

# DUYGULARA SADAKAT

HİSLERİMİZ, GERÇEKTE BİZE NE ANLATIYOR?

ROBERT C. SOLOMON

ÇEVİREN: FUNDA ÇOBAN



nika

ROBERT C. SOLOMON

DUYGULARA SADAKAT

HİSLERİMİZ, GERÇEKTE BİZE NE ANLATIYOR?



nika

# **DUYGULARA SADAKAT**

**Hislerimiz,  
Bize Gerçekte Ne Anlatıyor?**

**Robert C. Solomon**



**nika**

**DUYGULARA SADAKAT**  
**Hlslerimiz, Bize Gerçekte Ne Anlatıyor?**  
Robert C. Solomon

Nika Yayınevi-39  
Sertifika No: 26357  
Birinci Baskı: Haziran 2016  
©Nika Yayınevi, 2016  
ISBN: 978-605-9386-00-5

**Orijinal K nyeye:**  
*True To Our Feelings/What Our Emotions Are Really Telling Us,*  
Oxford University Press, 2007

**Yayın Yönetmeni**  
Bülent  zelik  
**Kıtap Editörü**  
Durdu Baran  iftci  
**Yayına Hazırlayanlar**  
Özgür Değirmenci-Seçkin Gülbudak

**Çeviren**  
Funda  oban

**Düzelti**  
Selda Uygunol  
**Kapak ve Sayfa Tasarım**  
Leyla  elik

**Baskı ve Cilt**  
Bizim Büro Ofset Matbaacılık  
Sertifika No: 26649

**Nika Yayınevi**  
Yüksel Caddesi 30-8 Kızılay-Ankara  
T: 0 312 433 7115  
E-posta: info@nikayayınevi.com  
www.nikayayınevi.com

# **DUYGULARA SADAKAT**

**Hislerimiz,  
Bize Gerçekte Ne Anlatıyor?**

**Robert C. Solomon**

**Çev: Funda Çoban**

**Robert C. Solomon (1942-2007)**, Austin-Texas Üniversitesi'nde felsefe profesörü olarak çalıştı. Uluslararası Duygu Araştırmaları Derneği'nin başkanlığını yaptı. Dünyanın pek çok yerinde, duygular üzerine dersler ve seminerler veren Solomon, duygu felsefesi üzerine birçok kitap yazdı. Türkçedeki diğer kitapları, *Adalet Tutkusu* (Ayrıntı Yayınları, 2004), *Ölüm ve Felsefe* (Jeff Malpas'la birlikte, İthaki Yayınları, 2006) ve *Felsefenin Kısa Tarihi* (İletişim Yayınları, 2013).

# İÇİNDEKİLER

Önsöz.....	7
Teşekkürler .....	9
Giriş .....	11
<b>1. Kısım</b>	
<b>Duygu Stratejileri: Varoluşsal Bir Perspektif .....</b>	<b>27</b>
1 Dünyaya Bağlanmanın Bir Yolu Olarak Öfke .....	29
2 Korkmak Neden İyi Bir Şeydir? .....	54
3 Korku ve Öfkenin Çeşitleri: Duygular ve Duygu Durumları .....	70
4 Aşk Dersleri (ve Platon'un <i>Şölen'i</i> ).....	89
5 Yalnız Değiliz: Merhamet ve Anlayış.....	106
6 Sınır Duygular: Keder, Gülme ve Mutluluk .....	119
Keder.....	121
Gülme .....	129
Mutluluk .....	137
7 Suçluluk İçinde Kendini Ayıplama, Utanç ve Gurur .....	147
Mahcubiyet, Pişmanlık ve Vicdan Azabı.....	152
Utanca Karşı Suçluluk.....	155
Kötülüğü Tanımlamak .....	159
Gurur.....	162
8 Nahoş Duygular: Haset, Garez, Kıskançlık, Hınç ve İntikam .....	165
Haset.....	165
Garez.....	169
Kıskançlık .....	171
Hınç.....	177
İntikam.....	179
<b>2. Kısım</b>	
<b>Genel Bir Duygu Teorisine</b>	
<b>Doğru Duygular Hakkındaki Mitler .....</b>	<b>185</b>
9 Bir Duygu Teorisinin Ne Yapması Gerekir?.....	187
10 Mit 1: Duygular Tarif Edilemez.....	201
11 Mit 2: Duygu Histir .....	216

12 Mit 3: Hidrolik Model .....	223
13 Mit 4: Duygular Zihnin "İçindedir" .....	235
14 Mit 5: Duygular Aptalcadır (Akılsallıkları Yoktur) .....	248
15 Mit 6: Duygu Çeşnileri: Negatif ve Pozitif .....	263
16 Mit 7: Duygular İrrasyoneldir .....	278
17 Mit 8: Duygular Bize Öylece Geliverirler (Onlar "Tutkudur") .	292
<b>3. Kısım</b>	
<b>Duygu Etiği: Duygusal Bütünleşme İçin Bir Araştırma .....</b>	<b>309</b>
18 Değerlendirme Yargıları Olarak Duygular .....	311
19 Duygular, Benlik ve Bilinç .....	333
20 Duygusal Deneyim ("Hisler") .....	354
21 Duyguların Evrenselliği: Evrim ve İnsanlık Durumu .....	372
22 Çaprazlama Kùltürler Arası Duygular .....	383
23 Mutluluk, Tinsellik ve Duygusal Bütünlük .....	398
<b>Açıklamalı Kaynakça .....</b>	<b>411</b>
<b>Dizin .....</b>	<b>425</b>

## Önsöz

Duygular beni her zaman büyülemiştir: Diğer insanların duygularını izlemek ve onlarla meşgul olmak, kendiminkilerle başa çıkmak ve bunlarla sık sık keyifli bir kaçak yolculuğa çıkmak... Tamamen dürüst olmak gerekirse onlardan çok da korkmuşumdur. Çocukken pespaye bir mizaca (nadiren saldırgan olmama rağmen) sahiptim. Genç bir erkekken sık sık ve körükörüne aşık oldum. Olgunlaştığımda belki kabul etmek istediğimden daha yavaş ve beceriksizce olsa da gerçekten âşık olmayı öğrendim. Dahası kendimi daima duygusal tabiatım, tepkilerim ve tercihlerim hakkında kara kara düşünürken, bunlara ilişkin tahminler yürütürken, bunların tadını çıkarırken ve bunlardan dehşet duyarken buldum. Şimdiden bir filozoftum işte (bunun o zamanlar farkında olmamama rağmen).

Felsefeye bilfiil girdiğimde (psikanalize olan ilgimin serildiği biyoloji ve tıptan) şu anda muhakkak ki bilimsel bir sorun ama bundan ziyade pratik bir felsefi mesele olan duyguların doğasına ilişkin son derece kişisel olan ilgimi beraberimde sürükledim. Duygularım, tutkularım veya daha belirsiz bir şekilde söylersem, "hislerim" nelerdi? Bazen bana öyle geldiği gibi, bunlar başıma aniden mi geliveriyorlardı –beni silip süpürerek- yoksa bana zaten sahip olmuşlar mıydılar bile? –kişiliğimi ele geçirerek-? Ya da zaman zaman göründükleri haliyle, yoksa bu duygular *beni ben yapan*, bana en ait olan, beni en iyi (ya da en kötü) haliyle tarif eden şeyler miydiler? Duygularım iyi ve benim yararına mıydılar yoksa kötü ve benim zararına mı (benden daha az duygusal arkadaşlarımla sürekli beni uyardıkları gibi)? 60'ların ifadesi ile "kişinin hisleriyle temas halinde olması" ne demektir? Ya da "otantik" bir insan olmanın anlamı neydi (Jean-Paul Sartre'ı ve varoluşçuları okumaya, onların



gönüllü esiri olmaya başlamıştım.)? Diğer bir ifadeyle kişinin hislerine sadık olması ne demektir?

Sonraki 30 sene boyunca felsefe, psikoloji, antropoloji ve biyoloji aracılığıyla bu soruları keşfe çıktım (Benim gibi insan olanların davranışları kadar, hayvanlar ve onların davranışları da beni büyülemeye devam etti). “Rasyonalitenin” kerameti kendinden menkul disiplini felsefe içinde duyguların fazlasıyla ihmal edilmiş olması uzun bir süre kabullenemedim. Fakat zamanla, duyguların kendi rasyonalitesine, kendi nedenlerine ve kendi aklına sahip olduklarını (tıpkı benden yıllar önce Pascal ve Nietzsche’nin yaptıkları gibi) düşünmeye başladım. Bu, 70’li yıllardaki emsallerim içinde çok az sempati duyulan bir düşünceydi. Şimdi ise, duygu felsefesi ve akıl ile duyguların hasım olmaktan ziyade işbirliği içinde oldukları fikri, psikolojide ve hızla gelişen nörobilimlerde başat bir araştırma alanı. Bu kutlu bilimsel araştırmalar gemisinde hemen yerimi aldım ve bunu takiben bir duygunun ne olduğuna dair yıllarca benimsemişim görüşleri de zaman içinde değiştirdim (Arkadaşlarımla ve eleştirmenlerin düşüncelerimin o kadar da değişmediği konusunda sözümü kesmek için atılacaklarına kuşku yok) . Ancak ilk etapta duygular dâhilinde ilgimi cezbeden sorun alanlarına tutundum. Yani, duyguların yaşamlarımızdaki merak uyandıran ve çoğullukla külfetli rollerine. Bunun anlamı duygular bahsinin en azından benim için öncelikle kişisel bir ilgi, yani etik bir sorun (doğru ya da yanlışla dair ahlaki bir soru olmaktan ziyade klasik anlamda iyi bir yaşam sürmekle ilgili bir sorun) olması. Burada sorun yine hislerimize nasıl sadık olabileceğimizle ilgili. Şimdilerde duygusal bütünlük olarak adlandırdığım şeye nasıl ulaşabiliriz? Tutkuların rahat yüzü vermediği ve bezdirdiği insanlar olmak yerine, acaba onların tadını nasıl çıkarabilir, onlarla birlikte nasıl kuvvetlenebiliriz? Burada yazdıklarım, işte bunlar...

## Teşekkürler

On yıllardır birlikte çalıştığımı söylemekten ayrı ayrı gurur duyduğum iki olağanüstü kuruma teşekkür etmek ve onları şükranla anmak istiyorum. Bunlardan ilki bu yılın mart ayında (2006) Tutkular başlığı ile düzenlenen dersler serisiyle bu projeye girişen Teaching Company of Chantilly, VA. Bu ders ve onlarla birlikte geçirdiğim tüm o yıllar boyunca verdiğim birkaç başka ders üzerinde çalışmak felsefe öğretimindeki uzun kariyerimin en teşvik edici aktivitesi oldu. Diğer kurum ise, aynı temayı kitap biçiminde çok değişik bir şekilde geliştirmeye beni cesaretlendiren Oxford Üniversitesi Yayınevi. Oxford Üniversitesi Yayınevi'ne yalnızca bu projedeki destekten dolayı değil, aynı zamanda yıllardır süren çalışmalarına verdiği destekten dolayı da teşekkür ederim. Bu kitap, bu iki kurum arasındaki olağanüstü işbirliğinin ve desteğin ürünüdür.



## Giriş

Aristoteles'in ünlü tanımında olduğu gibi bizler yalnızca "rasyonel" varlıklar değiliz. Duygularımız da var. Hayatlarımızı duygularımız vasıtasıyla sürdürüyoruz ve hayatlarımıza anlam veren de duygularımız. İlgimizi neyin çektiği ya da bizi neyin cezbediği, kime aşık olduğumuz, bizi neyin kızdırdığı, neyin harekete geçirdiği, neyin sıkıttığı –bunların hepsi bizi tanımlar, bir karakter sahibi kılar ve bizim kim olduğumuzu belirler. Ancak bu açık hakikat, eski bir önyargıyla çatışır ve bunun henüz yeni olan bir gayretkeşlik kaynağı ile yüzleşmesi gerekir. Bu eski önyargı, duygularımızın irrasyonel olduğu, bunların hayatlarımızı kesintiye uğrattığı ya da hayatlarımıza zarar verdiğidir. Söz konusu yeni gayretkeşliğin kaynağı ise duygular hakkındaki olağan insani düşünme tarzımızın (alaycı bir ifadeyle "halk psikolojisi" olarak bilinen) artık bunu eskide bırakacak bilim tarafından (özellikle nörobilim) yakında tamamıyla anlaşılacak olmasıdır. Bu kitabın önemli bir bölümünü eski önyargılara saldırmaya ayıracağım ancak bunu yaparken de bazı yeni bilimsel araştırmaların avantajlarından yararlanıyor olacağım. Ancak tek başına deneysel psikoloji, nöroloji ve "bilişsel bilim" in yeni yöntemleri, duygusal yaşamımızın en önemli boyutu olduğunu düşündüğüm şeyden, yani onun etiğe, değerlere, mutlu, sağlıklı ve esen bir yaşama olan bağından bizleri yoksun bırakma eğilimindedir. Bu bakımdan, ama sadece bu bakımdan, duygusuz ("fiziksel olgulara bağlı") araştırma perspektiflerinin yeni coşkunluğuna karşı eleştirel olacağım. Anlamak ve değerlendirmek istediğimiz, yalnızca bilim insanları olarak değil, yaşayan insanlar olarak duygusal yaşamlarımız.

Burada, pek çok insanın duyguların doğasına ilişkin katı bir bilimsel analiz diyeceği (ki ben böyle demezdim) yaklaşıma

zıt şekilde duygularımıza ilişkin apayrı bir etik bakış açısını savunmak istiyorum. Ancak öncelikle bunu söylemenin ne *anlama gelmediğini* söylemeye biraz vakit ayırmama izin verin. Bu, bazı insanların ahlaki ya da ahlakla ilgili terimlerle ifade ettikleri gibi, bazı duyguları şeytani ya da günahkârca bulup kınamak, bazıları da övgüye şayan bulmak anlamına gelmiyor. Bunlar, Papa Gregory'nin "günahkâr yedi duygu" listesinde (gurur, öfke, şehvet ve haseti içeren) ve Hıristiyanca erdemler üçlüsünde (sadakat, umut ve yardımseverlik) artık doruğuna ulaşan Orta Çağ felsefesinin önemli bir bölümünde fazlasıyla bulabileceğimiz şeyler. Ancak duygulara ait kavrayışların, değerlerin, ince ayrıntıların ve bunların yaşamlarımızı faydalı ve anlamlı kılmadaki rollerinin önemini kavramayı içerdiği ölçüde duygulara etiğin gözlüğünden bakmak, bunları lanetleme ya da methetme anlamına gelmez. Popüler etiğin herkesçe malum imgesini kullanırsak, duygular siyah ya da beyaz değildir; karmaşık renk tayfındaki tüm çeşitleri ("günün tonları" sıkıcı imgesinden nefret ediyorum) yansıtırlar. Duygusal yaşamlarımız yirminci yüzyıl ortası Amerikan resminde duyguların soyut dışavurumcu temsillerine benzemiyor değil: zengin, karmaşık ve renkli. İşte ben burada duyguların tam olarak böyle bir portresini çizmek istiyorum.

Pascal mükemmel bir ifadeyle "kalbin, aklın bilmediği kendi aklı vardır" diye yazıyordu. Bu kitapta, kalbin bu bilgeliğini keşfetmek ve genel olarak duygular ve tutku dolu hayatlarımız üzerine yeni bir düşünme tarzının peşine düşmek istiyorum. Bunu yaparken, antiklerin bilgeliği ve varoluşçu kavrayış gibi çeşitli klasik kaynakların yanında, duygu araştırmalarındaki son teorilerden de yararlanacağım. Ancak duygusal yaşantılarımızın zenginliğini anlamak için temel olarak çoğunlukla fark edilmemiş ve değeri bilinmemiş ortak deneyime yahut "fenomenoloji" denen şeye başvurmak istiyorum. Duygularımız hiçbir şekilde "sadece his" değildir.

Örneğin öfke, ne sadece birine içimizdeki zehrin akıtılması ve günahkârca bir şey, ne de zorunlu olarak "olumsuz" bir

duygu. Örke, bazen "hakkaniyetli" ve bazen de doğru olabilir. Aşk her zaman iyi ve erdemli değildir; keza "aşık olunmak daha iyidir" düşüncesi de. Aşk, olağanüstü olabildiği kadar aptalca ve yıkıcı da olabilir. Utanç ve mahcubiyet, acımasız ve aşağılayıcı benlik imgeleri barındırsalar da, toplumsal bilincimiz ve esenliğimiz için büyük önem taşırlar. Bu tarz duygular, kişinin kendisine ve şartlarına bağlı olarak az çok münasip ve ahlaken yerinde olabilirler ve onları basitçe "his" olarak gördüğümüzde karmaşık olduklarını anlamamızın mümkün olmayacağı kadar öyledirler. Pek çok yeni teorisyene ve Daniel Goleman tarafından yazılmış popüler bir kitapta özetlendiğine göre duygular, *akilla*, yani dünyamızla boğuşabilmeyi az çok kavrarur ve bilinebilir kılan yollarla doludur. İlerleyen bölümlerde bunun ne anlama geldiğini araştırmak istiyorum. Yalnızca özel durumlarda değil (aşık olmak, Tanrı'nın varlığı karşılığında huşu duymak) , duygusal tayf boyunca ve uyanık olduğumuz hemen hemen her anda (ve en azından bazı duygular dahilinde uykularımızda) duygularımızın yaşamlarımıza nasıl kavrayış ve anlam kattığını göstermek istiyorum. Bunu akılda tutarak, *duygusal bütünlük* kavramını, ya da "hislere sadık olmak" diyebileceğimiz şeyi savunmak istiyorum. Ancak kendisine "sadık" olacağımız ya da olmamız gereken "hisler" hangileri ve bunlara sadakat, yaşamımızın anlamı için neden bu kadar önemli?

Duygularımızın yalnızca pasif kurbanları olmadığımızı, bunları geliştirme ve inşa etmede de hayli aktif olduğumuzu iddia etmek istiyorum. Diğer bir ifadeyle, duygularımızı yalnızca kötü davranışlarımızın bahanesi olarak kullanamayız. ("Elimden bir şey gelmezdi; kırgındım." "Üzgürüm, sadece kıskançlıktan bunları söyledim.") Bizler, düşüncelerimiz ve eylemlerimizden ibaret olduğumuz kadar duygularımızdan da ibaretiz. Üstelik duyguların yalnızca düşünsel değil, hayret verici sağlamlıkta olan amaçsal şeyler olduklarını da göstermek istiyorum. Duygular bazen, hatta belki de çoğunlukla, dünya ile başa çıkma *stratejileridir*. Başkalarının eylem ve tutumlarını

etkileme ve manipüle etme aracı oldukları kadar kendi eylem ve davranışlarımızı harekete geçirme, yönlendirme, etkileme ve bazen de manipüle etme araçlarıdır. Dolayısıyla, her ne kadar kendimize mazeretler üretmek için kullandığımız bahanelerin en önemli kaynağı olsalar da duygularımızdan önemli ölçüde kendimiz *sorumluyuz*. Bu yüzden, bu kitabın önemli bir bölümünü, kendimizi “sorumluluktan kurtarmaya” çalışırken kullandığımız ve örneğin duyguların “içimizdeki ruhi güçler” ya da “aslında irrasyonel” olduklarını ileri süren çeşitli teorik bahaneleri incelemeye; bunları neden büyük ölçüde kabul etmediğimi açıklamaya ayırmak istiyorum. Duygularımızın doğasını ve bunların en derin değerlerimizi nasıl ifade ettiğini ve somutlaştırdığını hakkıyla anlamak, duygusal bütünlüğün başlangıcıdır.

Tarihin büyük bir kısmında ise hem ortak karı hem de ortodoks bilim, tanım gereği olmasa da duyguları yargı gücünü bozan etkileri ve sıklıkla doğurduğu feci sonuçlar yüzünden esasen irrasyonel olarak değerlendirmiştir. Güya duygular bize şeylerin nasıl olduğunu yanlış algılatır ve bir saniye sakince düşündüğümüzde tabii ki asla yapmayacağımız şeyleri yaptırır. Ancak duygular hakkındaki bazı yeni araştırma ve düşünceler çarpıcı bir şekilde bu resmi tersine çevirmiştir. Zira duyguların “aklından” bahsetmek, duygularımız olmaksızın rasyonel kararlar vermeye pek de muktedir olmadığımızı söyleyen iyi tartışmaların var olduğunu söylemektir. Ayrıca duygularımızın dünya hakkındaki yargılarımızı çarpıttığı mı yoksa bunları daha anlamlı mı kıldığı yönünde ciddi bir soru mevcut. (Bir aşık, aşık olduğu kişiyi güzel bulur; ama o kişi sevildiğinden dolayı güzeldir, yoksa basitçe güzel olduğu için sevilmemektedir.) Üstelik duyguların bizleri şöyle ya da böyle yapmaya mecbur bıraktığı fikri de haklı olarak mercek altında. Farkında olduğumuzdan çok daha büyük bir ölçüde duygularımızın sorumluluğunu üstlenmemiz gerekiyor. Duygularımız bize dünya içinde oryantasyon ve kavrayış sağlar ve hatta dünya içindeki yerimize dair bilgi verir. Ancak bu bilginin büyük ço-

ğunluğu kendi katkımızladır. Yaşamlarımız, başımıza kendiliğinden geliveren bir şey değildir.

Kitabın çatısını oluşturan ana temalar ise şunlar: akıl, amaçsallık, stratejik işlevsellik ve duygularımızın bütünlüğü. Ancak duygular hakkında burada odaklanıldığı biçimde yazmak ve onları teorize etmeye çalışmak, yalnızca psikoloji ve sosyal bilimleri değil, biyoloji ve nörobilimi de kapsayan bilimlerle felsefedeki araştırma patlamasının önemli bir parçasını da kapsıyor. Oysa yalnızca birkaç on yıl öncesinde duygular, psikolojinin müsrif çocuğu; rasyonalist felsefenin ezeli düşmanı; "kadın cinsiyetinin" sözümlü ona güçsüzlüğüydü ve güya daha rasyonel eril rakipleri için kariyer bitirici bir şey olmasa da en azından mahcubiyet verici bir şeydi. Gözyaşları tüm liderlik kampanyalarını ve diğer siyasi kampanyaları sona erdirdi. Haklı öfke patlamaları duygularla ilgili her türden ilişkiyi bitirdi. Sevgi gibi olumlu duyguların söz konusu olduğu durumlarda bile, "bunun üzerine konuşmasak daha iyi" demek akliselimin olağan ifadesi oldu. Ancak insanlar tabii ki duyguları hakkında her zaman konuşuyorlardı. Ancak duyguları "açığa çıkarma" ya da basitçe bunları ifade etme yolu olması ya da bir dedikodu aracı olarak kullanma haricinde duygulardan bahsetmekte önemli bir yan görmüyorlardı. Ne de olsa bir duygu hakkında konuşmanın en nihayetinde havalardan bahsetmeye çokça benzediği düşünülüyordu. Duygularla ilgili gerçekten hiçbir şey yapamazdınız. Böylelikle sosyal bilimlerde sessizlik saltanatını sürdürdü. "Davranışçılık" olarak adlandırılan sahte bilimsel modanın kara bulutları altında, duygularla ilgili tek kelime bile edilmedi. Kendisini aklın, mantığın ve karutlamanın disiplini olarak görmeyi sürdüren -bir "bilim olarak"- felsefeye göre ise duygular yalnızca alakasız değil, aynı zamanda istenmeyen aksamaların ve safsataların kaynağıydılar da.

Ancak duygulardan ciddi ve uygun bir şekilde bahsetmenin çağı sonunda gelmiş görünüyor. Artık duygular bahsi, kabul gören bir araştırma girişimi. Bu harikulade bir şey. Ancak bilim hakkındaki gayretkeşliğimiz karşısında son derece ihti-



yathlı olmak istiyorum, çünkü duyguların daima içinde değerlendirildiği ve anlaşıldığı hümanist geleneğin yükünü boşaltamayız. Etiğe ve iyi yaşamaya dair geleneksel ilgilerimiz dahilinde duygulara olan merakımız, Batı felsefesi içinde Platon ile Aristoteles'e; Asya'da ise Upanişadlara, Budistlere, Konfüçyüscülere ve Taoçulara kadar uzanan çok eski bir tarihe sahip. Örneğin Aristoteles'e göre duygular (ya da kendisinin adlandırdığı şekliyle *pathé*, yani tutkular), iyi yaşama ulaşmak için önemli bir role sahipti ve aynı zamanda erdeme açılan kapının da anahtarıydı. Tutkuların önemli ancak oldukça da tehlikeli oldukları Aristoteles'i takip eden Stoacılara göre de bir o kadar açıktı. Stoacılara göre duygular aklımızı yolundan saptırıyor, erdemlerimizi yozlaştırıyor ve bizi mutsuz ediyordu. (Yine de, 14. bölümde duyguların doğasına ilişkin olarak Stoacıların bazı müthiş görüşlerini savunacağım.) Duygular Yahudi-Hıristiyan-İslam geleneği içinde de çok büyük bir role sahiptirler ve bu güya tekil bir tutku olarak "iman" adı verilen şeyle ve Papa Gregory'nin "yedi ölümcül günahı" ile sınırlı değildi. On sekizinci Yüzyıl'da etiğe David Hume, Adam Smith, Jean Jacques Rousseau gibi "ahlaki duygu teorisyenleri" hakim oldu ve ahlak bir kez daha doğru türde duygulara sahip olma mevzusu haline geldi.

Duygu çalışmalarının ciddi ve geniş kapsamda tartışılan bir konu haline gelmesi ise özellikle William James'in ve Sigmund Freud'un çalışmalarıyla yalnızca on dokuzuncu yüzyıl sonlarında gerçekleşti. Bilimin duygulara dönük bu yeni dikkati duyguların hem bir nimet hem de bir sorun olduğunu kanıtladı. İşin nimet tarafında; özellikle nörolojik ve bilişsel bilimlerde içinde bu yeni araştırma alanı büyüleyici bir çekim yaratmakla kalmadı; şimdi her geçen gün yeni sıçrama ve atılımlarla daha da gelişiyor. Psikiyatri ve tıbbi terapilere sağlayacağı potansiyel katkılar ise tek kelimeyle mucizevi. Ancak işin sorunlu kısmında; bu ilgi, duyguların çok büyük ve önemli bir rol oynadıkları insanı bağlamlardan söküp alan bir "ilkelleştirme" eğilimi ve onları klinik olarak bir mikroskopla, tabiri caizse

cımbız ve plastik eldivenlerle tectik etme ya da daha yenilikçi tarzda, fMRI (Fonksiyonel Manyetik Rezonans Görüntüleme) cihazının ekranındaki renk dalgaları ile gözden geçirme biçimindeki talihsiz bir indirgemecilik yoluyla duygulara ilişkin mazeret üretimini körükledi. İnsanı anlayışta feda edilen şeylerin, teknik bilgi kazanımlarıyla tazmin edileceğini düşünmüyorum. Ancak daha başta açıkça belirtmem gerekirse bu, yeni bilimin anlayışımıza sağlayabileceği kavrayışları ne görmezden görebileceğimiz ne de görmezden gelmemiz gerektiği anlamına geliyor.

Dolayısıyla bu kitapta, duygulara esasen etik ve iyi yaşam bağlamında odaklanacağım. Aynı zamanda, sorumluluktan kaçmak için mazeret üretmekte kullanılan duygularımıza dair yanlış anlamalara da hatırı sayılır derecede vurguda bulunacağım. En nihayetinde *duygusal bütünlük* olarak adlandırdığım şeyle kitabı sonlandıracağım. Bu, bahsettiğimiz mazeretlerin üstesinden gelmek ve sorumluluk üstlenmekle çokça ilgili. Gösterişe kaçmadan nörolojideki yeni bulgulara ve evrimsel biyolojinin geniş dünyasında duyguların oynadığı role ilişkin bilgilendirici bir şeyler söylemeye çalışacağım, ama bu görevleri yerine getiren çok fazla yeni iyi kitap var (açıklamalı kaynakçaya bakınız). Bu açıdan psikopatoloji ve içinde duyguların ciddi şekilde çarpıtılabileceği tıbbi komplikasyonları kuşatan yollar hakkında da fazla bir şey söylemeyeceğim; bunlar psikiyatri ve ilgili dallardaki diğer meslektaşlarım tarafından detaylıca ele alınmış şeyler. Yine psikiyatrik teselli bekleyen okurların da başka kaynaklara bakmaları muhtemelen çok daha yerinde olur. Bense burada sadece "normal" duygu değişimleriyle, bunların bizi nasıl ve neden mutsuz ettikleriyle, bazen nasıl ve neden irrasyonel olduklarıyla ve bunların dışında nasıl ve neden mutluluk için önemli ve rasyonalite için merkezi olduklarıyla – rasyonaliteyle sık sık kökensel bir karşıtlık içinde düşünülüyor olsalar da- ilgileniyorum. Aslında bu karşıtlıkla çelişkili bir şekilde, duyguların rasyonalite içinde akıldan ve nedensellikten çok daha merkezi olduğunu, çünkü onlar olmaksızın aklın hiç-

bir başlangıç noktasının ya da odağının olmadığını (David Hume'un *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'sinde<sup>1</sup> birkaç yüzyıl önce işaret ettiği gibi) ileri süreceğim. Güncel psikiyatrik ve nörolojik araştırmalar da zaten bunu onaylama eğilimindedir.

Bu hümanist ya da etik bakış açısı aynı zamanda saygın duygu sahalarına çatmayı zorunlu kılıyor. Otomatik ifadeler ile nöroloji ve beyin süreçleri üzerine az-çok vurgu yapan güncel bilimsel araştırmalarda, bir duygu genellikle bir olayın "tetiklediği", kısa zamanlı fizyolojik bir epizot olarak tanımlanır. Anlık görüntü alımı ve anlık yüz ifadelerinin tanınışından, çok pahalı olan ve bu yüzden de ister istemez sınırlı olarak kullanılan fMRI ve PET tarama cihazlarına dek, şimdilerde duygu ölçümlerinde rağbet gören aygıtların sınırlılığında bunun anlamı büyük. Teknoloji çoğu zaman araştırmanın kapsamını belirler. (Örneğin mikrobiyoloji tarihi, yeni mikropların keşif tarihi olduğu kadar, çok küçük organellerin ve dokuların görünür kılınmasını sağlayan yolların bulunması olarak da tanımlanır.) Ancak duygular, yaşantılarımızda bu tür tekniklerin ölçmekte zorlanacağı uzunluktadırlar. Tutkularımız çok uzun bir süre devam edebilir. Örneğin aşk, bir ömür boyu sürebilir. Öfke ve nefret de öyle. Bu durum, bazen bu türde duyguların mizaca dâhil olduğu, yani duyguların kendisine değil duygularımızın olması eğilimine sahip olduğumuz söylenerek geçirtilmeye çalışılır. Ancak bunun doğru olduğunu düşünmüyorum. Birbirine yirmi yıldır aşık olan iki kişi, süregiden bir aşık olma eğilimini taşımaz yalnızca. Günün her dakikası, uyurken ya da ayaktaiken, romantik bir ruh halindeyken ve hatta kavgalar ederken bile tam anlamıyla birbirlerini sevdiklerini söylemektedirler. Küçük bir oğlanken kendisini taciz ettiği için babasından nefret eden bir adam, yalnızca babasından nefret etme eğilimine sahip değildir. Babasından bütün kalbiyle nefret eder, hem

---

<sup>1</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev: Ergün Baylan, Bilgesu Yayınları, 2009, Ankara.

de her zaman. Bu kitapta beni meşgul eden duygular, bu yüzden, nörobilimcileri ve bazı psikologları fazlasıyla büyüleyen ani duygu "patlamaları" değil, hayatta olduğu kadar edebiyatta da –Abelard ve Heloise'in aşkı, Shakespeare'in Iago'sunun entrikacı hasetliği, Othello'su'nun öldürücü kıskançlığı, O'Neill's Hickey'in *The Iceman Cometh*'indeki gizli hıncı, *Kim Korkar Virginia Woolf'tan* adlı kitaptaki şimdi klasikleşmiş akademik evliliğiyle Edward Albee'nin tartışmalar yaratmış şiddetli ama yaşam boyu süren tutkusu- tarihin tümünde bizi büyüleyen uzun süreli duygu ve takıntılar.

