

SOSYAL BİLİMLERDE DUYGULANIMSAL DÖNÜŞÜN FELSEFİ ARKA PLANINDAN BAKARAK DUYGULANIMI ANLAMAK

[Understanding Affect From the Perspective of Philosophical Background of the Affective
Turn in Social Sciences]

Ayşe Uslu Özer

Doktora Öğrencisi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi

Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

ayuslunna@gmail.com

ÖZET

Bu çalışmanın amacı, sosyal bilimler ve eleştirel kuram alanlarında ortaya çıkan, zihin-beden, akıl-duygu, doğa-kültür, insan olan-insan olmayan gibi ayrımları sorunsallaştırmada önemli bir rol oynayan ve beraberinde yeni soru sorma ve düşünme biçimleri getiren, yeni bir epistemolojik alan olarak “duygulanımsal dönüşü” felsefi arka planı bakımından incelemektir. Bu amaçla, duygulanımsal dönüşün ortaya çıkışını şekillendiren koşullar, duygulanımsal dönüşün oluşmasında etkili olan felsefi kavramsallaştırmalar incelenecek ve bu kavramların, toplumsal çalışmalarda kullanıldığı haliyle, kullanışlılıklarına dair örnekler verilecektir. Duygulanımsal dönüşün arka planında yatan şu üç kavramsallaştırma ekseninde durulacaktır; birinci olarak, duygulanım karşılıklı olarak bedeni, öznellikleri ve toplumsal anlam yaratma süreçlerini belirleyici bir konumdadır ve bireysel bir psişeden ziyade toplumsal bir yaşantıya tekabül eder. İkinci olarak, etkileme-etkinme gücü olarak duygulanım, hisler, akıl ve eylem arasındaki ayrımları sorunsallaştırıcı bir ilişkisellik üzerine kuruludur ve bunu günümüzün sosyoekonomik yaşantısında duygulanımların oynadığı merkezi rol üzerinden gözlemlemek mümkündür. Üçüncü olarak, duygulanımlar bedensel dinamiklere ve fizyolojik değişimlere dayanmaları sebebiyle bilişsel ve dilsel süreçlerden bağımsız otonom bir doğaya sahiptirler. Bedenin hareket ve duyumsama

kapasitesi, duygulanımların belirlenimsizliğe dayalı niteliksel değişim yaratma potansiyeliyle birlikte anlaşılmalıdır. Bu türden bir yaklaşım bize, doğrudan bedensel ve duygulanımsal sürece içkin biçimde farkın ortaya çıkışını anlama olanağı sunar.

Anahtar Sözcükler: Zihin-beden ayrımı, duygulanım, duygu, duygulanımsal dönüş, otonomi.

ABSTRACT

The aim of this study is to examine the philosophical background of “the affective turn” as a new epistemological domain emerged from social sciences and the critical theory, which plays an important role in questioning dualisms of mind-body, reason-emotion, nature-culture and human-nonhuman. For this aim, the underlying conditions shaping the foundation of the affective turn and the philosophical conceptualizations that have influenced the emerging of the affective turn will be examined and some examples will be given, which show how these concepts are used in the research area as useful conceptual tools. It will be focused on these three conceptual axes lie behind the affective turn; first of all, affects are mutually in the position of determining bodies, subjectivities and the process of creating social meanings and they correspond to socially lived experience rather than a personal psychic life. Secondly, affects as a power to affect and to be affected are constituted by relationality that problematizes separations among feelings, reason and acts and it is possible to observe this via the central role that affects play in current socioeconomical life. Thirdly, affects have an autonomous nature independent from cognitive and linguistic processes since they are based on bodily dynamics and physiological changes. The capacity of movement and sensibility of the body should be understood together with the potentiality of creating qualitative change that is based on indeterminacy of affectivity. This kind of approach can allow us to understand the emergence of difference that is embodied and immanent to affective processes.

Keywords: Body-mind dualism, affect, emotion, affective turn, and autonomy.

Doksanlı yılların ortalarından itibaren, sosyal bilimler ve bilişsel bilim gibi interdisipliner alanlarda, “duygulanımsal dönüş” olarak isimlendirilen yeni bir soru sorma ve düşünme biçimi ortaya çıkmıştır. Bu dönüşün, bilimsel literatüre katkısı olduğu kadar bir takım felsefi sonuçlar doğurduğu da söylenebilir. Bu yazı, bu dönüşün özellikle sosyal bilimler içinde nasıl bir felsefi bakış farklılığına neden olduğu üzerine bir incelemeyi konu almaktadır. Yazı boyunca takip edilecek motivasyon verici temel sorular şunlar olacaktır; toplumsal araştırma alanlarında duygulanımsal dönüş olarak adlandırılan, duygularla ve duygulanımsallıkla kuramsal bağın ortaya çıkışını sağlayan koşullar nelerdir? İkinci olarak da, zihni, bedeni, düşünceyi ve duyguları birbirinden ayıran yerleşik anlayışlar hesaba katıldığında, duygulanımsal dönüşün koşullarını hazırlayan felsefi arka plan nedir? İzleyen bölümde öncelikle duygulanımsal dönüşün ne olduğundan, kapsamından ve bu dönüşü hazırlayan koşullardan bahsedilecektir. Birinci bölümde, duygulanımların bedenlerin, öznelliklerin ve toplumsal anlamların yaratımında oynadığı rolden bahsedilecektir. Ve sonrasında, zihin-beden ikiliği ve özne-nesne ayrımı etrafında dönen bir tartışma yürütülerek, duygulanımın bireysel psişik bir süreç olmaktan ziyade ilişkisel ve toplumsal olduğu üzerinde durulacak ve örnek olarak Sarah Ahmed’in “duyguların kültürel politikası” görüşünün duygulanımsal dönüşe katkısı incelenecektir. İkinci bölümde, duygulanımların zihin-beden ve akıl-duygu ayrımlarını sorunsallaştıran ilişkisel doğasından bahsedilecek ve etkileme-etkinme gücü olarak tanımlanan duygulanımların, toplumsal olarak emek sürecinde oynadığı kurucu rol tartışılarak, Negri ve Hardt’ın “duygulanımsal emek” kavramının duygulanımsal dönüşe katkısı incelenecektir. Üçüncü bölümde, bedensel değişimlere dayanan duygulanımların, bilişsel ve dilsel süreçlerden bağımsız otonom bir doğaya sahip olduğu üzerinde durulacak ve Brian Massumi’nin duygulanımsal dönüşün felsefi arka planında kurucu işleve sahip, duygulanımların hareketle ve duyumla olan ilişkisine dair kavramsallaştırması incelenecektir.

Duygulanım¹ kavramı, yirmi yılı aşkın bir süredir, çağdaş eleştirel düşünce için olduğu kadar beşeri bilimler için de anahtar araştırma alanlarından biri haline gelmiştir. Bu dönüşüme gönderme yapan “Duygulanımsal dönüş” tanımı ilk kez Patricia Clough tarafından *The Affective Turn: Theorizing*

¹Bu yazıda, Spinoza’nın terminolojisine ve bunun İngilizce çevirilerine sadık kalarak, Latince *affectus*, İngilizce olarak *affect* kelimesi *duygulanım* olarak geçecek. Bu konuda Latince *affectio* yani *duygulanım* kelimesi ile *affectus* yani *duygulanım* kelimeleri arasındaki fark göz önünde bulundurulacaktır. Deleuze’ün “*Felsefe Nedir?*” kitabında bahsettiğimiz olduğu “affect” Türkçe’ye çevrildiği haliyle “duygulam” kelimesi, bu yazıda bedensel duygulanımlardan bahsettiğimiz ve bedenlerden ayrı sanatsal duygulanımlardan bahsetmediğimiz için duygulam olarak değil duygulanım olarak alındı.

