşamada normlardan, kanunlardan iyi veya kötü şekilde etkilenirler. Toplumsal cinsiyet, ayrımcılıkla ilgili normlar, çocuklar olgunlaştıkça onların hayatını daha çok etkiler. Liberal demokrasi anlayış temelinde önerilen şey, eğitimin her düzeyinde çocukların iyi şekilde yetiştirilmesidir. Nussbaum, “utanç cezalarını” bir kişinin yaşam boyu aşağılanmış bir kimlikle damgalanması olarak yorumlar. Utanç duygusu bir özelliğe odaklanırken, suçluluk duygusu ise eylemle alakalıdır. Suçluluk “sen kötü bir davranışta bulundun” demek, utanç duygusu ise “sen kusurlu bir insansın” anlamı taşımaktadır. Utandırılan insan, insan olarak karalanır. Devletin, utandırmada suç ortağı olmaması gerektiğini bilindiren Nussbaum, devletin aşağılanmaya katılmasını liberal toplumun dayandığı eşitlik ve insan onuru ilkelerinin yıkılması olarak görür. Ona göre, utanç cezalarının caydırıcılığı yoktur (Nussbaum, 2004: 223-233). Utanma ve tikslenme liberal değerlere karşıdır. Çünkü bu duygular bireylerin veya grupların yaşam tarzlarına karşı yönelmiş bir yargıdır. Liberalizmde kişilere ve onların onurlarına saygı önemlidir. Utanç duygusu içinde saldırganlık ve insan düşmanlığı barındırdığı için liberal demokraside kabul edilemezdir. Bu yüzden insana saygı ön plana çıkmalıdır.

Hunt’a (2016) göre, Nussbaum, duyguların ahlaki, siyasi ve hukuki konularla ilişkisine odaklanırken, utanç temelli sosyal mekanizmaların işleyişini inceler. Bireyin mükemmel, yeteri kadar güçlü olmadığına dair düşünceleri onda utanç duygusu uyandırır. Çeşitli insan gruplarını şu veya bu şekilde damgalamak, onları kendi grubuyla karşılaştırmak ve kendi grubunu bir normallik standartı olarak görmek, bu sosyal mekanizmanın işleyiş şeklidir. Nussbaum, ilkel utanma duygusuna karşı çıkmaz. Suçluluk duygusu ile utanç duygusunu karşılaştıran Nussbaum’a göre suçluluk duygusu daha değerlidir, çünkü yaptığımız bir şeyle ilgili suçluluk duyuyorsak o eylemi tekrarlamaktan kaçınırız. Nussbaum, yasalarda utanç duygusuna yer verilmesi konusunda kaygılıdır. Örneğin, alkollü araç kullananın plakasında bunu belirterek utanç uyandırmak ya da kamuya açık alanda tuvalet ihtiyacını karşılayan şahsa kaldırımı temizlemek gibi cezalar vermek doğru değildir. Nussbaum utanç cezalarını, insan onurunu ihlal ettiği için doğru bulmaz. Bu tür cezalar sanki taşlama gibi grup tarafından uygulanan cezalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan başka bu tür utanç duygusu uyandıran cezalar güvenilmezdir. Çünkü yanlış kişiye uygulanma ihtimali veya suçun

ciddiyetine bakılmaksızın gereğinden sert veya aksine yumuşak olabilir. Dahası bu tür cezaların caydırıcılığı olmaz, çünkü insanı daha çok yabancılaştırır. Utanç duygusunun sosyal mekanizmadaki diğer rolü, bireyleri veya grupları damgalayarak daha aşağı konuma itmesidir. Liberal devlet bu tür dışlamaları karşısına almalıdır (Hunt, 2016: 561-564). Liberalizm için çağdaş hukuk kuralları ve hukuki düzende adaleti sağlamak önemlidir. İnsan onurunun korunması ile utanç cezaları uyuşmaz.

Utanç ve tiksinti duygusu baskın bir grubun, diğer grupları ikincilleştirmesi ve alt konuma itmesi sosyal davranış biçimleriyle ilgilidir. Nussbaum'a göre, tiksinti durumu, kişinin kendi hayvansallık ve ölümlülük korkusuyla ilgili özelliklerini daha az güçlü olan gruba yansıtmıştır. Zamanla daha az güçlü olan grup, baskın grubun kendisi ile ilgili kaygı aracı haline gelir. Utanç durumunda ise çaresizlik ve kontrol yetersizliğinden doğan genel kaygı, kişiyi normal olmamakla suçlar. "Normalin tiranlığı" ile baskın grubun dikte ettiğine uymayan hayatlar üzerinde sosyal baskı oluşturulur. Başkalarını utandırdığımızda veya küçük düşürdüğümüzde, onlara eşit değere sahip bireyler olarak davranmayız. Bunun yerine, haysiyetlerine zarar veririz. Yurttaşlarını utandırmakla meşgul olan bir toplum, tam olarak yaşamak istemeyeceğimiz, saygın olmayan bir toplumdur. Tüm bunları belirtirken Nussbaum, utanç duygusunun olumlu yanlarını da anlatır. Ona göre, utanma duygusunu tamamen toplumdaki çıkartmak imkânsızdır. Utanma duygusunun olumlu yanlarını örnekler üzerinden anlatan Nussbaum, utanma duygusunun hoş bir şey olmasa da insani bir duygu olduğunun altını çizer. Başarısızlığımızın farkına varmamızdan kaynaklanan utanma duygusu, bizde bir uyarı mekanizması işlevi görebilir. Utanma duygusu, yetersizliklerimizi doğru şekilde ele almamıza ve kendimizi geliştirmekte çaba göstermemize olumlu yönden etki edebilir. Nussbaum, utanma duygusunun daha çok olumsuz etkisinden söz eder ve utanç duygusunun kurbanlarının çok olduğunu bildirir. Ona göre utanç cezaları da yasaklanmalıdır, ama bu nefret suçlarına ağır cezaların verilmemesi gerektiği anlamına gelmemektedir. Utanç ve suçluluk farklıdır. Yasaların amacı, suçluyu damgalamak değil, suçunun ağırlığını anlamasına yardımcı olmaktır. Nussbaum, utanç duygusunun suçluluğu tetikleyebileceğini kabul eder. Ama cezaların aşağılayıcı olmaması gerektiğini de savunur. Çünkü aşağılayıcı cezalar suçluların rehabilitasyonuna zarar vermektedir (Brooks, 2008: 324-330). Nussbaum, utanç

duygusunu da olumlu ve olumsuz yanları ile inceler. ‘Normalin Tiranlığı’nda yönetim aracı olarak kullanılan utanç duygusu Ahmed’in de eleştirdiği utanç duygusudur.

3.2.4. Sevgi Duygusu

Sevgi duygusunun inceleyen Nussbaum, sevginin ilişkisel ve etkileşimsel olduğunu söyler. Farklı yazarlar, sevginin farklı yönlerini vurgularlar; bazıları nesne yönelimli duygulara, bazıları etkileşime, bazıları duyguların karşılıklı farkındalığına yönelirler. Nussbaum, sevgi hakkında normatif sorular sorarken felsefi geleneğin tartıştığı problemlere de (sevginin muhtaçlık yarattığı, sevginin intikamla bağlantıları gibi) araştırmalarında yer verir. Ona göre sevgi duygusu, genel olarak sosyal merhamet, karşılıklı saygı ve kişilik haklarına saygı duymak için önemlidir. Sevgi ve saygının dengesini bulmaya çalışan Nussbaum, edebi tahayyül ve roman türünün ahlaki yargılara katkılar sağladığının altını çizer. O argümanlarını açıklarken, edebi eserlere atıflarda bulunur ve sevginin bizim başkalarına saygı duymamızı sağladığını söyler (Nussbaum, 2001: 457-463; Richardson, 1998: 255-260).

Nussbaum, düşüncelerini açıklarken Yunan mitolojisi, hikaye, tiyatro oyunlarından örnekler verir. Sevgi duygusunun insan için önemini anlatırken Euripides’in “Troyalı Kadınlar” tragedyasından yola çıkar. Bu tiyatro oyununda Troya’nın yaşlı kraliçesi Hekabe yorgun ve bitkin şekilde sahneye çıkar. O, eşinin ve torununun acımasızca öldürülmesine, kızı Kasandra’nın tecavüze uğramasına, köle gibi satılmasına, diğer kızı Polyksene’nin diri diri gömülmesine, anavatanı Troya’nın yağmalanmasına şahitlik etmiştir. Kendisi de köle olarak Yunanlı Odiesseus’a verildiği için Yunan gemisine götürülmektedir. Sahnede kendi acısını asaletle anlatan, Yunan vahşetini ve Tanrı’ların ilgisizliğini kınayan Hekabe, gelecek nesillere aktarılacak bir hikâye oluşturur. Yunan seyirciler, şimdi onu sahnede merhamet ve saygı ile izlerler. Nussbaum, bir zamanlar güçlü Troya’nın Kraliçesi’nin yaşadıklarını analiz ederek insanın aslında savunmasız, muhtaç ve zayıf olduğunu vurgular. Bir zamanlar güçlü Kraliçe olan Hekabe, talihsizlikten köle durumuna düşmüştür. Nussbaum, Kraliçe Hekabe’nin kaderini anlatarak insanın ölümlü olduğunu, kaçınılmaz talihsizlikler yaşayabileceğini bildirir. Yaşlanmak (bakıma muhtaç duruma gelmek), talihsizlikler yaşamak insanı güç dürüme düşüren durumlardır. Bu tür durumlarda bireyin merhamet ve sevgiye ihtiyacı vardır. İnsanlar aslında savunmasız ve kırılındırlar. Nussbauma

göre insanlar, kayıtsız yapıları ve kendi düşmanlıkları nedeniyle tehdit altındadır (Euripides, 2002: 6-14; Nussbaum, 1998: 273-274).