Aşk, nefret ve diğer pek çok duygu, herhangi bir zaman diliminde biz onların farkında olalım ya da olmayalım aktif olarak kalırlar. Bu yüzden, duyguların, doğaları itibarıyla zaman alan ve gerçekten sürüp gidebilecek süreçler oldukları konusunda ısrar edeceğim. Duygular zorunlu olarak bilinçli değildirler. Kendilerini her türlü yoldan arzulara, davranış biçimlerine (örneğin, evlilik ve intikam) ve aynı zamanda diğer duygulara dönüştürürler. Örneğin aşk, kıskançlık ve kedere kapılmamıza yol açabilir ve kederlenme süreci, bizim özellikle keder diye tarif ettiğimiz depresif hissin yanında genellikle yadsımayı ve öfkeyi de içinde barındırır. Nefret suçluluğa ve hatta kişinin kendisinden tiksinesine yol açabilir. Asıl sorunlardan biri, duygularımızı tek tek isimlendirdiğimiz için ("öfke", "aşk", "kıskançlık", "utanç", vb.) onları münferit psikolojik olaylar gibi görmeye olan yatkınlığımız. Oysa bir duygu insanın, fiziksel esenliğini, eylemlerini, jestlerini, ifade biçimlerini, hislerini, düşüncelerini ve akrabalık deneyimlerini olduğu kadar onun öteki insanlarla olan etkileşim ve ilişkilerini de kapsayan ve yaşamının değişik yönlerini içeren karmaşık bir süreçtir.

O halde duygu nedir? Bu kitapta açıklık kazanacak nedenlerden dolayı sorunun kendisi hayli tartışmalı bir mevzu. Pek çok bilim insanı yukarıda savunduğum görüşlere hararetle karşı çıkacaktır ve bu durum, hiç şüphesiz, ben onların aksi istikametinde yol aldıkça daha da belirginleşecektir. Ancak duygu tartışmalarının çoğunlukla başladığı yer olan şartlı ta-

numlar, tartışmayı ilerletmek yerine onu sona erdirme eğilimi taşırlar ve pek çoğu da zaten yanlıdır. Bu itibarla, çalışmanın daha başında pek çok bakımdan bunun *politik* bir tartışma olacağını söylemek istiyorum. Yani çalışma, insanların duyguları bir şeylere atfetmede ve tanımlamada kullandıkları dilin bir parçası olarak kişilerin birbirleri ile nasıl ilişki kurdukları ve birbirlerine nasıl tepkiler verdikleri, kendilerini nasıl anladıklarını, kendilerini ve ötekileri nasıl manipüle ettikleri üzerine yapılacak çok daha geniş bir tartışmanın parçasıdır. (Bir aşırı düşkünlük hissi olarak adlandırılan "aşka" karşıt olarak "kara seveda" veya bir düşmanlık hissi olarak adlandırılan "nefrete" karşıt olarak "hınç" arasındaki farkı düşünün.)

Aslında, "duygu" terimi göreceli olarak yeni; ve geçirdiği değişimler hâlâ durulmuş değil. Duygunun asıl doğası, ki böyle bir şey varsa eğer, hâlâ çok tartışmalı. Birine "duygusalsın" demek bir hakaret veya onu önemsememe biçimi olabilir. Tam aksine birine "tutkulu" demek ise, bir övgüyü hatta bir tavsiyeyi akla getirir. Ancak bu tür terimlerin kullanımındaki akışlar duyguları araştırma yolumuzdaki çok daha derin bir şeylere de işaret ediyor. Duygular, bilinen disiplin alanlarının sadece birkaçını söylersek felsefe, etik, psikoloji, fizyoloji ve biyoloji gibi birbirinden çok farklı bakış açılarıyla incelenebilir. Bunun yanında, herhangi bir disiplin içerisinden duyguları tanımlamaya kalkışan kişi, kendisini o bakışla sınırlamak zorundadır. Çünkü kullanacağı araştırma araçları da gözlemlenecek, not edilecek ve ölçülecek her şeyi zorunlu olarak belirleyecektir. Ve incelemenin amacı da, -klinik, profesyonel, insanlararası, romantik, farmakolojik- araştırmanın sonucunda büyük bir farklılık yaratacaktır. Bu bile, yani rekabetçi üniversite araştırma fonları ve ödülleri olduğu kadar kamuoyu ilgisinin de peşine düşmeleriyle tüm bu disiplinlerin birbirleriyle çoğu zaman anlaşamamaları, en bilindik anlamıyla meseleyi "politik" kılıyor. Fakat duyguları anlamının tek bir yolu yok ve bu kitap boyunca bunu aklımdan hiç çıkartmamaya gayret edeceğim. Ben bir

filozofum, bu yüzden etiğe ve iyi yaşama ilişkin ilgim psikolojiyi, biyolojiyi, tarihi ve edebiyatı kullanışıma yön verecek.

Dahası burada dile getirdiğim düşünce açısından özellikle önemli olan, tartışmamın başlangıcında değil, *sonunda* gelecek olan felsefi bir fikir, tartışmalı bir terimin tanımı. Karşıt görüşlerin “diyalektiği”, bu görüşlerden birinin savunucusu tarafından sunulmuş olsalar bile, normal şartlı tanımdan daha fazla dikkate alınan ve çok daha kapsayıcı bir tanım ortaya çıkarır. Prestijli *Encyclopaedia Britannica*’nın son edisyonunda, yazar duygu maddesinin tanımına “kişinin, kendisi için büyük önem taşıyan bir durumla karşılaşmasında aniden ortaya çıkan kabaca öznel, davranışsal ve fizyolojik tepki” şeklinde giriş yaparak, daha baştan odak noktasını küçültmüş, kapıları yüzümüze kapatmış ve analizini ciddi ölçüde kısıtlamıştır. Aslında pek çok şey duygunun istem dışı hızlı bir reaksiyon olarak mı yoksa zaman içinde ilerleyen inşa edici bir süreç olarak mı düşünüldüğüne bağlıdır. Bunlar aynı zamanda kişinin hangi duyguları paradigma örneği olarak seçtiğine de bağlıdır: kısa süreli öfke patlamaları ya da kişinin içinde kaynayan hınç; anlık yakınlıklar veya uzun süreli aşk ve bağlılık; basit bir üzüntü yahut suçluluk ve utancın karmaşıklığı. Şu halde, duygunun ne olduğunu bilmediğimizi ve onun gerçekten büyük bir merak ve hayretle keşfedilecek bir konu olduğunu varsayarak-gönülsüzce ve şaka yollu da olsa- başlamak istiyorum.

Yine de bu sadece boş bir Sokratik tavır değil. Filozof Nietzsche bize en yakın olan şeyler hakkında çoğu zaman hiçbir ipucuna sahip olmadığımız konusunda bizi uyarmıştı. Ben olsaydım, bize duygularımızdan daha yakın hiçbir şey olmadığını ileri sürerdim. Yine de onları anlamıyoruz. Hayret verici şekilde duygularımız hakkında çoğu zaman yanılıyor ve hatta onların ne olduğu hakkında sıklıkla kendi kendimizi kandırma derecesinde hataya düşüyoruz. Hepimiz, kendi deneyimlerimizden olduğu kadar edebiyatın şaheserlerinden de bizi harekete geçirenin ne olduğunu anlamadan haftalarca ve hatta yıllarca örneğin öfke ve aşkın davranışlarımızı yönlendirebilece-

ğini ve hislerimizi tanımlayabileceğini biliyoruz. İnsanlar çoğu zaman öfkeli olduklarını, nefret ettiklerini veya kıskançlık duyduklarını, davranışları bütün açıklığıyla öyle olduklarını gösterse bile reddederler. Çok küçük ayrıntılar bile, örneğin atmosferdeki bir basınç değişimi ya da hafif, zar zor duyulan bir fon müziği, duygu durumumuz ve davranışımız üzerinde derin etkiler bırakabilir. Daha teorik olarak söyleyecek olursak, çoğumuz bir duygunun ne olduğunu bildiğimizi düşünürüz, ama küçük bir tartışma bile bilmediğimize; düşünülmemiş klişeleri, metaforları dikkatli gözlemler ve analizler yapmak yerine öylece kabul ettiğimize; duygu hakkında söylediklerimizin çoğunun sadece yanlış yönlendirici değil aynı zamanda yanıltıcı da olduğuna ve bunun hem kendimize ilişkin hem de başkalarının hakkımızda edindiği fikirleri çarpıtığına bizi ikna etmek için yeterli olacaktır. Duygularımızı nasıl tanıyacağımızı, onlarla nasıl başa çıkacağımızı, onları nasıl kullanacağımızı ve bunların pek çoğumuzun tesadüfen, düşünmeden ve yetersiz bir şekilde edindiği bir dizi beceri olduğunu öğrenmek zorundayız.

Yine de zaten varolandan daha büyük bir kafa karışıklığı yaratmak istemiyorum. Şimdilik Aristoteles'in konuya girişinde yaptığı gibi soruyu ince bir maharetle ortaya koymak ve hepimizin öfke, korku, üzüntü, aşk, "sinirlenme", keyif ve benzerleri hakkında konuşurken neden söz ettiğimizi az-çok bildiğimizi söylemek istiyorum. Duyguların bütüncül bir sınıf teşkil edip etmedikleri ve bütün duyguların bazılarının iddia ettiği gibi "gerçekten" fizyolojik mi yoksa daha çok değerlendirmeci yargılar veya davranışsal eğilimler mi olduğu hususunda süregiden ciddi tartışmalar var. Yine de bunlar, burada neyi araştırdığımıza dair bir fikrimizin olmaması gibi bir şey değil. Halbuki anlamak, bir mevzuda yalnızca hemfikir olmaktan çok daha fazlası.

Duygular üzerine yakın dönemde yazılmış etkili bir kitapta Paul Griffiths duygu modellerimizin Aristoteles'in 2500 yıllık köhnemiş astronomisi kadar çağdışı olduğunu öne sürmüştü. Ancak ben öncelikle duygularla ve etikle ilgilendiğim için, an-

tiklerin bilgeliğine, bilhassa Aristoteles'e, hem erken dönem Yunan ve Roma dünyasındaki hem de Asya'daki diğer düşünlere özel bir ilgiyle yaklaşacağım. Onların beyin hakkında oldukça az bilgiye sahip oldukları doğru, fakat onlar duyguların İyi Yaşam'da ne gibi bir rol oynadığı konusunda meraklı ve bilgeydiler ve duygulardaki bilgeliğin savunulması yönünde pek çok güzel şey söylemişlerdi. Aristoteles, öğretmenleri Sokrates ve Platon tarafından yapılan uyarıların bazılarına tepki göstermişti, ancak onlar da duygular, özellikle *eros* duygusu ve erotik aşk hakkında bilgece bir şeyler söylemiş bulunuyorlardı. Duygular üzerine bilgelik Asya'da çok daha erken gelişmişti. Truva'da Yunanlar birbirini doğrarken, erken dönem Hindular bir yanda nispeten kaba olan *bhavas* ve *klesas*, diğer yanda daha zarif ve estetik olan *rasas* arasında bir ayrıma gitmişlerdi. İlkini sonrakine sanat, tiyatro ve müzik yoluyla dönüştürülmesi için çeşitli düzenler geliştirmişlerdi. Daha Doğu'da, Konfüçyus (Batı'da Platon ve Aristoteles'inkinden çok da farklı olmayan bir şekilde), doğru hissin merkezi bir yer teşkil ettiği bir erdem kültürü üzerine düşünmüştü. Hıristiyan etiğinin tanımlayıcı duygularından biri olarak kabulünden yüzyıllar önce merhamet, şu ya da bu şekilde Asya düşünce-sinde merkezi bir rol oynamıştı.

Ancak yüreğime en yakın gelen; modern Avrupa felsefesi, özellikle de varoluşçuluk ve Martin Heidegger, J.P. Sartre gibi olağanüstü varoluşçu fenomenolojistler yetiştiren ve "fenomenoloji" olarak adlandırılan hareket. Albert Camus'nün, duygular (ve ismi var cismi yok bir karakterde bunların göze çarpıcı yokluğu) hakkında çok fazla şey söyleyen *Yabancı*<sup>2</sup> adlı ünlü ve popüler romanına da gönderme yapacağım. Fenomenoloji Edmund Husserl isimli bir matematikçi tarafından kurulan ve en verimli haline Heidegger ve Sartre'ın çalışmalarıyla ulaşan

---

<sup>2</sup> Albert Camus, *Yabancı*, Çev: Samih Tiryakioğlu, Can Yayınları, 2016, İstanbul.



bir hareket. Onlar, duygu durumlarını ve duyguları, fenomenolojiye dair bir anahtar, dünyaya “uyum sağlama” yollarımız olarak ele alıyorlar. Sartre, daha da ileri giderek, bu kitabın en radikal iddialarından da birini teşkil eden, duyguların amaçlı olduğu fikrini ortaya atıyor. Ondan yola çıkarak ben, duygularımızın kendimizi mutlu ya da mutsuz etmek ve yaşamlarımıza anlam vermek için kurduğumuz stratejiler olduğunu iddia edeceğim. Duygularımızı terbiye ederek bizler, bizi iyi ya da kötü insanlar kılan erdemlerimizi ve kötü alışkanlıklarımızı belirleriz.

Çok daha yakın bir dönemde, kişilik teorisi ve sosyal psikolojinin yanında nörobiyoloji ve psikiyatrinin yeni alanlarında da zengin bir literatür ortaya çıktı. Ancak duygulara ilişkin modern ilgi daha önce ileri sürdüğüm gibi, geçen yüzyılın başlarında William James ve Sigmund Freud –bu kitapta sıklıkla belirecek iki isim- ile başladı ve geçen 30 yılda da yenilendi ya da olağanüstü derecedeki bir ilgiyle yeniden dirildi. Bundan otuz yıl önce “tutkular” üzerine yazmaya başladığımda, en büyük şikayetim hem filozofların hem de psikologların duyguları bütünüyle görmezden gelmeleriydi. Bugün durum tamamen farklı. Paul Ekman, Carroll Izard, Niko Frijda, Richard Lazarus gibi kişilerin ve daha pek çoğunun enerji dolu araştırma gayreti bu ilgi alanında yeni boyutlar açtı ve duyguları psikolojinin kabul gören ve itibarlı bir alanı olarak kurdu. Onların duygulara dair titiz çalışmaları ve onlara “kıymet vermeleri”, yüzyıllar önce marjinal olarak görülen bu bilimsel alanı yeniden tanımladı.

Bu giriş kısmını, izleyen sayfalarda pek çok kez dile getireceğim üzere, *duygularımızın içinde ve duygular vasıtasıyla yaşıyor olduğumuz düşüncesi* ile sonlandırmak istiyorum. Yaşamlarımız sadece öfke, korku, aşk, keder, şükran, mutluluk, mizah, utanç, suçluluk, mahcubiyet, haset, huç ve intikam epizotlarını *çermez*. Yaşamlarımız bu tür duygular tarafından *tanımlanır* da. Bazı okuyucular bahsedeceğim duyguların çoğunun “olumsuz” oluşuna itiraz edecektir. Bu nosyona daha sonra meydan oku-

yacağım – bana öyle geliyor ki, duygulara ilişkin anlayışımızda sorun yaratan problemlerden biri, duygular olumsuz değilken bile çoğunun “olumsuz” olduğunu düşünmemizdir. Ama şimdilik, bunun üzerinde fazla uzlaşma çabası harcamamak adına, duygularımızın çoğunun ya da en azından bildiklerimizin çoğunun açıkça olumsuz *olduğunu* işaret etmekle yetinelim. Bunlar yaşamdaki kırılganlığımızla, ölümlü oluşumuzla, kayıplarımızla, karşılaştığımız kötü sürprizlerle ve hayal kırıklıklarımızla ilgilidirler. Aksine, genellikle kendini keyiflilik ve huzur şeklinde gösteren rahatlık/huzur ve memnuniyet ise çok daha az duygusaldır. Gerçek haz anları pek çok insan için istisnaidir ve mutluluk, belirli bir zamandaki anlık bir his olmaktan ziyade daha çok iyi bir yaşamın fonda devam eden mırıltılarına benzer. Eğer kişi, bir şeyleri kafaya takıyorsa –ve aslında hiçbir şeyleri kafaya takmayan birini tasavvur etmek hemen hemen imkânsızdır– mutlaka duyguları olacaktır. Dünyanın bizi çö-kertme ya da bir şekilde üzerimize çullanması ihtimali – çoğumuz için geçerli bir olasılık- daima mevcuttur. Camus’nün mü-kemmel deyişiyle, dünya endişelerimize karşı “müşfik bir kayıtsızlık” içindedir ve bu bizi çileden çıkarır. Bu düşüncelerle en insani ve fakat en fazla suistimal edilen duyguya, yani kızıl-gözlü canavara, öfkeye dönmek istiyorum.



**1. Kısım**  
**Duygu Stratejileri:**  
**Varoluşsal Bir Perspektif**



# 1

## Dünyaya Bağlanmanın Bir Yolu Olarak Öfke

Öfke çoğunlukla zekice, bazen sinsice ve sıklıkla da yıkıcı bir duygudur. Duygu bahsi –ve özellikle duygusal irrasyonellik bahsi- açıldığında, akla ilk gelen duygu genellikle hep öfkedir. En tahrip edici ve en tehlikeli duygu olarak öfke, hak edilmiş bir üne sahiptir. Bu yüzden, “olumsuz” duygunun genellikle en başta gelen örneğidir. Öfke yedi ölümcül günahın biridir<sup>3</sup>. Stoacılar tarafından lanetlenmiş, Budistler tarafından en kötü “tahrik edicilerden” biri olarak reddedilmiştir ve Hıristiyan geleneğinde de en hafif tabirle uygunsuz bir yere sahiptir (“Öfkelenin, ama günah işlemeyin; öfkenizin üzerine güneş düşmesin ve İblis’e de fırsat vermeyin” (Efesliler 4: 26-27).) Aynı zamanda, en çok kontrolümüz dışında görünen duygu da öfkedir ve “öfkeden kendini kaybetmek”, “barut fıçısı (gibi olmak)” gibi ifadeler zaten bunu göstermeye yetecek açıklıktadır. Bu bakımdan, Buddha ve Stoacıları tutun da “duygusal zeka” hakkındaki son kitaplara dek tarihi bilgeliğin tüm ordusu, öfkenin karşısında sıraya dizilir.

Ama bu tür meselelerde çoğunlukla bilge ve yatıştırıcı bir sesi olan Aristoteles, bunlardan o kadar emin değildir. *Etik*'te, doğru zamanda (doğru şekilde, doğru insana, uygun durumda)

---

<sup>3</sup> Yedi Ölümcül Günah, Hıristiyanlık inancına göre *Yedi Büyük Günah*, *Temel Günahlar*, *Kardinal Günahlar* olarak da bilinen, Roma Katolik Kilisesi'nin görüşleri çerçevesinde Papa I. Gregorius tarafından düzenlenen, insanın hayatı boyunca sakınması gereken yedi günahdır. (e.n.)

sinirlenmeyen bir kişinin bir *aptal* olduğu konusunda ısrar eder. Sinirlenmemek, tıpkı çok çabuk sinirlenme gibi bir kusurdur (gerçi Aristoteles, ilkiyle yaşamının ikincisiyle olduğundan daha kolay olduğunu düşünür). Hristiyanlar, her ne kadar statüsü "günah" olsa da öfkeyi tamamen dışlamak yerine, bu gibi durumları bizden daha iyi değerlendirme yapacak olan Tanrı'ya havale ederler. Bununla birlikte Yeni Ahit'in kutsal öğ hakkındaki pasajları sistematik olarak görmezden gelinir veya reddedilir, oysa Eski Ahit'in İbrani Tanrısı adeta "gazapla" müsemmadır. Budizm'de bile haksızlık karşısında duyulan öfkeye dair renkli nice öyküler bulunmaktadır ve hem Hinduizm'de hem de İslam'da kutsal öcün merkezi bir rolü vardır. Başkaları oyunu kuralına göre oynamadığında, ihtiyaç ve arzularımızın önüne çoğunlukla set çekildiğinde ve kişinin sınırlarının ve onurunun ayaklar altına alındığı bir yerde öfkenin yaşamda tuttuğu önemli rolü hiç zorlanmadan kavrarız. Gerçekten de, kötü bir ünü olan o "özgür irademizle" bizler, sevgi dolu bir tanrının bile kızgınlık duyabilmesini anlayabiliyoruz. Sinirlenmemek azizce olabilir, ancak "bazen öfke de *gerekebilir*" demek sadece "öteki insan bunu zaten hak etmişti" anlamına gelmez, bunun dışında sinirlenmenin kişinin ruhuna iyi gelebileceği anlamını da taşır. Dindarlık içimizden bazılarını azizlik mertebesine yükseltebilir, ama aşağılama ve saldırganlık karşısında gösterilen korkaklık, bizi hüsrana uğramış aptallar olmaktan başka bir şey yapmaz.

İnsanın öfkeye karşı eğilimli olduğu düşüncesini desteklemek için, duyguların fizyolojik ve biyolojik temelleri hakkında yapılan güncel bilimsel araştırmalar, korkuyla birlikte öfkenin de "temel" duygulardan biri olduğunu kabul ediyor. Bunun anlamı, öfkenin yalnızca bazı insanlarda görülen bir kusur ya da zayıflık olmadığı; bütün insanlarda (ve aynı zamanda pek çok hayvanda) ortak olarak bulunduğu. Güncel teorisyenlerin terimi kullandığı biçimiyle, temel bir duygu esasen nörolojiktir (yahut daha çok nöro-hormonal-adalesel. Az-çok sabitlenmiş karmaşık bir tepkiden, beynin belli kısımlarını kapsayan

bir sendromdan, endokrin sisteminden, özellikle yüz ifadelerinde kendini gösteren "fiziksel olgulara bağılı" davranışsal ifadelerden oluşur. Bunların hepsi bazı tahrik edici olaylar tarafından "tetiklenir." Bunların tamamının fizyolojik olmasından dolayı da temel bir duygu "doğal olarak" kültürler-ötesi ve evrenseldir. Öğrenme ve kültürden ziyade evrimin ürünüdür. Bu bakımdan öfke, temel bir duygu olarak kendine özgü bir yüz ifadesi (kaş çatma ve diş gıcırdatma da dâhil) sergilemesinin yanında karakteristik otonom sinir sistemi tepkileri de (kalbin daha şiddetli ve hızlı atması, terleme, yüz kızarması, daha hassas ciltlerin verdiği tepkiler, beden gerilmesi ve enerjikleşmesi, vs.) gösterir. Tüm bunlar düşünme ve kafa yorma ürünü olarak değil, doğaçlama olarak gelişir. Ve elbette, benzer tepkileri anatomik farklılıklarına rağmen hayvanlarda da görmek mümkündür. (Kızgın bir kedinin garip kuyruk hareketini ya da bölgesi işgal edilmiş bir köpeğin hırlamasını düşünün.)

Öfke eğer ortaya çıkışı ve dışa vurulması itibariyle az-çok otomatik temel bir duyguysa, öfke, yani öfkenin özü bu mudur? Kitap boyunca gündeme getireceğim soru da bu zaten, ama şimdilik cevabım düpedüz *hayır!* Hiçbir duygu, özellikle de öfke, sadece evrimleşmiş nörolojik bir tepki değildir. Öfkenin (ve diğer bazı duyguların) evrimsel mirasımızın parçası olduklarına ve bunun diğer hayvanlarla paylaştığımız fizyolojik tepkileri de içerdiğine kuşku yok. Ancak bu, hikâyenin yalnızca bir kısmı.

Öncelikle: *Hislerin* öfke içinde tuttuğu yer nedir? Pek çok kişi bir sağduyu meselesi olarak öfkenin bir his *olduğunu* söyleyecektir (Dilbilgisi açısından, "öfkeli hissetmek" ifadesi bile bunu destekliyor). Ancak hisler asli şeyler midir (geleneksel teorisyenlerin ve çoğumuzun doğal olarak düşündüğü gibi) yoksa tıpkı semiz bir hindinin pişirilme bittikten sonra üzerinde beliren ve ne pişirme biçimiyle ne de hindiyle ilgisi olan kırmızı benekler gibi, "epifenomenal" süsler midir? İlerleyen kısımlarda, duygular ve hisler arasındaki ilişki hakkında söyleyeceğim çok şey olacak. Bu yüzden, tipik olarak *deneyimlendikleri* biçim-



de bir açıdan duyguların hisler olduğu düşüncesinin aslında makul olduğu konusunda ısrar ederek başlamama müsaade etmenizi istiyorum (Bilinçdışı duygulara dair zor soruyu en azından bir süre bir kenara bırakarak). Ancak ilkiyle kolaylıkla aynı bağlamda buluşabilecek bir diğer anlamda, fiziksel olarak bir yerle sınırlı (örneğin, acı) veya fiziksel istek göstergeleri (örneğin; açlık) olmasalar da hislerin aslında akılsal olmayan duyular ya da bunlara benzer bir şeyler olduğunu gösteren başka bir anlayış var. Kimileri bu tür duyulara, muhtemelen bir öfke halinde veya tutkulu bir aşk esnasında duyulan “yanma” hissini ya da ani bir aşağılanma veya hayal kırıklığında yaşanan “incinmeyi” dâhil edebilir. Yine ilerledikçe, duyum benzeri hislerin duygusal deneyimlerdeki yerlerine dair çok fazla şey söyleyeceğim, ancak kabataslak olsa da önemli bir ayrıma giderek duygunun (en azından büyük oranda) bir deneyim (bir “his”) olsa bile, bütünüyle duyuma benzer bir şeyle (diğer anlamdaki “his” ile) özdeşleştirilemeyeceğini belirtmek istiyorum.

Bunun dışında, öfkenin doğru bir şekilde anlaşılmasında düşüncelerin, planların ve nesep bağı içindeki eylem süreçlerinin-örneğin, misilleme veya oç için yapılan planlar ve davranışlar- yeri nedir? Bunlar öfkenin parçaları mı, yoksa onun sadece genel sonuçları mı? Öfke ayrı bir içsel *deneyim* mi, yoksa dünyaya yekvücut bağlanmanın bir yolu mu? Diğer bir ifadeyle, öfke sadece “temel” bir duygu mu, yalnızca bedensel bir sendrom mu yoksa çok daha fazlası mı?

Son dönemde gündemi meşgul eden asıl tartışma ise pek çok yönüyle birlikte, duyguların “gerçek” doğası hakkında yükseliyor. İşin pratik tarafında, bu konu, bir yanda medyada olduğu kadar doktorlar ve kamu sağlığı görevlileri tarafından kişiler arası, psikolojik ve davranışsal terapi yönleriyle, diğer tarafta ise, farmakolojik ve biyokimyasal tedaviler açısından tartışılıyor (Tedavide kullanılan ilaçların organik ve “doğal” bitkiler ve vitaminler mi yoksa doktor kontrolünde yazılan reçeteli ilaçlar mı olduğu ise tamamen ikincil bir konu).

Hiperaktif çocuklara daha fazla oyun vakti sağlayıp, onları daha fazla enerji harcattırarak aktivitelere mi yönlendirmek gerekir yoksa bu çocuklara Ritalin veya diğer güçlü (ve muhtemelen tehlikeli) ilaçlardan mı verilmeli? Hafif depresif insanları derhal Prozac ya da öteki anti-deprasanlara mı başlatmalı, yoksa onları canlarını sıkan şeyler hakkında arkadaşlarıyla daha fazla konuşmaları için cesaretlendirmeli mi? Ancak duyguların doğası hakkındaki bu popüler tartışma aslında çok daha derin bir teorik tartışmanın yansıması olduğu unutulmamalı. Sorunlar daha az bariz biçimlerde patolojikleşirken, onlara dair tartışma alanları giderek kişiselleşiyor. Öfkeli insanlar kırmızı et tüketimini mi azaltmalı yoksa gerginliği denetlemeyi mi öğrenmeli, türünden bir yaklaşım ise soruyu daha ciddiyetsizce ortaya koymanın bir yolu.

Saygın pek çok araştırmacı, nörobilimci, psikiyatrist, psikolog ve hatta bazı filozoflar bile öfkenin özünün sadece nörolojik-hormonal-adelesel olduğu hususunda şimdilerde ısrarcı. Kimi filozoflar bunu reddedeceklerdir; ama yine de örneğin misilleme eylemleri ve intikam planları gibi duygunun halihazırdaki parçası olan duygu yönleri ile duygunun sonuçlarını birbirinden ayırmak durumundadırlar (bkz. Goldie, 2000). Buna karşıt olarak öfkenin yalnızca kendi nörolojik-hormonal-adelesel çekirdeğinden ibaret olduğunu düşünmüyorum. Öfkenin kısımları içine hem kalıcı fikirleri hem de uzak-etkili eylemleri dahil ediyorum. Ve, tabii ki, ortada kendisine duygu dediğimiz bir deneyim zenginliği de var. Bunun dışında, öfkenin kısmen fizyolojik bir fenomen olduğunu vurgulayan şu tarz nörolojik ve klinik kanıtları kabul ediyorum: öfke, kısmen, fizyolojik bir fenomendir. Ancak bu fizyolojik niteliğin kültür ve deneyim tarafından sonradan şekillendirilen ve Paul Ekman'ın "sergileme kuralları" dediği duygusal ifadeler üzerindeki kültürel kısıtlamalara tabi olan öfkenin çekirdeği olduğunu söyleyemem. (Peter Goldie bu kurallara, biraz da aşağılayıcı bir tavırla, sert bir nörolojik çekirdeğin kültürün, deneyimin ve bireysel kişiliğin yumuşak meyvesi tarafından sarıldığı, "avoka-

do-armut duyguyu modeli" olarak atıfta bulunuyor.) Ben de, insanın gelişiminde beynin esnekliğini ve kültürün yayılmasını görmezden gelen bu modelin desteklenemeyeceğini düşünüyorum.

Öfke (tüm duygular gibi) bilişsel olarak ve değer bakımından zengin bir fenomen. Sadece anlık bir durum ya da olay değil; zaman içinde işleyen ve varlığını uzun bir süre devam ettiren karmaşık bir süreç. Fizyolojinin yanında hissi ve yargıyı zorunlu olarak içeriyor ve bazen, özellikle kısa bir zaman geçtikten sonra öfkede kendine has fizyolojik tepki çok az bulunuyor. Yine de kişinin öfkesi sürebiliyor. Doğrusu en azından temel duyguların (özellikle öfke ve korkunun) bile bu türden bir nörolojik mekanizmaya her zaman gereksinim duyup duymadıkları sorusunu ortaya atmak istiyorum. Ya açıkça içgüdüsel olmayan uzun erimli korkulara (örneğin, küresel ısınmadan korkmak) ve uzun erimli öfkeye (örneğin mevcut hükümetin yolsuzluklarına ve yandaşçılığına karşı duyulan) ne demeli? Sınır sistemi içinde hiç şüphesiz *bir şeyler* oluyor, ancak bu, duygunun ne olduğunu tanımlamada merkezi bir yer işgal edecek kadar etkili ve ayırt edici mi? Ya da bütün zihinsel aktivitelerimizin temelindeki nörolojik alt tabaka içinde yer alan, ama onu kesin bir şekilde tanımlamayan yalnızca şu ya da bu olan herhangi bir süreç mi?