the Social (2007) derleme kitabında kullanılmıştır. Duygulanımsal dönüş, ontoloji, etik, estetik, toplumsal kuram, bilimler ve politika gibi birbirinden farklı felsefi görüşler ve pratikler içeren birçok alanı bir araya getirmiştir. Duygulanım hareketinin ortaya çıkışı, öznenin ölümünü ilan eden post-yapısalcı ve yapıçözümcü kuramların sınırlılığının eleştirisiyle iç içe gelişen bir sürece tekabül etmektedir. Buna göre, post-yapısalcı ve yapıçözümcü kuramlar her ne kadar duygulanımsal dönüşün ortaya çıkışını hazırlayan sürecin inşasında yer alsalar da, duygulanımsal dönüşün içinde yer alan kuramcılarca, bedenin maddeselliğini, insan deneyiminin bedensel ve toplumsal biçimlenişinde duygulanımın ve duyguların oynadığı rolü görmezden gelmeyle suçlanırlar. Diğer bir deyişle, bu sınıfa giren kuramların inşacı yaklaşımları, bedenselliği söylem analizinin bir malzemesi haline getirmiş ve böylece bedenselliğe içkin dinamiği ve temel olarak da kendi kendini düzenleme kapasitesine sahip maddeyi düşünce alanından ihraç etmiştir. (Clough, 2008, s. 1) Bedene ve duygulanıma doğru bu önemli geçiş, eleştirel kuram, kültürel çalışmalar ve sosyal bilimler içinde, kültür, toplumsallık, öznellik, kimlik ve bedenler hakkındaki tartışmaları genişleterek, odağın söylem analizinden doğrudan bedensel deneyimin kendisine kaymasına yol açmıştır. Vurgu öznenin bilinçli deneyiminden çok, duygulanımların ve duyguların yönelimsel olmayan doğasına odaklanarak, bu bilinçli deneyimin süreksizliğine kaymıştır. Post-yapısalcılık ve yapıçözümün bize önerdiği, özcülükten uzak bir anlayışla şekillenen, öznenin kendisiyle olan süreksizliği fikri idi. (Clough, 2008, s. 2) Duygulanımsal dönüşte gördüğümüz ise, bu süreksizliğin söylemin yarattığı parazitin ötesinde bizzat beden tarafından belirleniyor oluşu fikridir. Post-yapısalcılık ve yapıçözüm, düşünce tarihinde uzun zamandır insan için anlam yaratmanın, epistemik rejimler ya da söylemsel formasyonlar aracılığıyla anlaşılabilir bir *temsil* süreci olarak kabul edildiğine dikkatimizi çekmiştir. Fakat, hem sadece temsile dayalı düşünce ve bilgi sistemleri kurmanın bir sonucu olarak, hem de tam da bu temsile dayalı sistemi anlamaya çalışırken kullandığımız araçların, duygulanımlar gibi bedensel süreçleri söylemden ve anlam yaratma pratiğinden ayırma tehlikesiyle bizi baş başa bırakmalarının bir sonucu olarak, duygulanımlar ve duygular düşünce alanının dışına itilmiştir. Duygulanımsal sürecin kendisine odaklanmak, duygular, akıl, beden-zihin, insan-insan olmayan, söylem-duygulanım, sirkülasyon-temsil, psikik-toplumsal ve biyolojik-politik arasındaki uzlaşım ikilikleri zorlayan bir tartışma alanı yaratır. Bu ikilikler uzun zamandır, insanın diğer maddesel varlıklardan ayrı olmaksızın, bedenlenmiş bir varlığa sahip olduğu ve hatta bu bedenlenmenin, toplumsal ya da kültürel aktivitenin şekillenmesinde kurucu bir rol oynadığı gerçeğinin üzerini örtmüştür.

Bu ikilikleri, duygular ve onların kimlik oluşumunda oynadığı role vurgu yaparak ilk eleştirenler ve sosyal bilimlerde duygulanımsal dönüşe yol verenler elbette, bedeni düşüncelerinin merkezine alan feministler ve *onur, utanç* gibi “duygu yapılarını” inceleme altına alan queer kuramcılardır². (Hardt, 2007, s. 1) Diğer yandan, geç kapitalizmin toplumlar üzerinde kontrol amaçlı kullanmak için geliştirdiği “biyopolitik” iktidarı hesaba katarak düşünürsek, sadece toplum kuramı açısından değil politik kuram açısından da duygulanımın ve bedenin önemi artan biçimde ön plana çıkmıştır.³ Buna ek olarak günümüzde, “duygulanımsal emek” ve duygulanımsal emeğin ulusal ve uluslararası ekonomi açısından değerlendirilmeye tabi tutulması gündeme gelmiştir⁴. Clough duygulanımsal dönüşün, bedenlerin, teknolojinin ve maddenin yeni düzenlenişlerinin kuramlaştırılmasında yeni bir fazı ifade ettiğini belirtir. (Clough, 2007, s. 2) Ona göre, eleştirel kuram açısından duygulanımsal dönüşün ortaya çıkışı, günümüzde devam eden savaşların, travmaların, işkencenin, katliamların ve kontra terörün çağında bir tesadüf olamaz. (Clough, 2007, s. 2) Bu anlamda duygulanımsal dönüşe düşen görev, duygulanımların felsefi, politik ve ayrıca etik olarak hatalı temellüklerinden arındırılmasıdır. Bu anlamda, iktidar, öznellik ve duygulanımlar arasındaki karmaşık ilişkilerin; politika ve politik kuramlar arasında duyguların ve duyumsallığın yerinin; normatifliğin duygulanımsal boyutunun; öznelğin kuruluş olanağının bir koşulu olarak duygulanımsallığın ve öznelğin kurucu bir biçimi olarak toplumsal normlara duygulanımsal yatırımın yeniden gözden geçirilmesi ve tanımlanması gerekmektedir. (Athanasiou, Pothiti & Kostas, 2008, s. 7) Bilgi üretim süreçlerinde, bedendeki duygulanımsal değişimlerin muğlak ve ölçülemezlik anlamında ele avuca gelmeyen doğasının değillenmesine ve reddine dayalı anlayışların, diğer bir deyişle, bedenselliği dışarda bırakan epistemolojilerin tekrardan sorgulanması gerekmektedir. Duygulanımsal dönüşün yol açtığı epistemolojik yön değişiminin, ilk defa antropoloji alanında gün yüzüne çıktığı söylenebilir. Antropoloji bize şunu göstermiştir; duygular toplumsallık öncesi, ideolojiler öncesi ve dolayısıyla söylemsellik öncesi psikolojik ve bireysel durumlara tekabül etmezler. Duygular daha

²Bakınız Williams, R. (2001 [1961]) *The Long Revolution*, Broadview Press. ve Probyn, E. (2005) *Blush: Faces of Shame*, London and Minneapolis: University of Minnesota Press.

³Bakınız Foucault, M. (2008 [1978-79]) *The Birth of Biopolitics: Lectures at the College De France*, ed. F. Ewald ve A. Fontana, çev. G. Burchell, New York: Palgrave Macmillan.

⁴Bakınız Grossberg, L. (1987) “The In-Difference of Television”, *Screen*, 28(2): 28-45. Hochschild, R. A. (1983) *The managed heart: commercialization of human feeling*, Berkeley: University of California Press. Hardt M. & Negri A. (2000) *Empire*, Harvard University Press; Hardt M. & Negri A. (2004) *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, New York: Penguin Press; Lazzarato, M. (1996) “Immaterial Labor”, çev. P. Colilli ve E. Emery, ed. M. Hardt ve P. Virno *Radical Thought in Italy: A Potential Politics* içinde, Minneapolis and London: University of Minnesota Press, s. 133-147.

ziyade toplumsal ve kültürel pratiklerdir⁵. Uzun zamandır toplumsal çalışmalara ait farklı türden epistemolojilerin bağlı kaldığı ortak genel çerçeve, insanın varoluşunu bedensel formasyonundan soyutlayarak ve onu insan-olmayan çevrelerle girdiği ilişkilerden bağımsız kabul ederek, bedeni bilinmez kılmış ve sadece onun bilinçli etkinlikleri üzerine odaklanarak şekillenmiştir. Sadece bilinçli etkinlikler üzerine odaklanmanın temelinde, farklı görüşlere göre gerekçeleri değişmekle birlikte zihin-beden ikiliği yatmaktadır. Bu durum sadece sosyal bilimler için geçerli değildir. Bilişsel bilim, sinirbilim hatta evrim biyolojisi gibi dayanağını daha çok deneysel çalışmalardan alan bilgi alanları için bile, bedensel değişimlerin ve bedenin duygulanımsal doğasının bilgi sürecinde hesaba katılması oldukça yeni bir durumdur. Örneğin bedenlenmiş biliş görüşü, baskın geleneksel klasik bilişselcilik yaklaşımı açısından bugün hala radikal ve “dayanaksız” sayılmaktadır. Bu anlamda duygular, bedenin çevreyle girdiği fiziksel, kimyasal, biyolojik ve toplumsal ilişkinin değil, tam tersine sadece beynin zihinsel kapasitesine dayalı bir bilişseliğin ürünü olarak görülmektedir. Duyguların oluşumunu açıklarken bedeni ikincil bir konuma indirgemenin temelinde yine zihin-beden ayrılığı inancı yatmaktadır ve bu görüş bugün “bedenlenmiş biliş” gibi yaklaşımlarca eleştirilmektedir⁶. Bu genişlikte baktığımızda, duygulanımlar üzerine çalışmak, sadece beden ve toplum arasındaki ilişkiyi çalışmak meselesi değil, aynı zamanda zihin ve beden arasındaki karmaşık ilişkiyi de araştırmaktır.