Nussbaum, insanın saygıyı ve merhameti hak ettiğini bildirerek, ilişkisel olduğu için sevginin, muhtaçlık kaynağı ve benlikteki kırılmanın sebebi olabileceğine dikkat çeker. Sevgi duygusu, onurlu insanın doğanın engellerini aşmasına yardım ettiği gibi insanın onurunu de alt üst edebilir. Onun istemediği şeyler yapmasına (kendini hiçe saymak, intihara kalkışmak gibi) neden olabilir. Nussbaum, toplumdaki adalet, saygı, merhamet ve umut gibi duyguların kökünde sevgi duygusunun olduğunu savunur. Tümüyle gelişmiş toplumlarda sevgiye ihtiyaç olduğu gibi gelişmemiş toplumlarda da sevgiye ihtiyaç vardır. Gelişmemiş toplumlarda sevgiye ihtiyaç daha acil bir gereksinimdir. Nussbaum, demokratik toplumların inşasında sadece saygının yeterli olmadığını, sevgiye de ihtiyaç duyulduğu düşüncesini ortaya atmıştır. Çünkü saygı istikrarsız olabilir ve hiyerarşi, statü konusunda takıntılı hale gelebilir. Ama sevgi duygusu, sosyal kültürde insan kalbinin derinliklerinde kendine yer edinirse, o zaman insanlar ortak menfaat için kişisel çıkarlarından feragat eder ve derin bağlar kurabilir (Nussbaum, 1998: 275-282).

Nussbaum, bazı duyguların neredeyse hep yanlış yargıların somutlaşmasına (kıskançlık, bedensel tiksinti, aşağılama, ilkel utanç vb.) sebep olduğunu, bazı duyguların da doğru yargılamaya yardımcı olduğunu savunur. Düşünürü göre, ahlaki iç görüyü sağlamaya yardımcı olan duygular sevgi ve merhamettir. Bu yüzden o, sevgi duygusunun kıskançlık, tutku, muhtaçlık gibi olumsuz nitelendirmelerinin aksine olumlu kriterlerini geliştirir. Ona göre, sevginin doğru unsurları, kişilerin benzersiz kişiliğinin tanınması ile insan ilişkilerinde karşılıklı merhamet ve adaletin oluşmasına yardımcı olmaktadır. Sosyal açıdan fayda sağlayacak sevgi görüşü, insanların niteliksel açıdan farklı olduğu ve bu gerçekliğin kabul edilmesini savunmaktadır. Sevgi duygusu genel sosyal merhamete toplumda yer açmalıdır ve onu desteklemelidir. Düşünürü göre, bu şekilde toplumda insanların birbirlerini sadece amaç ve araç olarak görmelerinin önüne geçilebilir. Sevgi duygusu tarafından desteklenen merhamet, çeşitli insani çıkmazların ciddiyeti, bu çıkmazlar için sorumluluğumuz ve yeterli ölçüde ilgi göstermemiz gereken yargılar üzerine inşa edilmelidir. Nussbaum'un işaret ettiği diğer nokta, duygunun doğru zamanda, doğru kişiye, doğru derecede yöneltildiğinde olumlu olarak kabul görmesidir. Örneğin, evimizde beslediğimiz hamsterimizi annemizden

daha çok sevmemiz veya aynı derece sevmemiz yanlış olur. Sevginin doğruluğu tercihlerimize bağlıdır (Fitterer, 2008: 78-94). Nussbaum'un duyguya yaklaşımı bilişseldir, bu yüzde duygu ve düşünceyi bir arada, iç içe görür.

Nussbaum'a göre duygular, bir varlığın nesnelere ilgili kötü veya iyi değerlendirmelerini içerir. Ama değerler yansıtıcı olmayabilir, norm olabilir veya olmayabilir. Norm dediğinde, değerle ilgili bir dizi sosyal anlaşmayı kastedilir. Bir fare bir avcıdan kaçtığında duygu vardır ve minimal anlamda değeri vardır (ölüm kötüdür) ama norm yoktur. Normların var olabilmesi için bir dereceye kadar soyut düşünme yeteneği gereklidir. Adalet teorisine; toplumun nereye gittiğine dair bir haritaya ihtiyacı vardır. Nezih bir toplum bu haritayı adalet hakkında düşünerek çerçeveleyecektir. Bir adalet teorisi, sosyal hedefleri iyi çerçevelemenin çok önemli parçasıdır. Bu hedeflere ulaşmak için ve ulaştığımız hedefleri korumak için duygulara ihtiyacımız vardır. Bazı duygular, toplumun hedeflerine ulaşmasına yardımcı olurken, bazıları engel olmaktadır. Bu yüzden duygularla ilgili düşünmemiz gerekmektedir. Duygular eğitimle geliştirilebilir (Nussbaum, 2012: 16-163). Nussbaum'a göre, adalet teorisini duygular olmadan düşünmek olmaz. Adalet için sevgi, duyarlılık, empati vb. duygular önemlidir.

3.2.5. Vatanseverlik

Vatanseverliğin ne anlama geldiğini, hangi tehlikeler yaratacağını ve ne türlü yararı olabileceğini inceleyen Nussbaum, vatan sevgisinin birleştirici olabileceğini öne sürer. Nussbaum, vatanseverliğin "biz ve onlar" konseptinde yaşanan tehlikelerini anlatmak için, mitolojik Skylla Canavarı metaforunu kullanır. Vatanseverliğin tehlikelerini bu canavarın gövdesinden çıkan farklı başlar olarak tanımlanırsa, oluşan tabloyu net bir şekilde görebilir. Bu başlar; dışlayıcı değerler, zorlanan vicdan, eleştirel olmayan homojenlik gibi tehlikelere işaret eder. Bu şekilde var olan vatan sevgisi, etnik nefrete, adaletsiz savaflara, yüceltilen militarizmden dolayı kadınların ikincilleştirilmesine ve yabancı düşmanlığına vesile olmaktadır. Bu tehlikeleri gösterdikten sonra Nussbaum, vatanseverlik duygusunun başarılı bir şekilde yönetilirse, evrensel adalet arayışında motive edici bir güç olabileceğini savunur. Ulusal sevgi, belirli bir geçmişi, belirli bir bağlılığı içermelidir. Nussbaum, tarihin sıkıntılı dönemlerinde vatanseverlik duygusunu doğru şekilde yöneten adalet mücadelesine ilham veren siyasi liderlere örnek olarak George Washington, Abraham Lincoln,

Mahatma Gandhi, Jawaharlal Nehru, Martin Luther King'i gösterir (Mutlu, 2015: 289-293; Nussbaum, 2013: 204-208). Vatanseverlik duygusunun olumlu yanlarına yönelik Nussbaum, liderlerin önemine dikkat çeker. Duygular doğru zamanda doğru şekilde kullanıldığında tarihin gidişatını değiştirebilecek güce dönüşür.

Abraham Lincoln ve Martin Luther King'in konuşmalarından örnekler veren Nussbaum, bu konuşmaların sonundaki evrensel niteliklere dikkat çekmek. King, "Bir Hayalim var" konuşmasının sonunda "Amerika'daki entegrasyonun zaferi, Tanrı'nın tüm çocuklarının özgürlüğün tadını çıkaracağı günün gelişini hızlandıracaktır." der. Nussbaum'a göre bu, vatanseverliğin, küresel adalet anlayışı ve kapsayıcı insan sevgisine dönüşmesidir. Gandhi'nin siyasal eylemlerinden örnek veren Nussbaum, onun kendini bir vatansever sembole dönüştürdüğünü bildirir. Bu sembol dünyada tanınan ve kabul edilen vatansever birini tanımlamaktadır. Gandhi'nin vatanseverliğinde şiddet yoktur, başka gruplara saldırganlık yoktur, aksine kucaklayıcı ve birleştiricidir (Nussbaum, 2013: 219-243). Duyguların genişleyerek evrenselleşeceğini vurgulayan Nussbaum, pozitif duyguların herkesi kapsayıcı olabileceğini bildirir.

Vatanseverliği savunan siyaset felsefecileri, onun cesaret, dayanışma, sorumluluk ve sadakat gibi siyasi erdemlerle ilişkili olduğunu savunurlar. Vatanseverlik grup kimliğinin inşasında da önemlidir. Nussbaum'un tercih ettiği vatanseverlik, "küresel olarak duyarlı vatanseverliktir". Birey bir ülkeyi, kendine ait olarak gördüğü için sever; dolayısıyla vatanseverliğin duygusal alt tabakası "sahiplenici" değerlendirmelere dayanmaktadır. Nussbaum, ABD'yi sevdiği gibi Finlandiya'yı da sevdiğini belirtir. Ama ABD'ye daha çok değer verir çünkü kendini oraya ait hisseder ve orada kendini yabancı gibi (Finlandiya'da yabancı gibi hisseder) hissetmez. Doğru türden vatanseverlik düşüncesini savunan Nussbaum'a göre, vatanseverlik hiçbir ayrımcı duygu (etnik ve dini duygular gibi) içermemelidir. Tamamen eşit muamele gören yurttaşları birbirine bağlayan duygulara hitap etmelidir. Bazı kargaşalı dönemlerde yaşanan güçlü vatanseverlik duygusu istikrarsızlığa sebep olabilmektedir. Nussbaum, bunun önüne geçmek için hukuk ve kurumsal yapıların doğru işleyişinin önemli olduğunu vurgular ve vatanseverliğin iyi tarafları için beş faktörü sıralar:

1. Anayasal haklar ve bağımsız yargı; Anayasal haklar, azınlıklar için telaşlı dönemlerde ve çoğunluğun aşırıcılığına karşı siper görevi görür.

2. Devletin savaşa girmesini zorlaştıran güçler ayrılığı; Savaş yapma yetkileri yasama meclisinde olmalı ve savaşları başlatma, sürdürme yetkisi ciddi bir şekilde kontrol altına alınmalıdır.

3. Göçmenlerin haklarının korunması gereklidir; Vatanseverlikte, yabancı düşmanlığına sapma eğilimi vardır ve bu yabancı düşmanlığı yeni göçmen grupları hedef alır. Vatandaş olmayan göçmenlerin haklarını korumak için düzenlemeler geliştirilmelidir.