Eğer temel duygular varsa, bunların çok uzun süre devam edemeyeceği fizyoloji kabul ettirmiş olmalıydı. Kitabın giriş kısmında genelde duygular, özelde ise öfke hakkındaki temel anlaşmazlıklardan birinin "bir duygunun ne kadar süre devam edeceği" hakkında olduğundan bu yüzden bahsetmiştim. Bir öfke patlaması veya panik, bir ya da iki saniye devam edebilir; oysa, zamansal kısıtlamalar ve laboratuvar ortamında elde edilebilen kısa erimli ölçümlerden dolayı öfkeye ve diğer temel duygulara sanki kısa süreli fenomenlermiş gibi muamele etme yönünde değiştirilemeyen bir önyargı mevcut. Duygunun yüzsel ifadelerini inceleyen Ekman'ı takip eden psikologlar, kültürel ve kişilerarası etkileşimler ile öz-bilinç sergileme kaygılan

ortaya çıkmadan önce süratle verilen tepkileri araştırıyorlar. Ancak temel duyguların doğası, bu tür kendiliğinden ve hızlıca verilen tepkilerin zamana kolaylıkla dayanamayacağına işaret ediyor. Diyelim ki sürpriz bir parti düzenlenmiş olsun. Bu parti karşısında kişinin yaşayacağı gerçek şaşkınlık bir saniyeden fazla sürmeyecektir. Ve akabinde yaşanan hiçbir şey bu şaşkınlığın bir parçası olmayacaktır. (Şaşkınlık, hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, sıklıkla temel bir duygu olarak tanımlanır; ancak ister yalnızca irkilme esnasında gösterilen bir refleks, ister Descartes gibi daha eski filozofların ilgi duydukları daha geniş kapsamlı şaşkınlık, merak veya hayret şeklinde olsun, bu, hayli tartışmalı bir meseledir.) Bazen yalnızca bu tarz duyguların, yani temel duyguların, –küçük bir öngörülebilir tereddüt payıyla birlikte- gerçek duygular olduğu öne sürülüyor. Buna göre, zamana daha çok yayılan, daha az derecede kendiliğinden oluşan, kültürel olarak daha fazla şekillenmiş, hayli bilinç içeren ve “akıllı” olan diğer duygular ise gerçek duygular değil, (“daha üstün bilişsel işlevler” gibi ifadelerle belirsizce özetlenen) başka şeylerdirler.

Bence, bunların hepsi yanlış. Her şeyden önce daha önce üzerinde ısrarcı olduğum üzere, duyguların çoğu bir saniyenin küçük parçaları içinde değil, saatler, günler ve haftalar içinde ölçümlenebilirler. Bazı duygular yıllarca sürer. Öfke bunlardan biridir (Sevgi, bir diğeridir; ancak öfkeden daha uzun sürer) Kısa süreli öfke patlamaları da vardır muhakkak. Hepimiz bunları deneyimlemişizdir. Nezaketle sıramızda beklerken birisi bizi itiverir ve henüz çelme takan biraz zavallı bu ruhu yalnızca görmek için kızgınlıkla ona doğru şöyle bir döneriz. (Paul Griffiths, -1997- ilgimizi çekmekten zevk alan hoş bir genç kadını hayal ediyor ve böylece kızgınlığımızın birdenbire sona erdiğini söylüyor.) Ancak öfke sadece böyle değildir. Çoğunlukla günlerce, haftalarca veya yıllarca sürer. İçimizden biri, kabahatli komşusuna, kadın ya da erkek bu kişi komşusu olarak kalmaya devam ettiği sürece ve hatta komşuluk durumu sona erdikten sonra bile kızgınlık duyabilir. Ve bu durum, sa-

dece kızgın olma eğilimine gönderme yapmaz; o kişiye ne zaman komşusu hatırlatılsa, *bunun akabinde* o kişi öfkelenecektir. Dolayısıyla öfke daha ziyade, kişinin yaşamında her zaman arka planda mevcut bulunan ancak kişinin dikkatine kolaylıkla mazhar olabilecek devamlı bir yapı haline gelir. Ancak buradaki yapı, yalnızca nörolojik bir patika değildir (Pekala nörolojik de olabilmesine rağmen ki belli duygulara beyrin "bağımlı" hale gelmesi durumudur bu) Kişinin düşünme biçimini ve davranışlarını, nelere dikkat ettiğini, neyi hatırladığını, neyi hayal ettiğini ve hatta neyin rüyasını gördüğünü, kullandığı metaforları ve ahaliye bağlanış yolunu içeren bir yapıdır. Öfke genel, güçlü, şiddetli ve neredeyse evrensel bir duygu iken "temel" bir duygu olabilir; ama bazı teorisyenlerin ileri sürdüğü gibi neredeyse ilkel bir şey değildir. Bu açıdan öfke temel bir duygu bile değildir.

Etiği ve iyi yaşamı ilgilendirdiği kadarıyla temel duygu modeline uyan öfke patlamalarını şimdiye dek önemsiz görerek onları basit bir şekilde kapı dışarı etmekle yanlış bir şey yapmış olmuyoruz. Hiç kimse (belki cinayet işleyen manyaklar dışında) kısa bir öfke parlaması konusunda fazla endişelenmez. Bu "parlamanın" çok az bir anlamı vardır ve "parlayan" kişi ile o kişinin dünyayı nasıl gördüğü hakkında çok az şeye işaret eder. Örneğin Tourette sendromu, açıkça görünür öfke parlamalarıyla karakterize olur; tipik olarak müstehcen ve kaba sözlerle kendini ifade eder; ancak hastanın kişiliği, davranışları ve bakış açısı hakkında hiçbir şeyi göstermez. Bizi endişelendiren, nefrete eğilimli olan ve misillemeler, öç planları dahilinde beyan edilen zamana yayılmış öfkedir. Misilleme ve öcün yokluğunda bile, öfke düşmanca bir yargısal doğaya sahiptir, ki bu yargılar nadiren basit ya da tekildir.

Öfkenin temel olarak biri tarafından yanıtlandırıldığımızda ya da biri bize karşı kabahat işlediğinde ortaya çıkan bir yargı olduğunu göstereceğim. Tipik olarak (ama elbette her zaman değil) öfke, çoğunlukla özel bir kabahat ya da belki bir dizi kabahat nedeniyle doğrudan birine yöneltilir. Ve sıklıkla boz-

guna uğrayış olarak engellenme haline bürünmüş bir duruma ya da önlenmiş bir göreve doğrultuludur. Örneğin bir iğne deliğine ip geçirmekte başarısız olduğumda ya da uçağım nedensiz olarak ertelendiğinde öfkelenirim. Ancak görece olarak kısa ve kişisel olmayan kızgınlık nöbetlerinde bile -örneğin iğne deliğine ip geçirmedeki başarısız girişimlerim süresince tek sözcüklü ifadelerden sorulara- örneğin "bu işleri neden bu kadar zorlaştırıyorlar?" a ya da "neden bu kadar sakarım?" lara (muhtemelen sadece kendime yönelttiğim) dek uzanan bir dizi düşünce ve yargı (değişik hislerin birbirinin yerini almasının yanında) nerdeyse her zaman orada mevcut olacaktır. Başka bir ifadeyle yine tekrarlayalım: Öfke bir süreçtir ve daha da genişleyip bir başkasını kapsadığında, bu düşünce ve yargılar (ve hatta tek kelimelik ifadeler) çok daha karmaşıklaşır. Üstelik böylesi bir kızgınlık ifade edildiğinde, alıcının tepkileri (ister taş gibi sessiz veya korku içinde, ister öfkeye karşılık öfkeli olsun) daha ileri bir süreci (diğer duyguları kapsayan) tetikler.

Öfke neden bu tarz tepkileri esinliyor? Neden kimse diğer bir kişinin öfkesi konusunda endişelenmemeli? Temel duygu modeline ya da bunun daha sağduyulu uyarlaması olan basit his modeline zıtlıkla düşününceye dek, bu saf bir soruymuş gibi görünüyor. Eğer öfke basit bir nörolojik sendrom ya da basitçe duyum gibi bir şey olsa, onu kaşıntı ya da baş ağrısı gibi önemsiz tıbbi sorunlardan başka bir şey olarak düşünmeye ne gerek var ki? Elbette bu tarz sendrom ya da duyumların bazen şiddet içeren davranışlara meydan verdiğine işaret edilebilir. Ancak öncelikle söylemeliyim ki bu genelde doğru değil. Öfkenin doğrudan neden olduğu davranışların çoğu yalnızca şiddet içermemekle kalmazlar, bunlar düşmanca bile değildirler (Öfke daha sıklıkla özörlere, mektuplar yazmalara ve en iddiasız şiddet eylemlerinden bile daha taşlaşmış bakışlara yol açar). İkinci olarak, öfkenin şiddete (bir yumruktan daha çok bir sövgü ya da silleye benzer şekilde) meydan verdiği yerde bile bu, davranışın nöroloji ya da duyumlar tarafından "tetiklenmesi" gibi bir şey değildir. (Göreceğimiz gibi Nico Frijda, -sadece temel duy-

guların değil- tüm duyguların, tam olarak gelişmiş eylemlerden daha az miktarda ama belli davranış çeşitlerinin “yönelim noktasında” mevcut olabilecek “eylemsel eğilim” karakteristikleri tarafından ayrımlandığı noktasında ısrar etmekte.) Ama hem davranışları, hem de bunları takip eden tepkileri (yineleyelim: sessizlik, korku, kızgınlık, ya da her neyse) açıklayan, duygunun içeriğidir. Ancak bu içerik ne nörolojiktir ne de duyum benzeri bir şeydir. Dünyaya bizi bağlayan fikirlerin ve yargıların biçimidir.

Öfke tipik olarak, kabahatli kişiyi hedef alıyorsa, bu öfkeli düşünce ve yargıların içeriği büyük ihtimalle söz konusu kabahatle ve kabahatli olanın karakteri ile ilgili olacaktır. Bu, karşılık olarak öfkeye-hatta öfkelenme tehdidine- neden öyle tepki verdiğimiz konusunda net bir tablo sunar. Biri bize öfkelenildiğinde, hemen birisine karşı kabahat işlediğimizin (en azından birini engellediğimizin) farkına varırız. Durumun bir yanlış anlamadan kaynaklandığını veya ortada bir yanlışlık olduğunu ve hatta hiçbir hata yapmadığımızı bilsek bile, pek çoğumuz için çoğu zaman bu tek başına keyfimizi kaçırmaya yeterli olur. Ancak suçlama yaralar. Sadece sözünü kesme ya da “imalı bir bakış” yoluyla olsa bile, misilleme veya intikam tehdidi bizi kaygılı/gergin ya da savunmacı hale getirir. Diğer yandan, tam olarak ifade edilmese bile yanlış bir suçlama, karşılığında öfkeyi gerisin geri tetikleyebilir. Hangi durumda olursa olsun, öfke temel bir duygudan ya da bir his dizisinden çok daha fazla bir şeydir. Bir insanla (ya da bir durum veya vazife ile) etkileşime girme ve dünya içinde kendini konumlandırma yoludur. Kabahat de sadece kısmi bir davranış parçası değildir. Tipik olarak kişinin kültürü ve dili tarafından tanımlanır ve şartlandırılır. (Uygar dünyadaki kabahatlerin çoğu sözeldir.) Eğer birisi ötekini “aşağılık herif” olarak adlandırırsa, ilişkinin türünün yanında (müşteri ya da patron, arkadaş ya da rakip) “aşağılık herif” olduğu iddia edilenin “çetin” ve “uzlaşmaz” biri mi olduğu, yoksa “duyarlı” ve “uyumlu” bir benlik-imgelemine (self-image) mi sahip olduğu büyük bir fark yaratır. Diğer bir

ifadeyle bir duygu, farkındalıkla dünyaya bağlanmaktır ve öfkeyi anlamak için sadece bağlanmanın türünü anlamamız gerekir.

Pek çok filozof ve psikolog şimdilerde, temel duygu modelinde en fazla eksik olan şeyin, onun “bilişsel” yönü olduğunu söylüyor. Daha karmaşık temel duygu modeli teorisyenleri bunu kabul edip kendi modellerine sokmaya çalışırlarken, pek çoğu da haklı olarak bilişsel duygu modelinde buna mukabil eksik olanın tam da temel duygu modelinin ve sağduyu teorisinin vurguladığı şeylerden, (ben “aşırı vurgulama” derdim), yani *histen* şikayet ediyor. Duygu, böylesi bir nöroloji üzerine kurulu değilken, pek çok temel duygu modeli teorisyeni bazı hislerin ve duyumların kısa otonomik patlamalara ya eşlik ettiğini ya da onları takip ettiğini kabul etmekten son derece mutlu. (Birkaçı, örneğin New York Üniversitesi’nden Joseph Le Doux, bazı hislerin hiç de gerekli olmadığı konusunda ısrarcı.) Duyum teorisyenleri (örneğin, William James’ten sıklıkla söz edeceğim) açık olarak duyguların hissi (fiziki anlamda-ç.n.) yönünü vurguluyorlar, ama bilişsel yönlerini (benim görüşüme göre) görmezden geliyorlar. Basitçe ortaya koyarsak sorun, öfke hakkındaki hem fizyolojik hem de duyumsal görüşlerin öfkenin daima *bir şey hakkında olduğu* yönündeki hayati gerçeği yakalamada başarısızlığa uğruyor olması. Öfke sadece fizyolojik bir rahatsızlık değil. Sadece bir his değil. Sadece insanın zihninde değil; daha ziyade dünyanın içinde ve dünyayla ilgili.

Filozoflar (geç ortaçağdan beri) duyguların bu *hakkında olmaklık haline* (ve diğer zihinsel durum ve süreçlere de) *amaçsallık* olarak atıfta bulunmuşlardı. Diğer bir ifadeyle duygular dünya hakkındadır. Henüz bu kavramın ne içine dalacağım ne de hatırı sayılır derecedeki büyük kapsamını ve sınırlarını ortaya koyacağım. Şimdilik, şurada kalmama izin verin: Öfke daima ve zorunlu olarak bir duruma ya da bir ilişkiye bağlantılıdır. Bir gerileyiş algısını ve yargısını ya da bir kabahati içerir. Tipik olarak suça yönelik ithamda bulunmayı da kapsar (bunun, bir şey ya da olaya yönlendirildiğinde irrasyonelleşmeye eğilim



göstermesine rağmen. Örneğin kendi tatilini etkilediğinde kişinin havaya kızması). Ya da birkaç binyıl önce Aristoteles'in (Retorik'te) tanımladığı gibi, "öfke" birinin ya da arkadaşların belirgin ve yargılanamayan "hor görüşüne" karşılık olarak belirgin bir intikama duyulan acı verici arzudur." Aristoteles, "öfkenin her zaman özel bir kişiye yönelik olduğunu -örneğin Cleon'a, tüm insanlığa değil-" da ekliyor ve bu tarz bir duyguya hemen her zaman eşlik eden fiziksel acıdan yalnızca geçerken bahsediyor. Bununla birlikte Aristoteles'in analizinin anahtar noktası ise, kişinin bir başkası ile ilişkisini ilgilendiren karmaşık bir yargı olarak öfkenin nedeni "hor görülme" nosyonu. Böylece Aristoteles, davranışsal bir bileşkeyi duygunun tam kalbine yerleştirerek, intikam arzusuna merkezi bir yer vermektedir.

Buna, öfkenin yalnızca yargıyı değil, kendine has ve mükemmel bir şekilde yargısal duyguyu içerdiğini eklerdim. Bu nedenle, öfkeye verilen genel karşılık, "yargılayıcı olma!" dır. İleride, öfke ve bu tarz akraba duygular, örneğin irite olma, sinir bozucu, bir haksızlığa karşı duyulan ahlaki öfke ve hiddet arasındaki zıtlığa ilişkin daha fazla şey söyleyeceğim. Ancak detaylara inmeden önce dahi söylersek, öfkenin içerdiği yargıların doğası ile ilgili olarak bu zıtlıklar yol göstericidirler. Öfke ve "saf" irite olma ya da sınırların bozulması arasındaki fark, sonraki çiftin nadiren suçlamayı içermesi ya da bunu yaparsa da buradaki suçlamanın en ufak bir düşünüm ya da araştırma ile beraber ayağa kalkmayacak olmasıdır. (Ah, söylediklerimi kafana takma. Sadece, bu sabah biraz gerginim ya da sınırlarım bozuk.) Öfke, bir haksızlığa karşı duyulan ahlaki öfkeden de ayrılır. İkincisi, ilkinin zıt olarak, zorunlu olarak *ahlaki* bir yargıyı kapsar, ki bu kişisel bir engellenmişlik ya da kabahat hissinin çok daha fazla bir şeydir. Yine ilkinin zıt olarak hiddet, asgari bir tanıma/biliş gerektirir (hala zorunlu olarak bir şeyler hakkında olmasına rağmen) : Yolunu kesen her ne varsa buna karşı uç bir düşmanlıkla hareket etmeye meyillidir. Öfke nadiren gelişigüze'dir ve böyle olduğunda da onu duygu olarak

tarif edemeyiz. Daha ziyade bir duygu durumu, duygusal bir eğilim, ya da eğer süresi uzarsa şiddetli bir kişilik kargaşası olarak tarif ederiz.

Giriş kısmında, duyguların *stratejiler* olduğunu ya da en azından olabileceklerini ileri sürmüştüm. Merkezi temalarından birine önceden hazırlıklı bulunmak adına; bu, duygularınızın, yaşamlarımızı keşmekeşe çevirerek ve aklımızın yoldan sapmasıyla bize gelivermediğini ortaya koymaktadır. Bunun yerine ben, varoluşçu bir perspektifi kucaklamak ve yalnızca onlara nelerin yol açtığı değil duygularımızla neler *yaptığımız* hakkında konuşmak istiyorum. Espriyi bir örnek vermeme izin verin. Bir zamanlar, "kötü mizacı" ile nam salmış olan ve fazlasıyla küstah bir meslektaşla - birçoğumuz gibi- birlikte çalışıyordum. Bir tartışma sonunda, -çoğunlukla tartışmayı kaybeder gibi olduğunda-, kendi boyunca (bir buçuk metreden fazla), şahlanır, konferans masasının etrafında tehditkar bir halde döner ve bizi çok öfkelenmekle tehdit ederdi. Sesini yükselterek ve kaşlarını yeterince çatarak, çoğu kişinin onun kızgın olduğuna inanmasını sağlardı. Pek çoğumuz gibi, yani huzurun korunması için endişelenen ve gereksiz bir kavga istemeyecek insanlık içinde olan herkes gibi iş arkadaşlarım da hemen her zaman, en azından o an için, geri adım atarlardı (Takip eden oylamada, kendilerini usulca yine ortaya koyarlardı). Ama o anda, bu arkadaş kendi yolunu açardı. Çevresindekileri yıldırma ve manipüle etmek için öfkesini ve öfke tehdidini kullanırdı.

Şimdi; bunu yapmayı nasıl öğrendi? En nihayetinde, bir duygu kendi durumunuza göre açıp kapayabileceğiniz bir düğme değildir. Şartlar elverişli olmalıdır. Deneyimli bir aktör için dahi bir duyguyu yalandan yapmanın ne kadar zor olduğunu bilen bizler için söylüyorum: duyguyu öylece "taklit edemezsiniz". Fakat duygular sıklıkla alışkanlıktır; bir dereceye dek öğrenilirler ama aynı zamanda pratiğin ve tekrarın da ürünüdürler. Birinin sadece, *bir zamanlar* öfkelenmiş olması oldukça nadirdir (Camus'nün *Yabancı*'daki karakter gibi). Öfke

tekrarlı ve alışkanlıksal olmaya eğilimlidir. Burası, nörobilimcilerden gerçekten bir şeyler öğrenebileceğimiz birçok yerden biridir. Duygusal alışkanlıklar eskimiş patikaların ve yerleşikleşmiş kimyasal bağılıkların ürünüdürler. Meseleyi biraz dramatik olarak ortaya koyarsak: (zaman içinde-ç.n) duygularımıza bağımlı hale geliriz. Biyokimyasal bir "vuruşun" ihtiyacı içindeyizdir. Öfke, burada örneksel bir durumdur. Meslektaşım gibi insanlar, öfkelenerek kendilerini enerjikleştirmeyi öğreniyorlar. Aslında bundan zevk duyuyorlar (utancın ya da mahcubiyetin ya da korkunun sonuçlarıyla yeterince duygulanımlanan çoğumuz bunlardan hiç de zevk almıyorken) . Aynı şekilde, popüler bir şarkıda söylendiği gibi bazı insanlar "aşık olmaya", ve aşırı üzüntüye, kıskançlığa ve pek çok başka duyguya kelimenin tam anlamıyla "bağımlı olabilirler." (Bu kitabın kapsamının ötesindeki klinik depresyon ise uç ve özel bir durumdur.)

Bir rehberdeki direktifleri takip ederek ve hatta birini izleyerek basitçe "yapamayacağımızı" söylediğimiz şeyleri, pratik kazanarak ve alışkanlık yoluyla yapabiliriz. Amerikalı pragmatist kuramcılar, Wiliam James ve John Dewey ister bir dili, ister bir müzik aletini çalmayı öğrenme, hatta isterse de başka birinin icra ettiklerini izleme ve bunlardan hoşlanma meselesi olsun, alışkanlığın önemini bütünüyle anlamışlardır. Ancak alışkanlıklar net bir şekilde istemli ya da istemsiz değildirler. (Bir alışkanlığı, basit bir tanesini bile bırakmanın bu kadar zor olmasının nedeni budur.) Duygusal alışkanlıklar kişinin iradi olarak öfkelenmesiyle "kötü mizacının" kurbanı olması arasındaki orta yeri tutarlar. Biri alışkanlığı, başka biri de nasıl ve ne zaman öfkelenileceğini öğrenir. Çocuk yetiştirmedeki birçok güncel örnekten çıkardığım örneklerle tahayyül edilmiş bir senaryo buradaki. Meslektaşımı iki yaşında bir çocuk -iki yaş için fazlasıyla müthiş bir çocuk- olarak hayal ediyorum. Onu, iki yaşındaki çocukların yaptığı şekilde huysuzluk nöbeti geçirirken tahayyül ediyorum. Ebeveynlerinin ona verdiği tepkinin korkutma şeklinde olduğunu ve bu çekilmez davranışı bırak-

ması için ona karşı sayısız davranış biçimi ve yakarış hasrettiklerini tahayyül ediyorum. Ve bu iki yaşındaki beynin içinde "Hey! Bunu yeniden denemeliyim!" formunda bir nosyonun yer ettiğini. Bir noktada, alışkanlık az çok "otomatik" hale gelmiş olmalı. Ancak yine de bu bir amaç için öğrenilmişti ve bu şekilde motive olarak sürüp gidiyor.

Şimdi bir hızlı çekimle birkaç on yıl ileriye gidersek, onun yetişkinlik davranışını "kötü mizaç" olarak değil, yıllardır süren bir pratik ve yerleşikleşmiş alışkanlıklar tarafından desteklenen çok iyi prova edilmiş başarılı bir strateji olarak anlayabiliriz. Başka bir insanın yalnızca hayal edilmiş çocukluk modelinin aslında doğru olmayabileceğini kabul ediyorum; akla yakın başka senaryolar da mevcut. Ancak bu, doğaçlama, içten, ve en önemlisi stratejik olarak başarılı olabilecek bir duygusal davranışı büyük ölçüde anlamak için burada bir yol sağlamakta. Elbette, tüm duygular böyle değil; ama kuşkusuz pek çoğu böyle. Strateji nosyonu anlamsız görünse bile –örneğin keder durumunda- "bunu neden yapıyorum?", bundan ne elde ediyorum?" gibi soruları ortaya koymada değerli bir varoluşsal egzersiz olabilir. Keder gibi bir duyguda bile, cevap her zaman onun olması gerektiği şey gibi, yani onun sadece "bizi incitmesi" şeklinde değildir. Keder muhakkak ki istenmeyen bir trajediye yönelik bir tepkidir; ancak kederin ne kadar süreceği, nasıl ifade edileceği ve nasıl zayıflayacağı bir kayba yönelik olarak verilmiş basit tepkiler değildirler.

Duyguları birinci elden deneyimlenen, kişisel, özel, kendine özgü şekilde bireysel diye düşünmeye, böylece "öfkeliyim!" gibi ifadelere başvurmaya alışkınız. Ya da bunun tam tersine ister laboratuvardaki kişisellikten azade beyin araştırmaları, ister havaalanı kafesinde oturup çevremizdeki hareketliliği izlemenin tadını çıkarırken yaptığımız günlük röntgencilik biçiminde olsun bir duyguyu bilimsel ya da gözlemsel perspektifli "üçüncü bir kişi" açısından tartışmaya. Bu, öteki insanların duyguları olduğunu ya da belli duygulara sahip olduklarını nasıl bildiğimiz ve gördüğümüz yönündeki kuşku verici soruya

kapı aralıyor. Ancak duyguların stratejiler olduğu yönündeki fikir, duygular hakkında öğrendiklerimizin çoğunu ikinci bir kişiden, kişisel ilişkilerden ve değiş-tokuştan öğrendiğimize ilişkin bakış açısını ileri sürüyor. Dolayısıyla öfke (ve diğer duygular) dışarıdaki toplumsal ve kişilerarası alanda oldukları kadar **zihnimizin içinde** (ya da bedenimizde ve beynimizde) yer almıyorlar. Öfke ve pek çok duygu genellikle öteki insanlara olan tepkilerimizle ve bu tepkilerin içinde ortaya çıkıyor. Ronald de Sousa (1987) duyguların toplumsal öğrenmeye ilişkin bu yanını, kışkırtıcı ve verimli bir ifadeyle "paradigma senaryoları" olarak yakalamış durumda. Toplumsal etkileşim içinde bizler, sinirsel ve hormonal mekanizmanın altında yatan sebep her ne olursa olsun öfkelenmeyi **öğreniriz**. Ve ne öğrendiğimizin şartların görünüşteki uygunluğuyla ilgisi yoktur.

Toplumsal bağlam olmaksızın, öfke anlamsız (engellenmekten oluşmuş) asabiyetin ve hiddetin çok az daha fazlası olacaktır. Bu durumda tabii ki *haklı öfke* gibi bir şey de mevcut olmayacaktır. Aristoteles'in üzerinde ısrarla durduğu gibi ne zaman, nerede, nasıl, kime ve hangi şartlar altında öfkeleneceğimizi öğrenmek durumundayız. Bazen eylem halindeyken kendimizin farkına vararak ve duygularımızın öteki insanlar üzerindeki etkilerini fark ederek duygularımızı anlamaya yaklaşıyoruz. Böylece hissettiğimizin yalnızca *hissederek* değil, bazen de ötekilerden gelen eleştiri ve kötü tepkileri içeren geribildirimler yoluyla oluştuğunu öğreniyoruz. Yalnızca ötekileri yıldırma için değil, onların saygısını kazanmak için de öfkeleniyoruz. Aynı şekilde bazı durumlarda kişi yumuşaklık göstermek için utanç duyuyor (Leary, 1996) . Üzüntümüzü ötekilerin anlayışını çekmek için teşvik edebiliyoruz. Duygular, en "kişisel" olanları bile, çoğunlukla bir toplumsal eylem biçimi. Bu yüzden duygular belli kültür ve toplumlara hassasiyet gösteriyor ve bunlar tarafından teşvik ediliyorlar. Özelde öfke, sıra dışı bir şekilde teşvik edilen bir duygu ve bugün Amerikan toplumunda duygusal ifadenin ana aracı haline gelmiş durumda (eğer bundan şüpheniz varsa, ister sağcı ister solcu olsun

rastgele bir "radyo konuşmasının" yarım saatini, öfkenin ve sövgünün teşvikinin ne kadar popüler ve tamamen kabul edilir hale geldiğini görmek için dinleyin).

Ancak, "neden öfkeleniyoruz" sorusunun çok daha büyüleyici bir yanıtı var ve bu, öfkenin (genelde duyguların) yönlendirici olabileceği yönündeki başka bir görüşe işaret ediyor. Bunu daha genel bir şekilde bazı insanların öfkelerinden zevk duyduklarını, öfkeyi onları enerjikleştiren bir şey olarak gördüklerini ve böylece bunun onlara epeyce pozitif deneyim sağladığını ileri sürerken öngörmüştüm. Kişi amaçlarının ve projelerinin önüne geçildiğini ya da bunların umduğundan daha zor olduğunu anladığında, öfkenin en basit nedeni gibi duran (engellenmeden doğan) asabiyet için bu doğru görünmeyebilir. Ancak asabiyet bile bunun ışığında düşünülebilir. Meydan okuyuşlarımızda yana yakıla aradığımız cevap belki de "insan doğası." Oysa felce uğratılacağımızın ve belki de bitiremeyeceğimizin çok muhtemelen olduğunu bilerek çözülmesi zor bulmacalara başlıyoruz. Arkadaşlarım, açık ve daha kolay yolların üstünden atlayarak güç kaya tırmanışlarına giriyorlar (birlikte tırmanmaktan uzak durmalarından ya da basitçe dağın etrafından dolanmalarından söz etmiyorum bile). Amaçları, elbette başarısızlığa uğramak ya da bozguna uğramak değil; başlangıçta güç veya imkansız görünen bir şeyin üstesinden gelmek. Söz etmek istediğimse, böylesi tipik bir insan davranışına (ve bazı hayvan davranışları) dair açıklamanın bir bölümünün, başarının olmadığı durumlarda veya yenilgi koşullarında girişimin kendisine ait psikolojik bir bedel mi olduğu sorusu. Bu, duygularımız hakkında çok fazla şeyi açıklayacaktır.

Duygunun nesnesinin başka birinin kabahati olduğu, bir başkasının engellemeden ya da müdahaleden dolayı *itham edildiği* yerde, bir kez genel tipteki insani öfkeden (engellenmeden kaynaklı) asabiyetin ötesine doğru geçtik mi, duygunun stratejik değeri fazlasıyla artar. Bu, yalnızca başka bir insanı manipüle etme yolu değildir; kişinin *kendini* manipüle etmesinin de harika bir yoludur. Böylece insanlar sadece öfkenin onları ener-

jikleştirmesinden dolayı değil, onların dünyaya bakış açılarını değiştirdiğinden dolayı öfkeden zevk alabilirler. Jean-Paul Sartre'ın tüm duyguların (sihirli bir şekilde) dünyaya bakış açımızı değiştirdiği yönündeki fikrine katılmakla kalmıyor, öfkenin dünyayı dönüştürdüğü yolun parıltılı ve istisnai olduğu yönündeki fikrine de katılıyorum. Başlangıç için: birtakım kabahatlerden, hakaretlerden veya hor görülmeden dolayı oluşan kişisel başarısızlığın ve aşağılanmanın bazı çeşitlerinde öfkenin tipik olarak nasıl ortaya çıktığını dikkate alın. Şu halde öfke içindeyken "dibe çökerten" bir pozisyonda (*one down*) olduğumuz söylenebilir. (sözcüğü, eski bir Alasdair Sims-Terry Thomas filminden, *School for Scoundrels*'ten alıyorum.) Ancak sonra, öfkenin olağanüstü derecedeki *yargılayıcı* doğası bilhassa önemli hale geliyor. Bir şekilde birbirinden farklı iki açıdan öfke, yargılayıcıdır. Öncelikle, tüm duygular gibi o da, yargılar, dünyayı algılama, anlama ve değerlendirme ("kıymet biçme") şekilleri tarafından inşa edilir ya da meydana getirilir. Ancak ikinci olarak öfke, dünyaya yönelik bilhassa yargısal (hakimvari) bir duruşu içeren bir senaryoyu kurması bakımından diğer duygular arasında kendine hastır. Yargısal veya hakimvari duruş, buna mukabil, bir kimseyi stratejik olarak "dibe çökme"nin dışına çıkarmada ve bu durum içinde kişinin kendisini "yukarıya çekme" durumuna yükseltmesinde fonksiyon gösterir.