I

Duygulanımsal dönüşün zeminini hazırlayan başlıca felsefi tartışma alanlarından biri olarak kartezyanizm ön plana çıkmaktadır. Kartezyen zihin-beden ikiciliği, modern özne anlayışını ortaya çıkmasında büyük rol oynamıştır. Akıl sahibi, yüksek düşünme kapasitesiyle hayvanlardan ayrılarak izole edilmiş, akli sayesinde yargılama yetisine sahip ve böylece özgür iradesiyle kontrol kurabilen anlamında rasyonel bir varlıktır düşünen özne. Zihnin bedenden tözsel olarak ayrılması, sonraki süreçte bedenin zihne göre ikincil bir konuma itilmiş olması ve bilişselci bir rasyonalizm anlayışının baskın hale gelmesi batı kültürlerinde daha genel bir rasyonalizasyon sürecinin

⁵Bakınız Rosaldo, M. Z. (1984) “Toward an Antropology of Self and Feeling”, ed. R. A. Shweder ve R. A. LeVine, *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion* içinde, Cambridge: Cambridge UP; Lutz C. A. & Abu-Lughod, L. (1990) *Language and Politics of Emotion*, Cambridge: Cambridge UP; White, G. M. (1993) “Emotions Inside Out: The Antropolohgy of Affect”, ed. M. Lewis ve J. M. Haviland *Handbook of Emotions* içinde, New York: Guilford.

⁶Bakınız Thompson, E. Varela F. & Rosch E. (1992) *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge: MIT Press; Wheeler, M. (2005) *Reconstructing the Cognitive World: The Next Step*, Cambridge: The MIT Press; Shapiro, L. (2011) *Embodied Cognition*, London and New York: Routledge.

ateşlemiştir. (Turner, 1996, s. 11) Brian Turner'a göre, bir ideoloji olarak kartezyanizm şu alanlarda etkili olmuştur; birincisi, "akıldışı" gücün düşünce alanından dışlanması ve böylece bilinçliliğin akılla donanmış zihinle özdeş kılınması. (Turner, 1996, s. 13) İkincisi, Foucault'un (1977) da 17. yy.'da "yönetimselliğin" ve disiplinin ortaya çıkışına gönderme yaparak işaret ettiği gibi, insan bedeninin disipline edilip düzenlenmesi yoluyla, duyguların, cinselliğin ve duygulanımsal hayatın bu düzenlenmeye tabi tutulması. İrrasyonel olanın dışlanması, bilgi üretim sürecinde dış dünyanın rasyonel araştırmaya tabi tutulması yönünde kartezyanizmi Hobbes, Locke ve Kant çizgisiyle birleştiren bir hat çizmiş ve hakikat, insan rasyonelliği ve ayrıca irrasyonelliğinin doğası konusunda *evrensellik* iddiasında bulunan felsefi bir söylem yaratmıştır. Buna göre, bilgi evrensellik ilkesini karşılamaya muktedir rasyonel zihnin işi haline gelmiş ve her türden farklılık bu rasyonel insan doğasından ya da toplumundan bir sapma olarak görülmüştür. İnsan doğasını yalnızca akılsallıkla tanımlamak ve normatifiği bu tanım üzerine kurmak, bedenin zihne göre ikincil pozisyonda görülmesiyle iç içe gelişmiştir ve beden "normal", sağlıklı ve düzenlenmiş beden modeline göre kavranılmıştır. Duygulanımsal dönüş, bedensel hislerin, duyguların, duygulanımların ve duyuların farkı içkin olarak ürettiğini kabul eder, bedensel varoluşun rasyonellik teorilerinden dışlanmasını ve insanın en yüksek bilinçli aktivitesini muhafaza ettiği düşünülen düzenleyici zihinsel yapılar karşısında ikincil konuma itilmesini eleştirir. Bedenden bağımsız işlediği savunulan zihnin bilinçli aktivitesi, bilinçdışı ve "kontROLSÜZ" bedensel varoluş karşısında, mitoloji, din, felsefe, politika ve bilim tarihi boyunca yüceltilmiştir. Bu anlamda duygulanımsal dönüş projesi, dilsel ve akılsal şemalar içine beden tartışmasını sokarak, bedene itibarını yeniden kazandırmak değil, aksine bedensel dinamiklere ait süreçlerin kendisine özgü yeni bir dil ve epistemoloji geliştirerek, onu doğrudan ifade etmenin yollarının keşfedilmesini sağlamak ister. Zihni bedenden ayrı bir tözsel varlığa sahipmiş gibi düşünmek, bedensel süreçlerin düşünce sürecinde hiç bir etkisi olmadığı yanılsamasını yaratmıştır. Beden, duyuların zihnin merkezi işlemcisi olan beyne iletilmesini sağlayan salt bir taşıyıcısı değildir. Bizzat bilişsel süreçleri şekillendirmede kurucu görevi vardır. Diğer yandan zihinsel faaliyet, dış dünyayla kurulan ilişkiden bağımsız sadece beyin içi faaliyete indirgenebilecek bir süreç de değildir. Dolayısıyla, bilinçdışı bedensel süreçler zihinsel faaliyetin inşasına katıldığı gibi özneliliğin kurulumunda da rol oynamaktadır çünkü özne ilişki kurduğu toplumsal çevrenin bir ürünüdür. Kartezyanizmin bir diğer eleştirilecek noktası, yer kaplayan bedene ait fiziksel tözle, düşünen şey olarak zihni birbirinden ayıran töz ikiciliğinden çıkacak bir zihin-beden problemine ek olarak, zihni bedenlenmemiş bir antite olarak düşünmenin temelinde yatan kartezyen psikolojinin bir sonucu olarak ortaya çıkan özne-nesne ayrımıdır.