4. Yabancı kültür ve yerel azınlıklar hakkında eğitim; İnsanlar yabancı kültür ve yerel azınlıklarla ilgili tarihsel ve kültürel bilgi sahibi olduklarında, kaygı ve yabancı düşmanlığı azalmış olur. Örneğin, Avrupa ve ABD’de okullarda İslam’a dair eğitim verilmiş olsaydı, bu kadar korku ve panik ortamı yaşanmayabilirdi.

5. Güçlü eleştirel kültür; Eleştirel düşünme yeteneği, demokratik yurttaşın en önemli yeteneklerinden biridir ve ezbere öğrenme ve alışkanlıklarla düşünme, eleştirel düşünme yeteneğinin önündeki engellerdir. Eleştirel kültürü teşvik etmek için bu konuda çocuklar okulun ilk yıllarından itibaren eğitilmelidir (Papastephanou, 2017: 2-8; Nussbaum, 2008: 78-82). Nussbaum’un göçmenlerin haklarının korunmasını söylemesinin Sara Ahmed tarafından şekilsel kalabileceği eleştirisini alması mümkündür. Bu nedenle Nussbaum’un evrensel vurgu yapabilen bir eleştirelilik anlayışı da Ahmed açısından yetersiz kalacaktır. Çünkü Ahmed’e göre göçmen sorunu da diğer sorunlar gibi yapısaldir. Nussbauma göre ise yapıda var olan sorunları reformlarla düzeltmek mümkündür.

Vatanseverlik duygusunun, kişiliğimizdeki karanlık güçler tarafından yönetilmemesi için vatanseverlik eğitiminin şart olduğunu bilindiren Nussbaum, eğitim yoluyla sevgi dolu vatanseverliğin yaygınlaştırılabileceğine inanır. Bu konuda kendi düşüncelerini dört başlık altında toplayan Nussbaum, ilk olarak kozmopolit bir eğitimin kendimizi daha iyi tanımamızı sağlayacağını vurgular. Bu eğitimde insan haklarının vurgulanması, ulusların sürekli olarak adalet ve karşılıklı saygı temelinde etkileşim içinde olması gerektiği de öğretilmelidir. Çocuklar kendi vatanlarını sevmeli, aynı zamanda karşılaştıkları her şeyde evrensel olanları görmeli, alışılmadık şeylerden korkmamalı, insanlığı tüm “tuhaflikları” ile kabul etmeyi öğrenmelidir. Kozmopolit eğitimle her birey kendisini daha iyi tanır. Nussbaum’a göre, kendimize başkasının paradigmasından baktığımızda, ulus olarak neyin yerel, neyin genel olduğunu daha net

görürüz. Amerikalıların dünyanın diğer halkları ve devletleri ile ilgili daha az bilgiye sahip olmasını eleştiren Nussbaum, bu tür durumun Amerikalıların kendileri ile ilgili de yeterli bilgiye sahip olmadıklarının göstergesi olduğuna dikkat çeker. Amerikalı aile yapısını öğrenirken (çekirdek aile) diğer aile yapıları ile ilgili bilgiye sahip olmamak, karşılaştırma yapmaktan mahrum kalmak demektir. Nussbaum bu durumu tehlikeli bulur. Çünkü bilinen tek gerçek aile yapısı çekirdek aile yapısıdır ve bu da Amerikalılara tüm insanlık için “normal” ve “doğal” olan durumdur. Aynı şey diğer konular; toplumsal cinsiyet, iş gücü ve iş bölümü, mülkiyet biçimleri, çocukların ve yaşlıların bakımı ile ilgili yaklaşımlar için de geçerlidir. İkinci olarak kozmopolit bir eğitim, uluslararası işbirliği gerektiren sorunların (hava kirliliği gibi) çözümünde büyük başarılar elde etmeye yardımcı olur. Üçüncüsü, dünyanın geri kalanına karşı ahlaki yükümlülük duygumuz oluşur. Dördüncüsü, savunmaya istekli olduğumuz farklılıklarla ilgili tutarlı mantık yürütebiliriz. Nussbaum, eğitimde dünyanın tanıtılmasının önemli olduğuna vurgu yapar. Eğitim yoluyla dünyayı tanıyarak yetişen yurttaşlar, ulus içindeki çok kültürlülüğe saygılı olur (Nussbaum, 2010 b: 30-43). Bu bir anlamda evrenselliğin yanlış anlaşılmasını da engelleyecektir. Çünkü kimse kendi normalini herkesin normali olarak görmemeyi öğrenecektir. Bu yolla kendi yaşam tarzını başkalarına ‘normal olan bu’ düşüncesiyle empoze etmeyecektir.

Nussbaum, tüm insanların yaşamlarının giderek birbirine daha çok bağlı olmaya başladığını belirtir. İyi amaçlar doğrultusunda ahlaki ve duygusal doğamızla uyumlu şekilde yaşamak ve tüm insanları bir bütün olarak hayal etme yeteneğimizi geliştirmek için araçlar bulmamız gerektiğini söyler. Buna hizmet edecek merhamet duygusu, eğitimle yaygınlaştırılabilir bir duygudur. Düşünürü göre, Amerika’daki medya ve eğitim sistemi, uzun zamandır Amerika sınırları dışındaki yaşamlar hakkında çok az bilgi vermekte; bu da ahlaki gelişimi engellemektedir. Sınırlar dışındaki hayatla ilgili bilgiye sahip olmamak, kriz zamanlarında korku güdümlü tepkilere sebep olabilir. Eğitim sistemin ve medyanın yeniden yapılandırılması için çok fazla yatırıma gerek duyulmaktadır. Nussbaum, bu tür konuların konuşulup tartışılmasını olumlu bulur ve bunu ilerlemenin başlangıcı olarak sayar (Nussbaum, 2002: x-xiv). Düşünürü göre, eğitim, yerelle evrenseli farkındalıkla birbirine bağlayan bir bağ görevi görür. Burada da Nussbaum’un Aristotelesçi yaklaşımını görmekteyiz. Aristoteles’in felsefesinde eğitim önemli unsurdur.

3.2.6. Öfke Duygusu

Nussbaum'a göre Amerikan toplumu öfkeli bir toplumdur. Bu toplumda herkes birbirini suçlamaktadır. Göçmenler istikrarsızlık için siyasi rejimi, vatandaşlar ekonomik sıkıntılar için göçmenleri, dini toplumlar ise pek çok konuda birbirlerini suçlamaktadırlar. Bu öfke duygusu karşısındakine bedel ödetme arzusu içerdiği için tehlikelidir. Antik Yunan ve Roma metinlerinden örnek veren Nussbaum, öfke duygusunun refah ve demokratik kurumlar için yıkıcı olduğunu belirtir. Antik çağda Yunanlılar ve Romalılar öfkeyi demokratik siyaset için bir zehir olarak görmüşlerdir. Nussbaum, Yunanlılar ve Romalıların haklı olduğunu söyleyerek bizim de kendi içimizdeki öfkeye karşı direnmemiz ve siyasi kültürümüzde öfke duygusunu engellememiz gerektiğini savunur (Nussbaum, 2018c: 63-70).

Öfke duygusunun analizinde Nussbaum, yine Euripides'in yazdığı eserdeki kraliçe Hekabe'nin yaşadıklarından yola çıkar. Hekabe eşini, çocuklarını ve anavatanını kaybetmiştir. Bu yaşadıklarına rağmen yine de başkaları için endişelenen, sevgisini yitirmemiş biri olmaya devam etmiştir. Fakat sonrasında onu travmaya uğratan ve derinlemesine yaralayan bir ihanete uğrar. Kalan son çocuğunu, bakımını kendisine emanet ettiği yakın arkadaşı Polymestor para için öldürür. Bu ihaneti öğrenen Hekabe, başka birine dönüşür. Kimseye güveni kalmayan, ikna edilmeye isteksiz, kendini intikama adanmış biri olur. İntikam için Polymestor'un çocuklarını öldürür ve Polymestor'un gözlerini oyarak onu kör eder. Oyunun sonunda Hekabe'nin köpeğe dönüşeceği kehaneti gelmektedir. Nussbaum, bu dramı yorumlayarak ahlaki travmanın, güvenin ve ötekiyle ilgili erdemlerin yok olmasına neden olduğunu belirtir. Böyle bir yok oluş, gerçek adaletin intikam ve öfke takıntılı parodiye dönüşmesinin sebebidir. Nussbaum, Euripides'in dramının aslında Yunan-Roma dünyasında var olan düşünme geleneğinin bir parçası olduğunu vurgular. İnsanın kendi kontrolü dışındaki olaylar, temel erdemlere uygun yaşayan insanın hayatına zarar verebilir. Yunanların eudaimonia dediği şeyi de, bu tür olaylar engelleyebilir. Euripides'in eserindeki Polymestor dostluk ve güven duygusunu yıkar, Hekabe ise cezalandırıcı öfkeye odaklanmıştır. Nussbaum, Hekabe'nin Polymestor'un güvenilmez biri olduğunu öğrendiğini ama herkesin güvenilmez olduğu sonucuna vardığını açıklar. Düşünüğe göre, uzlaşma ve uzun vadede paylaşılan bir gelecek istiyorsak insani erdemlerden sapmamalıyız (Nussbaum, 2020: 71-74). Nussbaum, duyguları bir ahlak öğretisi doğrultusunda konumlandırır.