*Alice Harikalar Diyarında*'da Lewis Carrol, şaka yollu harika bir gözlemede bulunur. "Farenin Kuyruğu" adlı bölümde "Yargılayacağım, jüri ben olacağım, der yaşlı kızgın" şeklinde bir nükte yapar. Bu, tersyüz ettiği haliyle, müthiş bir öfke analizidir. Yargılar tarafından yapılandırılmasının yanı sıra öfke, kelimenin tam anlamıyla yargısal ve hakimvari bir duygudur. Mağdur olan kişi durumu tamamen kabahatli kimsenin aleyhine çevirir, böylece zevahiri kurtarır (en azından öznenin endişelendiği kadarıyla) Öfkeliyken özne kadın ya da erkek olsun kendine yargıcın ya da jürinin üstün rolünü verir. Dolayısıyla öfkenin fenomenolojisi şüphesiz, yargıların kesin olduğu, sa-

vunmanın olmadığı ve sadece birkaç kişinin adaletli bir mahkeme geçirdiği bir duruşma salonu senaryosunu, bir "kangaroo court"u gerektirir. Ancak esas önemli nokta şudur: Öfke durumunda, diğerinin *mahkeme önüne çıkarılması*. Başka birini kendi namına değil, bazı ahlaki ilkeler namına suçlayan bir duygu olan ve daha güçlü ama yine de hala yargısal olan öfke biçimi ise adaletsizliğe karşı ahlaki öfkedir. Böylece kangaroo court, yalnızca kurbanın katlandığı hasar ya da kabahat hakkında değil, adaletin evrensel boyutunda söz konusu davranışın yargısal layıkı hakkında kurulan temyiz mahkemesi ya da evrensel mahkeme haline gelmek üzere kapsamını genişletir. Bu kurgunun stratejik değeri net olmalı. Birinin zarar gördüğü, mağdur edildiği ya da aşağılandığı bir durumla birlikte ortaya çıkarak kişi kendini üstün ve hatta haklı bir pozisyonla ötekine göre yeniden konumlandırıyor. Bu, güçlü bir psikolojik durumdur. Hıristiyan geleneğinin ona karşı haklı olarak uyarıda bulunacağı kadar da mağrurdur.

Öfke, tipik olarak, akılla ve rasyonel olmakla karşılaştırılır. Normal konuşma biçimimiz içinde "duygusal olma" demek tipik olarak, "öfkelenme" ya da "akıllıca davran/makul ol" anlamına gelir. Ancak temel bir soru sorarsak: Öfkelenmenin, duygusal olmanın tamamen doğru olduğu zamanlar yok mudur? Öfkenin tamamen rasyonel olduğu durumlar yok mudur? Yayınlanan olağanüstü eserlerine, harika öğretmenliğine ve kendini kuruma adamış olmasına rağmen arkadaşlarımdan birinin kurumla ilişkisi kati bir şekilde kesilmişti. Doğal olarak sorun, siyasetti. İktidardaki birisiyle yanlış bir şekilde sürtüşmeye girmişti. Arkadaşımın, iyi bir Stoacı tepki olarak "işte, sadece şu hep olan şeylerden biri" diyip aşağılanmayı ve hayatına zorla getirilen değişikliği kabul ederek kızmayı beceremesinden dolayı şoke olmuşum. Böylece, onun yerine ve aynı

---

4 Anglo-Sakson hukuk geleneğinde adil olmayan ve sonucu önceden belli davalar için kullanılan bir ifade. (e.n.)



zamanda *ona* kızan kişi, ben oldum (anlayış ile karışık). Bana öyle görünüyordu ki, onun öfkelenmesi yalnızca mutlak bir hak değil aynı zamanda olması gereken bir şeydi de. Söz konusu duygu hem rasyonel ve hem de (bana göre) bir bakıma zorunluydu. Yöneticilerin, kurumsal cinayetlerle sizi kapı dışarı etmelerine öylece izin verecek değildiniz ya!

Pek çok kişi bunu reddedecektir. "Hayır, öfke *asla* en iyi strateji değil" diyeceklerdir. Bu yanıtın konuya önereceği fazla şey olduğunu da kabul ediyorum. Arkadaşımın tepkisinde dikkate değer bir erdem var. Ancak ben öncelikle bunun zıttını tartışmak ve öfkenin tersliklere karşı verilen nedensel ve rasyonel bir tepki olabileceğini ileri sürmek istiyorum. Aynı zamanda olumsuz bir yanıtın öfke anlayışımıza nasıl bir şey getireceğini görmek istiyorum. Öfkenin daima yanlış olduğu Papa Gregory'nin "ölümcül" ya da "ölümlü" günahlar yedigeninde açık bir şekilde kodifiye edilmişti. Bu, Hıristiyanlığın ve diğer dini düşünüşlerin (örneğin Budizm) içine önemli miktarda işlemiş bir fikir ve örneğin Yahudi kutsal kitabındaki gazaplı Tanrı ve antik Hinduizmin yıkıcı Şivası gibi öfkeyi kutsallaştırmaya veya yüceltmeye eğilimli daha eski dinlerle haklı olarak zıtlık içinde bitıştırilebilir. Aynı şekilde Sokrates ve Platon da Homerik kahramanların savaşı gazabından ve intikamın adaletinden, içinde intikamın hiçbir rolünün olmadığı daha "uygarlaşmış" bir adalet kavramına yönelmişlerdir. Yani en iyisinin öfkeden uzak durmak olduğu fikri, etkileyici felsefi belgelerle yaşıt bir fikirdir. Yine de, bu uzun müddet yerilen duygunun neden hala bizi çekip aldığına ve neden sıklıkla çeki ve hatta akla uygun bulunduğuna bakalım.

Öfkeye çamur atanların ve onu sözde savunanların üzerinde anlaşması gerektiği şekilde, öfkenin dünyaya bağlanmanın bir yolu olduğu fikrini tekrar ederek başlamama izin verin. Bizler, *birine*, bir şey hakkında kızarsınız. Bu yüzden burada önemli olan sorular, öfkenin haklı bir amaç mı taşıdığı, doğru nesnenin mi (kabahatin) seçildiği ve söz konusu durum tarafından mu ortaya çıkarıldığıdır (Hedefe konulan kişi gerçekten de kaba-

hatli, ama kabahat öfkeyi ortaya çıkarmayacak kadar küçük olabilir). Eğer hem nesnesi doğruysa, hem de suçlamanın ciddiyeti temin edilmişse, o zaman öfke akla uygun ve rasyoneldir. Elbette, ilerideki kanıtlar ve görüşler asıl yargıyı soru işaretlerine boğabilir ancak bu durumda "o zamanlar bildiklerimizle" veya "o zamanlar durumun görüldüğü şekliyle" kişinin öfkesinin rasyonel ve akla uygun olduğunu söyleyebiliriz. Ama öfke aynı zamanda bir *strateji* olabiliyorsa, doğruluk ve haklılığın ötesinde öfkenin akılsallığını yöneten ilave bir düşünce daha var demektir: Acaba öfkelenmek kişinin nihai amaçlarına hizmet ediyor mu?

Kişinin patronuna öfkelenmesi doğru ve hatta hakkaniyetlice olabilir, ancak bu nadiren rasyoneldir. Kişinin üniversite sıralarında notu verilmeden önce dersi veren profesöre öfkelenmesi, doğru ve hakkaniyetlice olabilir ama bu genelde rasyonel bir strateji değildir. Şu halde öfkenin rasyonelliği, bu öfkenin kişinin uzun vadeli çıkarlarına uyup uymamasına bağlı bir şeydir. Bunu izleyen şey, bazı bağlanma biçimlerinin, bazı stratejilerin, ötekilerden daha iyi olmasıdır. Bazıları aptalcadır. Bazıları salakça ve garantisizdir. John'un, en iyi matematikçilerin uzak durduğu matematiksel bir varsayımı kanıtlayamamaktan kaynaklanan asabiyeti aptalcadır. Bir veda yemeğinde, Sally'nin, John'un dünyadaki en iyi sevgili olduğundan bahsetmekte başarısızlık göstermesi nedeniyle Sally'nin John'u "aşağılamış" olmasından kaynaklanan öfke, salakça ve uygunsuzdur (Ama belki bunun öyle olmayacağı garip koşullar düşünülebilir). Yalnızca tasavvur edilen bir aşağılanmadan dolayı öfkelenmek neredeyse her zaman kötü bir stratejidir ve ifade edildiğinde ahlaki bir adaletsizlik olabilir. Ancak bazen de *öfkelenmemek* aptalca görünüyor. Toplum içinde hakarete uğramanın ardından veya kişinin açıkça hak ettiği terfiyi reddetmeye zorlanması durumunda ya da yalnızca sırada beklerken bir yabancı tarafından tekrar tekrar itilip kakılma halinde, bunlarla

İlgili alternatif ifade yolları ya da merciler olsun olmasın, kişinin öfkelenmeye hakkı vardır (Hayvan Çiftliği<sup>5</sup>'nin bilgeliği şudur: "deliye dönme, acısını çıkar" cümlesindeki "acısını çıkar" a yönelik devam eden motivasyonun yanında deliye dönmenin ilk adım olduğunu farz eder). Bu yüzden Aristoteles, Homerik kahramanlarla paralellik içinde sadece durumun bunu gerektirmesinden dolayı değil, aksi halde kişinin kendini tam işlev gören bir insan doğasından daha aşağıda konumlandırılacak olmasından dolayı da öfkelenmemenin aptallık olacağı bazı durumların olduğu konusunda ısrar etmişti.

Öfke, biraz sonra patlak verecek kavgada sadece bizi enerji kılacak bir araç olsa bile onun yaşamda kalmamızı sağlayan değerini anlamak kolay. Ancak öfkenin türler arası ölçekten bakıldığında bir çeşit strateji sayılabilecek çok daha karmaşık evrimsel bir açıklaması da var gibi görünüyor. Robert Axelrod'un (1985) şimdi bir klasik olan modeline göre, işbirliğinin evriminde işbirliği yalnızca grup için fedakarlık yapma ve birlikte çalışma istekliliğini (ve hemcinsimiz insanlarda övdüğümüz tüm öteki "hoş" şeyleri) değil, aynı zamanda hakarete uğrama ve cezalandırma eğilimini de gerektiriyor. Aksi takdirde, dolandırıcılar işbirliğinin avantajından yararlanacaklar ve grubun tümü dezavantajlı duruma düşecektir (Dahası işbirliği içinde olanlar aldatmanın avantajını fark ettikçe ve dolandırıcıların yerine geçtikçe işler daha da kötüleşecektir.) Dolayısıyla öfke, bireysel stratejilere hizmet etmesinin yanında daha büyük stratejik çıkarılara da hizmet etmekte. Bu suretle, kabahatlılere ve aldatanlara öfkelenme istekliliğimizin genlerimizde olduğunu öne sürmek konusunda kişi, temin edilebilir. Doğru insana, doğru zamanda ve uygun ölçülerde öfkelenmek için gereksindiğimiz Aristotelyen koşullar da bunlara eklenmeli. Ancak esas

---

<sup>5</sup> George Orwell, *Hayvan Çiftliği*, Çev: Celal Üster, Can Yayınları, İstanbul, 2016.

nokta, öfkenin başarılı bir toplumsal yaşam için çok değerli oluşunun meydana çıkarılması.

O halde negatif ve pozitif duygular arasında yapılan – günahkar duygulara karşı iyi duygular- saf Maniheizt ayrım hakkında daha genel şeyler söylemenin zamanı geldi. Bu, hem ciddi araştırmacıların hem de sıradan insanların duygular hakkında konuşurken ve düşünürken yaptıkları pek çok şeyde olduğu gibi, onların karmaşıklığının, sofistike yapısının ve akılsallığının aşırı basitleştirilmesi yönünde bir ayrım. Bu noktadaki mükemmel örnek ise öfke. Eğer söz konusu olan dünyayla başa çıkma yolunda öfkelenmekten daha iyi yollar olduğu fikri ise, tamam. Ancak, bu öfkeyi daha az iyi bir strateji yapar; onu “olumsuz bir duygu” yapmaz. Öfkelenmek (ya da öfkeyi ifade ederken uygun araçlar olmadan öfkelenmek) sağlığını için pekala kötüdür. Bu bakımdan fazla çalışmayla, fazla endişe ile, aşırı bağımlılıklarla atbaşı gider. Ancak bu, öfkenin kendisini “olumsuz bir duygu” yapmıyor (çalışmanın, endişenin, bağımlılığın içindeki herhangi bir şey ondan daha olumsuzdur). Kuskusuz, öfkelenmenin günah olduğu yönündeki yüzlerce yıllık ahlaki şartlanma içinde öfkelenme kişiye kısmen kötü hissettirebilir. Ancak öfke bazen de iyi ve haklı hissettirir ve bu, zorunlu olarak karakterdeki ölümcül bir kusurdan ya da kozmosun doğasını yanlış anlamaktan kaynaklanan bir şey değildir. Öfke burnumuzun sürtüldüğü ya da aşağılandığımız bir durumu, haklı bir suçlayıcının durumuna dönüştürür. Şu halde dışa dönük bir ifadenin yokluğunda dahi öfkenin iyi hissettirişinden memnuniyet duymak kolay. İfade edilen öfkenin çoğunlukla misillemeye yönelik öfkeyi davet ettiği ve bunun sonuçlarının (eğer patronunuzdan ya da bir profesörden geliyorsa) yıkıcı olabileceği de doğru. Ancak bunu sadece öfkenin “olumsuz bir duygu” olduğu düşüncesi değil, onun her zaman en iyi strateji olmadığı fikri takip eder.

Öfkeyi çevrimden tamamen kapı dışarı etmek yerine, öfkeyi bir strateji olarak düşünmenin daha iyi bir yolu şu: Öfkenin daha kaba ve bayağı biçimlerdeki ifadelerini de kapsayan

daha kaba ve bayağı formlarını, bir de artılmış öfkeyi ve daha da artılmış öfke ifadelerini birbirinden ayıralım. Picasso'nun *Guernica'sı* rafine edilmiş böylesi bir ifadedir ve onu esinleyen insafsız öfke de böylece ona uyarak daha artılmış hale gelmiştir. Kimse Picasso'nun, küçük ve yansız bir kasabayı bombalayan faşistlere öfkelenmemesi gerektiğini ya da bunu ifade etmemesi gerektiğini söyleyemez. Baudelaire'in öfkeli şiiri hayal gücünün küçük bir yardımıyla, duyguları eşit derecede kabaca ifşa eden alternatif kaba bir dille de ifade edilebilirdi. Ancak bunun yerine Baudelaire dünyaya karşı hışmını şık ve devingen bir şekilde ifade etti. Duyguların "irrasyonelliğinden" söz etmek yerine (pek çok insanın bu terimi zayıf bir strateji ya da strateji sapması olarak görmekten ziyade rasyonelliğin yokluğu anlamında kullanması bağlamında), kaba olana karşı inceltmiş, uygun olana karşı uygunsuz, bayağı ve eğitimsiz olana karşı vukufu, zarif, duyarlı ve zeki gibi ahlaki olduğu kadar estetik de olan değerlendirmeleri keşfetmek yolunda daha fazlasını yapabiliriz. Duygularımız ancak dünyaya ve öteki insanlara bağlandığımız kadarıyla karmaşık veya kabadır. Öfkemiz ancak şık ya da çirkin olmasına izin verdiğimiz ölçüde böyle olabilir.

Tüm bunlardan ne öğrendik peki? Öfkenin sadece kendi içine kapalı bir his olmadığını, öteki insanlarla ve dünyayla kurulan bir bağlantı biçimi olduğunu, ki bu bağlantının da az çok kefil olunabilecek bir şey, az-çok kaba ya da inceltmiş, memnuniyet verici ya da ahlaken uygun olabileceğini. Bir strateji olarak yalnızca başımıza geliveren bir şey değil, düşünerek ya da düşünmeksizin uygulamaya koyduğumuz bir şey olduğunu. Bu, bu başlangıç bölümlerinde kendisine bulaşmak istediğim son bir meseleyi daha açığa çıkarıyor. Bazen, belki de sık sık, ne yapıyor olduğumuz bize hemen açık görünmez. Duygusal yaşantımızın bir bölümü, Freud'un üzerinde ısrarla durduğu gibi, bilinçdışıdır. Bir filozof olduğumdan ve filozoflar karışık paradoksları sevdiğinden, bunu bir paradoks olarak ortaya koymama izin verin: Hiçbir şey bize duygularımız kadar ya-

kınmış gibi görünmüyor, ama hiçbir şey de duygularımızdan daha fazla aldatıcı, baskı altına alıcı, tarınmaktan yoksun ve açıkça yadsımacı eğilimler taşıyor. Bilinçdışı, temel bir veri olduğu ölçüde sadece derin bir psikanalitik keşif olduğu için ele almıyorum. İnsanlar ne zaman kızdıklarını ve ne hissettiklerini bilmediklerinden dolayı da ele alıyorum.

## Korkmak Neden İyi Bir Şeydir?

Bazen hoşnutsuzluk ve utanç verici olabilecek bir duygu olmasına rağmen, korku belki de en önemli duygudur. Korku olmasaydı her türden tehlikeye karşı savunmasızlığa meydan verir, olası yıkıcı sonuçları -belki soyut bir öngörü haricinde ("Gee, sanırım bunu yaptığım için öldürülebilirdim") - düşünmeksizin tereddütsüzce ve umarsızca ölümcül durumları karşımıza alırdık. Hollywood güvenlik uzmanlarından Gavin de Becker, *Gift of Fear* adlı kitabında korkma yetisinin en mükemmel rehberimiz olduğunu yazmakta. Bazen korkusuz olmayı isteyeceğimizi düşünebiliriz, ancak incelememizi canlı tutmayacak bir fantezi bu. Nörolog Antonio Damasio (bu kitapta pek çok defa adı geçecek) bir beyin lezyonu geçirerek yabancılardan korkma yetisini yitiren, bakımı altındaki genç bir kadını tarif ediyor. Daima utangaç olan bazılarının kulağına nimet gibi gelebilir bu. Ancak kadının geçmişi bunun aksini ortaya koyuyor. Şöyle ki, pek çoğumuzun doğal karşıladığı "radar"dan yoksun olan kadın, herkese güveniyor ve sonuç olarak ötekilerin kendisini nasıl kandırdığını veya manipüle ettiğini görmekte başarısız oluyor. Üstelik, tekrarlanan kötü deneyimlerinden de ders çıkarmıyor ve aslında öngörülebilir olan bir dizi ihanet ve aldandıktan dolayı acı çekiyor. Korku bizlere dünya hakkındaki temel bilgileri, yani dünyanın en azından bazen *tehlikeli* olduğu bilgisini sağlıyor.

Öfke gibi korku da, bu meselelerle gerçekten uğraşan her teorisyen tarafından temel bir duygu olarak listeye alınmıştır. Duygulara sahip tüm canlılarda gerçekten evrensel olarak bulunan duygulardan biridir korku. Dahası korku duygumuzun olması için iyi bir sebebimiz de var: hayatta olmak kırılgan bir

şey. Öfke gibi korku da, dünyaya bağlanma biçimidir. Sadece kendinden mürekkep bir "his" değildir. O, bizi tehlikeye atan bir şey, *korkutucu* olan herhangi bir şey *hakkındadır*. Elbette, korkular tanınmayabilir, abartılabilir ve bazen de düpedüz aptalca olabilirler. Ancak çoğu korkumuz tamamen akla uygundur ve hayatta kalmak için gereklidir. Bize önemli bilgiler sunar. Tehlikeyi duyumsayışımız çoğunlukla hesap ettiğimiz bir şey değildir. Korkuyu, tehlikenin ne olduğunun tamamen farkına varmadan ve hatta orada bir tehlikenin olup olmadığını bilmeden *hissederiz*. Dünya tehlikelidir ve doğanın tehlikeleri çeşitlenirken,- vahşi bir ormanda ya da hoyrat şehirlerimizin vahşi ana yollarından birinde yürüyüş, işten atılmanın ortasında patronla yüz yüze gelmekle kesinlikle aynı şey değildir - korkunun temel yapıları az çok sabit görünür. Bu yapıların bazıları reddedilemez bir şekilde nöroloji ve fizyoloji ile bağlantılıdır. Kötü bir mahallenin karanlık bir sokağında yürürken gölgelerin ve seslerin detaylarına odaklanan karıncalanma hissi ve sinirsel dikkat, planladığımız bir şey değil doğrudan beyinlerimizle bütünleşmiş bir şeydir. İşten çıkarılmış arkadaşlar ve tanıdıklar tarafından çevrelendiğimiz zamanlarda, patronun odasındaki ertesi sabah toplantısına katılırken uykusuz ve gerginizdir; ve kendimizi kaybedercesine şu ya da bu şekilde detaylara (odaya yaklaşırken sekreterin bakışlarına, toplantının ilk birkaç saniyesinde patronun tavrına, şirketin parasal durumuna) dikkat kesiliriz. Bunlar yalnızca merak meselesi değildirler; vahşi bir ormanda ya da karanlık bir yolda yürümeye benzemeyen biçimde çok daha ilksel ve kişisel şeylerdir.

Korku, çok ilksel bir şey olduğu için laboratuvarında kolayca üretilebilir. Farelerde ve köpeklerde elektrik şoklarının kullanılmasıyla o kadar da insancıl bir başarı olmamasına rağmen kolayca ortaya çıkarılabilir. Şimdilerde "pozitif psikoloji" alanına yön veren Martin Seligman ününü öncelikle köpekleri şoka sokup onları "öğrenilmiş acizlik" şeklindeki nörolojik duruma getirerek kazanmıştır. Bebekler, saydam bir platformda (cam kahve masası gibi bir şey) emeklemeye zorlandıklarında korku



emareleri gösterebilirler. Katılığı giderek artan verili bir etik rehber esasında araştırmacılar lisans öğrencileri üzerinde araştırma yaparlarken birbirine yaşıt olanların beklentilerini manipüle eden not formlarını ve çeşitli araçları artık daha sıklıkla kullanıyorlar; ama ortalama bir öğrencinin korku seviyesini yükseltmek pek de öyle zor olmuyor. Dahası korkunun nörolojik ifadeleri, hızlanmış nabzı ve nefes alma sayısını, cilt iletkenliğini ve duyarlılığını ölçen standart tıbbi araçların kullanılmasıyla çoğu kez kolayca ölçümlenebiliyor. İşleyen bir beynin müthiş bir fotoğrafını veren en yeni nörolojik tarama ve test cihazlarına ait etkileyici cephaneliğe sahip olduğumuzdan korku esnasında işleyen beyin merkezleri ayrıntılarıyla tespit edilebiliyor. Bu ise, korkuyu popüler bir araştırma konusu haline getiriyor. Aslında korku, nöroloji alanında herhangi başka bir duygudan çok daha fazla araştırıldı. Burada, özenle denetlenen laboratuvar koşullarında öğrendiklerimizi çabucak diğer korkulara genelleme ve korkulardan öğrendiklerimizi diğer duygulara da teklifsizce yayma tehlikesi var elbette. Ancak araştırmacıların yalnızca son on yılda öğrendikleri şeyler duygular ve onların doğası hakkındaki yerleşik görüşlerimize hatırı sayılır ölçüde meydan okumuş durumda.

Bir yüzyılı biraz aşkın bir zaman önce, William James içinde korkunun merkezi bir rol oynadığı, şimdi duygular konusunda bir klasik haline gelmiş olan duygu açıklamalarını yayınladı. Verdiği örnek ağaçların arasından bize doğru gelen bir boz ayı ve bunu hemen takip eden saldırgan fizyolojik tepkilerdi. Açıklamalarında James sinir sisteminin otonomluğuna ve bununla ilgili endokrinel (hormonal) değişikliklere fazla fazla vurgu yaptı. Ona göre, korku içindeyken kendimizi titrerken bulmamızın nedeni bu “şevresel (peripheral)” tepkilerdi. (Tam aksine, öfke içindeyken yüzümüz kızarıyor ve bedenimize haret basıyordu). Hem korkuda hem de öfkede, psikologların “uyarılma (arousal) ” olarak adlandırdıkları genel heyecan örüntüsünde olduğu gibi kalbimizin daha hızlı attığını hissediyorduk. Ancak James’in duygu açıklaması daha sonradan suç-

lamalara maruz kaldı. Güncel teoriler merkezi sinir sistemine ve özelde beyne daha fazla odaklandılar.

Örneğin nörolog Joseph Le Doux, korkunun özel olarak "amigdala" olarak adlandırılan ve beynin "daha aşağı bölümünde" bulunan ceviz şeklinde garip bir merkezi bölgede konumlanmış olabileceğini öne sürdü. Öteki nörologlar amigdalanın münhasır önemine katılmıyorlardı; ancak özelde onun korkuda önemli bir rol oynadığı yine de genellikle kabul edildi. Le Doux'a göre (1996) , korku ve diğer duygular "sinir sisteminin biyolojik işlevleriydiler" Bu, korkunun –örneğin aniden gördüğümüz bir ayı- bunun üzerinde düşünecek veya "Aman Tanrım! Bu bir ayı!" fikrini üretecek kadar bile zamanın olmamasına işaret edecek bir biçimde hızlı olup bitmesi gerçeğine dayanıyor. Sinirsel bir uyarımın, duyulardan korku tepkilerinden sorumlu beyin bölümlerine doğru yaptığı yolculuğun aldığı vakit bir saniyenin küçük bir parçası kadardır. Tersine, sinirsel bir uyarımın duyulardan, korku tepkilerinden sorumlu "daha yüksek" ya da "bilişsel" beyin bölümlerine, zihinsel loblara yaptığı yolculuğun aldığı vakit daha fazladır. Kişi bunu, demokratik yollarla seçilmiş bir komite aracılığıyla bir dizi önerinin ortaya konulmasına zıt şekilde, acil bir durumda hukuki bir engel olmaksızın çabucak verilmesi gereken idari bir kararla karşılaştırabilir. Hızlı olmak bazen önemlidir. (Filozoflar siperlerde uzun süre dayanamazlar. Onlar saklanmayı başarmak için fazla yavaştırlar.)

Üstelik, kavrayışımız ve bilgimiz yanıltıcı olabilir. Bu minvalde Le Doux, polemiksel bir şekilde korkunun bilinçli bir şey bile olmak zorunda olmadığını, korku hissinin "kek üzerindeki şekerli krema" gibi olabileceğini öne sürüyor. Bu bana duyguları bilinçlilikle karıştırmakmış gibi görünüyor; ama burada önemli olan bulgu korkunun, doğumdan önce kazarılmış bir dürtü, belirli ana "temalar" (örneğin önünüze çıkan karanlık bir gölge) tarafından yönetilen belli bir "hücre toplama" ve sonrasında öğrenilmiş her türlü çeşitlemeyle süslenmiş bir şey olabileceğidir. Risk, nörolojinin hızı ve spontanlığındaki büyü-

leyiciliğin his ve duygusal deneyim gibi sözümona çok temel şeylere ilişkin sorunlara bile ikincil meseleler olarak yaklaşma yolunda indirgemeci bir duygu açıklamasını ortaya atmasıdır. Duygular elbette bilinçdışı olabilirler (geçen bölümün sonunda dikkati çektiğim üzere) ve ilk etapta beyinsel korteksi gerektiremeyebilirler. Ancak duygunun bilindışı ve bilişsellik dışı olabileceğini söylemek, onun *hissedilmediğini* söylemek değildir. O fark edilmeyebilir, tanınmayabilir ya da bilinmeyebilir. Hatta bu his, oyunun sonunda (nörolojik saliseler içinde) ortaya çıkabilir. Ama, her ne olursa olsun, korku sadece “pasta üzerindeki krema” değildir.

Bu büyüleyici araştırma alanı, anksiyeteyi ve panik atağı ortadan kaldırmaktan ya da sonlandırmaktan çeşitli fobileri ve öteki irrasyonel korkuları tedavi etmeye dek, işlevsiz duyguları daha iyi anlamada, onlarla başa çıkmada ve onları ıslah etmede kullanılacak olası yollara ilişkin pek çok vaadi barındırıyor. Duygusal aşırılıktan ziyade tümör, beyin lezyonu ve baş yaralanmalarından kaynaklanan duygusal yetersizlikleri olan durumu trajik hastalarda neyin yanlış gittiğine dair de çok fazla şey anlatmakta. Ancak beynin içinde olup biten şeyin ne olduğu en iyisinden hikayenin sadece bir kısmı. Öteki kısım korkunun dünyaya yönelik bir bağlanma olması ile ilgili.

Tıpkı öfke gibi korkunun da sadece kendinden mürekkep bir “his” değil, dünyaya yönelik bir bağlanma olduğu konusunda ısrar ederek başlamıştım. Korku tehdit eden, tehlikeye sokan bir şey *hakkındadır*. Dolayısıyla beynin (sadece birkaç yıl öncesine dek şu hakkında çok az şey bildiğimiz beyin) içinde ne olursa olsun, korkunun dünya üzerinde algılanan bir tehlike olmadıkça korku olmadığını söyleyeceğim. Nasıl ifade edilirse edilsin ilgili nörolojik sendromlar bu dışsal ağırlık noktası olmadıkça, kendilerini bir duygu olarak açığa çıkarmazlar (Nörolojik sendromlar yapay olarak tetiklenebilirler, ancak dışsal bir ağırlık noktası olmadıkça bunlar bir duyguya işaret etmezler). Tipik olarak tehdit ya da tehlike, bizim dışımızda, dünyadadır. Bazen de tehdit yalnızca tasavvur edilebilir ya da yanlış anlaşılır.

labilir (yani gerçek bir tehdidin olup olmadığı); ancak burada hakkında yarılıya düşülen şey dünyadadır. Hepimizin “tehdike senin kafanın içinde” dendiğinde bunun ne anlama geldiğini anlamasına rağmen, durum hakkındaki kafa karışıklığı bu yüzden oluşur. Dünyadaki tehlike, onu oraya yerleştiren kendi tahayyülümüz, yansıtmamız ya da paranoyamız olsa bile zorunlu olarak tamamen dışarıda, *orada* olarak algılanır. İlk etapta görünebileceğinden çok daha karmaşık bir iş olmasına rağmen söyleyebiliriz ki bir başka açıdan tehdit ya da tehlike “içimizde”, bedenlerimizde ve hatta zihinlerimizde bulunabilir. Kalbimin durumu ya da bana ilerliyormuş gibi görünen hafıza kaybım hakkında aşırı derece kaygı duyuyor olabilirim. Ancak kalbim ve zihnim ilgili duyular dahilinde, dünyanın parçasıdır. Bunlar, hakkında endişelendiğim şeylerdir. Korku asla kendi içine kapalı bir şey değildir.