Düşünen özne ve dış dünya arasındaki ayırım, özne ve nesne arasında epistemik bir boşluk oluşturmaktadır. (Wheeler, 2005, s. 22) Descartes, düşünen özne ile dış dünyadaki nesnel gerçeklik arasındaki boşluğu doldurmak için, ideaları ya da daha çağdaş deyişimiyle temsilleri ortaya koymuştur. Dış dünyanın temsilleri bilişsel süreçler tarafından değerlendirilerek düşünce üretilmektedir, böylece temsillerin işlevi zihin ve dış dünya arasındaki bağlantıyı sağlamaktır. Anlam yaratma süreci, zihinsel temsillerin yine zihin tarafından idare edilmesine bağlı kalmaktadır. Temsillerin bir diğer özelliği, bağlamdan bağımsız işleyebilmeleridir. Yani, varolmak için öznenin daha önceki deneyimleri, geleceğe dair tasarımları ve ihtiyaçlarına gereksinim duymaksızın dış dünyayı yansıtma ya da daha doğru bir deyimle dış dünyadaki nesnenin yerini tutma özelliğine sahiptirler. (Wheeler, 2005, s. 25) Bununla beraber, Descartes dış dünyanın gözlemcilerden bağımsız nesnel olarak varolduğunu düşünmektedir. Bu nesnel dünyanın bir parçası olarak beden yer kaplayan fiziksel doğaya aittir ve onun mekanistik yasalarına tabidir. Bu anlamda beden zihin üzerinde değişim yaratma yetkesine sahip değildir. O sadece dış dünyadan gelen duyu verilerini taşımakla meşguldür. Zihin düşünen şey olarak fiziksel evrenin mekanistik yasalarından azadedir. Dolayısıyla, bu defa zihin ve dünyanın geri kalanı arasında, yeniden açıklama gerektiren bir ikilikle baş başa kalırız. Hem açıklama ihtiyacına dayalı bu ikilik, hem de özne ve nesne arasındaki epistemik boşluk bizi, zihnin ve fiziksel dünyanın ayrı ayrı incelenmesine götürecek olan epistemoloji anlayışıyla baş başa bırakır bizi. Sonuç olarak, temsiliyetçi ve özne-nesne ayırımına dayalı bu görüş, bugünün bilişselci düşünce anlayışlarının temelinde yatmaktadır ve bilişselcilik bize, bedensel süreçlerle zihinsel süreçleri birbirinden ayrı incelememiz gerektiğini öğütlediği kadar, özne-nesne ayırımını da sürdürmektedir. Duygular meselesine gelince, Descartes'a göre, duygular ve her türden tutku⁷ bedenin mekanistik doğasına ait biçimde üretirler. Bedenin mekanistik sistemi, zihnin ürettiği düşünülebilir eylemi anlamaya ve onu kurmaya yetmez. İnsanlar zihinleri sayesinde hayvanlardan ayrılır. İnsanın anlam yaratması zihinsel aktivitesiyle mümkündür ve bedenin insan seviyesinde davranış üretmede hiç bir işlevi yoktur.

Duygulanımsal dönüş, öncelikle duyguların mekanistik nesnel bir dünyanın parçası olarak kabul edilmesine ve genel olarak bedenin koyulduğu pozisyon bakımından duyguların anlam yaratmada işlevsiz bırakılmasına karşı çıkar. Duygular toplumsal hayatı düzenleyen birincil anlam yaratıcılarıdır. Bedenin, kendisi söylesel olmayan bir yolla anlam yarattığı ve böylece hem toplumsal yaşantıyı hem de toplumsal hafızayı şekillendirdiği söylenir. İkinci olarak da, bu özne-

⁷Latince *passio*, İngilizce *passion* kelimesi bu metinde Türkçe *tutku* olarak geçecek.

nesne ayrımı temelinde şekillenecek bir anlam yaratma süreci anlayışına karşı çıkar. Özne-nesne ayrımına dayandığımız sürece, duyguları toplumsallıklarından bağımsız düşünmeye mahkum oluruz. Duygular, bireysel fantezi dünyalarının bir ürünü olarak, bireyselleştirilmiş bir psişik yaşama dayandırılmazlar. Duygular ne sadece özneye aittirler ne de sadece nesneye başvuru olarak anlaşılabilirler. Duygulanımlar, bedenlerin karşılaşmalarının bir ürünü olarak ya da daha doğru bir deyişle bu karşılaşma sürecinin kendisi olarak belirirler. Duygular bireydeki bir içselliği değil, iç ve dış ayrışmasının ortadan kalktığı yerde belli türden bir ilişkiselliği ifade ederler. Aksi takdirde, onları salt bir içselliğin ürünü olarak görmek, dış dünyayla girdiği ilişkiselliklerinden bağımsız bir özne anlayışı doğuracaktır. Bedenin toplumsallığını bize en iyi duygulanım deneyimi anlatabilir. Sara Ahmed “acı çekmek” kelimesinin Latince kökeninde varolan “tutku” ve “pasif” kelimelerine işaret ettiği *The Cultural Politics of Emotion* kitabında, duygusallığa sahip olmanın, dışarıdan gelen uyarıcılar tarafından “etkilenmiş” olmakla eş değer kılındığı ve böylece hep bir zayıflık ve yargı gücünden mahrumluğu ifade ettiğine inanılan uzunca bir tarihi olduğundan bahseder. (Ahmed, 2004, s. 2) Buna göre duygu, dış etkenler ya da başkaları tarafından şekillendirilmektir ve bu nedenle de aklın yargı gücü karşısında bir zayıflık ifadesi olmaktan başkaca yeri yoktur. Duyguların yeri zayıflığın ifadesi olmalarından ötürü hiyerarşik olarak aklın altındadır. Aklın yargı gücü, duygulanımlara bulaştığı ölçüde başkalarının etkisi altında kalmıştır ve bu nedenle aktif, bağımsız ve özerk zihinsel durumları ifade etmezler. Daha ziyade, duygular pasif bir kaynaktan doğarlar ve düşünce, irade, yargılama gücü karşısında aşağı bir pozisyonadılar. Bu özelliklerinden dolayı, beden –hatta Ahmed’e göre kadın olmanın da– ikincil konuma itilmesinde rol oynamışlardır. İnsan evrimi dönüşen beden değil, tam tersine bu bedenin nasıl daha iyi kontrol edileceğinin öğrenilmesi tarihidir. “Doğru yargı”ya en çok yaklaşan ve diğer anlamıyla da yönetimselliğin iyi birer aracı hale gelmeye en uygun duygular övülür ve ön plana çıkartılır. Duyguların düşünce kadar değerli görülebilmemesinin yolu, başka bir deyişle de hiyerarşide yüksek bir konuma yükselebilmelerinin yolu, bir zeka ürünü olarak sunularak birilerinin kariyerlerinde bir tür iyileştirme aracı olarak kullanılabilmeyle mümkündür. Zaten sadece bu nedenle bile, toplumsal hiyerarşinin inşasında rol alırlar. Bedensel varoluşumuzu şekillendiren duygularımız bu anlamda toplumsal güç ilişkilerinin bir aynasını sunar. Örneğin, yasin barındırdığı toplumsal duygular kimi zaman bir toplumda ezilenlerin politik bir eylemliliğine dönüşebilirken, kimi zaman aynı sınıf üzerinde iktidar ilişkilerinin belirlediği bir kontrol aracına dönüşebilmektedir. Ahmed’e göre duygular kabul edile geldiği üzere bireysel psikolojik süreçlerin bir ürünü olarak anlaşılabilirler, daha ziyade bedenlerin toplumla ilişkilene biçimlerini gösterirler ve bizzat toplumsaldırlar.

Duyguların kültürel politikası, bir toplumda bedenleri birbirinden ayırıp marjinalleştirerek ve aynı zamanda bazı bedenleri birbirine yaklaştırarak “ötekiler” yaratabilmektedir. Başka bedenler hakkında ne hissettiğimiz bizi o ya da bu toplulukla yaklaştıran şeydir. Yaşam biçimlerimizi belirleyen çoğu zaman, üzerimizde hem toplumsal hem de maddesel etkiler yaratma gücüne sahip duygulanımların tekrarıdır. Duyguları taşıyan göstergeler tekrar edilmeleri sayesinde bedenlere “yapışır”, onları şekillendirirler, yarattıkları duygusal değerler taşıyan duygulanımlar aracılığıyla bu bedenlerde maddeleşirler. (Ahmed, 2004, s. 92) Örneğin, Ahmed “ulus kimliği”nin inşasını, duyguların kolektif politikaları nasıl şekillendirdiğine bakarak anlamaya çalışır. Acı, nefret, korku, tikslenme, utanç, sevgi kolektif ideallerin yaratılmasında rol oynayan duygulardır. Böylece şu söylenebilir, duygular bedende *taşınan* pasif zihinsel yükler değildir ve akıl karşısında hiyerarşik olarak alt düzeye taşınmaları toplumsal hayatı anlamak bakımından kabul edilemezdir. Duyguların “yapma” gücü vardır. Bizzat duygulanımın kendisi bir anlam yaratma sürecidir. Maddesel bir retorik yaratırlar ve bu maddesel retoriğin duygulanımsal gücü dilin içinde yerleşik formlar yaratma gücüne sahiptir. (Ahmed, 2004, s. 60) Her türden nefret söylemi buna verilecek en iyi örnektir.