Öfke duygusunun iki yönü olduğunu bildiren Nussbaum, öfke duygusunun hem etik hem de siyasi insan ilişkilerinin değerli bir parçası olarak gören yaygın görüşlerin var olduğunu altını çizer. Bazı düşünürler, kendine saygısı olan her bireyin adaletsizliklere karşı öfke duyduğunu belirtirler. Öfke, ahlaklı bir hayatta değerli bir araç olabilir ama aşırıcılığa ve hataya da meyillidir. Nussbaum, öfke duygusunun içindeki intikam duygusunun varlığını, demokratik toplum için tehlikeli görür. Bu noktada dikkatli olmaya çağırır. Çünkü öfke duygusunda öfkenin yöneldiği bir hedef vardır. Bu hedef intikam alınması gereken hedefe dönüşüyor ve intikam da bazı insanlar için zevk demektir. Öfke, acı ve zevk duygusunu aynı anda içinde barındıran karmaşık bir duygudur. Öfkenin yöneldiği hedef küçük düşürülür ve hakareti gören taraf olur. Felsefi gelenekte, öfkenin hem acı hem de intikam barındırdığını kabul eden düşünürler çoktur. Geçmişte acıyla bağlı olan öfke duygusu gelecek de intikam duygusu ile bağlıdır. Nussbauma göre pek çok duygu geriye dönük değerlendirme içerirken aynı zamanda gelecekte bir hedefe yönelik eylem eğilimlerine sahiptir. Örneğin, acı çeken bir insana merhamet duyarız, ona yardım ettiğimizi (geleceğe yönelik) düşünürüz. Ama öfkede, suçluya karşı bir misilleme isteği vardır (Nussbaum, 2016: 17-21). Ahmed öfkeyi haksızlığa karşı tepki olarak yorumlar. Onun incelediği feminist öfke haksızlığa, cinsiyetçiliğe, ırkçılığa karşı mücadelede motive edici güçtür. Ahmed, feminist öfkenin adil bir şekilde duyulmasını ister. Nussbaum da haksızlığa karşı olan öfkenin doğal olduğunu bildirir. Ama öfkenin intikam duygusu ile ilişkisine dikkat etmemizi önerir.

Feminist olaylarda öfke duygusu, genelde şiddetli protesto olarak algılanır. Bu anlamda öfke duygusu güçlü ve gerekli olarak görülür. Nussbaum, bu noktada dikkat edilmesi gereken hususlar olduğunu bildirir. Nussbaum'a göre hem Batılı hem de Batılı olmayan düşünce geleneğine bakıldığında öfke duygusunun bileşenleri aynıdır; öfkeli kişi, haksız fiilden ya da çok önemseydiği insanlar ve nedenler yüzünden acı çeker. Burada hataya düşürecek tuzaklar vardır; öfkeli kişi, ona yapılan haksız eylemin kazayla olduğunu bilmeyebilir. Nussbaum, bu durumda öfkeyi, yanlış bir davranışa verilmiş tepki olarak açıklar. Ona göre öfke bir şeyi ifade eder; bu yanlıştır ve bir daha olmamalıdır. Öfke duygusu geçmişini ifade eder ve geleceğe dönüktür, ileride yaşanabilecek yanlışlıkları düzeltmeyi amaçlar. Nussbaum, bu tür öfkeyi, "geçiş öfkesi" olarak adlandırır ve geçiş öfkesinin adaletsizlikle mücadelede önemli olduğunu vurgular. Bu tür öfke insana yük olmaz; ileriye dönük ve çözüm odaklı olduğu için

canlandırıcı ve özgürleştiricidir. Bu tür öfke saplantılı hale gelmez ve bireyi yanıltmaz. Nussbaum, genelde öfke denildiğinde bu tür öfkenin kastedilmediğini ifade eder. Kastedilen öfke duygusu içinde misilleme, şiddetli bir şekilde karşılık verme, zarar verme güdüsü vardır ve yapıcı olmak yerine cezalandırıcıdır. Bu tür öfke dağıtıcı ve intikamcıdır. Düşünürü göre, intikamcılığa sıkışıp kalmak yaygın insan zayıflığıdır. Nussbaum, geleceğe yönelik ve yapıcı olan duygulara (güven, sevgi gibi) ihtiyacımız olduğunu belirtmektedir (Nussbaum, 2020: 75-84). Nussbaum öfkeyi de olumlu ve olumsuz tarafları ile inceler.

Kurumsal yaşamda öfkenin önüne geçilmesinin önemini vurgulayan Nussbaum'a göre siyasi adalet için öfkenin kontrolü önemlidir. Eğer bir yanlış yapılmışsa onun cezası öfke ile verilmiş kararlar olmamalıdır. Siyasi kurumlar, tutarsız ve normatif olarak kusurlu fikirler içermemelidir. Refahı korumak için haksız filleri ciddiye alarak onları önlemeye çalışmalıdır. Siyasi kurumların adaleti sağlayabilmeleri için tarafsız ve adil olmaları gerektiğini belirten Nussbaum, bu şekilde toplumda siyasi kurumlara karşı güven oluşturulabileceğine dikkat çekiyor. Adalet sistemi çürümüş, memurların yolsuzluğa bulaştığı toplumlarda yozlaşma kendini gösterecektir. Siyasi sistemin geliştirilmesi için güven önemlidir (Nussbaum, 2016: 169-174). Nussbaum öfkenin dağıtıcı olabileceğini bildirir. Bu nedenle Nussbaum için öfke, akıl tarafından kontrol altında tutulmalıdır.

3.2.7. İğrenme Duygusu

İğrenme duygusunun korku güdümlü olduğunu bildiren Nussbaum, demokrasinin var olduğu iddia edilen toplumlarda, bazı grupların marjinalleştirildiğine vurgu yapar. Feodalite ve monarşi döneminde soyluların köylülerden daha üstün oldukları ve bu yüzden onlara hükmetmek için ilahi bir hakka sahip olduklarına inanılıyordu. Modern toplumlarda ise eşitlik ve saygı temel ilkelerden sayılır. Bu ilkelerin korunması için sosyal normlara ve iyi yasalara ihtiyaç vardır. Nussbaum; ırk, cinsiyet, cinsel yönelim, engelli, yaş ve dine dayalı dışlanmalara dikkat çekerek dışlanmış grupların eşitlik, haysiyet taleplerinin nefret suçlamaları ile karşılandığını bildirir. Nefret grupları ve nefret söylemleri ile ilgili toplumun çok az bilgisinin olduğunu eleştiren Nussbaum, bu gruplarda artışın olduğunu ileri sürer. Amerika Birleşik Devletleri'nde silaha ulaşmak kolay olduğu için nefret kurbanları sık sık ölümle

yüz yüze gelir. Avrupa’da şiddetle sonuçlanan nefret söylemleri, ABD’de ölümlerle sonuçlanır. Dışlanma duygusunun felsefi ve psikolojik kökenlerini araştırarak, eşitliğe saygılı toplumun inşası yollarını arayan Nussbaum, iğrenme duygusuna korku duygusunun bulaştığını bildirir. Ona göre masallara baktığımızda tehdit unsuru olan varlıklar (cadılar, canavarlar) deforme olmuş ve çirkindirler. Bu çirkinlik (yapışkanlık, kirlilik, koku, sümüksü olmaları) bizde tiksinti uyandırmaktadır. Tiksinti duygusu hayvanlarla (yılan, fare, böcek vb.) olduğu gibi insanlarla da (Yahudi, Müslüman, Tatar) ilişkilendiriliyor. İğrenme duygusu, içinde karşıdakinin kirletici olduğu düşüncesini barındırmaktadır (Nussbaum,2018 c: 97-105). O, kendi argümanlarını Ahmed gibi masallardan örnekler vererek açıklar. Masalların, mitolojilerin epistemolojik şiddetin araçları olarak kullanıldığını vurgular.

Nussbaum, iğrenme duygusunun içinde yansıtma ve bulaşıcılık fikri de barındırdığını belirtir. Örneğin eğer A iğrençse, ona benzeyen B de iğrençtir; ya da meyve suyunun içine hamamböceği düşerse onu içmeyiz. Bulaşıcı hastalığı olan birinin çok iyi yıkanmış elbisesini giymeyi reddederiz, hatta bazı insanlar ikinci el elbiseler giymeyi reddeder. Nussbaum, yansıtmalı iğrenme duygusunun, toplum üyeleri arasında kimlerin kirletici olduğu öğretildikçe, toplumsal normlar olarak şekillendiğini ileri sürer. Düşünürü göre tüm toplumlar bazı insanları iğrenç olarak tanımlar. Yansıtmalı iğrenme duygusunun gerçek tehlike ile nadiren bağlantılı olduğunu açıklayan Nussbaum ise sosyal adalet konusunda yansıtmalı iğrenme duygusunun sorgulanabilir olduğunu savunur. Düşünür, iğrenilen kişinin, iğrenilen birincil nesne ile ilişkilendirildiğini ifade eder. Bazen bu, kişinin veya grubun pratikte birincil nesnelere bağlantısı vurgulanarak yapılır. Örneğin, Hint kast sisteminde dokunulmazlar tuvaletleri temizleyen ve cesetleri atan kişilerdir. Kadınların erkekler tarafından “dokunulmaz” olarak görülmesinde kadınların doğum ve regl dönemleri, iğrenme duygusu ile ilişkilendirilmektedir. Bunlardan başka Nussbaum, ilişkilendirmeler olmasa da kendi tahayyüllerine göre bir grubu ve kişiyi iğrenç olarak nitelendirme eğiliminin var olduğunu bildirir. Nussbaum’un bu noktada altını çizdiği şey, yansıtmalı iğrenme duygusunun iki olgu içermesidir. Bu ötekinin kirliliği ve kendisinin temizliğidir. Öngörünün her iki tarafı yanlış inanç içermektedir ve her ikisi hiyerarşik politikaya yol açmaktadır (Nussbaum, 2010 a: 22-30). İğrenme duygusu toplumsal eşitsizlik ile iç içe geçtiği için düşünme alışkanlığında yer edinmiştir. Nussbaum bu hatalı düşünce alışkanlığını düzeltmemiz

için iğrenme duygusunu da sorgular. İğrenme duygusunu olumlu duygu olarak kabul etmez.