Kaynak kendi bedenlerimiz içinde olduğunda bile korkunun dıştan yönlendirildiği fikri bunu onamanın çarpıcı bir yolunu kendine açıyor. Kendimizi korkunun fiziksel sendromlarını hissederken bulduğumuzda, korkunun kaynağını, onun ilgili olabileceği nedeni bulmak için derhal çevremize bakıyoruz. 1960'ların başlarında Stanley Schachter ve Jerome Singer isimli psikologlar deneklere epinefrin gibi uyarıcılar vererek ve onları bir dizi koşul içinde yeniden konumlandırarak bir deney yapmışlardır. Sonuçta uyarımın nedenini anlamayan denekler (onlara hapların güçlü bir vitamin olduğu söylenmişti) duygularını kendilerini içinde buldukları bağlam (patlamaya hazır, komik ya da korkulu) içerisinde tanıladılar. Deney, insanların kendilerine atfettikleri duyguların yalnızca onların uyarılması temeline değil aynı zamanda onların koşulları algılayışlarına da dayandığını gösterdi (Hapın etkileri hakkında uyarılan kontrol grubu, tepkilerini bir duygu olarak görmeye hiç eğilim göstermedi). Buradaki asıl fikirse, uyarım yapay olarak tetiklendiğinde bile bir nesne, bir tehdit ya da tehlike görmek için dışarıya bakmamız.

Aynı şekilde ani oluşan ve keskin bir yaradan dolayı acı çeken bir köpek de içgüdüsel olarak saldırgan olarak alımladığı şeyi savuşturmayı deneyerek işe koyulur. Bu, acının hiçbir dışsal nedeninin olmadığı fikrini içermez, ki böyle de düşünebiliriz. Aşırı hezeyanlardan (sanılardan) mustarip bir paranoid hezeyanlarını seve seve dünya hakkındaki gerçekler olarak deneyimler (Dahası bunları onaylayabilmek için büyük acılar çeker). Sesler duyan bir paranoid bu sesleri dışarıdan geliyormuş gibi işitir. Ancak bu durumlarda bile korku kelimesinin tam anlamıyla ister dış dünyada, bedenimizde veya zihnimizde olsun, ister gerçek ister hayal edilmiş olsun, tehditkar bir tehlike algısı ile ilgilidir. En tüyler ürperten korkular öyle tahmin ediyorum ki, bir şeyle başa çıkmak için gerekli en temel yeteneklerimizi etkileyen bize en yakın korkulardır -örneğin kişinin kendi zihnine, yargı yetisine ya da yeni yeni başlayan demansla (bunama) hafızasına artık güvenememesi-. Dolayısıyla korku filmlerinde ve bazı dinlerde en feci korkuların *cinnet* tehlikesinden, kişinin zihninin bir yabancı tarafından ele geçirilmesinden türetildiğini düşünüyorum. Ama bu, korku duygusunun dünyadaki bir şeyle ve dünyaya bağlı olmakla ilgili olduğu fikrine zorunlu olarak bir şüphe düşürmüyor. Sadece kendim ve "zihnim" nosyonları ile ilgili oldukları ölçüde karmaşıklaşan biçimiyle korkularımızın daha basit canlılar için hayal etmesi güç biri sürü sorun olasılığıyla ilgili olabileceğini göstermeye varıyor.

Ancak korku her zaman dünya ile ilgiliyse o halde korkunun dünya ile ilgili bilgilerden bazen bağışık olması, yani korkunun nesnesinin gerçekte tehlikeli olmaması durumu hatırı sayılır bir ilgi ve merak meselesi haline geliyor. Dolayısıyla kötü adıyla nam salmış irrasyonel korkuların onları doğrulayan bilgiye sahip olunduğunda dahi ortadan kaldırılmasının güç olması meselesi ortaya çıkıyor. Arkadaşımıza anlayışsızlıkla "istatistiksel olarak uçmanın kara yolundan daha güvenli olduğunu bilmene rağmen nasıl olur da uçmaktan hala korkarsın?" veya "şu küçücük örümceğin seni sokamayacağını ve senden

kaçmaktan daha fazla bir şey istemediğini bile bile, ondan nasıl korkarsın?” diye soruyoruz. Dünya ile ilgili korku, hakkında olması gereken bilgiden nasıl oluyor da bu denli kopuyor? O halde korkunun yalnızca dünya ile ilgili olmadığı, ancak başka bir şeyi de içerdiği gerçeği giderek belirgin hale geliyor. Dünya üzerindeki herhangi bir bilgiden bağımsız olabilecek az-çok otomatik (fiziksel bağlantılı) belli beyin tepkilerini içeren korkuları ilana edici bir şekilde gösteren nörobilimcilerin bulgularında yer alabilecek şeyler bu şeyi ortaya çıkaracak en görünür aday olabilir.

İrrasyonel korkular, fobiler ve diğer dinmez korku durumları şöyle açıklanabilirler: Bazen otomatik (fiziksel bağlantılı) beyin tepkileri kişinin dünya hakkında bildikleriyle ilgisiz olarak ortaya çıkabilirler. Beyin kimyasının dengesizliğinden veya daha önceki bir travmadan dolayı, en minimal uyararın ortaya çıkmasıyla bile kişinin beyni belli bir çeşit tepkiye kilitlenebilir. Şu halde uçmaktan korkan kişi, düşen bir uçağın sesi ya da görüntüsünden dolayı travmaya uğramış olabilir ve korku tepkisi yalnızca uçağa binme düşüncesiyle ortaya çıkar. Örümceklerden korkan kişi, bir zamanlar bir örümcek tarafından ısırılmış ve bu ısırığa karşı çok kötü reaksiyon göstermiş olabilir. Akabinde kişi örümcek gördüğünde ona korkuyla tepki verebilir. William James (ve başka pek çok kişi) , düşünsel süreçlerden bağımsız ve içgüdüsel olarak tepki verdiğimiz belli ilksel deneyimlerin bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. (James, örneğin bir yılan veya kan dolu bir şişe görmekten bahsetmiştir) Ancak irrasyonel tepki ister içgüdüsel ister öğrenilmiş olsun, tipik ama yanlış bir şekilde zihinsel ve duygusal diye adlandırdığımız (“Evet, aslında zihinsel olarak bunu biliyorum ama yine duygusal olarak onu hissediyorum...”) mevcut iki farklı işleyiş seviyesine sahip. Burada gerçekten yapılması gerekli önemli bir ayrım bulunuyor; ama bunu nasıl ve nerede yapacağımız konusunda çok dikkatli olmamız gerekiyor.

Buradaki “iki seviye” aklın ve duyguların iki seviyesi değil. Daha ziyade, *inancın* ya da daha iyisi, “*tahminin*” (*appraisal*)”

iki seviyesinden bahsediyoruz. Dünyayla ilgili öğrendiklerimiz veriyken, uçmak ve araba kullanmak gibi aktiviteler, yılan ve örümcek gibi hayvanlar (ve daha genel olarak sürünen ve yavaş hareket eden hayvanlar) hakkında güvenlik ve tehlikeye dair iyi-yapılandırılmış inançlara veya değer biçmelere sahibiz. Bu inançları kendi deneyimimiz dahilindeki temel kanıtlar zemininde ve diğer insanların şahitliğinde biçimlendiriyoruz. Ancak bizler kanıta veya tanıklığa dayanmayan ya da bunlara çok az dayanan inançlara da sahibiz. Bu inançlar düpedüz karmaşık olduğunda, onları “içine doğma” olarak adlandırıyoruz. Buradaki örneklerde olduğu gibi çok daha ilksel olduğunda onlara (yanlış bir şekilde) “içimden gelen hisler” diye atıfta bulunuyoruz. İçe doğmalar ve içten gelen hisler kolay bir şekilde ifade edilebilirler veya edilemezler. (Çoğunlukla da edilmezler.) Yine de bunlar hala dünya ile ilgili inançlar ya da tahminlerdir. Bunların ne derece duyguyla yüklü olduğu daha ileri aşamadaki bir sorudur ve mutlak olarak inancın doğası tarafından belirlenmek durumunda değildirlir. Çok karmaşık, iyi ifade edilmiş, iyi yapılandırılmış ve iyi ortaya konulmuş inançlar ya da tahminler hayli duygu yüklü olabilirler. İnsanların güncel politikada kavgaya ettikleri veya tartıştıkları kürtaj ya da herhangi başka bir “sıcak gündem” konusunda neler hissettiklerini düşünün. Tam tersine, dünya ile ilgili sahip olduğumuz en temel inançlar ya da ona dair tahminler, örneğin yerin katı ve sabit olması ve bize bunun destek olması (daha önce bir deprem kurbanı olmadığımızı ya da jeoloji derslerini bırakmadığımızı varsayarsak) , tahrip edilerek gözümüze sokuluncaya dek, hiçbir fark edilir duyguyu gerektirmeyebilirler. İrrasyonel korku durumu, korkuyu “fiziksel bağlantılı” ve akılsal olmayan (buna elverişli olsa bile) bir şey olarak gören korku analizini akla daha yatkın kılabilir.

Korku nesnemizin hiç de tehlikeli olmadığını bilmemize rağmen neden ondan korkmayı sürdürürelim ki? Eğer Le Doux (1996)'un “low road” süreci olarak adlandırdığı şey korkudan donup kalmaysa, eğer bir örümcek görme bu otomatik tepkiyi

tetikliyorsa, o halde bizler bilgimizin miktarı ne büyüklükte olursa olsun bunun korkuya ilişkin tepkilerimizi değiştirmeyeceğini anlayabiliriz. Bu, korku hakkında yapılacak hiçbir şeyin olmadığını söylemek değildir. Sadece “korkularımız daha geniş bir enformasyonla ve bilgi birikimi yoluyla değiştirilemezler”, demektir. Ancak irrasyonel duygular ve fobiler hakkındaki pek çok benzer örnekte sorun, yukarıda ileri sürdüğüm gibi, korku ve inanç arasındaki bir çatışmadan ziyade korku ile inanç ya da tahminlerin çatışmasıysa, o halde bizler bu örnekleri çok daha insancıl ve daha az sorunsallaşmış bir biçimde görebiliriz. Bazı inançlar ve tahminler gerçekten “bilişsel olarak geçirgen” değildirler. Onları, daha üst bir bilginin eklenmesiyle değiştirmek zordur. Ancak bu, onların daha üst bir deneyim yoluyla, örneğin rahatsızlık veren tepkiye tekrar tekrar maruz kalma yoluyla değiştirilemeyecekleri anlamına gelmez. Analizimiz için daha fazlası ve daha önemlisi, bunların prototip örnekler olmaktan ziyade normal dışı örnekler olmasıdır.

Pek çok korku durumunun inancın ya da tahminin çoklu tabakalarında bu tarz çatışmaları içermediğini ileri sürerdim (ki bu, onların inanca ya da tahmine dair çoklu tabakaları içerdiğini inkar etmek değildir). Daha ziyade ilkel sezgilerimiz ve içten gelen hislerimiz, ifade edişimiz, sorgulanmış yargılarımız ve takdir etmelerimiz tarafından onaylanmaya ve daha odaklanılmış, iyi ifade edilmiş olarak ve rasyonel açıklamalarla güçlendirilmeye eğilimlidirler. Şu halde kendimizi karanlık bir yolda yürürken garip gıcırtilar duyarken bulduğumuzda ilk etapta kendimizi tedirgin hissederiz ancak daha sonradan son günlerde pek çok sokak soygununun yaşandığı, şehrin tehlikeli bir bölümündeki karanlık bir yolda olduğumuz gerçeğini düşünmemiz korkmakta *haklı* olduğumuza, endişe duymanın ve dikkat etmenin akılcı olduğuna bizi ikna eder. Dahası bu, korkunun normal olmayan garip, irrasyonel bir örneğidir ki, bu örnek, daha derin bir araştırmanın önüne geçer ve daha fazla kanıtın ve başkalarının tanıklıklarının kabul edilmesini reddeder.



Birçok korku, anlaması kolay ki, düpedüz rasyonedir. Montana ormanlarında aptalca tek başınıza yürürken bir boz ayıdan korkmanız hiç de irrasyonel değil (Montana ormanlarında tek başına yürümenin irrasyonel olabilmesine rağmen) Gelininizi yüzde seksen daha az gösterdiğinizde vergi memurundan korkmanız hiç de irrasyonel değil (Gelininizi yüzde seksen daha az göstermeniz çok irrasyonel olsa bile) . Korkularımız açık bir şekilde rasyonel olmadıklarında bile, onlar yine de rasyonel olabilirler. Tehlikenin ne kadar gerçek ve ciddi olduğu ve kişinin bu korkuya nasıl tepki vermesi ve nasıl davranması gerektiği konusunda çok tartışma olmasına rağmen kendisinden korkulacak bir şeyler mevcuttur ya da mevcut olabilir. Ayı örneğinde çoğumuzun, Davy Crockett<sup>6</sup> tipi bir karakter gibi tepki ya da davranış sergilemesini beklemeyiz –ya da ikincisinde, vergi örneğinde Davy'nin kendi Tennessee geçmişi bir göstergeyse.

Problem, korkunun irrasyonel örneklerinin çarpık veya istisnai örnekler olarak değil, paradigmatik örnekler olarak alınması. Dolayısıyla daha gelişkin bir nedenselleştirme, araştırma ve incelemeden söz bile etmiyoruz ama korkuya eşlik eden hisler ve düşünceler, saf korkunun sonraki etkilerine, özsel olmayan ancak ona eşlik eden şeylere veya onun sonuçlarına havale edilirken bu korkunun "daha düşük nitelikli" semptomları korkunun özü olarak alınıyor. Ancak bir duygu her ne olursa olsun hiçbir beyinsel süreç his içermiyorsa ve "dış" dünya ile hiçbir bağlantı içinde değilse, duygu değildir. Bu tüm korkuların sinirsel olarak temellendiğini inkar etmek değil (ve tüm duyguların da); en çarpık durumlarda bile, korkularla ilgili söylenecek her şeyin bundan ibaret olduğunu reddetmektir. Korkunun bazı örneklerinin irrasyonel olduğu -örneğin fobiler-olgusundan yola çıkıp korkunun genelde irrasyonel olduğu

---

<sup>6</sup> ABD'li savaş kahramanı ve devlet adamı (1786-1836).

İddiasına, buradan da az çok bütün duyguların irrasyonel olduğu savına doğru çarçabuk genellemeler yapmamalıyız.

Korkunun irrasyonel olduğu şeklindeki fazla düşünülmemiş fikre hemen sanılmaya bağlı olarak duyguları ve akılsallığı zıtlık içinde düşünmeye alışırız. Her zaman ve aslında doğrusu genelde bunun öyle olmadığı şu an itibariyle oldukça açık ve korkunun olduğundan daha fazlasıyla, oldukça uyumlu, işlevsel ve rasyonel olduğunun görüldüğünü umut ediyorum. Ancak hepsi bu değil. Duygular rasyonalite için gerekli de. Saygıdeğer nörobilimci Antonio Damasio amigdala'sına aldığı hasardan dolayı yalnızca korku hissini değil aynı zamanda rasyonel kararlar verme yetisini de kaybeden bazı hastaları hakkında yazıyor. Bu hastaların neyin önemli, neyin önemsiz, neyin riskli neyin risksiz olduğuna ilişkin "muhakeme" duyguları yok. Bu, bu kitap boyunca tartışacak olduğum duyguların ve akılsallığın karşıt değil, ancak tamamlayıcı ve iç içe geçmiş oldukları savı adına önemli bir nörolojik kanıt. İyi bir yaşam için her ikisi de gerekli.

Korkunun farklı pek çok çeşidi var. Bazı korkular büyük ölçüde "kör" nörolojik tepkiler, ancak diğerleri dikkate değer bir karmaşıklık ve öğrenme süreci içeriyorlar. Bir korku deneyimi kişinin bahçede yürürken bir çingiraklı yılanla karşılaşması durumunda olduğu gibi ani ve tümüyle istemsiz olabilir. Ancak başkaca korkular zaman içinde gelişirler ve uzun bir süre, hatta yıllarca –örneğin devlet otoritesi ya da kalıtsal hastalık korkusu- devam ederler. Bu bölümde her iki korku türünü de ele alıyorum. Ancak korkunun (ve diğer duyguların) uzun bir süre devam edebileceğini söylediğimde, uçma korkusu ya da örümcek fobisi gibi alışıldık örneklerde görülen korkuyu hissetme eğilimine gönderme yapmıyorum sadece. Uçma korkusu olan biri korkuyu muhtemelen uçağa binme zorunluluğu ile doğrudan yüzleştğinde deneyimleyecektir. Bir araknofobik (örümcek korkusu) söz konusu korkuyu muhtemelen yalnızca bir örümcek gördüğünde (ya da görür gibi olduğunda) deneyimler. Bense daha çok şefinden sürekli korkan

talihsiz bir çalışanı ya da kocasının terörü ile yaşayan tecavüze uğramış bir kadını düşünüyorum. Bunlar yalnızca özel şartların tetiklemeyle sahip olunan korku eğilimleri değildirler. Kişiden, gün içinde ayakta olduğu her an içinde kelimenin tam anlamıyla faal olmayı talep eden, kişinin deneyimine ve kişiliğine ait sürekli yapılardır.

Normal korku da rasyonel ve nedensel ya da irrasyonel ve nedensiz olabilir. Normal korku korkulan bir nesne; tehdit eden, tehlikeli bir şey gerektirir. Beyinde ya da bedende her ne oluyor olursa olsun, o bir şey ile ilgili değilse, o algılanan ya da duyulan bir korku değilse, korkudan sayılmaz. Ancak böylesi korkularımız hakkında yanılıyor da olabiliriz. Bilgi birikimimizde geçerli olan şey, aslında cehalet, yanlış bilgilendirme ya da aptallık üzerine temellenmiş olabilir. Nesne gerçekte tehlikeli olmayabilir (bir çingiraklı yılan değil, bir kral yılanıdır aslında o) ya da sadece tehlikeli görünüyor olabilir (o, gerçekten bir çingiraklı yılanıdır ama zehirli dişe sahip olsa da zehri alınmıştır), ya da durum nedensel olmayan bir korkudan çok bir eşek şakasını barındırır (o, basit bir elektrikli aygıtla canlandırılan ölü, doldurulmuş bir çingiraklı yılanıdır) . Ancak, eğer kişinin o anda tehlikenin olduğuna inanmakta haklı bir nedeni varsa, cahilce ya da yanlış bilgilendirilmeden kaynaklanan korku yine de nedensel olabilir. Tam tersine aptalca korku, inanç ya da tahminin mazeretsiz olduğunu ve söz konusu nesnenin tehlikeli olduğuna inanmayı gerektirecek uygun bir nedenden yoksun olunduğunu ima eder.

Normal korku da bilinçdışı, tabir-i caizse süzgeçleme sisteminin (radar) dışında olabilir. Tehlikeyle karşılaşıldığında çoğunlukla paçayı kurtarma sürecine sıkı sıkı angaje olunur. Aksi takdirde birini kurtarmak, korkunun semptomlarına dikkat etmeyen birinin işidir. Bir araba kazasına ramak kaldığı durumda, korku tehlikenin geçmesinden hemen sonra başlamış gibi görünebilir. Güvenli bir şekilde durduktan sonra fiziksel semptomların -hızlı kalp atışları, terleme, nefessizlik- farkına vardığımız muhtemelen doğrudur. Ancak korkunun fiziksel

semptomlarını, korkumuza denk gelen korkmuş olma farkındalığımızdan daha fazla bir şey olarak alma hatasına düşmemeliyiz. Korku tehlikenin tanınmasıydı. Örneğimiz yoğun bir korkunun bile bilinçdışı olabileceğini hatırlatıyor, özellikle diğer bazı bağlantılar tarafından engellendiğinde. Bu örnekte arabayı kontrol etmede ya da farklı bir örnekle öfke gibi başka bir duygu tarafından korkunun önü kesildiğinde olduğu gibi. Korkunun bilinçdışı olduğu gerçeği ise onun rasyonel olup olmadığı sorusundan oldukça bağımsız. Bir duygu bilinçdışı olabilir, ancak eğer iyi nedenlerle açıklanabiliyorsa yine de rasyonel olabilir. Bir duygu bilinçte olduğunda ise rasyonelliğin sorumluluğu söz konusu nedenleri sağlayabilecek olan özneye havale edilir.

Öfkeye ilişkin olarak söylediğimiz gibi korkuda da onun “olumsuz bir duygu” olduğunu ifade etmenin büyük bir indirgeme olduğunu söyleyebiliriz. Gerçek şu: Korkuya paha biçilemez. O olmaksızın hayatta kalamazdık. Güvenlik uzmanları korkunun birincil savunma hattımız olduğunda (“Korkularına güven”) ısrar ediyorlar. Şu halde korku kendisinden uzak durulacak bir duygu değil. “Korkulacak tek şey korkunun kendisidir”, ekonomik bunalım döneminin ortasında müthiş bir izlek, ancak genel psikolojik uyarılar bakımından zayıf bir tavsiye. Felce uğratan fazla korku tabii ki kötü bir strateji. Ancak korkunun kendisi dünyaya bağlanma yollarımızın en önemlilerinden biri. Burada bizi bekleyen bir tuzak var ve güya masum olan ama aslında oldukça önemli bir ayırım yapmamız gerekiyor. Tehlikenin olumsuzluğu, yani kendisinden sakınılacak şey olarak duygunun nesnesi mevcut; ama bunu, duygunun kendisinin olumsuz olması fikri takip etmiyor. Akla çabuk gelen ve açık bir örnek insanların kendi tarzlarıncı korkuyu hissetmek ve onun tadını çıkarmak için korku filmlerine ya da daha bir

cesurlulukla bangi-jumping<sup>7</sup>'e gitmeleri. Burada, bir taraftan sakınılacak tehlike bulmak, diğer taraftansa sırf korku duymak için aranıyor olabilecek korku duygusu mevcuttur.

Aristoteles kesinlikle hoşnuthuk vermeyen duygular olan korku ve merhameti tetiklemesinden dolayı insanların trajedi izlemeye gitmekten zevk duymaları paradoksuyla enine boyuna uğraşmıştı. Bugün, trajedilerden uzak durmayı daha fazla kişi tercih ediyor olabilir ancak insanlar kendilerini tehlikenin gerçek ama asgarileştirilmiş olduğu durumlar içine sokuyorlar. Bangi-jumping yaparak, mekanın derinliğine doğru hızlı bir şekilde düşerlerken (ama aygıtın yavaşlayacağını ve düşüşü durduracağını, onları yeniden denemeye hazır bir şekilde bırakacağını rahatlığıyla –bazen yersiz olan- ) kendilerini buldukları yüksekliğin heyecanını deneyimliyor ya da nehir aşağı rafting heyecanına katılıyorlar. Deneyime dair kendi tanımlamaları (ve bu deneyimlerin teşvik edilme yolları) eğlenceye, daha iyisi korku hissini *istenebilirliğine* vurgu yapıyor. Bunu nasıl açıklayabiliriz? Öfke gibi korku da, normalde korkmamıza neden olan durumların gerçekliğine –yani istenmeyen ve arılmayan gerçek tehlikelere - rağmen, hiç de “olumsuz bir duygu” gibi görünmüyor. Bu suretle Aristoteles “yalandan inanılan” korkuların yaşamda deneyimlediğimiz korkulardan arındırıldığını (“catharsis”) ileri sürmüş, Freud da Aristoteles’i yalnızca sözcüklerde değil, tiyatro yerine koyduğu terapi modeliyle takip etmişti. Yine de bu, önce umut verip sonra da bunları boşa çıkaran bazı sorulara neden oluyor. Böylesi “olumsuz” bir duygudan nasıl zevk alabiliriz ve eğer alıyorsak, bu söz konusu duygunun en nihayetinde olumsuz olmadığını ortaya koymaz mı? Korku ve zevk, dehşet ve eğlence nasıl birbiriyle bağdaşabilir? Ya da bu duygu aslında ya korku ya da dehşet değildir (ya da gerçekten zevk duyulabilecek bir şey değildir). Bu tarz soru-

---

<sup>7</sup> Bireylerin yüksek bir yerden aşağıya atıldıkları ve esnek bir halatla yukarı çekildikleri, heyecan verici bir etkinlik.

lar korkunun giriftliğine henüz girmediğimizi ortaya koymaktadır.

## Korku ve Öfkenin Çeşitleri: Duygular ve Duygu Durumları

Söylediğim gibi, korku ve öfkenin pek çok çeşidi var. Yalnızca korku tepkilerinin kapsamı bile kendi başına nefes kesici. Yılan, yükseklik, otorite, başarı, örümcek, topluluk önünde konuşma, yalnız kalma, kalabalık, utanma ya da aşağılanma, daha önce birisinin soyulduğu caddede saldırıya uğrama korkuları, metroda size ters ters bakan bir yabancından korkma, arabayı ne hızda kullandığınızın pek fark etmediği size doğru geliyormuş gibi görünen bir hortumdan, geçiş hakkı sizdeyken trafik durduğunda frenlerinizin aniden sıkışmasından, baskıcı bir rejimden, popüler olmayan siyasi bir protestoya katılım yüzünden tutuklanmaktan korkma ve zaman zaman her şeyden korkma şeklinde görünen talihsiz korkular var. Ve tabii ki temelde bizlerin, insanların başına bela olan ölüm korkusu var her zaman (Hayvanlar elbette bir avcı tarafından yaralanmaktan ya da yakalanmaktan korkarlar, ancak onların ölüm korkusu çok farklı bir eğilimdir). Ancak bu tipteki pek çok korku çeşidine ve nesnesine ek olarak, ister korkunun çarpık örnekleri ister az çok söz konusu duygunun daha temel ve paradigmatik örnekleri söz konusu olsun korkunun umutlar vadeden ama bunları boşa çıkaran çeşitleri bulunduğunu bir önceki bölümde not etmiştik. Baştan aşağı irrasyonel olan korku ve fobiler var. Bilince dahi ulaşmaksızın yerinin hemen başkası tarafından alındığı korkular var. Korkudan kesinlikle farklı olan panik var. Dahası şimdilik "sahte korkular" (mock fear) olarak adlandıracağımız, yarı kesinlikle korkulacak bir neden olmadığı bilindiğinden (filmdeki canavarın gerçek olmadığı, bangi-jumping ipinin güvenli olduğunun garantilendiğinin bilinmesi) dolayı ara-

nan/peşine düşülen korkular var. Ayrıca korkuya ek olarak, pek nesnesi yokmuş gibi görünen anksiyete ve ürkme, ilginç bir biçimde korkudan farklı olan ancak paniğe daha fazla benzeyen terör ile bunlardan tamamen farklı olan dehşet (ve dahası güya bir diğer temel duygu olan iğrenme var belki) mevcut.

Bundan başka geçerken, korkunun kendileri için yalnızca ara sıra beliren bir duygu olmadığı bazı talihsiz insanlardan bahsettim, ki bu, Heidegger'in "varolmanın bir tarzı" olarak adlandırabileceği durum. Bu tarz durumlarda, korku belirli bir nesneden yoksun görünmekte. Ya da daha ziyade, *her şeyi* kendi nesnesi olarak görür gibi. Böylesi durumlarda, yani duygu durumlarının bazı gizemli duygular gibi nesnesizmiş gibi görüldüğü ya da her ne olursa olsun bunların özel bir nesnesinin olmadığı yerlerde, korkunun daha çok bir duygu durumu olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden Heidegger angst/korku (ya da anksiyete) duygu durumu vasıtasıyla dünyadaki yaşantımızın gerçekliğine kendimizi uyumlulaştırdığımızı söylemekte. Bu, gerçekleşmesi yakın bir ölümün kabulüyle, ölümlü olduğumuzun farkına varmakla tetiklenmiş olabilir; ancak buradaki kabul, yaşamımızdaki daha yaygın/gelişkin bir hiçliği, kökensel bir "otantik" varoluşun eksikliğini ortaya koyar.

Öfke de kendine has pek çok çeşidi içeri buyurur. Kızgınlığın ve irite olmanın, öfkenin önemsiz ya da en asgarisinden ithamkar versiyonları olduğunu kısaca tartıştık ve insanlarüstü ahlaki nüfuzun, haksızlığa karşı ahlaki kızgınlığın, öfkenin bir üst mahkemesi olduğunu ileri sürdüm. Aynı zamanda örneğin kişi "o sabah tersinden kalkıp", ayırt etmeksizin herkese kızdığına ya da öfke kendine has ve özel kırgınlığını dünyaya karşı öfke biçimine dönüştürdüğünde öfkenin bir duygu durumu olabileceğini ya da duygu durumuna dönüşebileceğini ortaya attım. Böylesi durumlarda öfke her şeyle ilgiliymiş ya da özelden hiçbir şeyle ilgili değilmiş gibi görünür. Aynı zamanda kısmen hoşnutsuzluk verici ve manipülatif bir biçimde dünyaya "uyum sağlamanın", dünya-içinde olmanın bir yoludur. Şu halde duygular ve duygu durumları arasındaki ayrımı daha yakından



incelemeliyiz. Bu, çoğu zaman ve tutarsız bir şekilde yanlış anlaşılan bir ayırım. Bazen ve bazı ciddi teorisyenler tarafından, duygu durumları daha çok uzun süre dayanan/daimi bir şey olarak görülürken, duygular kısa-vadeli ve ani patlamalar olarak alınmakta. Tam aksine popüler kültürde, duygu durumları hızlı değişen bir iklimde gelip geçiveren zihinsel bir hava durumu gibi görülürken ("Ufuktaki küçük bir güneş parıltısıyla birlikte kızgınlık durumu (mood) şimdi geçmekte"), duygular çok daha fazla ciddiye alınmakta (ve onlardan daha fazla korkulmakta). Bu suretle Paul Ekman duygu durumlarının (duygulara zıt olarak) insanoğlunun hayatta kalmasında gereksiz olabileceğini ileri sürüyor ve kötü duygu durumlarından kurtulmanın karşılığında iyi duygu durumlarından da vazgeçmekten memnuniyet duyacağını itiraf ediyor.

Bu bakış açısının ileri sürdüğü şekliyle ayırımın çok muntazam ve steril olduğundan kuşkuluyorum. Duygular özel ve az-çok münferit nesnelere sahip olmaya eğilimlidir. Duygu durumları daha az belirlenmiş ve daha az özel nesnelere sahip olmaya eğilimlidir. Şu halde öfkeli bir adamın her şeye kızgın ya da belki "dünyaya kızgın" olduğunu söylemenin doğru olacağını düşünüyorum. Camus'nün mitolojik karakteri Sisifos'un hiddetinin onu cezaya çarptıran tanrılara yönelik olduğu sanısına rağmen, o, öfkesinin "küçümseme ve meydan okuma" ile birlikte kozmosa yöneldiğini ifade eder. Aynı şekilde korkan kişi de sağlığının kırılmasına ya da yakın zamandaki bir işsizlik ihtimaline kafayı takmış olabilir; ama her şeyden ve her hangi bir şeyden, hatta "kendi gölgesinden" bile korkmaktadır. Hiçbir öznesinin olmadığı söylenen ancak aslında çok tuhaf nesnelere olan anksiyete (angst) ve dehşet gibi duygular vardır. Bunların nesnesinin, örneğin varoluşçu Sören Kierkegaard tarafından *Bilinmeyen*, pek çok inançlı düşünür tarafından da daha basitçe Tanrı olduğu söylenmiştir. Bilhassa Heidegger tarafından da bunların nesnesinin *Hiçlik* olduğu söylenmiştir. Ancak bu kaçamak metafizik bütünsellikleri ayrıntısıyla araştırmak için hem belirgin nesnelere olmayan korku

türlerini, hem de örneğin Bilinmeyen, Tanrı, Kozmos ya da Hiçlik gibi garip nesnelere olan korkuları dikkatle not etmemiz gerekiyor.