II

Duygular, yalnızca göstergeler yoluyla anlam yaratmazlar. Duyguların bedensel karşılaşmalarda bizzat bedenlerin üzerinde bıraktıkları izlerin kendisinde “tutulan” hafızası yoluyla bir anlam dünyası yarattığı söylenebilir. Bedenler bilişsel süreçler için içine girmeden birbirini tanıyabilir ve tepki koyabilirler. Duygulanımın gücü budur işte. Anlam yaratmayı bağlamından kopuk bir zihinselliğe hapsedmeye karşı koyan çağdaş sosyal bilimciler arasında Marcel Mauss ve Pierre Bourdieu önemli bir yere sahiptir. Beden ve kendiliği toplumsal bağlamlarında anlayabilmek için yol açmışlardır. Onlara göre, bedensel pratikler, eğitildikleri, disipline edildikleri ve toplumsallaştıkları bağlam içinde anlaşılmalıdır⁸. Bir bireyin hayatı boyunca içselleştirdiği ve daha önemlisi bedenlendirdiği toplumsal yaşantının bir sonucu olarak beliren habitus kavramı, bireyler ve çevre arasındaki ilişkiyi diyalektik bir ilişki zeminine oturtarak, bunları ontolojik manada birbirine karşılıklı olarak bağımlı kılmıştır. Duygular bu karşılıklı bağımlılık ilişkisinin bir ürünü olarak doğarlar ve toplumsal yapıların içselleştirilmesinde önemli bir rol oynarlar. Beden adeta sözsözsel ve sembolik olmayan bir göstergeler sistemi olarak işler. Toplumsal anlamların taşıyıcısı ve iktidar ilişkilerinin ifadesidir. Bu durum başta antropoloji, sosyoloji alanlarının, feminist, tıbbi ve

⁸Bakınız Mauss, M. (1979) *Sociology and Psychology: Essays by Marcel Mauss*, London; Bourdieu, P. (1984) *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, çev. Richard Nice, ve (1998) *Practical Reason: On the Theory of Action*, Stanford University Press.

tarihi çalışmaların odağını bedene kaydırmıştır. Duygulanımsal dönüşün ana motivasyonunu, işte tam da duygulanımların zihin ve beden, beden ve çevre arasındaki karşılıklı ilişkisini göstermek oluşturur. Bu anlamda en çok başvurulan duygulanım tanımı Baruch Spinoza'nın *Etika*'sına aittir. Buna göre duygulanım, hem “etkilenme gücü” hem de “etkileme gücü” tarafından belirlenen hayatta olma hissidir. Negri'nin (2000; 2004) de belirttiği gibi “eyleme gücü” olarak duygulanım üzerine odaklanmak, hareket, çoklu zamansallıklar, dinamizm, bedensel yeğinlikler, etkimek ve etkinmek bakımından bedenlerin ve duyguların ontolojisi üzerine dikkat çekmektedir. Duygulanımların bizi en çok düşünmeye çağıran tarafı, duygulanımların etkimek ve etkinmek kapasitelerindeki *aradallığın* (in-between-ness) ortasında belirmesidir. Bizi harekete ve düşünceye doğru iten yaşamsal güçlere verilen isimdir duygulanım. Ve bu yaşamsal güçler hareket ve değişim halindedir. Ya etkime ve etkinme arasında sürekli bir geçiş halinde olarak görülebilir, ya da insandan insana, insandan insan-olmayana ve parçadan gövdeye fark etmeksizin, güçlerin ya da yeğinliklerin bedenler arası geçişidir. (Seigworth & Gregg, 2010, s. 1) Bu nedenle, duygulanım bedenler arası olduğu kadar beden ve zihin, arzular ve eylemler arası bir ilişkisellik kavramıyla açıklanabilir ancak. Duygulanımların ortaya çıktıkları bu ilişkisellik ağı elbette nedenselliğin bir konusu olacaktır. Fakat, arada olmaklığıyla tanımlanan duygulanım için nedensellik basitçe iki ucu belli bir neden sonuç ilişkisiyle anlaşılabilir. Daha karmaşık bir nedenselliği ortaya koyarlar. Çünkü duygulanımlar nedensel ilişkinin aynı anda iki tarafına da aittirler; “hem bizim dünyayı etkileme gücümüze hem de dünya tarafından etkilenme gücümüze denk gelirler.” (Hardt, 2007, s. 2) Spinoza'nın duygulanım anlayışı iki paralel çizgide gelişir. Birincisi, zihinsel düşünme yetisi ve onun gelişimi beden eyleme gücüne paraleldir. Bu bedenin zihni belirlediği ya da tam tersi olarak zihnin bedeni belirlediği anlamına gelmez. Bunların her biri otonomdur, fakat işleyişleri tamamıyla birbirine paraleldir. Hardt'ın (2007) işaret ettiği gibi, bunların paralel olduğunu söylemek, bu iki özerk antitenin aralarındaki etkileşimi açıklamaya yetmez. Fakat yine de, tam da bu etkileşimin nasıl meydana geldiği sorusunu duygulanımlardan bahsettiğimiz her defasında çözülecek ya da araştırılacak bir problem olarak önümüze koyar. “Ne zaman zihnin düşünme gücü hakkında düşünsek, aynı anda bu düşünmeye tekabül eden bedenin eyleme gücünü de hesaba katmak, onun üzerine düşünmek, onu tanımak zorundayızdır –ve buradaki tekabüliyet önemli biçimde açık ve belirsizdir.” (Hardt, 2007, s. 2) Duygulanımlar, zihin ve beden ya da etkime ve etkinme arasındaki geçişler olduğu için taraflar arası etkileşim problemini ortaya koyarlar. Diğer yandan bedensel süreçlere dayandıkları için temsile dayalı süreçler değildir ve temsil edilmek istenseler bile bu her zaman dolaylı olacaktır. İkinci olarak, Spinoza'ya göre eyleme gücü ve etkilenme gücü arasında

da hem zihin hem de beden için geçerli olan bir tekabüliyet vardır. “Zihnin düşünme gücü, dışsal fikirleri alımlama gücüne, bedenin eyleme gücü ise diğer bedenlere karşı duyarlılığına tekabül eder.” (Hardt, 2007, s. 2) Buna göre, etkilenme gücümüzün arttığı oranda, eyleme gücümüz de artar. Bu orantı ve bu tekabüliyet ilişkisinin belli bir biçimi yoktur, yani duruma, bedene, bağlama göre değişebilmektedir. Fakat, bu konuda *Etika*’nın duygulanım üzerinden temel savını kuran ana unsur, eylemlerin başka bedenlerle yaşanan karşılaşmalara sadece duygulanımsal bir tepki olarak ortaya çıktığı yerde edilgen ve diğer taraftan ancak nedeni yalnızca akıl tarafından üretilmiş eylemler olarak aktif olabilmesidir. Nedeni yalnızca dışsal nedenlerle açıklanan duygulanımlar *tutkular* olarak görülerek edilgen kabul edilirken, nedeni doğrudan akla dayalı eylemler aktif olarak kabul edilir. Nedeni dışardan gelen karşılaşmaların akışına kapılmak bir bedende neşe ya da üzüntüye yol açarak, bu bedenin yaşama kudretini artırabilir ya da azaltabilir. Oysa, Spinoza’ya göre, nedeni aklın kendisi tarafından belirlenen karşılaşmalar zorunlu olarak neşe doğururlar, yani zorunlu olarak bir bedenin yaşama kudretini arttırmaktadırlar. Spinoza için duygulanımlar bize, tutkular ve aklın aynı şey olmasalar da devamlılık içinde var olduklarını söyler. Spinozacı etik-politik proje tam da bu devamlılık tespitinin üzerine kurulmuştur. Buna göre, karşılaşmalarımızı, bedenlerin nedenselliğine dair çıkarımlar yapabilen aklımızın bize öğütlediği şekilde örgütleyerek aktif fikirler üretebilir ve var olma kudretimizi arttırabiliriz. Bedenimizdeki var olma kudretimizin artışı doğrudan eyleme gücümüzün artışına tekabül etmektedir. Aksi takdirde, tutkularımız tarafından yönetildiğimiz ve sadece başka bedenlerin bizim üzerimizde bıraktığı izlere göre var olma kudretimizin ve dolayısıyla da eyleme gücümüzün artıp azaldığı çalkantılı bir hayata mahkum oluruz. Zihin ve beden arasındaki kesin sınırları çizilemeyen devamlılığın insanın pratik hayatının merkezinde olduğunu görürüz. Eylemlerimizi belirleyen bu devamlılığı nasıl deneyimlediğimizdir. Eyleme ve düşünme gücümüzdeki her artış, etkilenme gücümüzdeki artışa tekabül eder. İçsel nedenlere dayalı eylemler örgütleyen her beden, otonom bir varlığa kavuştukça alımlama gücümüzde artar. Buradan çıkarılacak sonuç, duygulanımları için içine katarak düşündüğümüz her durumda, tutkular ve eylemler, akıl ve duygular arasındaki ilişkinin incelenmek zorunda olduğu bu devamlılık probleminin hesaba katılması gerektiğidir. Her bir bedenin, ne düşünebildiğini, hangi duygulanımlara sahip olduğunu, kısaca her bir bedenin neler yapabildiğini peşinen bilemeyiz. Bu nedenle, bir bedenin nelere muktedir olduğu daimi bir araştırma konusu olarak kalır. Tek bildiğimiz, duygulanımların zihin ve beden, eylem ve tutkular arasında salındığıdır. Bu aynı zamanda şu demektir, zihnin düşünme gücüyle bedenin eyleme gücü arasında ve eyleme gücüyle duygulanma ya da etkilenme gücü arasındaki ilişkileri belirleyen duygulanımsal karşılaşmalardır.