İğrenme duygusu, ötekinden kopma veya kaçma eğilimi gösterir. Hunt'a göre, bu anlamda Nussbaum, tiksinti duygusunu yapıcı olarak görmez. İnsan kendinden tiksindiğinde de yapıcı davranmaz, bu kendisine karşı yararlı bir tutum olmaz. Tiksinti duygusunun kökeninde, ilkel bir utanma duygusu (insanın hayvan olmaktan utanması ve tiksinimesi) yatmaktadır. Nussbaum'un, iğrenme duygusunun diğerlerine karşı liberal olmayan tutumlar (ırkçılık, kadın düşmanlığı, antisemitizm, homofobi) sergilemesine sebep olduğunu belirtir (Hunt, 2016: 564-566). Ahmed'e iğrenme duygusunun bazı kesimleri aşağı konuma itmek ve ötekileştirmek için kullanıldığını bildirir. Nussbaum sorunu liberal değerlerden uzaklaşmak olarak niteler.

İğrenme duygusunu ölüm korkusu ile alakalı düşünmeyi öneren Nussbaum, iğrenme duygusunu, çürümek, ölmek ve yok olmak bilincinin inkârı olarak yorumlar. Bize ölümü ve çürümeyi hatırlatan her şeyden tiksiniyoruz. En şiddetli çürümeyi, yani ölümü reddediyoruz. İnsanlar, (daha çok kadınlar) başkalarını ve kendilerini tiksindirmemek için bir sürü rutin geliştirmişlerdir. Ölümlü bedensel insanlığımızı aşmak veya gizlemek için sürekli banyo yaparız, güzel kokular süreriz, temizlik yaparız. "Yansıtımlı tiksinti" aracılığı ile birey iğrenme duygusunu kendisinden uzaklaştırarak diğer insanlara "gönderir". Tiksintisini başkalarına yükler, "onlar melezdir", "onlar alt gruptur" gibi ifadelerle tiksinti duygusunu meşrulaştırır. Aslında tiksinişme ile boyun eğdirme hedeflenir. Afro-Amerikalılar, Asyalılar, Yerli Amerikalılar, Yahudiler, Müslümanlar alt gruplar olarak görülür. Yaşlılar, engelliler, kadın bedeni "tiksinme uyandırmak" için açık hedef haline getirilir. Yansıtımlı tiksinişme insanların gizlenmesine veya geri çekilmesine sebep olmaktadır. Baskın gruplar, "alt grupları" bu şekilde idare etmektedirler (Nussbaum, 2018c: 108-116). Tiksinti bir kontrol mekanizmasına dönüşür. Bedenler ve nesnelere Abjektleştirilerek¹⁰ (*abjection*) toplumdaki uzaklaştırılır.

İğrenme ile ilgili olan diğer kuramcılarının (Dan M. Kahan¹¹, Leon R. Kass¹²) aksine Nussbaum, iğrenme politikasının sadece teorik bir tartışma yapmakla kalmaz;

¹⁰ Abjektleştirme (*abjection*), bir şeyi dışarı itme anlamına geliyor.

¹¹ Dan M. Kahan hukuk profesörüdür. "The Anatomy of Disgust in Criminal Law (1998)" (Ceza Hukukunda İğrenmenin Anatomisi) adlı çalışmasında iğrenme duygusunun kanun yapımında bir temel olarak gördüğünü açıklar.

iğrenme duygusuna karşı bir çözüm de üretir. Düşünür'e göre hayal gücümüzle kendi dünyamızdan farklı dünyalar olduğunu hayal edebilmeliyiz ve o dünyalara, o yaşamlara saygı duymalıyız. Nussbaum, iğrenme duygusunu aşmak için hukukun (İğrenme duygusunu kullanarak, eşcinsellere evlenme hakkının verilmemesini Nussbaum eleştirir) bunu hedeflemesi gerektiğini söyler. O, insanların empati yoluyla, iğrenme politikası ile baş edebileceklerine inandığını vurgular. İğrenme politikasından insanlık politikasına geçilmesi gerektiğini açıklayan Nussbaum, empati kurmayı hayal etme yoluyla gerçekleştirebileceğimizi belirtir. Düşünür, empati kurmayı, farklı bir sosyal gruptaki kişinin durumunu hayal etme ve bunu o kişinin bakış açısından değerlendirme olarak açıklıyor. Cinsel yönelim konularında bir saygı politikası oluşturmanın önemini bildiren Nussbaum, insanlık politikasını geliştirmeyi önerir (Cahill, 2011: 946-950). Nussbaum burada Hannah Arendt'in 'genişletilmiş zihin' kavramına benzer bir öneri ileri sürmektedir. Arendt'in genişletilmiş zihin kavramına göre birey kendini başkasının yerine koyarak düşünmeyi bilmelidir. Bu durumda toplumda daha çok sorumluluk sahibi olan insanlar olacaktır. Sorumluluk sahibi bireylerin var olduğu toplumda 'kötülükler sıradanlaşmayacaktır'.

İğrenme duygusunun hukuk ve eğitim yoluyla nasıl önlenebileceğinin yollarını arayan Nussbaum, iğrenme duygusunu Hint kast hiyerarşisindeki tiksinti ve Afro-Amerikalı, Yahudi karşıtı tiksinti duygularını karşılaştırarak anlatmaktadır. Hint kast sistemindeki dalit, yani dokunulmazlar, sistemin en alt insan grubu olarak görülüyorlardı. Onların üst gruplarla temas etmesi yasaktı. Tiksinti sisteminin mantıksız olduğunu vurgulayan Nussbaum, Afro-Amerikalıların beyazların evinde yemek hazırlama ve servis etme, temizlik gibi işler yaptığını ama Hindistan'daki Dalitler'in, mutfığa girmesinin yasak olduğunu vurguluyor. Diğer fark ise Dalit erkeklerinin zavallı ve iğrenç olarak görülmesidir. Üst kasttan olan kadınlar için tecavüz tehdidi oluşturmuyorlardı. Afro-Amerikalılarda ise durum tam tersidir; Afro-Amerikalı erkek, beyaz ırktan olan kadınlar için potansiyel tecavüzcü olarak tanımlanıyordu. Afro-Amerikalılar gibi Yahudiler de hem Avrupa'da hem de ABD'de kokan bir vücuda sahip, hayvani tarafları ağır basan, cinsellik içeren varlıklar olarak tanımlanıyordu. Nussbaum, anti-semitik tiksinti ile ırkçı tiksinti arasında fark olduğunu altını çiziyor.

¹² Leon R. Kass bilim adamıdır. "*The Wisdom of Repugnance: Why We Should Ban the Cloning of Humans (1998)*", (İğrenmenin Bilgiği: İnsanların Klonlanmasını Neden Yasaklamalıyız?) adlı makalesinde iğrenme duygusu için muhafazakâr argümanlar sunar.

Yahudiler, hilekâr görülerek tehlikeli bulunurken Afro-Amerikalılar acımasız ve insani erdemlerden uzak buldukları için tehlikeli sayılıyorlardı (Nussbaum, 2018c: 118-126). Her iki durumda da Nussbaum tiksinti duygusuyla mücadele edilmesi gerektiğini düşünür.

Demokratik toplumlar için tehlikeli olarak görülen iğrenme duygusuyla mücadele için strateji geliştirilmelidir. İlk olarak aile içinde, okulda, genel olarak çocukların yetiştirilmesinde iğrenme duygusuna karşı mücadele edilmelidir. Nussbaum'a göre iğrenme duygusunun sosyal, politik ve yasal olarak bu kadar yaygın olmasını engelleyecek iki unsur var. Bunlardan biri saygı, diğeri ise empatidir. Saygının hedefi bireyin eylemleri değil, bireyin kendisidir. Düşünür, iğrenme duygusunu cinsel azınlıklarla ilgili politikada da geniş şekilde kullanıldığını bildiriyor. Bu tür tutumları eleştiriyor ve cinsel yöneliminden bağımsız olarak tüm yurttaşlara eşit ve saygılı muamele yapılması gerektiğini vurguluyor. "İğrenme politikası" yerine, "insanlık politikasını" öneren düşünür, iğrenme duygusunun hukuk için de önemli kaynak sayıldığını bildiriyor. Ona göre, iğrenme duygusunun hukuk için kaynak olması tehlikeli bir durumdur. Cinsel azınlıklara karşı sergilenen iğrenme, bu tür bireylerin anayasal haklarını da ellerinden almaktadır (Nussbaum, 2018c: 133-134; 2010: 15-19). İğrenme, eşit davranmayı engelleyecek; dolayısıyla liberal olmayan bir duygudur.

Nussbaum, duyguları yararlı veya zararlı olabilme ihtimalleri üzerinden tartışır. Onun hayal ettiği toplum yararlı duyguların geliştirildiği, zararlı duyguların kontrol altında tutulduğu toplumdur. Duygular yargılar olarak karşımıza çıktığı için yanlış bilinçten de kaçınmalıyız. Bunu ise ancak kozmopolit bir eğitimle sağlayabiliriz.

SONUÇ

Duygu kavramı ilk çağlarda insan doğası, etik gibi konularla ilgili olarak tanımlanmış ve yorumlanmıştır. Antik çağ düşünürlerini kaygılandıran konu, duyguların polis şehir sistemine yayılcı etkileri ile ilgiliydi. Tutku, his, duygulanma gibi duygusal durumlar gözlemlenerek, sınıflandırılmaya çalışılmıştır. Düşünce tarihi akıl-duygu ikilisi üzerine inşa edilmiştir. Akıl yüceltilirken, duygular akıl tarafından kontrol edilmesi gereken bir şey olarak görülmüştür. Ortaçağda da aynı durum devam etmektedir. Duygular insanın kusurlu dünyevi durumu olarak görülmekteydi. Aydınlanma döneminde duygular etik teorinin merkezi olarak görülmüyordu. Duyguların ahlaki açıdan doğru kararlar vermekteki işlevi daha sık vurgulanmaya başlandı. On dokuzuncu yüzyıldan başlayarak tıpta yaşanan gelişmelerle, psikoloji bilimi de önem kazanmaya başlamıştır. Bunlarla birlikte duygu teorilerinin oluşumu ivme kazanmıştır. Duygu birçok bilim alanının (duygu felsefesi, duygu tarihi, duygu sosyolojisi, duygu psikolojisi vb.) araştırma konusu olmuştur. Politik duygular da düşünürlerin dikkatini çeken bir başka konu olmuştur.