Bununla birlikte ölümden korkan kişi her şeyden korkuyormuş gibi değil, tek bir şeyden korkuyormuş gibi görünür. Ancak onun nesnesi sadece bahsi geçen ölüm değildir. "Orak taşıyan ölüm"e ilişkin ortaçağ imgesi belli bir şey üzerinde odaklanmamıza izin verir: alışılmış tarımlarında, alışıldık karakterizasyonu, bir rahip cübbesi içinde nahış görünüşlü bir tırpan taşıyan korkutucu ama çizgiformvari iskelet imgesine. Ancak tırpancı imgesinde bizi korkutan ölüm değildir. Ölümün kendisi betimlenemez. Filozoflar ve din adamları bu kavramın nasıl da kaçamak olabileceği gerçeğinin üzerini güzel sözlerle uzun süre cilaladılar. Bu yüzden birinin Bilinmeyen'den ya da Hiçlik'ten korktuğunun söylenmesi bir anlam ifade ediyor. Kierkegaard dehşet ya da anksiyetenin (Dan dilinde angst) onu takip etseydik imana kapı açacağını, Heideggerse angst'ı anlasaydık onun yalnızca bir duygu durumu değil, derin bir ontolojik içebakış içerdiğini göreceğimizi bizlere anlatıyor. O bize ölümlülüğümüzü, bizim "Ölüme-Doğruluğumuzu" ve sonuç olarak otantik bir yaşama yön verecek olasılıkları hatırlatıyor. Sıklıkla sonul korkunun, yani sadece nihai olmakla kalmayan; fakat tüm korkuları kuran korkunun ölüm korkusu olduğu söylenir, ancak bunun kendisi bile ölüm korkusunun gerçekten başka bir şeyden korkma olabileceğini ortaya koyar.

Duygulardan duygu durumlarına kayış ya da tam tersi, ağırlık noktasını özel olandan genele kaydırmak kadar geneldir. Bizler çoğunlukla bir duygunun tam dibine vurmuşken, örneğin belki bir türbülansstayken uçağın bir yere çarpması korkusu, belki sunumumuzun ortasında biri tarafından sözümlüğün kesilmesi korkusu ile, ağırlık noktamızı daha geniş bir meseleye, bu örneklerde, ölümlülük meselesine ya da kişinin kendi meslektaşlarına ya da genelde kültüre yönelik kabalığını ve düşmanlığını artışına kaydırırız. Tıpkı bunun gibi sıklıkla, ağırlık noktası aksi yöne de gider. Genelden özele; böylece biz-

ler evrene köpürürken, bazı zavallı talihsiz lisans öğrencileri kafasını amfiden içeri sokar ve gazabın ağırlığı onun üzerinde yoğunlaşır (Görüş alanından kaçmayı başarmadan önceki kısa bir an süresince). Kişinin ölümlülüğünden korkması, sonradan çok dar sınırlarla odaklanmış bir obsesyon haline gelebilecek geçici tuhaf bir baygınlıkla ya da huzursuzlukla kendine kolayca bir merkez bulabilir.

Depresyon ve neşe, duygu durumları ve duygular arasındaki bu ayrım ağırlık noktası haline geldiğinde özellikle yol göstericidir. Depresyon (burada beyin kimyasındaki ve nöropatolojideki dengesizlikleri kapsayan son derece ciddi klinik çeşidine gönderme yapmıyorum) dünyaya yönelik evrensel bir tutumu içerir. Depresyondan sıklıkla mustarip Ludwig Wittgenstein doğru bir biçimde "depresif kişinin depresif bir dünyada yaşadığını" söylemiştir. Ancak depresyon kısmi bir terslik tarafından "tetiklenebilir." Bu durumda kişinin istediği fakülteye girememesi, yani özel bir olay *hakkında*/ile ilgili olarak depresyona girebilir. Ancak depresyon derinlik kazanır, kişinin öteki deneyim alanlarına yayılır ve kişinin yaptığı her şeyi etkiler. Bunlar kişiye artık değerli gelmez, arkadaşlıkları onun hayal kırıklığını telafi etmede yetersiz görünmeye başlar ve depresyona girmeden çok önceki şeyler, yani sadece belli bir şey değil ama her şey bu şekilde görünür. Depresyon tedavisi (yine, klinik çeşidi değil), depresyonu başlatan olayı kavrama ve durumun çok ciddi ya da yaşama zarar verici olmadığını anlama noktasına gelebilir. Bu ise karşılığında bazı ciddi boyutlu kimi ciddi nefis muhasebelerini (iç gözlemine) ve kişinin yaşamdaki amaçlarını ve yeteneklerini yeniden değerlendirmesini gerektirebilir.

Aynı şekilde, daha fazla mutluluk içeren bir not olarak söylersek, neşe duygusu da –belli bir olaya ilişkin neşe ya da belli bir eyleme ilişkin keyif– kapsamını öteki şeylere ve o olayla ilişkili kişilere veya aktivitelere, ve hatta evrenselleşerek, her şeye doğru çok iyi genişletebilir. Sonrasında neşe bir duygu durumu haline gelir –gerçekten iyi bir duygu durumu- ve biraz

da iyi şans ve terbiye ile kişinin yaşamını tanımlama noktasına ulaşabilir. Bu yayılcı duygu durumuna çoğunlukla mutluluk olarak atıfta bulunulur; ama bir filozof olarak nezaketle buna karşı çıkmak durumundayım. Mutluluk ne sadece neşe ne de kapsamı genişlemiş neşedir. Mutluluk bir duygu durumu ya da duygu değil, neşenin elbette özlü bir bileşenini ve öznel bir iyi-olma hissini de içerdiği kadarıyla iyi-yaşanmış bir yaşamı kapsayan bir hayat şeklidir. Ancak mutluluk yalnızca öznel bir iyi-olma (hissetme) duyumu ve “pozitif” bir his değildir. Kişinin “iyi olmadığı” açıkken ya da ilerde açığa çıkacakken kendini iyi olduğuna inandırarak uyuşturması ya da o yola sapması mümkündür. Durum geçiciyse iyi hisleri tetiklemek kolaydır. Ancak duygu durumlarıyla bağlantılı olarak mutluluk üzerine düşünme fikri daha sonra göreceğimiz üzere izlediğimiz bu kapsam için de iyi bir örnek. Mutluluk sadece özel bir iyi his ya da duygu değil; insan yaşamının sadece her yönünü değil tüm yaşamın *gestalt'ını* (davranış); zamandaki belli bir anı değil, tüm zaman boyuluğu, yaşam süresini gözeten kuşatıcı bir değerlendirmedir (bunu daha derin bir şekilde 6. ve 23. bölümlerde tartışacağım). Ama neşenin mutluluğun temel harç malzemesi olduğunda ısrar edilseydi de -bunun herkese uyarlanamayacak olmasına rağmen- yanlış yolda olmayacaktık. Pek çoğumuzun öğrenmesi gereken küçük hile, yaşamlarımızdaki hayal kırıklıklarını evrensel şikâyetlere dönüşecek biçimde genişletirken nasıl ehilsek, neşe ve keyif içindeki anlarımızı her şeyi kuçaklayan bir dünya duyumsayışına doğru genişletmekte de öyle ehil olmak.

Bilhassa ilginç olan özellikle anksiyetenin nasıl da belirli bir şey üzerine odaklandığı ve bunun saf korku haline geldiği – ya da (anksiyetenin ve korkunun, ç.n.) her birlikte ortadan kalkması, ki bu başlık Freud’un psikanalizin ve bilinçdışı teorisinin köşe taşı oluşturuyor. Freud’a göre böylesi duygular bilinçdışı olamaz; çünkü hisler (ya da onun adlandırdığı şekliyle “duygulanımlar”) muhakkak ki bilinçtedir. Ancak duyguların, hislerin ve fikirlerin bağlaçları olduğunda ısrar

eder ve ona göre, hisler bilinçdışı olamazken fikirler bilinçdışı olabilir ya da alternatif olarak bir fikir ve bir his arasındaki bağlantılar bilinçdışı olabilir. Şu halde öyle adlandırıldığı üzere çeşitli savunma mekanizmaları bir hissi fikrinden, yani kendine uygun nesneden etmeye ya da koparmaya eğilimliydi ve sonuç da nesnesiz bir his (duygu) olan kaygıydı. Ancak analiz süreci boyunca kişi mevcut his ve onun gerçek nedeni arasındaki uygun bağı öğrenebilirdi (örneğin, kendini tekrarlayan hafıza, gizli sembolizm, geçmişten gelen dengeleri bozan bir olay yoluyla). Böylece anksiyetenin, Freud açısından, belli bir nesnesi olduğunu ancak burada his ve nesne arasındaki bağlantının gizlenmiş ya da ilişkisinin kesilmiş veya Freud'un söyleyeceği gibi baskılanmış olduğunu ifade edebiliriz.

Diğer taraftan, pek çok açıdan Freud'a karşı çıkan Sartre (özelde onun Bilinçdışı nosyonuna, ama daha genel anlamda "ruhsal determinizmine) korku ve anksiyete arasındaki farklılığı çok daha başka bir şekilde yorumlar. Burada Heidegger'den ve onun angst analizinden yoğun bir şekilde ödünç alır. Korku der, Sartre, çok belli bir tehlikenin tanınmasıdır; örneğin kişinin üzerinde yürümeye çalıştığı çıkıntılı bir yükseklikten düşme korkusu. Tam tersine anksiyete, kişinin kendi özgürlüğünden, yani kişinin kendi yapabileceklerinden; kişinin kendi iradesiyle o çıkıntıdan ölçüsüzce atlamaktan korkmasıdır. Burada çarpıcı bir farklılık var; ancak bu duygu durumu ile duygu arasındaki farklılık değil. Bu, dünyadaki tehlikelere dönük korku (kişinin kendi zayıf denge duygusunu ya da izlediği yola güvensizliğini kapsayan) ile kişinin kendi seçimlerine yöneltilmiş anksiyetesi arasındaki farklılık. İnsanın seçimlerinin önemi ve yayılımı üzerine geniş vurgu yapan Sartre varoluşçuluğunda ağırlıklı rol oynayan bir ayrım bu. Ancak bu, anksiyeteyi korkudan önemli ölçüde farklı olarak anlamamızın da yeni bir yolu.

Korku ve öfkenin ya rasyonel ya da irrasyonel olabileceğini gördük. Bu, duygu nesnesinin doğru ya da nedensel olmasına ya da duygunun yoğunluğunun duruma uygunluğuna bağlı. Özellikle öfke ile ilgili olarak, öfkenin rasyonelliğinin kısmen

onun uzun vadeli amaçlara ve esenliğe yardımcı olmasına bağlı olduğunu da not düşmüştüm. Aynı şekilde korku haklı ya da duruma uygun ancak uzun vadede kişinin uzun vadeli çıkarlarına zarar vericiyse irrasyonel olabilir. Örneğin savaş döneminde korkmak için her zaman iyi bir neden vardır. Ancak savaş devam ediyorken stabil bir korku durumunda kalma, yaşamın antitezi haline gelir. Kişi fırsatları değerlendirmeye gereksinim duyar. Kişi cesaret duymaya ihtiyaç duyar. Bu suretle haklı bir sebep olsa bile korku içinde kalmayı sürdürmek irrasyonel olabilir. Korkuda olduğu gibi öfkede de, sinir sisteminin sağduyuyu baskılayabileceği ve bastırılmış irrasyonelliği kışkırtabileceği sahici bir olasılık vardır. Korku durumunda, bu irrasyonelite kendini panik olarak açığa çıkarır. Öfkede ise kendini gazap/hışım olarak gösterir.

Burada, geçen iki bölümde kısaca tartıştığımız nörolojik boyuta geri dönüyoruz (temel duygulardan bahsederken değinmiştik); ancak genellikle temel diye listelenen duygular hakkında konuşmayı daha fazla sürdürmeyeceğiz. Gerçekten de paniğin ve gazabın fevkalade ilksel ve esasında programlanmış duygular olmalarına rağmen, bunların temel duygular arasında yer almamaları bana merak uyandırıcı geliyor. Sıklıkla korkuya dair tüm durumlar paniğin, öfkeye dair tüm durumlar da gazabın çeşitlemeleriymiş gibi öfkeyle gazabın yanı sıra korkuyla paniğin aynı şeyler olduğu basitlikle farzediliyor. Örneğin tarafsız bir şekilde Paul Ekman, korku ve öfkenin iki temel örnek olduğu "duygu ailelerinden" söz ediyor. Ancak ona göre panik ve gazap uç tepkiler; ve haklı nedenlerle bazı nörobilimciler, örneğin Jaak Panksepp (1982) misal olarak korku ve paniği, oldukça kendine has duygusal tepkiler olarak birbirinden ayırt ediyor. İrrasyonel korku ve fobilere dair kısa tartışmamızda pek çok çağdaş bilim adamını ve klinikçiyi takip ederek korkunun yeni bilgi ve birikime tepkisiz kaldığı durumda, nörolojik karşanın o yerde tıkarıp kaldığını ileri sürmüştüm. Aynı şekilde irrasyonel öfke böylesi bir "sıkışıp kalmışlığı" içerebilir. Ancak yeterince değerlendirilmemiş olan, bunun nasıl da garip bir

durum olduğu. Şu halde en azından bir ima olarak, panik ve gazabın, korku ve öfkenin “sıkışıp kalmışlık” çeşitlemeleri olduğu gibi bir şey iddia edebilirim.

Olağanüstü bir filozof ve “nörofelsefenin” kurucusu, sonradan kendine ait düşünceler geliştirmiş olan arkadaşım Patricia Churchland ile yıllar önce duyguların doğasını tartışıyordum. Benim öfkeyi bir çeşit yargı olarak ele alan öylece belirivermiş görüşlerime, bir kedinin beynindeki belli bir ağı sadece uyarmakla gazabı harekete geçirebileceğini ifade ederek karşı çıktı. Bu bakımdan gazap, hiç de uyaran bir nesneye ihtiyaç duymuyordu; en az bir yargı kadar akliydi. Onun iddialarını son derece ciddiye aldım ve hala da alırım, ancak Şu anda onun sadece gazap hakkında konuştuğunu, öfkeden bahsetmediğini düşünüyorum. Biraz basitleştirerek ortaya koyarsak gazap büyük ölçüde minimal düzeyde akıl, nesneye yönelik minimal dikkat (eğer varsa), bağıntı kuran davranışta minimal ihtiyat (bir kedide, gösterilen tırnaklar ve titreme, cayırta koparma ve taşkınlıkla ısırma) ile birlikte beliren adale-sinirsel bir tepki. İnsanlarda gazabın kötü ün yapmış uç bir çeşidi Güney Asya’da “amok koşusu” olarak bilinen fenomen (Bu, standart İngilizcede gösterebileceğimi düşündüğüm tek Malezya sözcüğü). Birisi (genellikle genç biri) cinnet geçirdiğinde, görünürde hiçbir neden yokken delirmişçesine canileşir. Gazabı uyarılmış/tetiklenmiş kedi gibi -görünürde olan bir nedenden dolayı değil- fizyolojik bir çılgınlık içinde hareket eder, davranışları asgari düzeyde ancak şiddetle birine ya da oradan geçmekte olan herhangi bir kurbana nedensizce yönelir.

Paralel olarak devam edersek, panik de minimal akli, nesnesine yönelik (bir tane olduğu müddetçe) minimal dikkati ve kendi yükselen davranışında minimal ihtiyatı içeren temel bir

---

<sup>6</sup> Malaya dilinde “cinnet” anlamına gelen, Güneydoğu Asya ülkelerinde görülen, (kültüre özgü sendromlardan) aniden oluşan önüne geleni öldürme biçiminde kendini gösteren sendrom. e.n.

adelesel-sinirsel tepkidir. Dolayısıyla panik halindeyken kişi çılınca ve amaçsızca, hatta bazen (yıkıcı bir şekilde) tehlikenin olduğu tarafa koşar. İnsanlar araba kullanıcılarıken bir elektrik direğine çarptıktan sonra paniklediklerinde ve otomobilin dışına kendilerini attıklarında elektrik çarpmasına maruz kalmaktadırlar (Güvenlik talimatlarının hepsi “Arabada kalın” diye vurgular). Panik ve gazap irrasyoneldirler; diğer bir ifadeyle, çoklu duyum içinde yer alırlar. Akıl içermeye asgari düzeyde eğilimlidirler ve bu suretle hedefsiz, akla uygunsuz (nedensiz) ve basiretsizdirler. Ancak tersine işlediğinde paniğin yükselmesi çabucak kaçmayı mümkün kılar ve gazap kişinin birisine saldırmaya ve amansız suçlunun üstesinden gelmesine olanak verir. Böyle olduğunda bile haklı olarak söz konusu davranışı “rasyonel” olarak adlandırmaktan nefret ederiz. Hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde bazen evrim, yaşamda kalmamız için bizleri kutlu rasyonelitemizden ve aklımızdan oldukça azade şekilde donatmıştır. Şu halde, hem panik hem gazap bize pekala hizmet edebilir; ancak bu her birini onayladığımız anlamına gelmez. Gerçekten de, her ikisine de (kendimizinkiler olsun, başkalarınınkiler olsun) dehşet ve küçümseme ile bakmaya meyilliyiz. Duyguların verimliliği onlar namına yapılacak tek ya da ilksel tartışma değildir.

Panik ve gazap, her ikisi de mantıksızdırlar; aslında en nihayetinde nedenleri yoktur. Olayın ardından kişi çıkıp neden öyle davrandığına ilişkin nedenler –ya da herhangi bir duruma ilişkin açıklamalar- sunabilir. Ancak panik ya da gazap anında, fizyoloji devreye girer; psikolojik değil ama tıbbi müdahale gerekebilir. Bununla birlikte eğer bu uç durumları/örnekleri korkunun ya da öfkenin veya tüm duyguların doğasına genelleseydik, bu büyük bir hata olurdu. Korkuyu, öfkeyi ve diğer tüm duyguları en fazla karakterize eden şey onların akılsallığı, içgörüsü ve dünyaya olan uyumluluklarıdır. Çoğunlukla onlar vasıtasıyla safi rasyonel zihinlerimizin neyi görmezden gelebileceğini, nerde yanılabilceğini ya da neyi yalnızca rasyonelle edebileceğini görmeye ve duyumsamaya başlarız. Korkuları-



muz; olağan, normal, akla uygun korkularımız yoluyla dünyanın tehlikeli bir yer olduğunu doğru bir şekilde anlayabiliriz. Öfkemiz; olağan, normal ve akla uygun öfkemiz vasıtasıyla dünyanın bazen çileden çıkaran ve saldırgan bir yer olduğunu doğru bir şekilde anlarız. Ancak böylesi makul korkuların ve öfkelerin yokluğunda bile; aklın müdahalede bulunacak bir fırsatının olmadığı durumlarda bile, bedenlerimiz ve beyinlerimiz korku ve öfkenin ya da paniğin ve gazabın oldukça doğal bir biçimde belireceği şekilde inşa edilmiştir.

Son olarak korku ailesinin güya iki uç üyesi, terör ve dehşetten bahsetmeme izin verin. Çizgisel bir boyutta uzanan herhangi iki duygunun ele alınabileceği kadarıyla, terör, korku ve paniğin arasında yer alır. Bunun anlamı, terörün uç bir korku olarak düşünülebileceği, ancak onun dikkate değer şekilde panikten daha fazla akılsallık ve ihtiyat barındırdığıdır. Neyse ki terör görece olarak pek çoğumuz için nadirdir; ancak İsrail ve Filistin'den, Irak ve Kaşmir'den, Doğu Afrika'dan ya da diğer sorunlu, kelimenin tam anlamıyla patlamaya hazır durumdaki dünyanın öteki bölgelerinden gelen haberleri takip ettiğimizde terörü vekaleten hepimiz oldukça iyi biliriz. Korku az çok belli bir nesneyi hedefine alır; ama bilincimizin genellikle tümünü işgal etmez. Kişi ciddi bir sahne korkusuna sahip olabilir ancak yine de göz kamaştırıcı bir performans sergileyebilir. Bir öğrencinin sınav korkusu olabilir ancak öğrenci yine de çok iyi bir sınav kağıdı verebilir. Rasyonalitenin korku ve öfkeyi ilgilendiren bir boyutu, Aristoteles'in duygunun doğru nesnesi ve doğru miktan hakkındaki tavsiyelerinde de ortaya konmuş olan duygunun kapsamı, yani onun konusunun ve nesnesinin erimidir. Kişi haklı olarak korkabilir ya da sinirlenebilir, ancak korku ya da öfke obsesifleştiğinde, daha geniş veya kavrayışlı bir anlayışı aşınmaya uğrattığında bu, o duygunun yanlış yola sapabileceği başka bir duruma işaret eder. (Aynısı, gelecek bölümde bahsedeceğim aşk için de geçerlidir.)

Korku genellikle az çok deneyimlerimizle sınırlanır. Korkunun üstesinden gelebilir, onunla uğraşabilir ve hatta onu

görmezden gelebiliriz. Tersine, terör bu şekilde sınırlanmaz. Ama normalde, korku, terör değildir. Bilincin tümünü kendine hasretmez. Şu halde terör, aşırı irrasyonel korku gibi obsesyonel niteliği ile işaretlenir. Uçma korkusundan mustarip biri sadece gergin bir yolcu değildir. Dehşet içindeki biri, uçaktan, onun titreşimlerinden ve çarpmaya benzer hareketlerinden başka hiçbir şeyin farkında olmayan bir yolcudur. Örümcekten korkan kişi yalnızca etrafta örümcekler varken huzursuz değildir. O küçük örümcek kişinin bilincinin tümünü işgal etmeye varır. Yine de kapsam bakımından terörün korkudan ayrılmasına rağmen, terör bazen rasyonel ve muhakemeli olabilir. Örneğin savaş zamanlarında. Savaş, sadece bu deneyime sahip olmak adına rasyonel olarak seçilmiş olmayan, berbat bir deneyimdir. (Dünyanın en tehlikeli sorun alanlarındaki cephe hatlarında bulunmanın üstesinden gelen “yeşil-hat” gazetecileri hakkında emin değilim). Ancak öyle bile olsa, daha önce ileri sürdüğüm gibi, savaş zamanlarında kişinin terör modunu korkuya çevirmesi ve bilincinde ona daha uyuma yatkın, uygun bir yer vermesi gerekli olabilir.

Terör gibi dehşet de bizi nihai olarak çaresiz bırakması bakımından korkudan ayrılır. Dehşet anında yapabileceğimiz hiçbir şey yoktur. Genel olarak korku “eylem eğilimleri”, yani yönlendirilmiş davranış eğilimleri şeklinde olduğu, sinir ve kas sistemi içinde inşa edildiği, bedeni kavgaya, uçmaya ya da yapılabilecek herhangi bir şeye hazırladığı için kişisel avantajları bakımından olduğu kadar belirgin evrimsel süreç içinde de faydalı bir duygudur. Bununla birlikte bazı şartlar altında ve bir içgüdü meselesi olarak bazı hayvanlarda, “donakalmak” her zaman için başarılı bir kaçma eylemi olmasa bile, uygun bir eylem sayılır (Yaşlı köpeğim Beefeater çalılıklardaki küçük sıçanları köşeye sıkıştırırdı; ama yemek için değil, iz sürmek istediğinden; bir an için hareketsiz bir biçimde nesneye gözlerini diker ya da böyle şeyler yapar, sonra tamamen sinirli bir şekilde sıçanları terk ederek, çalılara doğru seğirtmek üzere yoluna devam ederdi). Dehşette de insanı dondurup bırakma

eğilimi vardır; ama bu örnekte dehşet, herhangi bir stratejik eylemiş gibi görünmüyor. Dehşetin “izleyici” bir duygu olduğunu söyleyebiliriz, bunun bir an bile dehşetin ayrıksı ve tarafsız bir duygu olduğunu söylemek anlamına gelmemesine rağmen. Tam tersine dehşet, genellikle baskı altında bırakan duygusal bir tepki. Herhangi başka bir tepki ya da duyguyu bloke etmekte gerçekten çok takıntılı.

Dehşetin son derece baskı altında bırakmasının, onun şu “birbirine karıştırılabilir” duygulardan biri olmadığı ve özelden zevk ile iç içe geçmediği anlamına gelmesi meselesini tartışmak istiyorum. Dolayısıyla “dehşet çelişkisinin” yani Aristoteles’ten beri filozofları meşgul eden dehşetin nasıl zevk verebileceği sorusunun imkansız olduğunu göstermek istiyorum. Korku zevk verici olabilir, özellikle kişi gerçek bir tehlikenin olmadığını bilir veya buna inanırsa. (Örneğin bangijumping’de adrenalin yükselmesi kesinlikle keyif vericidir, çünkü bu, hiç de tehlike altında olmadığını bilmenin verdiği rahatlıkla karşılarak, büyük bir yükseklikten düşmeye verilen içgüdüsel bir tepkidir.) Tersine dehşet keyif verici olamaz. Ama dehşet, korkudan bile daha büyüleyicidir. Feci bir kazanın ardından sürücüler yavaşlar, otobandaki ikiye bükülmüş kanlı bedene alık alık bakar, gelecek günlerde ve haftalarda muhtemelen keyif kaçırıcı bir hatıraya sahip olacaklarının bilgisine rağmen taammüden buraya takılıp kalırlar. Gençler, büyük olasılıkla bunu kabusların izleyeceğini bilmelerine rağmen “korku filmleri”ni izlemek için para verirler. Ancak kendilerini “eğlendirmek” için bunu yapıyor olsalar bile, bunun dışında bir zevk, yani dehşetten duyulan bir zevk aldıklarından kuşku duyuyorum. Yapay bir yaratıktan ya da kendilerini böyle bir görüntüye kaptırmaktan son derece büyük bir zevk alıyor olabilirler. Ama elbette ki, gerçek dehşeti korku filmleri nadiren tetikler. İki saatten daha az bir sürede, yalnızca kurgusal olduklarında ve özellikle mutlu sonla çözümlendiklerinde korku filmleri yeterince zevk verici olan arada kalmışlığı sağlarlar. Sıklıkla gülmeyi tetiklerler (aptallıklarıyla veya onlara tepki

verirken ki aptallığımızla). Oyunculuk namuna veya özel efektler namuna (bu filmlerin tek meziyeti) memnuniyet uyandırabilirler (ilki mevcut kuşakta nadir olsa da). Anormal bir durumla oluşan korkudan zevk alabiliriz, ama herhangi bir zevk olasılığını tutulmaya uğratan dehşetten zevk almazız. Dehşet içindeki birine karşı elbette ki anlayış ya da empati ile yaklaşabilmemize rağmen, temsili dehşet diye bir şeyin mevcut olduğundan emin değilim. Ama eğer biz de dehşet içindeyssek, bu artık temsili değildir. Bu artık *bizim* dehşetimizdir. Dehşetin garip doğası bununla ilgili başka, felsefi bir paradoksu, yani gerçek olmadığını bildiğimiz durumlar tarafından kendimizi harekete geçirmeye nasıl izin verdiğimiz sorusunu çözmeye yardım eder (Elbette otoban kazası yeterince gerçektir. Bu, tiyatrodaki "santalsal dehşete" karşıt olarak benim "gerçek dehşet" olarak adlandırdığım şeyi teşkil eder). Samuel Coleridge ünlü ifadesi "inançsızlığın iradeyle askıya alınması" ile söz konusu çelişkiyi özetlemiştir, ancak o, bunu nasıl yapabileceğimizi ve neden yapmamız gerektiğini anlatmaz. Korku ve dehşet arasındaki ayırım bize kısmi bir cevap sunar. Filozoflar sorarlar: Üzerimize saldıran Tyrannosaurus Kralı'nı<sup>9</sup> nasıl anlayabiliyor ve salondan kaçmıyoruz? Gerçekten korksaydık eğer, bunları neden yapmadığımızı anlamak zor olurdu. Korkunun önemli bir yönü, bazı psikologların işaret ettikleri gibi, eylem eğilimlerinin tetiklenmesidir. Ancak standart dehşet durumunda, yapılacak, eylenecek hiçbir şey yoktur; böylece hiçbir eylem eğilimi tetiklenemez. Şu halde filozofların bazı gerçek olmayan ya da "inanılır kılınacak" korkuları tanımlamak için gösterdikleri umutsuz çaba gereksiz hale geliyor; dehşet içinse durum, eylemin yokluğunda içten olabilir. (Kısmen, Kendell Walton'un, hem durum ya da iş hem de bileşke duygu "inanılır kılar" diye tartışan dahiyane kitabını, *Mimesis and Make-Believe*'i düşünüyö-

---

<sup>9</sup> En iri etobur dinazor türlerinden biri, boyları yaklaşık 18 metre kadardır ve keskin dişlere sahiptir.

rum.) Dehşet, nesnesi ister gerçek bir şey, ister bir sanat eserine tepki olsun aslında aynı duygudur. Korkudan farklı olarak dehşette “inançsızlığın askıda bırakılmasına dair hiçbir isteğe” gerek yoktur; güya gerçek olan bazı tehlikeler ve böylesi tehlikelere yönelik edimsel yanıtlar arasındaki basit ayrımı kabul lenmez. Yalnızca tasarım ürünü olan, dehşet verici, eğilip-bükülmüş ve çarpıtılmış bir yüze ait tablo kesinlikle aynı şekilde, gerçek ve mevcut olan dehşet verici, eğilip-bükülmüş ve çarpıtılmış bir yüz gibi korkutucudur; sonrakinin anlamının ve bu suretle de sonuçlarının, söylemeye gerek yok ki çok farklı olabilmesine rağmen.

Korku filmleri konusuna kısaca giriş yaptığımdan, belki dehşetin korkuyla karıştırılmaması gerektiği gibi iğrenme ile de karıştırılmaması gerektiğini eklemeliyim. Güya korku filmi olarak adlandırılanların mevcut süprütüsel kalitesizliğinde (daha açık olarak *slasher* ya da *splatter* filmleri olarak tariflenenler), bu noktayı belirtmek önemli. Dehşet verici olan aynı zamanda iğrenç olabilir, ancak iki duygu aynı değildir. Benzer şekilde, B ve C seviyesindeki korku filmi yönetmenlerinin sinematik araçları olarak popülerleşen şoke olmanın ve kaba sürprizlerin de dehşet olmadığında ısrar etmem gerekiyor. Aslında en fazla kullanılan dramatik araçlardan biri, en ucuz olanı; yani az biraz askıda bırakmanın haricinde hiçbir yetenek, hiçbir senaryo ve hiçbir içerik gerektirmeyenler. Burada “sıçratan tepki” (beklenmeyen, yüksek sesli bir patlamayı kulağınızın dibinde hayal edin) denen ve ani sürprizlere verilen fizyolojik tepki söz konusudur. Ancak bu hiç de duygu değildir. Hiçbir kavramsal içeriğe, akla sahip değildir. Ancak en iyi korku filmleri (*Invasion of the Body Snatchers*’ı aday gösteririm) iğrendirmeksizin ya da sıçratmaksızın dehşet uyandırırılar. Oldukça kaba olan “içe-doğma tepkilerimizin” yanında daha üst bir makam olarak akla ve karmaşıklığa başvururlar.