Bu türden bir duygulanım ya da zihin-beden ilişkisi anlayışının toplumsal araştırma alanında nasıl kullanılabileceğine dair en önemli örneklerden birine, Negri ve Hardt'ın (2000; 2004) günümüz kapitalizminde emek ve üretim biçimlerini anlamak için önerdikleri “maddi olmayan emek” ve “duygulanımsal emek” kavramları verilebilir. Negri ve Hardt toplumsal gerçekliği analiz eden çalışmalarında, bu toplumsal gerçekliği üreten maddi koşullar olarak üretim araçları ve güçleriyle birlikte, yine bu maddi koşullardan biri olan, harekete geçirici bir güç olarak öznelliklerin araştırılmasına yönelirler. Bu amaçla, Foucault'nun “disiplin toplumu”, Deleuze'ün de kendi Foucault yorumları üzerinde şekillenen “denetim toplumu” kavramlarını biyo-iktidar daha iyi kavramak adına ele alırlar. Disiplin toplumunda, komuta mekanizmalarının toplumsal yaşantı üzerinde kurmak istedikleri tahakküm, bu tahakkümün “mantığı” üzerinde kurulmuş disiplin kurumları aracılığıyla sağlanır, örn. fabrika, tımarhane, okul hastane, hapisane vb. Disiplin toplumunda iktidar, düşünce ve pratik yaşamın normatif sınırlarını doğrudan çizerek, uygunlanması gereken normları belirleyip kurumları aracılığıyla yürürlüğe koyar. Günümüze yaklaştıkça daha da ağırlık kazanan denetim toplumlarında ise, merkezi komuta mekanizmaları kurmaya gerek duymadan, bunların biçimsel bir demokratiklik içerdiği, daha fazla toplumsal alana içkin hale geldiği ve iktidarın daha çok bireylerin bedenleri ve düşünceleri aracılığıyla işlediği söylenebilir. Yönetimsellik öznellikler aracılığıyla, bizzat bedenlerin kendilerinde üretilir ve dışlama, içirme gibi toplumsal davranışlar bizzat öznelere tarafından şekillendirilmektedir. Kontrol mekanizmaları öznellikler kanalıyla, esnek ve değişken ağlar üzerinde ilerler. Bu türden bir denetimin, doğrudan yaşama ve yaşama duygusunun kendisini hedef aldığı söylenebilir. Bu türden bir sistemde yabancılaştığımız şey doğrudan yaşama arzumuzdur. Biyo-iktidar toplumsal hayatı içeriden düzenleyen bir iktidardır. Yaşamın doğrudan iktidarın nesnesi haline geldiğini görürüz; bireyler komutayı kendilerine göre benimserler ve onu yaşatıp, dışarıdan kurumsal bir müdahaleye çoğu zaman ihtiyaç kalmadan, öznelliklerini onun üzerinden kurarlar. Üretim pratikleri ve üretici toplumsallaşma dinamikleri tamamıyla biyo-iktidar sistemi tarafından içerilerek kuşatılmıştır. Yaşamlarımız onun tarafından tasarlanır ve yeniden üretilir. İşte biyo-iktidarla kurduğumuz bu ilişkiyi belirleyen ana unsur duygulanımlardır. Toplum bir beden gibi işlemeye başlamıştır, iktidar insanların bilinçleri ve bedenlerinin derinliklerinde yuvalanır. Bu içerilişin en bariz hali, zamansal emek düzeninin yerle bir olmuş olmasıdır. Çalışma zamanı ve yaşam zamanı arasındaki fark ortadan kalkmıştır ve “emek doğrudan doğruya bilgi, duygulanım, bilim ve dil güçleri tarafından harekete geçirilen toplumsal bir kuvvet” halini almıştır. (Negri & Hardt, 2000, s. 355) Bu anlamda,

ortaya çıkan ürün bakımından üretici emek, fabrika emeğinden giderek uzaklaşarak maddiliğini yitirmektedir ve daha fazla entelektüel, maddi olmayan ve iletişimsel bir yüz kazanmaktadır. Üretilen şey artık, “fikirler, semboller, kodlar, metinler, dilsel figürler, imajlardır vb.” (Negri & Hardt, 2004, s. 108) Fakat bu durum, ortaya çıkan yeni emek türlerinin bedenselliğinden bir şey kaybettirmez, emeğin kendisi maddi ya da bedensel olmaya devam eder. Maddi olmayan emeğin, iletişimsel ve etkileşimli tarzları yanında, duygulanımların üretimiyle de ilgili merkezi bir yönü vardır. Ekonomik, politik, toplumsal ve kültürel alanlar arasındaki sınırları silikleştiren biyo-politik iktidar, bu yeni emek biçimleri içindeki yolunu yaşam arzusu ve duygulanımların salınımları sayesinde açar. Biyo-politik emek, maddi nesnelere üretmenin yanında, kendileri de yine maddi olan ilişkileri ve toplumsal yaşamın kendisini de üretir. Toplum ve sermaye arasındaki ayrım ortadan kalkmıştır. İşçilerin toplumsal işçi haline gelmesi, emeğin öznellik üretimini ürettiği maldan ayıramaması değil sadece, aynı zamanda fabrikalardakiler de dahil işçinin kendini “iyi bir yaşam” arzusuyla sermaye ile özdeşleştirmesinde de görülebilir. Diğer yandan bu arzunun bugün borçlandırılmış bir yaşamla sarmalandığını düşünecek olursak, toplumsal işçinin kendini dışsal bir sermayeyle özdeşleştirme işlemine bile tabi tutmadan sistem tarafından hali hazırda içerilmiş olduğunu söyleyebiliriz. Artık “bir yaşam borçluyuzdur” basitçe bir banka kredisi değil. Bu ilişkileri düzenleyen en önemli unsur duygulanımlardır ve bu anlamda duygulanımlar hem zihne hem de bedene aittirler. Örneğin bütün cinsiyetlendirilmiş iş alanları –ki özellikle kadınların yoğunlukta olduğu iş alanlarıdır bunlar–duygulanım üretirler örn. sağlık çalışanları, uçuş ekipleri, seks işçileri vb. Bu türden ve aslında beyaz yakalı dediğimiz tüm iş kollarının duygulanımsal emeğe dahil edilmesi, sadece bu iş alanlarının ürettikleri ürünlerin duygulanımsal olmasıyla ilgili değildir, bu iş alanlarının zihni ve bedeni, tutkuları ve aklı, zekayı ve hisleri eş zamanlı gerektiriyor olmasından ya da bu aktivitelerde bunların eş zamanlı olarak işe koşuluyor olmasından ileri gelir. Ya da işi grafiksel kodlar üretmeye dayalı birini düşünelim. Her ne kadar işi zihinsel ürünler ortaya koymakmış gibi dursa da, yaratıcılık gerektiren bu işi bedensel duygulanımlardan bağımsız düşünmek neredeyse imkansızlaşır. Bedenin ve bedensel duygulanımların bu türden toplumsal analizlerin odağı haline gelmesi, aynı zamanda bu analizler sayesinde gelişen, insanı anlamaya dair yeni ontolojilerin politik alana da kolaylıkla açılabilmesini sağlamıştır.