Radikal feminist düşünür Sara Ahmed, duyguların sadece öznel olmadığını vurgular. Duygular sosyal anlamda arabuluculuk yapar, öznelin duygu alış verişine sebep olurlar. Duygular hareket ederler, dolaşırlar, yapışırlar ve iz bırakırlar. Ahmed, duyguların iktidarlar tarafından nasıl kullanıldığını açıklar. Kötü duygular (korku, nefret) gibi iyi duygular da (mutluluk) iktidarlar tarafından kullanılır. Ahmed için duyguların “ne” olduğundan ziyade “ne” yaptığı önemlidir. Duygular tasarlanarak bir ideolojiye (ulusal ideal) hizmet etmektedir. Sevgi, nefret, korku, utanç ve iğrenme gibi duyguları inceleyen Ahmed, bu duyguların kendi türünden olanlara sevgi, diğerlerine nefret, iğrenme ve korku olarak tasarlandığını belirtir. Düşünür, politik alanda var olan birçok duygunun var olan düzen tarafından tasarlanarak, o düzenin devamlılığını sağlamaya hizmet ettiğine vurgu yapar.

Ahmed, akıl-duygu ayırımına karşı çıkar. Ona göre mantık ve duygular birlikte çalışırlar. Birey duyguyu doğru yorumlamalıdır çünkü bireyi harekete geçiren duygulardır. Ahmed, dünya ile farklı ilişkiler kurmakta yardımcı olacak duygular arar. Onun için böyle bir duygu merak duygusudur. Yaşadığımız dünyayı nasıl doğru algılayabiliriz? Ahmed, bunu merak eder. Ahmed için umut duygusu, sevgi duygusu değerlidir. Sevgi dayanışmaya, umut mücadeleye destek olan güçtür. Esasen Ahmed de

Nussbaum gibi kötüye kullanım riskini fark etmekle birlikte kendi bir sevgi ve umut tanımı yapıyor görünmektedir. Bu anlamda normlara ne kadar karşı çıksa da kendi tanımlarının ardında da normlar bulunuyor görünmektedir. Fakat bunu Nussbaum kadar Aristotelesçi bir çizgide yapmamaktadır.

Martha Nussbaum duyguların politik alandaki rollerini inceleyerek duyguların hedeflere ulaşmak için güç kaynağı olabilecekleri gibi karmaşa/kaos yaratabileceklerinin de altını çizer. Düşünür, siyasi liberalizm çerçevesinde toplumda ilkelerin oluşumunda duyguların nasıl işlevler gördüğünü inceler. Yapıcı ve yıkıcı duyguları anlatarak, yapıcı duygulara sahip çıkılması gerektiğini; yıkıcı duygularla baş etmenin yollarının öğretilmesi gerektiğini savunur. Liberal toplum inşasında adalet, sevgi, merhamet gibi duyguların önemini vurgulayan Nussbaum; korku, nefret, iğrenme gibi duyguları ise yıkıcı güç olarak görür. Nussbaum için vatan sevgisi önemlidir. Ona göre, tüm büyük liderler vatanseverdir. Vatanseverlik duygusu doğru bir şekilde yönetilmelidir. Liderler de aynı zamanda toplumsal bütünleşmeyi sağlayan öznelerdir.

Nussbaum'un savunduğu vatanseverlik duygusunda başkalarına yönelik şiddet ve nefret yoktur. Ahmed'in eleştirdiği vatanseverlik duygusu ise içinde göçmenlere ve farklı etnik kökenden olanlara nefret duygusu barındırmaktadır; farklı olanlar ötekileştirilmektedir. Nussbaum, bu tür durumun yaşanmaması için bazı faktörlerin gerekliliğini vurgular. Bunlar; bağımsız yargı, güçler ayrılığı, göçmen haklarının korunması, yabancı kimlik ve kültürlere dair eğitim ve eleştirel kültürdür. Nussbaum'a göre, insan duygularını tanımalıdır, yapıcı duygular geliştirilmeli ve yıkıcı duygular sınırlandırılmalıdır. Bunun için eğitim şarttır.

Ahmed gibi Nussbaum da öfke duygusunun iki yönüne dikkat çeker. Adaletsizliğe karşı olan öfke duygusunu mücadele için motivasyon olarak gören Ahmed gibi Nussbaum da bu tür bir öfkeyi (geçici öfke diye adlandırır) onaylar. Ama saplantılı hale gelen ve içinde misilleme barındıran öfke duygusuna karşı dikkatli olmaya çağırır. Siyasi kurumların öfke ile kararlar vermemesi gerektiğini aksi halde siyasi kurumlara karşı güven duyulamayacağını ifade eder.

Nussbaum ve Ahmed korku duygusunun sömürülmesini eleştirirler. 11 Eylül olaylarından sonra yaşananlar üzerine yorumlar yapan her iki düşünür, korku duygusunu, toplumun bir kısmının (Ortadoğulu, Müslüman) özgürlüğünü kısıtlamak için kullanıldığından dolayı eleştirirler. Korku duygusu bireylerin özgürlüklerinden

vazgeçmesine, iyi değerler ve yasalara kolayca sırt çevirmelerine de neden olmaktadır. Ahmed ve Nussbaum duyguların manipüle aracı olarak kullanılmasını eleştirmektedirler.

Görüldüğü gibi her iki düşünür hem aynı duyguları, hem de farklı duyguları yorumlamışlar. Yıkıcı duyguların (korku, iğrenme, nefret) politik işlevleri konusunda ikisi de şiddetli eleştiriler yaparlar. Ama yapıcı duygular (sevgi, mutluluk) konusunda Nussabum iyimser tutum sergilese de Ahmed bu tür duygular konusunda kötümserdir. Çünkü onların da suistimal edildiğini savunur.

Ahmed ve Nussbaum'un politik duygular üzerine çalışmalarına çeşitli incelemelerde yer verilmiştir. L. Juliana Claassens, *'From Fear's Narcissism to Participatory Imagination: Disrupting Disgust and Overcoming the Fear of Israel's Hērem Laws (2017)'* adlı çalışmada Ahmed ve Nussbaum'un korku, iğrenme duygularına dair düşüncelerine atıfta bulunmuştur. Annelie Bränström Öhman ise *'Elation (envy): Exploring the "unhappy archives" of feminist research collaboration (2013)'* yazısında Ahmed ve Nussabum'un duygulara dair açıklamalarına değinmiştir. Fakat tüm duygular bazında Ahmed ve Nussbaum'un düşüncelerini karşılaştıran inceleme yoktur.

Her düşünce ekolu bazen içinde yanlılık veya eksiklik barındırır. Bu tezde olayları, belli düşünce alışkanlığı kalıbı içinde değil, iki farklı bakış açısına sahip düşünürleri karşılaştırarak anlamaya çalıştık. Bu düşünürler disiplinlerarası çalışmalar yürütmektedirler. Bu çalışmaları yürütürken düşünürler kendi metodolojik araçlarını kullanmaktadırlar. Ahmed'in radikal (siyahi feminizm) ve Nussbaum liberal (beyaz feminizm) düşüncenin temsilcileri olduklarını göz önünde bulundurursak her birini politik duygularla ilgili değerlendirmelerinin kendi bağlamlarından yola çıkarak yaptıklarını anlarız. Ahmed şiddetli eleştirilerde bulunsa da çözüm yolları konusunda yetersiz kalmaktadır. Nussabum ise çözüm yolları konusunda iddialı olmasına rağmen eleştirilerde zayıf kalmaktadır.

KAYNAKÇA

- AHMED Sara, "Theorising Sexual Identification: Exploring The Limits of Psychoanalytic and Postmodern Models", *Australian Feminist Studies*, Vol. 10, No. 22,1995, pp. 9-29.
- AHMED Sara, "The Organisation of Hate", *Law and Critique*, 2001, pp.345- 365.
- AHMED Sara, "The Contingency of Pain", *Parallax*, vol. 8, no. 1, 2002, pp.17- 34.
- AHMED Sara, "The Politics of Fear in The Making of Worlds", *Qualitative Studies in Education*, Vol. 16, No. 3,2003 a, pp. 377-398.
- AHMED Sara, "In the Name of Love", *Borderlands*, no.2, vol. 3, 2003 b, pp. 1- 41
- AHMED Sara, "Feminist Futures", *A Concise Companion to Feminist Theory*, (ed: M. Eagleton), New Jersey: Blackwell Publishing, 2003c, pp.236-254.
- AHMED Sara, *Differences That Matter: Feminist Theory and Postmodernism*, Cambridge University Press, 2004a.
- AHMED Sara, "Affective Economies", *Social Text*, Vol. 22, Num 2, 2004 b, pp. 117-139.
- AHMED Sara "Collective Feelings or, The Impressions Left by Others'Theory, *Culture and Society*, Vol.21, no.2, 2004c, pp. 25-42.
- AHMED Sara, "The Politics of Bad Feeling", *Australian Journal of Critical Race and Whiteness Studies*, vol.1, no.1, 2005, pp. 72-85.
- AHMED Sara, "The Politics of Good Feeling", *Acrawsa e-journal*, Vol. 4, No. 1,2008 a, pp.1-18.
- AHMED Sara, "Multiculturalism and the Promise of Happiness", *New Formations*, 2008 b, pp.121-138.
- AHMED Sara, "Embodying Diversity: Problems and Paradoxes for Black feminists", *Race Ethnicity and Education*, Vol. 12, No. 1, 2009, pp. 41–52.
- AHMED Sara, "Killing Joy: Feminism and the History of Happiness", *Journal of Women in Culture and Society*, Vol.35, No.3, 2010, pp 571-594.