Korkunun, öfkenin ve bunların çarpıtılmış formları veriliyken, hazırlamakta olduğumuz duygusal türünün içine katacağımız başka bir kışkırtıcı sorunu tanıştırmak için bu belki de

en iyi zaman. Bu seferki, Şu bilindik "duygu" kategorisi ile ilgili. Duyguların akıllmaz bir çeœitliliđi var ve bunların her biri diğerinden farklı. Korku yalnızca öfke ve aşktan çok farklı değil, aynı zamanda korku ailesinin öteki üyelerinden de oldukça değişik görünüyor. Üç yüz poundluk olta takımı size doğru gelirken duyduğunuz korku ile sonradan denetlenebilecek bir vergi iadesinin kokusunu aldığınızda deneyimlediğiniz korku aynı değildir. Bazı duygular ansal epizodlar halinde belirir ve sonrasında halledilirler; ancak diğerleri evrelerle, sapmalarla, dönüşlerle kendisine katlanılacak deneyimlerle, dramayı meydana getiren Şeylerle süregelmeye eğilimlidirler. Bazıları dünya hakkında minimal bir akıl ve bilgi gerektirir (panik ve gazap örneğin). Diğerleri büyük miktarda çokbilmiœlik, mükemmelleœtirme/inceltme, estetik değer -örneğin ahlaki zarafette ve yerel kültürel sahnenin geleneklerinde ustalık- gerektirir. Bazı duygular duygu durumlarına açılırlar; bazı duygu durumları duygulara dönüşürler. Şu halde "net olarak "duygu" terimi ile gösterilecek tek bir fenomen var mıdır?" sorusu bize kendini dayatır. Tüm bu çeœitli fenomenlerin ortaklaœa paylaœtıkları tek bir özellik ya da nitelik var mıdır? Biyoloji diliyle söylersek, duygular sınıflandırılabilir bir çeœit, "doğal bir tür" oluœtururlar mı? Ya da burada çeœitlilik namuna portakalların, elmalarn, birkaç fıncığın ve Őekerlemenin içine atıldığı bir meyve salatasından mı söz ediyoruz?

Felsefeci ve bilim tarihçisi Paul Griffiths, *What Emotions Really Are* adlı kitabında duyguların doğal bir tür olduğu fikrine meydan okudu. Zemin olarak biyolojiyi ve temel duygular yaklaşımının çok güçlü bir versiyonunu kullanarak birbirinden farklı en az iki çeœit duygunun, yani iki temel duygunun (ki bunlara, gerçek duygular olarak muamele etmeye eğilimliydi) ve pek çoğumuzun gerçek duygular olarak düşüneceğimiz duyguların çoğunu içeren "daha yüksek biliœsel durumların" var olduğunu iddia etti (Muhtemelen anladığınız üzere bu Şekilde temel duygular olarak adlandırılmıœ çok az, en fazla beœ ya da altı duygu -korku ve öfkeyi, ve sonra belki üzüntüyü,

şaşkınlığı ve iğrenmeyi kapsayan- mevcut; öte yanda onları nasıl ayırt ettiğimize bağlı olarak tartışmalı kalan yüzlerce ve hatta binlerce başka duygu bulunmasına rağmen) Ancak Griffith'in meydan okuyuşu son derece gerçek. 1980'lerin başlarına dönersek, Amelie Rotry bunu daha erken yapmıştı (Onun daha güncel denemesine *Thinking About Feelings*, 2005 adlı kitabımdan bakınız). Kendi kendime duygu kategorisini daha ziyade geniş bir "üretim", meyve ve sebze ile yarındaki başka birkaç şey olarak işaretlemiştim; ancak Griffiths'i olduğu gibi dürtü beni de itelediğinde kendimi duygular hakkında yazmakta tereddüt etmeye çok da fazla eğilim göstermiyorken buldum. Girişte söylediğim gibi kimsenin hakkında konuştuğumuz şeyle ilgili kafa karışıklığı yaşayacağını düşünmüyorum. Kendisine "pathe"nin ne anlama geldiği sorulduğunda, "öfke, korku, acıma ve sevme kadar bunların zıtlarını da kapsayan" bir yorum yapan Aristoteles örneğini takip edeceğimi söylemiştim. Benim için onun "bunların zıtları da" dediği şeyin ne anlama gelebileceği hiçbir zaman çok net olmadı; ama tıpkı Aristoteles gibi okuyucularımın da "duyguları" daha büyük oranda ya da daha net bir şekilde, kendine has bir araştırma problemi kavramı olarak göreceği konusunda rahatım. Ancak basit bir uyuşma namuna artık olduğumuz yerde kalmayı arzulamıyoruz. Griffiths duyguların, Aristoteles'in kavramasının mümkün olmadığı evrimci terimlerle anlaşılması gerektiğini ileri sürüyor. Dahası bu temel üzerinde duyguların doğal bir tür olamayacağına ısrar ediyor. Ona göre duygular, çok değişik bir yolla, duyguların evrimsel tarihiyle anlaşılmalı.

Duyguların sınıflandırılması ise farklı türden bir tarihe, bir kelimenin ve onun anlamının tarihine bağlı. "Duygu" sözcüğünü kullanır hale gelmemiz (ve onun içerdiği örneklemin kapsamı) onun doğal bir türe, yani güya belli bir hayvan ya da bitki türünde olduğu kadar özel olan bir şeye (Aristoteles'in kendi nosyonunun aldığı yer) atıfta bulunduğu anlamına gelmiyor. Münferit herhangi bir duygu tipinin ya da ailesinin (örneğin korku) doğal tür gibi bir şey olduğu anlamına geldiği bile

net değil. "Duygu" sözcüğünün ortaya çıkışının müthiş bir açıklaması ve onun güncel kullanımları Thomas Dixon'un yeni kitabı, *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*'de yer alıyor. Dixon'a göre, duygu olarak adlandırdığımız şeyler yüzyıllardır "tutkular" ve "duygulanımlar" olarak adlandırılmıştı; ancak bu fenomene ilişkin araştırmalar, seküler, bilimsel araştırma için çok az alanın bulunduğu Hıristiyan teolojisi, etiği ve pratik psikolojisi içinde etraflıca ilga edilmişti. Böylelikle 19. yüzyılda "duygu" kategorisi ne basit duygulanımlar (acı gibi) ne de akılsal durumlar (fikirler ve nedenselleştirmeler gibi) olan tüm o zihinsel durumları içerecek şekilde (Thomas Brown tarafından) teolojiye hizmet etmeksizin üç aşağı beş yukarı icat edildi. Terim elbette daha önce kullanılmıştı. Özellikle belli zaptedilmez tutkulara gönderme yapmak için René Descartes ve David Hume tarafından. Ancak "tutku" kelimesi (bu kişilerin odak noktasında yer alıyordu) biraz arkaikleşmeye başlamıştı. (Duygulanım sözcüğü ya da Latince "affectus" örneğin Spinoza tarafından kullanıldı; sözcük daha ilksel ve zaptedilmesi güç hislere de gönderme yapıyordu.)

Hıristiyan ruh bilimciler, özellikle Thomas Aquinas geniş çeşitlilikteki tutku ve duygulanımları güzel ve yalın bir şekilde, esasen onların kurtuluş ya da lanetlenme yolundaki rehberliğini temel alarak sınıflamıştı; ancak yeni psikoloji bu tutkuların az-çok ayrımsız ya da hiyerarşisiz tekil bir kategoriye konulması yönündeki baskıyı, böylece duygu öğrencilerinin bugün yaşadıkları kaosu yarattı. Duygu kategorileri gerçekten de, ister fizyolojik kargaşanın yakınlığı ister bağlamın kişisel veya toplumsal önemi namuna olsun, tümünün önemli bir şeylere işaret ediyor olmasından dolayı başkaca bir şeye ilişkin hiçbir ortak karakteristik kanıtın bulunmadığı karışık bir salataya çok benziyor. Ancak bu eşitlikçi kategoride çeşitli duyguları ve duygunun çeşitli boyutlarını nasıl tartacağımızı bilmek güç. Bugün duygulara dair en fazla dikkati ve saygıyı nörolojik katkılar üzerine çekiyormuş gibi görünüyor. Beş yüz yıl önce bunun



yerinde duygunun etik ve teolojik boyutları vardı. Ancak duyguların çoğu sırf tahrik ve anlam arasındaki dramatik bir dengeyi gerektiriyor görünmekte ki bu, hiçbir duyguda belki en melodramatik insan duygusu olan *aşkıta* olduğundan daha net değil.

## Aşk Dersleri (ve Platon'un Şölen'i)

Öfke ve korkudan şimdi gönül rahatlığıyla aşka, belki de o en fazla tartışılan duyguya (son zamanlarda herhangi bir popüler dergi geçti mi elinize?) geçebiliriz. Aşkın pek çok çeşidi olmasına rağmen burada esasen en heyecan verici aşk türüyle, erotik ya da romantik aşk ile ilgiliyim. Aslında burada söylemek durumunda olduklarımın şu ya da bu ülke, Batılı bir şarkı, hem müthiş hem berbat olan aşk şiirleri tarafından öngörülmüş olduğunu kabul etmek biraz utanç verici, ama toplumumuzda aşkın doğası böylesi bir şey. Tek kelimeyle aşk, hiper-kavranma halinde. Diğer bir ifadeyle her zaman ondan bahsediyoruz. Aşık olduğumuzda ondan bahsediyoruz. Aşkı ararken onu konuşuyoruz. Aşkta incindiğimizde ondan bahsediyoruz. Aşkı kaybettiğimizde onun yokluğunu dile getiriyoruz. Dedikodu, skandal ve iç gıcıklayıcılık uğruna ondan bahsediyoruz. Bu konuşmaların yalnızca küçük bir parçası açıklayıcı ve samimi; ancak hepsi de ekmeğimize yağ sürüyor. Aşka dair hakikat - en azından romantik olanunkine ait olan hakikat-, onun kısmen varolması, *çünkü* onun hakkında çok konuşuyoruz. "Acaba kimse aşık olur muydu," diye soruyor Fransız mizahçı La Rochefoucault "eğer insanlar aşk sözcüğünü duymamış olsalardı?"

Yunanlılar aşkın birtakım farklı türlerini birbirinden ayırmışlardı. Benim burada temel olarak ilgileneceğim sözcükse Platon'un kullandığı *eros*. Eros, erotik ya da cinsel veya şimdilerde (Romantik dönemden beri) romantik diye adlandırdığımız aşk. Aristoteles ise ailevi ilişkiler için de kullanılan *philia* (dostluk) 'tan uzun uzadıya söz etmişti. Sonra, bir de sonraki

bölümde ele alacağım, genellikle aseksüelliğiyle, bencilce olmamasıyla ve fedakarlıkla karakterize edilen (erken dönem Hıristiyanlar tarafından) *agape* (Latince *caritas*) var. Bu terimler arasındaki tarihsel etkileşimlerden epeyce şey öğrenilebilir. (Bu tüm duygular, ve aslında “duygu” sözcüğünün kendisi için de geçerlidir.) *Eros* ve *philia*’nın birbirinden ayrılması bize oldukça makul görünüyor. Aynı şekilde cinsel aşkı ve dostluğu birbirinden ayırıyoruz; hepimizin deneyimlerimizden (kendimizin ya da ötekilerin) cinsel aşk ile arkadaşlığın çoğunlukla bir arada bulunmadığını bilmesine ama en mantıklı insanların bile yine de ikisinin birlikte bulunabileceğini umut etmesine rağmen. Ancak *eros* ve *agapé* arasındaki ayrım bizlere duygu siyaseti namına çok büyük dersler veriyor. *Eros* her zaman cinsel isteği de içermiştir; ancak Platon’un onu ruhanileştirme girişimine rağmen, Hıristiyan binyılı boyunca *eros*’un tarihi aşağılamanın ve küfrün tarihi olmuştur. Bu çağlar boyunca *eros*’un içeriği bencillik ve şehvet ile boşaltılmıştır. Tam tersine *agapé*, en nihayetinde Hıristiyan teolojisi onun yalnızca Tanrı’nın gerçekten sahip olabileceği bir duygu olduğunu açıklayınca dek, artan şekillerde fedakarlık ve verme anlamına gelmiş ve hatta kutsal bilinmiştir. *Agapé* tensel ve cinsel olan her şeyin suçlanmasına ve imkansız tutkuların varlığında ideal olanın övülmesine ilişkin Hıristiyan açıklamalarına oldukça iyi uyuyor. Yine de *eros* kendini sürdürmeyi başarabilmiştir; çünkü kuşkusuz etteniz, hayvanız ve bu türdeki aşkın bazı ilksel çeşitleri biyolojik yaratıklar olarak içimizde evrimleşmiştir.

Aşık birinin aşkın nahoşça, olumsuz ve kaygı-tetikleyici yönlerine tanıklık etmesi gerçeğine rağmen genellikle aşkın “olumlu” bir duygu olduğuna inanılır. Ancak öfke ve korkunun sırasıyla dünyanın çileden çıkarıcılığını ve tehlikeliliğini açığa çıkarmasına rağmen, aşk en iyisinden bize dünyayı muhteşem gösterir. Aşk (diğer şeyler arasında) güzellikle ilgilidir ve böylelikle aşkın da güzel ve muhteşem olduğu sonucu kolaylıkla çıkarılır. Gerçekten de aşk sadece güzel ve muhteşem olan tek bir kişinin bize kendini açması değildir. Filozofların ve dü-

zinelerce aşk şarkısının fazlasıyla açık kıldığı gibi, “senin yaşadığın sokaktan” kozmosun uzak mesafelerine dünya bir bütün olarak (bana, ç.n.) kendini açar.” Dünyayı döndüren aşktır” en azından Antik Yunanlı filozof Empedokles kadar eski bir savdır ve bu fikir Antik Vedic Upanishads’ta da bulunur. Ancak elbette bu “güzel ve muhteşem” şey çoğunlukla romantik zırvallıklar, düşünülmemiş içtenlik ifadeleri ya da kişinin yaşamda eksikliğini duyumsadığı umutsuz beklentilerden (ibarettir, ç.n). Ama aşk gerçektir ve bazen güzel, muhteşem ve yaşam boyu süren bir deneyim olabilir.

Ancak rasyonel ve bilgece olabilmesinin yanında irrasyonel ve aptalca da olabilir. Uzak durmak istediğim, fazla duygulu ve saçmasapan bir şekilde soyut bir aşk tartışması; fazlasıyla yararlı olan “terk edilenlere öğütler”, diğer bir ifadeyle bir keresinde “taklitçiler ve araçlar (2001)<sup>10</sup>” olarak adlandırdığım tüm o aşk alimleri. Unutulmamalı ki aşk sadece “ikinci el” bir duygu (Tina Turner’ın seslendirdiği gibi). Gerçekten de aşk nadiren orijinal (Buna rağmen kendimizi buna inanarak kandırabiliriz). Aşkı bayatlamış sözcüklerin yolları boyunca izleriz. Daha az romantik bir dille söylersek, aşkın amaçsal bir yapısı var ve pek çok strateji sergiliyor. Bazıları kendi çıkarı ile ilgili bazılarıysa değil. (Henüz bundan söz etmedim ama tüm duygusal stratejiler kendi çıkarına işlemez.) Dahası aşk evrimsel bir geçmişinin yanında az çok özel fizyolojik katmanlar da sergiliyor. Aşkta kalp bizim favori metaforumuz olabilir, ama aşk fizyolojik bir gerçekliktir de. Bu fizyolojik gerçeklik ise kardiyak değil cinseldir.

Şu halde erotik sevginin duygusal temelini anlamak için, uhrevi *eros*’tan önce, belki de ilkin cinselliğe, cinsel istek ve çekiciliğe bakmamız gerekiyor. Hemen eklemeliyim ki cinsel istek belli bir sözcük olarak ayıplamanın üzerine inşa edilen

---

<sup>10</sup> Robert C. Solomon’un *About Love* (2001) isimli kitabında geçen bir başlık.

şehvetle (böylesi bir bakış açısı hemen hemen tüm tutkulu cinsel aktiviteleri (alenen) kınayan ahlakçılar tarafından açıklanmış olmasına rağmen) aynı şey değildir. Ancak cinsel istek bütünüyle doğal ve bütünüyle normaldir. Üstelik bu, aşk duygusunun kökenlerini izlemek namına onu seks ve birliktelikle ilgili doğal isteklerimize eşitleyen ucuz bir indirgeme de değildir. Aşkın bundan fazla bir şey olduğu konusunda ısrar edeceğim elbette. Yine de korku ve öfkede olduğu gibi aşkta da belli bir zamanda ortaya çıkabilecek veya çıkmayacak olan –özellikle aşk, öfke ve korkudan çoğunlukla daha uzun bir süre devam ettiği ve pek çok değişim geçirdiği için- olaylar nedeniyle fizyolojik bir temel (veya temeller) bulunur. Aşkta cinsel tahrik açık olabilir ya da olmayabilir, nadir ya da yoğun olabilir; ve cinsel istek tatmin edilebilir ya da edilmez, hoşnutluk uyanabilir veya uyanmaz. Ancak Freud'un *libido* olarak adlandırdığı aşk *enerjisinin* insan psikolojisinin daha ilksel ve açıkça biyolojik özelliklerinde temellerinin bulunduğu oldukça açıktır. (Romantik) aşk diye adlandırdığımız şey yakın bir iletişim namına doğal istekler ile, türümüzün yeniden üretimi üzerine inşa edilir, şekillenir ve biçimlendirilir.

Cinsel isteğin pek çok görünüşü vardır, zorla alıkoyma dürtüsü ve okşamadan, esinle yazılmış şiir ve yüksek-fikirli ilkelere. Kurlaşma ritüelleri elbette insanoğluna özgü değildir. Tüylü dostlarımız olağanüstü derecede karmaşık ve zarif birtakım eşleşme dansları yapar ve hatta kediler ve köpekler basitçe birbirlerinin üzerine atlamaktan ziyade seçicilik, yanardönerlik ve cinfikirlilik gösterirler. Cinsel çekicilik de fiziksel bağlantılı temellere sahiptir. Bazı psikologların son derece tartışmalı olarak ortaya koyduğu gibi, hem cinsel çekiciliğin hem de güzelliğe ilişkin beğenininin doğal tetikleyicileri olarak vücutta hizmet gören belli oranların ve özelliklerin bulunması pekala mümkün olabilir. (Bazı psikologlar kadınlarda çıkık çene kemikleriyle kombine olmuş bir takım masum yüz özelliklerinin olgunluğa işaret ettiğini ve belli bir bel-basen oranının çekici bulunduğunu çünkü bu işaretlerin optimal doğurganlık ve sağlığı işaret

ediyor gibi göründüğünü varsayıyorlar.) Aynı şekilde insanlar arasında gerçek uyumluluk, arkaplanlar, inançlar, değerler ve ortak çıkarlarla ilgili olmayan (en azından ilk etapta) bir “kimya” mevcut olabilir. Elbette bunların hiçbiri aşk değil ve öyle olduğunu düşünmek yetişkinlere özel bir kafa karışıklığı (ya da daha kötüsü). Haklı olarak aşk ile kara sevda, gerçek olan şeyle ergenlik “tutkusu”, birini çekici bulmakla ona aşık olmak arasında ayrıma gidiyoruz. Aşk cinsellik değildir ve cinselliği içermesi gerekmez bile. Dahası aşkın sevgilinin çekiciliğini ve hatta güzelliğini kesinlikle terbiye etmesine, sağaltmasına, desteklemesine rağmen aşk sadece çekicilik değildir. Ama banal romantizmin taklitçiliğinden ve aşkın yalnızca bir “gizem” olduğu yönündeki çarpıtıcı fikirden korunmak için aşkı onun biyolojik temelleri üzerinde tutmak istiyorum.

“Ancak aşksan anlarsın” der iyi niyetli bir arkadaşınız, bunun tersini öne süren yüzlerce romanın ve binlerce deneyimin tanıklığını yok sayarak. “Aşk öylesine güzel ki, onu gerçekten tarif edemezsin” diye coşar yeni sevgili, eğer ki aşkı tarif eden milyarlarca sözcükten habersiz değilse bile bunu yapan milyonlarca kişiden habersiz olarak. Aşkın “anlatılamaz”, tarif edilemez olduğu söyleniyor ama aşk bir duygu. Böylelikle, filozofların ve bilişsel bilim adamlarının adlandırdıkları şekilde “amaçsal bir yapıya”, dünyayı deneyimlediğimiz şekliyle düzene sokmanın belli bir biçimine sahip. Başlamak için: Aşkın amaçsal yapısı sevilen kişiyi –sevgiliyi- çok özel bir pozisyona koymakla ilgili. Ama belki de daha çarpıcı olarak aşkın amaçsal yapısı, sıklıkla dalga geçilmesine rağmen seven kişinin sevgili-deki daha önce fark edilmemiş tüm tarzlardaki çekicilikleri ve erdemleri görmesine ve bunlardan hoşlanmasına imkan tanıyor. (Bunlar daha az meftun olan arkadaşlar ve tanıdıklar tarafından hala gözden kaçırılabilir.) Aşk kısmen o çekicilikleri ve erdemleri süreğen olarak keşfetme ya da bir araya getirme, Fransız romancı ve denemeci Stendhal’in şiirsel olarak “kristalleşme” diye adlandırdığı bir süreçtir. Ama bunun anlamı aşkın tarif edilebileceğidir. Dahası diğer tüm duygular gibi onun

tarifi de ilk önce nesnesi üzerine, sevgiliye odaklanacaktır. Sevilen kişi muhakkak ki fizyolojik bir organizma değil (orada da pek çok çekicilik bulunabilecek olmasına rağmen), varlığı bununla eşit derecede öneme sahip eşgüdümlü hareket eden bilinçli bir canlıdır. Ancak sevilen kişi üzerindeki yoğunlaşma yalnızca ilkseldir. Sözkonusu duygunun daha geniş kapsamı ve ağırlık noktası, aşkla, sevilenin seven kişi üzerindeki etkileriyle ve ilişkinin doğası ile ilgilidir. O halde aşkın sevilen kişi ile ilgili olduğunu söylemek yanlış ya da yanlış yönlendirici bir şeydir. Daha uygun olanı - daha acemice olsa da - iki insanın bir araya gelmesi ile ilgilidir. O " içteki derin bir his" değil, ama insanlararası duygusal bir danstır. Aşk bir ilişki ile ilgilidir.

Ama bu yine de tam olarak doğru olamaz. Aşkın ilişki içindeki iki insanın bir araya gelmesini ilgilendiren bir duygu olduğunu söylemek açık olanı, yani insanların çoğunlukla hiçbir ilişki emaresi olmazdan önce aşık olduklarını ve bir araya gelme aşamasına asla gelemeyen karşılıksız aşkın bulunduğunu inkar etmek anlamına gelir gibi görünmekte. Aşkın dünyadaki nesnel bir ilişkiden ziyade öteki insanı içeren (başka şeylerle birlikte) öznel bir deneyim olduğu söylenebilir. Seven kişinin hayallerini ve umutlarını gerçekleştirecek mümkün ya da tahmini bir ilişkiyi de kapsayabilir. Temel olarak bence bu doğru, ama felsefi "öznellik" nosyonu dikkatli bir şekilde idrak edilmelidir. Aşkın içindeki tüm deneyimlerin, duyguların öznel olduğu, öznenin kendisine özgü olan (eğer ortak bir duygu ise kendisinin özne olduğu) bir bakış açısı bulunur ve bu o belirli öznenin kendine has görüşlerine, zevklerine ve değerlerine özgüdür. Ancak bu çoğunlukla aşkın irrsayonel olduğu, gerçeklikle temastan yoksun olduğu, *saf* bir yansıtma ve fantezi olduğu manasına geldiği şeklinde anlaşılır. Bunun yanlış olduğunu düşünüyorum, ancak bu yanlış kolayca görmezden gelinemez.

Dünyada özne-bağımlı nitelikler olarak adlandırabileceğimiz özellikler vardır. Bunlar dünya *içindedirler*; öznenin kafasının içinde, zihninde ya da imgeleminde değildirler. Ama aynı zamanda o şeyin rengi veya şeklinin muhtemelen o olma-

dığına ilişkin bir açıdan, bunlar özneye de bağımlıdırlar. Bunlardan en iyi bilineni güzelliştir. Eski boş sözlere göre güzellik ona bakanın gözlerindedir. Bu, özellikle sevilen kişinin güzelliği hakkında bahsettiklerimize örnektir. Bu, büyük sanat eserleri için de geçerli olabilir; ancak burada daha gelişkin bir idrak, yani pek çok uzmanın, sanat uzmanının ve estetik açıdan duyarlı insanın o sanat nesnesinin güzel olması konusunda bir görüş birliği vardır. Ancak sevilen kişi örneğinde, sevgiliyi güzel olarak algılayanın sadece bir kişi olduğu noktada (ki muhtemelen bunlar ebeveynlerdir) nesnellik veya öznelarasılık gibi bir şeye dair zemin yok gibi görünmektedir. Sevilen kişi, nesnel olarak hiç de güzel olmayabilir; ancak o öznel olarak sevene güzel görünmektedir. Buradan felsefe tarihinde yeterince yaygın olan tartışmaya, yani sevenin gözlerinin körleştiğini, algı yetisinin zarar gördüğünü ve onun gördüğünün orada olan şey olmadığını söyleyen tartışmaya küçük bir adım kalıyor. Gerçekten de aynı tartışmanın genel olarak duygular namına tekrar edildiğini görüyoruz. Büyük Alman filozof Leibniz tüm duyguları "karmakarışık algılamaları" olarak adlandırıyor. Ancak öznel muhakkak ki hata yapma veya kafa karışıklığı meselesi değil.

Aşkta, hoşlandığımız özelliklerin öznel mi (yani yalnızca bireysel bakış açımızın ürünü mü) yoksa nesnel mi (bireysel bakış açılarımızdan tamamen bağımsız mı) olduğu sorusu büyük bölümüyle anlamsızdır. Güzel ve çekici olmandan dolayı seni seviyorsam, arkadaşlarımla seni aynı şekilde görüp görmedikleri benim için alakasız bir nokta olarak kalır. Ama bereket versin ki ya da maalesef (duruma bağlı olarak), hepimiz arkadaşların fikrinin önemli bir fark yaratacağını biliriz ve burada sinsice hareket edenin, nesnellik namına bir isteğin mi (öznelarasılık) yoksa daha ziyade arkadaşın saygısının korunması isteğinin mi olduğu hiç de açık değil. Aşkta var olan bu şeyi düşünmenin iyi bir yolu sevilen kişiye cazibe ve erdemler bahsetmemiz. Bahsetmenin dili, romantik aşkın doğası ve gelişimi hakkındaki en iyi modern araştırmacılarından biri olan



Irving Singer tarafından tartışmaya dahil edilen terminolojide bulunuyor. Cazibe ve erdemi bahsettiğimizi söylemek bunları sadece öylece bulmadığımızı veya tasarlamadığımızı ama onların sevgiliye bahsettiğimizi söylemektir. Bu gönüllü veya kasıtlı olarak yaptığımız bir şey değildir. Bu cazibe ve erdemleri basitçe nesnel olgular olarak *algıladığımız* pekala açıktır. Ancak bunlar nesnel olgular değildirler. Onlar “bakanın gözlerine” aittirler. Ama ne algımız yanılmaktadır ne de sekteye uğramıştır. Aşkın algımızı sekteye uğrattığını söylemek kaba bir yanlış anlamadır.

Aşk algımızı *geliştirir*. Ancak aşk bazen olduğu gibi çizgiyi irrasyonelite ve kendine zarardan yana doğru çektiğinde, algımızı ve yargılarımızı kontrol edip “düzeltmekte” çıkan olmayan arkadaşlarımıza yöneliriz. Elbette söylemek yapmaktan kolaydır. Genellikle kıymet verdiklerimizin veya bahsettiklerimizin onaylanmasını ya da en azından bunlara saygı duyulmasını özellikle bize en yakın olanlardan bekleriz. (Sevgilisiyle çatışma halindeki pek çok aşık sevgililerini terk etmelerine dair tavsiyeyi tutmadan önce arkadaşlarının tavsiyesinin tamamen doğru olduğunu bilseler bile önce arkadaşlıklarını sona erdirirler.) Şu halde aşktaki öznelliğimiz, cazibe ve erdemlerimizi bahsetme yetimiz sadece kişisel bir mesele değil. Bu, “kör” olduğunda dahi aşkın bakış açısının her zaman zorunlu olarak öznelerarası olduğunu söylemek anlamına gelmeyen fakat sevgilin niteliklerinin de yalnızca seven kişinin özel etki alanı demek olmadığını dile getiren, öznelerarası onaya açık bir şey.

Bu tarz bir aşk irrasyonel değil. Herhangi başka bir duygu gibi aşk da hedefe kilitli ya da bundan azade; garantilenmiş ya da garantilenmemiş; olgular üzerine inşa edilmiş ya da olgular hakkında yanılmış; bilgece ya da aptalca; yaşamı geliştiren ya da kendi kendini yıkıcı niteliklerde olabilir. Dolayısıyla bir dolandırıcıya ya da yalancıya aşık olmak, gerçeğin görüldüğü ama reddedildiği bir durumda, irrasyoneldir. Bu örneklerde “aşkın gözü kördür.” Ancak bu sık rastlanılan bir örnek değildir. Genelde, aşk normal durumdaki algılamaya kıyasla detay-

lara yönelik daha büyük dikkat ve geniş değerlendirme ile birlikte şeyleri daha derin ve açık görür. Cazibe ve erdem bahşetmenin elbette ki limitleri vardır. Genelde başkaları için sevilen kişide güzel bulduklarımıza meydan okumak ya da bunları doğrulamak pek münasip değildir, ancak sevilene bahşedemeyeceğimiz nitelikler de vardır. Kişi ne kadar umutsuzca aşık olursa olsun, sevdiğini bir muhasebeci ya da fizikçi yapamaz. Kişi ne kadar az eleştirel olursa olsun, sevilen zeki değilse seven ona zeka bahşedemez. Seven kişi sevilene duyarlılık ya da nezaket de bahşedemez. Bunlar bahşediş değil, gerçeklerdir. Özne bağımlı özellikler değil, öznelarası ve önemli ölçüde nesnel olarak belirlenmiş özelliklerdir. Dolayısıyla bir hata yaptığımızda arkadaşlarımızın ya da ailemizin bunu bize söylemesine güveniriz (ya da güvenmemiz gerekir), onların görüşlerini her zaman nezaketle kabul etmememize ya da bu görüşlerin her zaman muhakkak doğru olmamasına rağmen. Ama bu, bu tarz bir aşkın irrasyonel olması gibi bir şey değildir. Sevilen kişinin cazibesinin ve erdemlerinin çoğu, olgular alanında değil kişisel bakışın sahasında bulunur. Dahası bunlara oldukları gibi saygı duyulmalıdır. Öznelik irrasyonel değildir.

Aşkın irrasyonel olduğu fikri ise olası uygulama alanlarına sahiptir. Aşk uygunsuz olabilir, örneğin kız kardeşinize aşık olmak bir irrasyonellik örneğidir. Aşk bazen obsesifçedir ve bu da irrasyoneldir. Kişi doğru olsa bile ilişki doğru olmayabilir. Bazen şöyle söylendiği gibi "bizim için yanlış olan", yanlış bir insana aşık oluruz ve bu da irrasyoneldir. Ya da doğru insana aşık oluruz ama ilişki feci bir yöne doğru sapar. Takıntılı olmak potansiyel acemilikler listesindekilerden biri olabilir. Aynı şekilde çok sinirli, utangaç, "cool", aceleci, yavaş, küstah, hantal, vb. olmak da vardır listede. Bunlar da irrasyonel olabilir. Eğer sevgi bir süreçse ve aşık olmak meftun olmanın ilk kısmıysa, ilk yaklaşımdan son sahneye süreç içindeki herhangi bir akış irrasyonel için bir adaydır.