III

Duygulanımsal dönüşün duygulanımı kavramsallaştırırken sıklıkla başvurduğu önemli isimlerden biri de eleştirel düşünür Brian Massumi'dir. Massumi, zaman filozofu olarak Henri Bergson ve

Spinoza'nın beden görüşlerini birlikte ele alarak Deleuzcü bir duygulanım anlayışı ortaya koyar. Buna göre, hareket ve duyumum için ilişkisi sayesinde, beden statik bir maddesellik anlayışından çıkarılarak, hem hareket eden hem de hisseden bir antite olarak, niteliksel değişimin alanında var olduğunu söylemek gerekir. Hareket ve duyum arasındaki yakın ilişki, niteliksel değişimi ya da bu değişimden doğan farkı yaratan şeydir. Bergson'a (1911) kulak vererek değişimi anlamak istersek, ondan alacağımız ilk öneri, değişimi mekânsal değil zamansal olarak düşünmemiz gerektiğidir. Çünkü, değişimi ve farkı mekânsal olarak düşündüğümüzde onu ister istemez hareketin bölünmesi ve yer değiştirme üzerinden niceliksel terimlerle anlarken, onu zamansal olarak kavradığımızda hareketler içindeki bütünlüklerin süreyle bağlantılı olarak ancak niteliksel değişimlere göre ayırt edilebileceğini ve her niteliksel değişimin de *aynı*dan türeyen niceliksel bir farklılaşma olmak yerine ontolojik olarak doğasal bir fark doğurduğunu görürüz. Bu değişim anlayışını bedenin hareketine uyarlayarak söylersek ortaya çıkan tablo bize şunu gösterir; "hareket halinde olan beden, kendiyi çakışmaz, daha ziyade, kendi geçişliliğiyle, kendi varyasyonu ya da dönüşümüyle çakışır. Hareket halindeyken bir beden, gücül (virtual) olarak varolan ama henüz beden kazanmamış değişim potansiyeline doğrudan bir açılma ya da dışı kıvrılma (unfolding) ilişkisi içindedir." (Massumi, 2002, s. 4) Deleuzcü felsefeyi izleyen Massumi, bu açılma ilişkisinin gerçek, maddesel ama soyut olduğunu söyler. Bedenin kendi potansiyelliğiyle ve değişimiyle olan ilişkisinin bu soyutluğu, Deleuze'nün kelimeleriyle "gücüllüğü", önceden var olan aracı bir güç değildir. O aslında tam da, bedenin kendi belirlenimsizliğiyle girdiği gerçek ilişkinin ve geçişliliğinin doğrudanlığına tekabül eder. Bedenin belirlenimsizliği, onun dışarıya açıklığıdır ya da her zaman kendinden başka bir şey olabilme potansiyeline. (Massumi, 2002, s. 5) Bu şu anlama gelir; bir beden canlı ve dinamikken, yani bir süreç olarak geçiş halindeyken, bedenin potansiyelleriyle ilişkisindeki belirlenimsizlik cisimsizdir ama hem gerçektir hem de maddeseldir. Bu da şu anlama gelir ki, biz hareket halindeki bedeni düşündüğümüz zaman, şunu görürüz, "bedenin cisimlenmemiş bir boyutu vardır, bu boyut gerçektir, maddeseldir ama cisimsizdir⁹." (Massumi, 2002, s. 5) Bu görüş, ne kadar kulağa garip gelse de, onu Bergson'un madde ve zaman anlayışıyla birlikte okuduğumuzda, yani maddeyi enerji ve hareketle bir ve aynı şey olarak kabul ederek baktığımızda daha anlaşılır görünecektir. Ona göre, enerji ve madde aynı gerçekliğin birbirine dönüşebilir halleridir. Deleuze'nün de dediği gibi, mesele katı olan gerçekliğin cisimsizliğinin bu soyutluğunu kavrayabilecek kadar soyut düşünebilmektedir. Bu türden bir madde

⁹Bu görüş ayrıca Foucault'nun "cisimsiz maddesellik" (incorporeal materialism) anlayışına gönderme yapmaktadır. Bakınız Foucault, M. (1982) "The Discourse on Language", çev. R. Sawyer, *The Archaeology of Knowledge* içinde, New York: Pantheon.

ve beden ontolojisi bize şunu söyler, göstergeler ve kodlamalar öncesi kendisi de gerçek ve maddesel olan bir *süreç* vardır. Bu en başta belirttiğimiz bedenin duygulanımsallığına ait *aradalık* durumuna tekabül eder. Eğer duygulanımsallığın bedenin hareketine bağlı geçişliliğe dayalı bir süreç olduğunu, belirlenimsizlik temelinde işlediğini ve geçirdiği değişimlerin niceliksel değişimlerden çok doğasal fark üreten niteliksel değişimler olduğunu kabul edersek, bedeni ve onun hareketine bağlı değişen duygulanımları, mekanda başı sonu olan önceden tanımlı noktasal yer değiştirmeler olarak değil gerçek doğasal ya da niteliksel değişimler olarak görebiliriz. Massumi'ye göre duygulanımsal dönüşün görevi, içkin farkın, yani niteliksel değişimin nedenini sadece toplumsal ya da kültürel değişime yıkmaktansa, doğrudan maddenin ya da bedenin içine koyarak anlamaktır. Duygulanımsal dönüş bedenin ve duygulanımların doğrudan kendisini anlamaya dönerek bize şunu gösterebilir, bedenin duygulanımsal dönüşümünün altında yatan belirlenimsizlik ve geçiş halinde yani arada olması, bir bedenin hiçbir zaman *bir özne* olmadığı, ama her zaman bir öznenin doğuşunun koşullarını vererek, hiç bir zaman tamamlanmamış, hareket halinde bir süreç olarak ancak *öznelik* yani bir *ilişki* olarak anlaşılabilceği anlamına gelir. Tıpkı Spinoza'da bedenin hareket ve hareketsizlik üzerinden tanımlanırken, bedenin hareketinin uzamsallık değil de, etkileme ya da duygulandırma ve etkinme ya da duygulandırılma potansiyellerindeki değişim üzerinden açıklanmasında olduğu gibi, mesele duygulanımı, insan da dahil her türlü varlığın etkileme ve etkinme gücündeki niteliksel geçişlilik üzerinden anlamaktır. Massumi'nin burada önemli katkısı, bu geçişliliğin beden tarafından hissedilmesine duygulanım diyor oluşu ve bu hissetmenin, bu hisleri bir "özne" sahiplenerek yani bilince taşıyarak onların adını *belli bir duygu* olarak koymadan önce, bir duyumsallığa sahip olduğunu söylemesi ve bunu da bilişsel süreçlerden bağımsız işleyen otonom bir süreç olarak kabul ediyor olmasıdır. Kendimizle kurduğumuz bu duyumsal ilişkinin adına *öznelik* diyoruz diyor Massumi. (Massumi, 2002, s. 15) Duygulanımsal dönüşün de şekillenmesinde rol oynayan radikal deneyciliğin babası William James (1996) bu duyumsallığa "ilişkinin hissedilen gerçekliği" diyor. James'in özellikle duygular konusundaki görüşleri duygulanımsal dönüşü görünür şekilde etkilemiştir. James, duyguları beyinde meydana gelen bir değerlendirme sürecinin sonucunda üretilmiş zihinsel antiteler olarak gören bilişselci bir duygu anlayışına karşı, duyguların bedendeki irade dışı ve motor fonksiyonlarla bağlantılı olarak gelişen fizyolojik değişimlerin hissedilmesi olarak görür. Massumi bu görüşe katılmakla beraber şunu ekleyecektir; eğer biz duygulanımları değişen ilişkilerin ya da niteliksel değişimlerin hissedilen gerçekliği olarak görüyorsak, o zaman duygulanım ve duygu kelimelerini birbiri yerine kullanmayız. Bu ikisi farklı düzenlere ve mantıklara aittirler. (Massumi, 2002, s. 27) Hali hazırda