- AHMED Sara, "Willful Parts: Problem Characters or the Problem of Character", *New Literary History*, Vol. 42, No.2, 2011, pp. 231-253.
- AHMED Sara, *Conversations in Postcolonial Thought*, (ed. K. P. Sian), New York: 2014 a, pp. 15-34.
- AHMED Sara, *Willful Subjects*, London: Duke University Press, 2014 b.
- AHMED Sara, "Affect/Emotion: Orientation Matters; A Conversation between Sigrid Schmitz and Sara Ahmed", *Freiburger Zeitschrift für Geschlechter Studien*, vol 20, no 2, 2014 c, pp. 97-108.
- AHMED Sara, "Being in Trouble: in the Company of Judith Butler", *Lambda Nordica*, Vol. 20,no. 2/3, 2015 a, pp 179-189.
- AHMED Sara, "Introduction: Sexism - A Problem With a Name", *New Formations*, Issue 86, 2015 b, pp 5-13.
- AHMED Sara, *Mutluluk Vaadi*, (çev: D.Maydağ), 1. Baskı, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2016.
- AHMED Sara, *Duyguların Kültürel Politikası*, (Çev: S.Komut), 2. baskı, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2017.
- AHMED Sara, *Feminist Bir Yaşam Sürmek*, (Çev: B.S.Aydaş), İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018.
- AKAL Cemal Bali, *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara: Dost Kitabevi yayınları, 1998.
- AKICI Medar, "Çağlar Boyunca Önemini Yitirmemiş Bir Çağrı: Kendini Bil!", *Cogito*, say. 10, s.325-334.
- ALKAN Ayten, *Yerel Yönetimlerin Kadınların Toplumsal Cinsiyet Gereksinimlerine Duyarlılığı: Ankara Araştırması*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- ARAT Necla, *Etik ve Estetik Değerler*, İstanbul: Say Yayınları, 2006.
- ARSLAN Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Plotinos, Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, Cilt V, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- AUGUSTİNUS, *İtirafı*, (Çev: Ç.Dürüşken), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.

- BADINTER Elisabeth, *Kadınlık mı, Annelik mi?* (Çev: A. Ekmekçi), İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2011.
- BARSUKOVA Janna Anatolievna, *Obşaya Psikologiya, (Genel Psikoloji)*, Mogilev Devlet Üniversitesi Yayınları, 2017.
- BAUMGARDNER Jennifer, RICHARDS Amy, *Manifesta: Young Women, Feminism and the Future*, Farrar, Straus and Giroux, 2000.
- BERKTAY Fatmagül, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, 4.Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- BOISE de Sam, HEARN Jeff, “Are Men Getting More Emotional? Critical Sociological Perspectives On Men, Masculinities and Emotions”, *Sociological Review*, 2017, pp.1-18.
- BOLER Megan, *Feeling Power: Emotions and Education*, London: 1999.
- BOLER Megan, “Interview with Megan Boler: From ‘Feminist Politics of Emotions’ to the ‘Affective Turn’”, *Methodological Advances in Research on Emotion and Education*, (editors: M.Zembylas, P. A. Schutz), *Springer International Publishing Switzerland*, 2016.
- BOZOK Mehmet, *Soru ve Cevaplarla Erkeklikler*, İstanbul: Sosyal Kalkınma ve Cinsiyet Eşitliği Politikaları Derneği Yayınları, 2011.
- BRADER Ted, MARCUS E. George, “Emotion and Political Psychology”, *The Oxford Handbook of Political Psychology*, (ed: L.Huddy,D.O.Sears, J.S.Levy), Second edition, Oxford University Press, 2013, pp.165-204.
- BROOKS, “Thom, Shame on You, Shame on Me? Nussbaum on Shame Punishment”, *Journal of Applied Philosophy*, Vol.25, No.4, 2008, pp.321-334.
- BURGER M.Jerry, *Kişilik: Psikoloji Biliminin İnsan Doğasına Dair Söyledikleri*, (Çev: İ.D.E. Sarıoğlu), (ed.: S.D.Çiftçi), Beşinci Baskı, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.
- BUTLER Judith, *Precarious Life The Powers of Mourning And Violence*, London, New York: 2004.

- CAHILL Megan Courtney, 'Disgust and The Problematic Politics of Similarity', *Michigan Law Review*, vol.109, No. 6,2011, pp. 943-961.
- CEVİZCİ Ahmet, *Etiğe Giriş*, İstanbul: Paradigma Yayınevi, 2002.
- CEVİZCİ Ahmet, "Augustinus'un Etik Anlayışı", *Felsefe Ansiklopedisi*, (ed: A. Cevizci) İstanbul: Etik Yayınları,2003, C.1, s.723-726.
- CEVİZCİ Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa Kitapevi Yayınları, 2006.
- CHODOROW J. Nancy, *Duyguların Gücü: Psikanalizde, Cinsiyette ve Kültürde Kişisel Anlam*, (Çev: J.Ö. Dirlikyapan), 2. Basım, İstanbul: Metis Yayınları,2019.
- CLAASSENS L. Juliana, 'From Fear's Narcissism to Participatory Imagination: Disrupting Disgust and Overcoming the Fear of Israel's Harem Laws', *Mixed Feelings and Vexed Passions*, ed: F. Scott Spencer, Atlanta SBL Pres, 2017, pp: 77-97.
- COPLAN Amy, "Feeling Without Thinking: Lessons From The Ancients On Emotion And Virtue-acquisition", *Metaphilosophy*, Vol. 41, No.1, 2010.pp. 132-151.
- COTTAM L. Martha, MASTORS Elena, PRESTON Thomas, DIETZ Beth, *Siyaset Psikolojisine Giriş*, (Çev. M. Şenol) Birinci Baskı, Ankara: BB101 Yayınları, 2017.
- CRAIB Ian, *Psikanaliz Nedir?*, (Çev:A.Kılıçoğlu), Ankara: Say Yayınları, 2011.
- ÇOTUKSÖKEN Betül, BABÜR Saffet, *Metinlerle Ortaçağ Felsefesi*, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2011.
- DAMASIO, R.Antonio, *Descartes'in yanılgısı, Duygu, Akıl ve İnsan beyni* (Çev. B. Atlatmaz), Üçüncü basım, İstanbul: Varlık yayınları, 2006.
- DANACI Gizem, *Martha C. Nussbaum'un Merhamet Anlayışı ve Eleştirisi*, (Yüksek Lisans Tezi), İzmir: Katip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- DESCARTES Rene, *Ruhun İhtirasları*,(Çev: M.Özgül), İstanbul: Sayfa Yayınları, 2013.
- DICKER Rory, PIEPMEIER Alison, "Introduction", *Catching a Wave Reclaiming Feminism for the 21st century*, (ed: R. Dicker,A.Piepmeier), London: University Press of New England, 2003 pp.3-28.

- DONOVAN Josephine, *Feminist Teori*, 8. Baskı, (çev: A.Bora, M. A. Gevrek, F.Sayılan), İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- EEGÜN Reyda, AKAL Cemal Bali, *Kimlik Bedenin Hapishanesidir: Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları,2011.
- FEDERICI Silvia, *Caliban ve Cadı: Kadınlar, Beden ve İlksel Birikim*, (çev: Ö.Karakaş), İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2012.
- FIRESTONE Shulamith, *Cinselliğin Diyalekti: Kadın Özgürlüğü Davası* 2. Basım, (çev: Y.Salman), İstanbul: Payel Yayınevi, 1993.
- FITTERER, J. Robert, *Love and Objectivity in Virtue Ethics, Aristotel Lonergan, and Nussbaum on Emotion and Moral Insight*, Canada: University of Toronto Press, 2008.
- FREUD Sigmund, *Group Psychology and The Analysis of The Ego*, (tran. J. Strachey), Londra: The International Psycho-Analytical Press, 2011.
- GALLACHER, Paul, The Crouding of Forgiveness, Martha Nussabum on Compassion and Mercy, *American Jornal of Economics and Sosiology*, Volume 68, No 1, 2009, pp:231-252.
- GILLIGAN Carol, *Kadının Farklı Sesi: Psikolojik Kuram ve Kadının Gelişimi*, (çev: M.Elma, D.Dinçer, F.Arısan), İstanbul: Pinhan Yayıncılık,2017.
- GOLEMAN Daniel, *Duygusal Zeka: EQ Neden IQ-dan Daha Önemlidir?* , (Çev: B.S.Yüksel), (red:O.DEniztekin), 33.Basım, İstanbul: Varlık Yayınları, 2010.
- GÖKALP Nurten, “Duygu Felsefesi”, *Felsefe Ansiklopedisi*, (edi: A. Cevizci) Ankara: Babil Yayıncılık, 2006, C.4, s.794-798.
- GÖKALP Nurten, *Duygu Felsefesi*, Ankara: Atlas Yayınları, 2019.
- GÜNAY Mustafa, *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, İzmir: İlya Yayınları, 2003.
- HEYWOOD Andrew, *Siyasi İdeolojiler: Bir Giriş*, 5. Baskı, (Çev: A.K. Bayram, Ö. Tüfekçi, H. İnanç, Ş. Akın, B. Kalkan), Ankara: Adres Yayınları, 2013(C).
- HEYWOOD Andrew, *Siyaset*, 17. Baskı, (Çev: B.B. Özipek, B. Seçilmişoğlu,A.Yayla, H.Y.Başdemir), Ankara: Adres Yayınları, 2016. (A)

- HEYWOOD Andrew, *Siyaset Teorisine Giriş* b. 7. Baskı, (Çev: H.M.Köse), İstanbul: Küre Yayınları, 2016. (B)
- HOMEROS, *Odysseia*, (çev: A.C.Emre), 3.Baskı, İstanbul: Varlık Yayınevi, 1971.
- HOUGHTON Patrick David, *Siyaset Psikolojisi, Durumlar, Bireyler, Olaylar*, (Çev. H. İnaç, D. Şekeroğlu), İkinci Baskı, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2018.
- HUNT Lester, “Martha Nussbaum on the Emotions”, *Ethics*, Vol. 116, No. 3 (April 2006), pp. 552-577.
- JAGGAR M. Alison, “Love and knowledge: Emotion in Feminist Epistemology”, *Inquiry*, no 32, 1989, pp: 151-176.
- KAGAN Jerome, *What is Emotions? History, Measure and Meaning*, Yale University Press, 2007.
- KAHAN Dan M, ‘The Anatomy of Disgust in Criminal Law’, *Michigan Law Review*, no.6, 1998, pp: 1621-1657.
- KASS Leon R, ‘The Wisdom of Repugnance: Why We Should Ban the Cloning of Humans’, *The Valparaiso University Law Review*, no. 2, 1998, pp:679-705.
- KÜÇÜKALP Kasım, CEVİZCİ Ahmet, *Batı Düşüncesi-Felsefi Temeller*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- KYMLICKA Will, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, 2.Baskı, (Çev: E.Kılıç) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.
- MAGEE Bryan, *Felsefenin Öyküsü*, (çev: B.S.Şener), Üçüncü baskı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007.
- MARCUS E. George, *The Sentimental Citizen: Emotion in Democratic Politics*, The Pennsylvania State University Press, 2002.
- McDERMOTT Rose, “The Feeling of Rationality: The Meaning of Neuroscientific Advances for Political Science”, *Perspectives on Politics*, Vol.2, no.4, 2014, pp.691-706.
- MEHDIYEV Ramiz, *Politologiya*, Bakü: Şerq-Qerb yayınları, 2007.