adı koyulmuş bir duyguya sahip olmak ya da başka deyişle bir hissi bilince çıkararak onu tanımlamak, duygulanımı bir özneye ait kılarak, onu sosyolinguistik sabitlemeye tabi tutmaktır. Duygular kişisel olarak tanımlanır ve bir duygunun tanımı uzlaşımaldır. Duygu “sahiplenilmiş ve tanınmış yeğinliktir.” (Massumi, 2002, s. 28) Duygulanımlar ise, bilişsellikten bağımsız otonom doğalarından ötürü, duygulara göre eleştirel kuram için daha kullanışlıdır. Duygulanımları bir duyguya sınırlayarak tanımlamak, onları dondurmak ve değerlendirmeye tabi tutmak gibidir. Bu değişim potansiyelini görmezlikten gelmeye neden olabilir ve duygulanımsal dönüş içinde farklı bakış açılarına sahip birçok düşünür için duygulanım meselesi, dünya hakkında anlam yarattığımız doğrusal nedenselliğe direndiği ölçüde ilgi çekicidir. (Hemmings, 2005, s. 548) Duygulanımlar “okunan antiteler değildir, ancak deneyimlenirler” ve duygulanımlar bize, irade denilen şeyin bilinçlilik halinden uzakta tamamıyla bedeninin otonom işleyişi tarafından şekillendirildiğini anlatır. (O’Sullivan, 2001, s. 126) İlk yargılama merci bedendir. Dilsel, temsili ve düşünümsel süreçler işin içine girmeden, nasıl bilişsellik de çok büyük oranda beden tarafından şekillendirildiğini söyleyebiliyorsak duygulanımlar için de aynı şeyin geçerli olduğunu söyleyebiliriz¹⁰.

IV. Sonuç

Böylece duygulanımsal dönüşün felsefi arka planından bakarak duygulanımı, anlam yaramanın bedensel biçimi olarak, ilişkiselliği ve bu anlamda toplumsallığı içinde değerlendirilmesi gereken; zihin ve beden, tutkular ve akıl arasındaki ayrımı sorunsallaştırarak bunlar arasındaki bir geçişliliğe tekabül eden; her zaman niteliksel olarak farkı ve değişimi yaratma potansiyeline sahip, dilsel ve bilince dayalı süreçlerden bağımsız, yaşama gücündeki artış ve azalışlar tarafından belirlenen otonom bir yeğinlik durumu olarak tanımlamış olduk. Duygulanımların bedene dayalı otonom karakteri çoğu kuramcı tarafından, toplumsal mantığı sekteye uğratan, buna dair beklentileri boşa çıkartıp onu şaşırtan ve bu anlamda toplumsal anlamlandırma süreçlerinde delikler açan bir süreç olarak kabul edilir. Duygulanımlar, toplumsal belirlenimcilik etrafında örülü genel kabulleri sorunsallaştırma kapasitesine sahiptir ki, böylece toplumsal sabitlere karşı bir özgürleşme umudunu beraberinde getirirler. Eleştirel düşüncenin ve toplumsal çalışmaların bedene dikkatini yöneltmesi, bedenselliğin, bilgi alanında sadece ampirik alanın çalışma konusu haline getirilmesine bir karşı

¹⁰Bilişselci duygu anlayışları ve somatic feedback duygu teorileri arasındaki karşılaştırma ve duyguların bedenlenmiş doğası konusunda daha ayrıntılı bilgi edinmek için bakınız Prinz, J. 2003, “Emotions Embodied”, R. Solomon (ed.), *Thinking About Feeling* içinde, New York: OUP. Bedenlenmiş biliş konusunda daha önceki dipnotta verilen kaynaklara bakılabilir.

duruş oluşturarak, doğa ve kültür ayrımını derinleştirmek yerine, bu ikisi arasındaki geçişliliğin incelenmesini sağlayacaktır. Ampirik bilimlerin, algı, bilişsellik, duygulanım, beden, madde ve yaşam üzerine ortaya koydukları tartışma alanı üzerinde, sosyal bilimlerin de kafa yorması gerektiği ve felsefenin de bu iki alan arasında köprü kurmaya yarayacak kavramlar yaratması gerektiği gerçeği bir kez daha gün yüzüne çıkmıştır. Dünya literatüründe yatırım yapılan interdisipliner araştırma alanları, gün geçtikçe genişleyen biçimde bu birleşmenin altyapısını kurmaktadır. Bu bağlamda mesele sadece, duygulanım, öznellik ve toplumsallık arasındaki bağı kurmak değil, hem ampirik bilimleri hem de toplumsal çalışmaları besleyecek yeni bakış açılarıyla yeni epistemolojiler geliştirmektir. Bu anlamda, duygulanım çalışmaları, duygulanımsallığın koşulunu oluşturduğu düşünülen *duyumsallık* gibi ilk elden ampirik çağrışımları olan bir kavramı sosyal ve beşeri bilimlerin içine sokmayı başarmıştır. Üstelik, kurduğu genel kavramsal çerçeve itibarıyla, hem zihin-beden, akıl-duygu, doğa-kültür gibi ayrımları ve ikilikleri sorunsallaştırmış, hem de insan-insan olmayan ayrımı üzerinde kurulu bilgi ve anlam rejimlerine müdahale de bulunmuştur. Sosyal bilimlere ait kavramsal çerçevelerin zihin merkezilikten ve insan merkezilikten uzaklaşması, maddenin, onun kendi kendini düzenleme kapasitesinin ve bu kapasiteye içkin fark yaratma gücünün, metinsel ve söylemsel tartışmalara gömülmüş beden tartışmaları içine sokulması, yeni bir ufuk açmıştır. Sosyal bilimler çok uzun zamandır zihin ve biliş merkezci bir kategorilerle her türden *değişimi* anlamaya çalıştı. Duygulanımsal dönüşün son tahlilde ortaya attığı problem, zihin merkeziliğin yerine bedeni geçirmek değil, daha ziyade zihinsel kategoriler ile bedensel kategoriler arasındaki geçişliliği, bu kategorileri yıkmak pahasına vurgulamak ve araştırmaktır.

KAYNAKÇA

- Ahmed, S. (2004) *Cultural Politics of Emotion*, Routledge.
- Athanasiou, A. Hantzaroula, P. & Yannakopoulos, K. (2008)“Towards a New Epistemology: The Affective Turn”, *Historein* Vol.8, 5-16.
- Bergson, H.(1990 [1911]) *Matter and Memory*, Zone Books.
- Clough, P. T. & J. Halley, ed. (2007)*The Affective Turn:Theorizing the Social*, Durham and London: Duke University Press.
- Clough, P. T. (2008)“The Affective Turn Political Economy, Biomedica and Bodies”, *Theory Culture Society* 25: 1.
- Foucault, M. (1977)*Discipline and Punish* and *The Birth of The Clinic*, Vintage Books.
- Gregg, M.& Seigworth, G. J.(2010) ed. *The Affect Theory Reader*, Durham & London: Duke University Press.
- Hardt, M.(1999) “Affective Labor”, *Boundary* 26(2): 89-100.
- _____(2007) “What Affects Good For” *The Affective Turn:Theorizing the Social* içinde, ed. Clough, P. T. & J. Halley, Durham and London: Duke University Press.
- Hardt, M. & Negri, A. (2000) *Empire*, Harvard University Press.
- _____(2004) *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, New York: Penguin Press.
- Hemmings, C.(2005) “Invoking Affect: Cultural theory and the ontological turn”, *Cultural Studies* Vol. 19, No. 5, 548-67.
- James, W. (1884) “What is an emotion?” *Mind*, 19, 188-205.
- Massumi, B. (2002)*Parables For The Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Durham & London: Duke University Press.
- O’Sullivan, S. (2001) “The aesthetics of affect: thinking art beyond representation”, *Angelaki*, vol. 6, no. 3, 125-135.
- Spinoza, B.(1985[1677]) *Ethics, Complete Works* içinde, ed. E. Curley, Princeton University Press.
- Turner, B.(2008)*Body and Society: Explorations in Social Theory*, London: Sage Publications.
- Wheeler, M.(2005)*Reconstructing the Cognitive World: The Next Step*, Cambridge: The MIT Press.