- MENDUS Susan, *Feminism and Emotion: Readings in Moral and Political Philosophy*, London: Macmillan Press, 2000.
- MERCER Jonathan, “Rationality and Psychology in International Politics”, *International Organization*, 2005, pp.77-106.
- MILBURN A.Michael, *Sosyal Psikolojik Açıdan Kamuoyu ve Siyaset*, (Çev: A.Dönmez, V.Duyan), Ankara: İmge Kitapevi Yayıncılık, 1998.
- MİLL, J. S. 1988. *The Subjection of Women*, ed.S. M. Okin, Indianapolis: Hackett; originally published 1869.
- MUTLU, Barış, *Martha Nussbaum’da İyi Yaşam ve Talih*, (Doktora Tezi), İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- MUTLU Barış, “Martha Nusbaum’da İyi Yaşam ve Duyguların Yeri”, *Current Debattes in Philisopy and Psychology*, Vol 11 (ed: Bora Erdağı), İjopec publication: 2017, ss. 35-57.
- NIKOLAEVA E.Mikayılovna, KOTLIAR P.Sergeyevna, Fourth Feminism Wave: Manifestation of digital action, Society 5.0: The Paradoxes of The Digital Future, Materials of International Conference, Kazan: Kazan Federal University,2019, pp 139-144.
- NUSSBAUM, C. Martha, “Compassion: The Basic Sosial Emotion”, *Journal of Social Philosophy and Policy*,vol 13, no1,1996, pp: 27-58.
- NUSSBAUM, C, Martha, *The Feminist critique of liberalism, The Lindley Lecture*, University of Kansas,1997
- NUSSBAUM, C, Martha, Political animals: Luck, Love and Dignity, *Academic Journal Metaphilosophy*, vol 29,No 4,1998, pp.273-287.
- NUSSBAUM, C. Martha, *Sex and Social Justice*, New York: Oxford University Press, 1999.
- NUSSBAUM, C. Martha, *Women and Human Development, The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, 2000.
- NUSSBAUM, C. Martha, *Upheavals of Thought, The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press,2001.

- NUSSBAUM, C, Martha, COHEN Johua, *For Love of Country*, Boston: Beacon Press, 2002.
- NUSSBAUM, C. Martha, “Interview with Martha Nussbaum”, *Ethics and Economics*, no1, 2003a, pp. 1-6.
- NUSSBAUM, C. Martha, “Gender and Governance: An Introduction”, *Essays on: Gender and Governance*,(ed: M. Nussbaum, A. Basu, Y. Tambiah, N. G. Jayal) Human Development Resource Centre, 2003 b.pp. 1-19.
- NUSSBAUM, C. Martha, *Cultivating Humanity- A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Harvard University Press, 2003c.
- NUSSBAUM, C. Martha, *Hiding from Humanity, Disgust, Shame and the law*, New Jersey: Princeton University Press,2004.
- NUSSBAUM, C. Martha, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species, Membership*, Harvard University Press, 2007.
- NUSSBAUM, C, Martha, “Toward a Globally Sensitive Patriotism”, *Deedalus*, Vol.137, No.3, 2008, pp. 78-93.
- NUSSBAUM, C. Martha, “The Challenge of Gender”, *Against Injustice* (ed: Reiko Gotoh, Raul Dumouchel), Cambridge University Press: 2009, ss. 94-110.
- NUSSBAUM, C, Martha, *From Disgust to Humanity, Sexual Orientation and Constitutional Law*, Oxford University Press, 2010 a.
- NUSSBAUM, C, Martha, “Patriotism and Cosmopolitanism, The Cosmopolitanism Reader”, (ed. G. W. Brown and D. Held), *Polity Press*, 2010 b, pp.27-45.
- NUSSBAUM, C, Martha, “Interview with Martha Nussbaum. Political Emotions, Why Love Matters for Justice?”, *Journal of Phenomenology and Mind*, 2012, pp.161-165.
- NUSSBAUM, C, Martha, (2012, April 24), *Martha Nussbaum: “The new religious intolerance”* <https://dianerehm.org/shows/2012-04-24/martha-nussbaum-new-religious-intolerance/transcript> (05.03.2020)
- NUSSBAUM, C, Martha, *Political Emotions, Why Love Matters for Justice?*, Boston: The Pelknap of Harvard University Press, 2013.

- NUSSBAUM, C. Martha, *Anger and Forgiveness, Resentment, Generosity, Justice*, Oxford University Press , 2016
- NUSSBAUM, C. Martha, *Yapabilirlikler Yaratmak, İnsani Gelişmişlik Yaklaşımı*, (Çev: S. Somuncuoğlu), İstanbul: İletişim yayımları, 2018a.
- NUSSBAUM, C. Martha, *Yeni Dinsel Tahammülsüzlük, Kaygılı Bir Çağda Kork: Siyasetinin Üstesinden Gelmek*, (Çev. B. Ersöz), Ankara: Phoenix Yayın evi, 2018
- NUSSBAUM, C. Martha, *Monarchy of Fear, A Philosopher Looks at Our Political Crisis*, Oxford University Press, 2018c
- NUSSBAUM, C, Martha, “Victim Anger and Its Costs”, *On Anger*, (guest ed: Agnes Gallard), Boston,2020, pp 71-85.
- OMBAGI Eddie, “Notes on the Nation: A Conversation with Sara Ahmed’s Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality, The Cultural Politics of Emotion and Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others”, *Agenda: Empowering women for gender equity*, vol.30, no.2,2016, pp. 147-152.
- ÖHMAN Annelie Bränström, ‘Elation (envy): Exploring the “unhappy archives” of feminist research collaboration’, *The Emotional Politics of Research Collaboration*, ed: G. Griffin, A. B.Öhman, H. Kalman, Routledge New York, 2013, pp: 113-129.
- PAPASTEPHANOU Marianna, “Patriotism and Pride beyond Richard Rorty and Martha Nussbaum”, *International Journal of Philosophical Studies*, 2017, pp.484-503.
- PATEMAN Carole, “The Disorder of Women: Women, Love, and the Sense of Justice”, *Ethics*, vol. 91, no.1, University of Chicago Press,1980. pp. 20-34.
- PATEMEN Carole, “Kardeşler Arası Toplumsal Sözleşme”, *Sivil Toplum ve Devlet*. (Der.John Keane), (Çev.A.Bora), İstanbul:Ayrıntı Yayınları, 1993.ss.119-146.
- PATEMEN Carole, *Cinsel Sözleşme*, (çev: Z. Alpar),İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2017.
- RICHARDSON, Henry S, “Nussbaum: Love and Respect”, *Journal of Metaphilosophy*, Vol.29, No.4, pp.254-262.

- ROBERTS, Peri, "Nussbaum's Political Liberalism: Justice and the Capability Threshold", *International Journal of Social Economics*, vol. 40, no.7, 2013, pp. 613-623.
- SARTORI Giovanni, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, (Çev. Karamustafaoğlu, M.Turhan), Üçüncü Baskı, İstanbul: Sentez yayıncılık,2017.
- SCAMMELL Margaret, LANGER I. Ana, "Political advertising: Why Is It Soboring?", *Media, Culture and Society*, Vol 28, No 5,pp.763-784.
- SCOTT W. Joan, "Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi", *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar*, (Çev: D. Demirler, F. Dinçer), Say. 12, 2010, s. 112-138.
- SKIRBEKK Gunnar, GILJE Nilse, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, (çev: E.Akbaş, Ş.Mutlu), İstanbul: Üniversite Kitapevi yayınları, 1971.
- SOLOMON C.Robert, *The Joy of Philosophy: Thinking Thin Versus the Passionate Life*, Oxford University Press, 1999.
- SOLOMON C.Robert, *What is an Emotion: Classic and Contemporary Readings*, Oxford University Press, 2003.
- SOLOMON C.Robert, HIGGINS M. Kathleen, *Felsefenin Kısa Tarihi*, (çev: M.Topal), İstanbul: İletişim Yayınevi, 2013.
- SOLOMON C.Robert, *Duygulara sadakat, Hislerimiz Bize Gerçekten Ne Anlatıyor?*, (Çev. F. Çoban) Ankara: Nika Yayınevi, 2016.
- SPINOZA Benedictus, *Etika*, (Çev: H. Z. Ülken), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2011.
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, *Madun Konuşabilir mi?*, (çev: E.Koyuncu), İstanbul: Dipnot Yayınları, 2020.
- TARHAN, Nevzat, *Duyguların Dili, Duygusal Zekaya Yeni Bir Yorum*, 9. Baskı, İstanbul: Timaş yayınları, 2011.
- WHITE K. Ralph, *Fearful Warriors: Psychological Pratic of U.S – Soviet Relations*, New York: The Free Press, 1984.
- YAYLA Atilla, *Siyasi Düşünce Sözlüğü*, 5. Baskı, Ankara: Adres yayınları, 2011.