Gerekçelerinin olmamasından dolayı aşkın irrasyonel olduğunu öne süren başka bir tartışma daha vardır.

Elim sizin kabulünüze layık değilmiş gibi görünmüyor bana. Ya da size sunduğum yaşam düzenim, fazlasıyla arzulanabilecek başka herhangi bir şey kadar değerli görünüyor. Yaşamdaki konumum, ailemle ilişkilerim (uygun bir aile) ve sizinle olan ilişkim, hepsi benim lehime. Siz de bunları derinlemesine dikkate almalısınız. Birbirinin kopyası çekiciliklere rağmen, hiçbir surette böylesi bir evlilik teklifi almış olamazsınız.

Jane Austen'in *Aşk ve Gurur*'undaki<sup>11</sup> Elizabeth'in azametli talibi Bay Mr. Collins böyle diyordu. Umarım en genel tepkiyi (yazar tarafından amaçlanmış olan) aşırı bir şekilde yanlış yorumlamıyorumdur ya da en azından en ufak bir cazibe ya da duygusallık kırıntısından yoksun olan alternatif olarak gösterişli, tehditkar ve aşağılayıcı bu teklifteki duyguyu iğrenme olarak görmekle yanlış bir yorum yapmıyorum.

Peki neden? Birçok kişi "çünkü birine nedenlerden dolayı aşık olmazsınız; birini sever ya da sevmezsiniz" diyecektir. Hesapsız kitapsız daha az romantik filozoflar da, "bu nedenlerden dolayı değil" diyebilirler. Ama bence birtakım nedenlerden dolayı aşık oluyoruz, tıpkı birtakım nedenlerden dolayı başka duygularımız olduğu gibi. Dahası nedenler olmaksızın aşk, psikolojik obsesyonu, körlüğü, düşünmeden yoksunluğu, çaresiz bağlanmayı ya da saf uçarılığı ortaya koyan (ç.n) fikirsiz bir şey. Tabii ki aşk sıklıkla aşık kişiye zarar verecek, onu korkuya, endişeye düşürecek ya da onu arkadaşları ve ailesinin eğlencesi yapacak şekilde yanlış yönelimli. Ancak yanlış yönelimli aşk ve yanlış giden aşk bile kendi nedenlerini barındırıyor. Üstelik her şey dikkatle değerlendirilmiş olduğunda dahi bu nedenler mantıksız olabilir.

Belki de Bay Collins, Elizabeth'in neden onun evlilik teklifini kabul etmesi gerektiğine dair nedenler sunuyordu, neden Elizabeth'in onu sevmesi gerektiğine dair değil. Ancak yine de

---

<sup>11</sup> Jane Austen, *Aşk ve Gurur*, Çev: Nihal Yeğınobalı, Can Yayınları, İstanbul, 2016.

bizi irite eden şey Bay Collins ve onun gibiler tarafından geliştirilen nedenlerin *türleri*. Birini parası, bağlantıları, statüsü ya da benzer şeyler ve hatta görüntüsü nedeniyle sevmek *yanlış* nedenlerle sevmekmiş gibi görünüyor. Ya da daha ziyade söz konusu kişinin o kişiyi aslında hiç de sevmediği, parayı sevdiği, o kişiye katlandığı; ya da bağlantılarda veya statüde gözü olduğu, böylece de bunlarda pay sahibi olmak için yalnızca toleranslı değil hatta sıcakkanlı bile olduğu ortaya çıkıyor.

Platon'dan beri değeri takdir edilen nedenlerden biri ise sevilenin güzelliği. Biraz da kolayca, birini romantik bir aptaldan ve parasından ayrı görebilmekte olduğu gibi, kişi görüntüsünden kolaylıkla ayrılamadığı sürece onu görüntüsünden dolayı sevmeyi açıklamak zor bir durum. Güzelliğin aşktaki nesnel ya da öznelarası niteliklerden ziyade şu sevilene bahşedilenlerden biri olduğunun dikkate alınması nedeniyle de, bu yine karışık bir mesele. Ancak bana göre tek bir tür nedene, şu *sevilenin özellikleri* tarzındaki nedenlere odaklanmak bir hata. Bu nedenler sıklıkla kişisel çıkarları ortaya koyuyorlar ve bu suretle de hiç de *aşk namınaymış* gibi görünmüyorlar. Ama burada *Aristophanic* nedenler olarak adlandıracağım ve daha sonra netleşecek başka türden bir neden var. *Aristophanic* nedenler sevilenin *ilişki içindeki* özel rolü ile ilgili. Birini "o olduğu için sevmek" hakkındaki genel ısrar, ısrar çoğunlukla ilişkinin özgünlüğü hakkındaki özsel bir şeye atıfta bulunduğu feci bir şekilde bir çeşit kişisel öze başvuran bir şey olarak, yanlış yorumlanıyor. O halde, yirmi yıllık birliktelikte söz konusu kişiyi artık sevmemek adına iyi bir neden olsa bile "yirmi yıldır birlikteyiz" aşk için oldukça iyi bir neden olabilir. "Birbirimizle çok uyumluyuz" ve dolayısıyla "çünkü aynı mizah anlayışını paylaşıyoruz" aşk adına mükemmel birer neden olabilir. Aşk adına en iyi nedenler böylesi *Aristophanic* nedenlerdir ve bunları neden böyle adlandırdığımı biraz sonra görmemiz gerekiyor.

Aşka dair kötü nedenler de mevcut tabii ki. Örneğin genç bir kadın için sadece bir kereliğine değil besbelli bir davranış kalıbıyla, karılarını ve ailelerini terketmeyecek evli bir adamlara

aşık olmak bilinmeyen bir şey değil. Aynı şekilde sevgilinin daha nevrotik ihtiyaçları tatmin ettiğini -cezalandırılma ya da acı çektirilme ihtiyacı, tamamen acınası bir varlığa göz kulak olma arzusu, biriyle Tanrıçılık oynamak ihtiyacı- düşünmek de kötü bir neden. (ç.n.) Bunlar, hiçbir surette fark edilmeksizin oldukça etkili olabilecek, aşk adına kötü nedenler. Sonra kıskançlıktan türeyen aşk da var. Böylesi bir kıskançlık, tamamen yoldan çıkmış örneklerinde aşkın varlığı için tek neden: A'nın B'ye karşı hiçbir ilgisi yoktur, ta ki B, C'ye ilgi gösterene dek. Ancak burada biraz tedbirli olmak istiyorum. Birazcık kıskançlığın ilişki için iyi bir şey olduğu, romantik sit-com dizilerinin bir unsuru (genellikle kolaylıkla çözülebilir yanlış anlamalara dayanan). Kıskançlık, kişiye bu (ya da herhangi) ilişkinin olumsuzluğunu hatırlatıyor. Bu konuda irrasyonel olabilecek bir şey yok. Aşkın yanlış yola sapabileceği ve müteakiben aşk adına pek çok kötü nedenin bulunduğu gerçeği çoğunlukla talihsiz bir şüpheciliğe, çok sayıdaki ergenin ve dulun alt-üst oluşu ve hayalkırıklığını rasyonalize etmesinin favori bir biçimine yol veriyor (Aşık *olmamak* için kötü nedenler çokluğu da var). Filozoflar bunu fark etmişlerdir. Erotik aşkın hepimizi aptala çeviren bir tutku olduğu söyleniyor. Sigmund Freud (1966) bize "şehvetin uygarlığın ateşten gömleği" (Ne ifade!) olduğunu söylemişti . Bin yıl önce Hesoid, Sophocles ve Euripides *eros*'u suçlamıştı. *Antigone*, *Medea* ve *Hippolytus* gibi trajediler aşkı felaketten türetmişti. Platon zamanlarında yaşayan büyük şair Sappho *eros*'u hastalığa hatta deliliğe benzetmişti.

Batı dünyasında, diğer pek çok metinden daha fazlasıyla böylesi bir şüpheciliğe karşı aşkı yüceltmek üzere sahneyi hazırlayan bir metin vardı: İki bin beş yüz yıl önce yazılmış olan, Platon'un *Şölen'i*. Platon'un aslen eşcinsel aşk üzerine yazmış olduğunu göz ardı edebiliriz. *Şölen'*de yer verdiği birkaç yarım düzine ya da o civarda karakter vasıtasıyla aşk hakkında söylediği şeyler, kulağa bugünün kadın dergilerinde bulunanlarla oldukça yakın gelecek. Bir konuşmacı (*Eryxymachus*) aşkı sağlık açısından etkileri için kutsar. Bir diğeri (*Phaedrus*) onu, er-

demide desteklediği için (hiçbir aşığın sevgilisi önünde utanç duymak istemeyecek olmasından dolayı) kutsar. Yine bir başkası (Agathon) aşkın saf güzelliği ve onun tanrıları memnun etmesi ile coşar. Ancak *Şölen'de* biraz daha detaylarıyla bahsetmek istediğim üç konuşma var, çünkü bunlar aşkın doğası ile ilgili olarak derin bir içgörüyeye sahip. İlki, Zeus tarafından (kibirleri nedeniyle) birbirinden ayrılan ve "diğer yanlarını bulmak" için yeryüzünde dolanıp duran tarih öncesi insanlar, çift yaratıklar (dört kollu, dört bacaklı, iki başlı) hakkında eğlenceli bir hikaye anlatan ünlü oyun yazarı (ve Sokrates'in çağdaş rakibi) Aristophanes'ten. Bu suretle aşk, saf fiziksel hasretten daha fazlası. Metafizik bir ihtiyaç, kişinin kendini diğer yarısı ile (daha iyi?) birleştirmesi ihtiyacı haline geliyor.

*Şölen'in* ikinci ve merkezi konumdaki konuşması, genelde Platon'un ağzından konuşan Sokrates'e ait (Platon'un burada Sokrates'e bütünüyle katıldığına dair şüpheler olmasına rağmen). Sokrates'in konuşması dilbazca ve devrimci. Zira yaptığı, Hristiyanlığın öğretilerini önceleyerek (ve geç Orta Çağ'daki "Platonik aşkı") saf güzel bedenlerin ve hatta saf güzel ruhların ötesinde gerçek aşığı Güzelliğin kendisinin kutsal formunu görmeye teşvik etmesi. Sokrates'in tartışmasının en önemli özelliklerinden biri erotik aşktaki (*eros*) cinselliğin merkeziliğine karşı meydan okuması. Tartışmanın daha az aşık bir başka özelliği ise, nesnenin somut sevgiliden ziyade soyut İyi, Hakikat ve Güzeli haline gelirken aşkı radikal bir şekilde kişisizleştirmesi. Bu suretle Sokrates, aşkın nihai olarak Tanrı aşkı olduğu Hristiyan öğretilerini ve geç Orta Çağ'ın "Platonik Aşk'ını" öcelemekte. Platonik Aşk'ta, İyi -ya da Tanrı- sevgili *vasıtasıyla* sevilir, bu suretle sevgili bir araç ya da aracı haline gelir. Böylece aşk kutsal aşk haline gelir ve gerçek aşık da bir filozoftur.

*Şölen'in* son konuşması aşkı gürlütle yeniden dünyaya indirerek akşamın giderek artan ruhani mesajlarının etrafında döner. Alcibiades esasen Sokrates'in bir öğrencisi ve aslında Atina'nın en kalleş (ve en yakışıklı) adamıdır. Şölene sarhoş ve ağız kalabalığıyla girer ve oldukça kaba ifadelerle aşkın bir

takıntı, bir tuzak, düşkünlük olduğunu; hiç de ruhani olmadığını, hiçbir iyiyi, tanrıyı ya da erdemi amaçlamadığını beyan eder. Sanki aşkın gerçekte ne olduğunu bize göstermek istermiş gibi Sokrates'e (sevgilisine) hakaret etmeye ve saldırmaya başlar. Aşk kaba olabilir. Kıskaç olabilir. Ruhani yönden yoksun ve çoklukla mutsuz olabilir. Yani aşk, başlangıçta ne kadar vaatkar olursa olsun ne yazık ki pek çoğumuz için tam tersine döner. Ancak Platon diyalogu bu acı notla sonlandırmaz. Alcibiades sızar (pek çok alemcinin yaptığı gibi) ve soğuk ve ölçülü Sokrates bir müsabakayı kazanmışçasına güzel bir gün ışığının altında evine doğru yürür. Ancak Platon'un aşk hakkında bize verdiği şey, en kutsalından en kaba-saba olanına farklı (ç.n) bakış açılarından aşkın kübist bir portresidir. Basitlik kuruntularımıza rağmen aşk en karmaşık duygular arasındadır. Onun hakkında çok konuşmaya ihtiyaç duymamızın nedeni de budur.

O halde aşk nedir? Platon'un da netleştirdiği üzere bu konuda birçok farklı görüş var. Sahneyi çağdaş Amerikan yaşamına çekmek üzere tipik bir genç insanın bakış açısından aşkın heyecan ve keşif olduğu kadar cinsellik ve tutku da olduğunu düşünebiliriz. Ya da aşklarını rahatlık ve vefa, güven ve bağlılık sözcükleriyle gören daha yaşlı mutlu bir evli çiftin bakış açısından da aşkı görebiliriz. Bunlardan birini doğru ya da "gerçek" diye görmek ve diğerini inkar etmek aptallık olacaktır. Herkesin her ikisinden de geçmek zorunda olduğunda ısrar etmediğimiz müddetçe bunları aşkın farklı "evreleri" olarak düşünebiliriz. Tutkulu aşk sadece bazen uzun-sürelî aşkla sonlanır ve hayat boyu aşk da her zaman tutkuyla başlamaz. Liseden iyi arkadaş olanlar kademe kademe daha da yakınlaşırlar ve en nihayetinde evlenirler ancak başkalarını keyfini sürmüş oldukları o geçici çılgınlığın tutku dolu periyodundan asla geçmezler. Ancak aşkın ne olduğuna ilişkin kritik ip ucu, tüm yerler bir yana nihai olarak Aristphanes'in garip öyküsünde bulunabilir.

Aşkın tüm biçimlerinin ortaklaşa paylaştığı şey onun tuhaf amaçsal yapısı, kişinin benliğini bir diğeri ile birleştirmesi ve

bitiştirilmesi kavramıdır. Benlik duygusu olamayan hayvanlar duygularını hissedebilirler; ancak aşkı deneyimlemezler (Onları sevebiliriz, ancak karşılığında onlar bizi sevmezler. Üzgünüm, kedi ve köpek severler. Duygularını ve bağıllık konusunda durulmak zorundasınız). Ebeveynlikte oldukça kelimesi kelimesine alırsak kişinin sevdiği kendi kimliğidir. Arkadaşlıkta - yani gerçek arkadaşlıkta- kişi arkadaşının kendisinden ayırlamaz olduğunu düşünür. Ancak dışlayıcı olan erotik aşkta benliklerin bu "birleşmesi" çok derindir (Bir açıdan ebeveynlik ve arkadaşlık, bir diğer açıdan tek eşli aşk arasındaki fark, kişinin açıkça birden fazla evladı ya da arkadaşı sevebilmesidir. Birden fazla sevgiliyi romantik bir şekilde sevmek mümkün olsun olmasın ve bu psikolojik olarak neye mal olursa olsun, bu durum şu an buradaki kapsamımızın dışındadır. Sadece en azından bunun mantıksal olarak bir labirent olduğunu söyleyelim). Ama bu *birleşme* fikrini aşkın amaçsal yapısının merkezi noktası kılmak istiyorum. Bunu başka bir kişinin kendisiyle aynı kimliği paylaştığını hissettirmek, bir olmak olarak tanımlıyorum.

Aristophanes'in *Şölen*'deki çoğu kez yeterince takdir edilmiş garip hikayesi işte buradadır. Aristophanes'in Zeus'un birbirinden ayırdığı ve "diğer yarısını arayarak" dünyayı dolandırmaya terk edilmiş tarih öncesi yaratıklar hakkındaki eğlenceli hikayesi, aşkın ruhların bir "birleşmesi" ya da "bütünleşmesi" olduğu ve insanoğlu olarak "bizleri tamamladığı" yönünde önemli bir tablo sağlıyor. 21. yüzyıldan geriye doğru dönüp baktığımızda, söz konusu hikaye -baskın ideolojinin anlattığı gibi- öncelikle dünyada büyük oranda yalnız olan bireyler olmadığımızı hatırlatıyor. Bizler ilişkiler ağı içine doğan toplumsal varlıklarız ve her birimiz yalnızken tamamlanamamızız haldeyiz. Bizi bütün kılarırsa aşk.

Ancak hikaye sadece aydınlatıcı bir metoforlar dizisi değil; hakikate uygun önemli bir gerçeği de cisimleştiriyor: Aşkın tümüyle benlikle ilgili olduğunu, bu suretle bir duygu olarak aşk açıklamasına ilişkin Aristophanes'in alegorisini, bir insanın



(ya da tercihen her iki insanın) kendi kimliğini (ya da karşılıklı olarak kimliklerini) diğeriyle birlikte ve onun vasıtasıyla idrak etmesi şeklinde yorumluyorum. Bunun, bir paradigma olarak değil; yozlaşmış bir örnek olarak karşılıksız aşkın üzücü gerçeğine yer açtığına da dikkat edin. Ancak alışıldık paradigma göstereceğim üzere yanlış. Aşk hoşlanma ya da arzu olarak sevgili içindir ve sevgilinin benzer şekilde karşılık vermesi ikincil bir meseledir. Bu, Platon için doğrudur (kişi Güzel'in özlemine çeker). Romantizmin büyük kısmında da -örneğin Stendhal'de- ya da hiç kuşkusuz espri mahiyetindeki mükemmel bir ifadeyle "Evet size aşığım, ama bundan size ne?" diyen Goethe'de de geçerlidir. Ancak aşkı "birbirine uygun olmak" olarak anlamak, iki insanın birbirine uyumlu olduğu sayısız kapıyı açık bırakır. Söylemeye gerek yok ki, çoğunlukla farklı arkaplanlardan gelen iki insanın özgün bir bütünü iki yarısı olarak birbirine kolayca uygun olması nadir bir durumdur. Çiftlerin yaşamlarını birlikte düzenlemede kullandıkları çok sayıdaki farklı yola çoğu zaman hayret ediyorum, ki bu yolların birçoğu gerçekten benim için hayal edilmesi imkansız şeyler. Ama bence Aristophanes haklı. Aşk, bir araya gelen iki ruh meselesi ve Aristophanes'in düşündüğü gibi eğer Hephaestus (Yunan mitolojisinde Tanrıların demircisi) bedeni ve ruhu birbiriyle birleştirseydi, tanrılar bundan daha memnun olmayacaklardı.

Bu aynı zamanda sıklıkla duyduğumuz gibi aşkın benlikten-yoksun olmadığı ancak asıl olarak benlikte içerildiği anlamına geliyor. Ama aşk, bencil de değil (Romantizmine rağmen Nietzsche bunun böyle olduğunu düşünüyor) . Aşk içinde benlik, diğeri kapsayan ya da kuşatan genişlemiş veya yayılmış bir benliktir. Aşkın, sevgili ile birlikte ve onun vasıtasıyla benlik-kimliğini değiştiren bir şey olduğunu söylememin nedeni de bu. Dahası herşey yolundayken açığa çıkan duygu, güzel ve dayanıklı bir şey. Bu, aşkın "pozitif" bir duygu olması gibi bir şey değil; ama en iyisinden aşk, uğruna yaşadığımız -ve hatta

**bazen uğruna öldüğümüz- şu büyük tutkular dan ve hakıyla söylenirse iyi bir yaşamın en önemli harç malzemelerinden biri.**

## 5

# Yalnız Değiliz: Merhamet ve Anlayış

Eski Yunancada aşk için kullanılan pek çok sözcükten biri *agapé*'ydi (Latince *caritas*), ki sözcük özellikle Hıristiyanlıkla birlikte meşhur olmuştu. Bazen aşkın kardeşi, bazen ilahi aşk olarak tercüme edildi. Ne cinselliği ne de erosu, dışlayıcı erotik aşkı içermekteydi. Son bölümde, Hıristiyan teolojisinde *agapé*'nin, söz konusu duygunun sadece Tanrı için mümkün olduğu noktaya varıncaya dek giderek idealize edildiğinden bahsetmiştim. Ama daha fani ve seküler biçiminde *agapé* sıradan bir duygunun adı olarak yorumlanır ya da belki de onun ahlaki bir hissiyat, yani merhamet olduğunu söyleyebiliriz. Bu bölümde Hıristiyanlığın *agapési* hakkında fazla konuşmak istemiyorum çünkü bunun kapsadığı teolojik sorunlarla uğraşmak istemiyorum. Bunun yerine 18. yüzyıl aydınlanmasına dönüp bakmayı tercih ediyorum. Sonrasında da, insanların büyük oranda aslında bencil olduklarını söyleyen insan doğasına dair hükümler teoride... Thomas Hobbes'un felsefesi buna örnek teşkil ediyor: Yaşam ("doğa durumunda") "bencil, tehlikeli, hayvani ve kısıydı." Bunun karşısında David Hume'u, J. J. Rousseau'yu ve büyük iktisatçı Adam Smith'i kapsayan bir dizi filozof doğal bir "ahlaki duygu" olarak *anlayış* (*sympathy*) diye isimlendirdikleri şeyi savunuyorlardı. (Yani Smith, adına mal edilmiş çıkarıcılığın yılmaz savunucusu değildi.)

*Anlayış* aslında merhamet diye adlandırdığımız şeyle aynıdır. *Anlayış* bu filozofların etiğin temellerini tartışmasını sağlıyor. Akli değil, geleneği değil; ama duyguyu. Buradaki felsefi tez, sadece bencil yaratıklar olmayışımızdır ki bu elbette kendi çıkarlarımızın peşinde olduğumuzun inkarı anlamına gelmiyor.

Bizler aynı zamanda diğerlerine karşı anlayışlı ve merhametliyiz. Anlayış ve merhametin “birlikte hissetmek” olarak esasen aynı etimolojiden geldiklerini de not düşebiliriz. Hume, Rousseau, Smith ve daha sonra Alman kötümser filozofu Schopenhauer etiğe duygusuzca ve saf bir akılsallıkla bakan yaklaşımları reddediyor ve bunun yerine etiğin baştan sona merhamet ile ilgili olduğunda ısrar ediyorlardı. Bence bu doğru. 2000 yıl kadar önce Konfüçyüsçü Mencius “hiçbir insanın diğerlerinin acılarına karşı duyarlı olan bir kalpten yoksun olmadığını” yazmıştı (1970). İki bin yıl sonra Adam Smith *Theory of Moral Sentiments* adlı kitabında “Şimdiye dek insanın bencil olduğu ne kadar farz edilmiş olursa olsun onun doğasında, onu diğerlerinin kaderiyle ilgilenmeye iten, diğerlerinin mutluluğunu kendisi için gerekli bir şey olarak teslim ettiren –bu mutluluğu görmenin hazzından başka aldığı hiçbir şey olmamasına rağmen- apaçık bazı ilkeler var. Merhamet ve acıma diğerlerinin mutsuzluğunu bize hissettiren duygular olarak bu türdendir” diye yazmıştı. Merhamet (anlayış) olmadan etik adına hiçbir kurum ve motivasyon olmayacaktır.

İngiliz filozof Peter Goldie merhametin temel bir duygu olduğunu ortaya koyuyor. Merhamet kendine has karakteristik duygusal ifadeyi içermesinin yanında karakteristik olarak ayırdedici duygusal bir deneyimi de kapsar, bunun genellikle yalnızca kendi bağlamı içinde okunabilmesine ve eylemi harekete geçirmeye yani eyleme yardım etmeye ya da onu en azından beslemeye eğilimli olmasına rağmen. Wisconsin’li psikolog Richard Davidson’un (2002), meditasyon ve merhamet arasındaki tuhaf ilişki üzerine Dalai Lama ile birlikte birtakım büyüleyici çalışmalar yapmış olmasına rağmen merhametteki nörolojik örüntülerin ne olduğu henüz açık değil. Çalışma, görelilikteki bencil olmamakla merhametin el ele gidebileceği yönündeki sağduyulu fikri destekliyor. Aynı zamanda fizyoloji ile yakın bağlantısı itibariyle merhametin aslında temel nitelikte olabileceğine yönelik kanıtlara işaret ediyor. Ama merhametin temel bir duygu olduğu fikri, Hume’a, Rousseau’ya ve Smith’e

ait on sekizinci yüzyıl “doğal ahlaki duygu” görüşünü güçlendiren önemli bir çağdaş fikir. Bu arada, Hume’un (ve Smith’in) basit merhametten daha fazla zihinsel çaba gerektirmesiyle “hayali özdeşleşme”yi vurgulamasından dolayı Goldie’nin kendini Hume’un anlayış hakkındaki görüşlerinden ayırdığını not etmeye değer. Aynı şekilde, “kişinin kendini başkasının yerine koyması” şeklindeki düşünümsel bir girişimi içeren Alman asıllı *verstehen* kavramı (yine aynı yüzyılda ortaya çıkmıştır) mevcuttur. Ama doğal ahlaki duygular hakkındaki temel sav, bizlerin doğal bir şekilde ve bunlar hakkında düşünmeksizin diğer insanlara merhamet duyduğumuz yönündeki daha radikal bir şeye dayanıyor.

Burada düşünceyi geliştirdiğim haliyle bu, merhametin akılsallığının olmadığını söylemek değil. Doğal ahlaki duygular bulunduğu fikri evrimci ve biyolojik açılardan bir bütün oluşturur. Bizler “doğal olarak” toplumsal hayvanlarız ve ihtiyaç halinde akraba bir canlıya tepki vermede hızlı yollara ihtiyacımız var. Tabii ki merhamet zaman içinde geliştirilebilir ve geliştirilmelidir de. Diğer insanların nasıl hissettiklerini anlamayı ve biraz çaba ve eğitimle “kendimizi başkalarının yerine koymayı” öğrenmeliyiz. Ama bundan daha öncesinde diğer insanlardan gelecek tehlikelere karşı “içe doğma/sezgi” hali var. Bu olmadan, diğer insanlarla “birlikte hissetme”yi öğrenebileceğimiz şüpheli. Romanlardan, otobiyografilerden, filmlerden ve oyunlardan, buralardaki karakterlerle “özdeşleşmeksizin” zevk alacağımız da. Bu durumda bu çalışmalar ve bunlarda geçen insanlar hakkında sadece bazı akademik çalışmalarımız olabilirdi ama toplumsal yaşam muazzam ölçüde yoksunlaşmış olurdu, elbette toplumsal yaşam diye bir şey kalırsa.

Ama merhamet nedir? Adam Smith’ gibi terimin “anlayış” olarak kullanılması iki ciddi belirsizlikle malul. İlkin ve daha az problematik bir biçimde Smith anlayışa bazen sadece duygulara sahip olma eğilimi olarak değil, duygunun kendisiymiş gibi muamele ediyor. Bunun problematik olmadığını söylüyorum; zira türlü diğer duyguların hepsi değilse de çoğu bu çifte doğa-

ya sahip. Onlar duygu (hislerdeki ve davranışlardaki az-çok arında bildirimlerle birlikte) ve ayrı zamanda diğer duyguları kapsayan bir dizi sayıdaki ve çeşitteki epizodla sonuçlanabilecek eğilimlerdir (Örneğin aşk şartlara bağlı olarak kıskançlık ve öfke uyandırabilir). Ama ikinci olarak ve daha kafa karıştırıcı bir biçimde Smith'in sözcüğü sempati hem bizim anlayış (ya da merhamet) diye adlandırdığımız şeyi, hem de daha yeni bir kavram olarak *empatiyi* (19. yüzyılda Alman psikolog Edward Titcher tarafından icat edilmiş gibi görünen) kapsamaktadır. İki terim hala sıklıkla birleştiriliyor ama bence kullanışlı ayrım, anlayış ve merhametin kendi yapılarında olduğu üzere "bir başkası için üzülmeye" (muhtemelen bir çeşit sorunu olan ya da sıkıntı içinde olan birisi için), empatininse "yoldaşça hissetmeye" yani ötekinin ne hissettiğini (o ne hissederse hissetsin) anlama şeklinde olduğu. Smith'in temel olarak kastettiği ikincisi; ama onun kavramsallaştırması öteki kişiye dönük doğal ya da içten bir yanıt olmak, o ne hissediyorsa (az-çok) onu hissetmek ile kendini bir diğerinin yerinde hayal etme şeklindeki akılsal olarak daha karmaşık olan bir eylem arasındaki gerilimi gösteriyor hala. Tam tersine merhametin (anlayış) bununla ilgili olabilecek ne tür bir düşünce olursa olsun bunları içermesi gerekmeyen "içten gelme/sezgi" olduğu kolayca hayal edilebilir. Hume, Rousseau ve Smith, üçü de bu ikisi arasında sallantıdaymış gibi görünüyor.

18. yüzyıl ahlaki duygu teorisi aslında iyilikseverliği, anlayışı, merhameti ve acımayı kapsayan bir duygu ailesi ile ilgiliydi ve bunlar bazen birlikte gruplandırılıyordu. Şefkatten ve şefkat göstermeden teoride pek bahsedilmiyordu ama özellikle feminist teorinin ortaya çıkışından beri bunlar teoride merkezi olarak ortaya çıktılar. Biri "için üzüntü duyma" birine şefkat gösterme işareti olabilir ama bu minimal düzeydedir; zira yabancılar hatta düşmanlarımız için de üzüntü duyabiliriz. İyilikseverliğin daha aktif bir kavram olan "birine göz kulak olma" ile pek çok ortak yönü bulunur ama anlayıştan çok daha büyük bir kapsamı vardır. Ortada belirli bir nesne olmaksızın soyut bir

şekilde iyiliksever hissedebiliriz ve hisleri baştan aşağı haince birine karşı iyiliksever olabiliriz. Örneğin kınanan bir katile karşı acıma duyma. Nihai olarak acıma çok daha dolambaçlı bir tarihe sahip. Acımanın Almancada merhamet (*mitleid*) kelimesinin çevirisiyle aynı şey olmasına rağmen, Schopenhauer tarafından sözcük ahlaksallıkla ilgili şeylerin temeli olarak alınmış ve sonrasında Nietzsche tarafından sızlanmanın, kendini kandırmanın doruğu olarak kınanmıştı. Bencilce olmayan samimi bir kaygıdan ziyade kişinin kendini-yüceltme davranışı olarak acımanın kolaylıkla benliğe hizmet eden ve ikiyüzlü bir şey olabileceğini Nietzsche'nin oldukça açık bir şekilde görmüş olduğunu söylemek haricinde bu büyüleyici öyküye burada girmeyeceğim. Nietzsche haklı, ama bunu söz konusu duygunun tüm örneklerine genellemek büyük bir hata.

Merhamet ya da anlayış diye adlandırdığımız şey psikolog Nancy Eisenberg (2002) tarafından "üzüntü duymaktan veya sıkıntı ya da ihtiyaç içindeki bir başkası için endişelenmekten oluşan duygularımsal tepki" diye tanımlıyor. Eisenberg'e göre, merhamet kendine has eylem eğilimlerini, yani yardım etmeyi de içeriyor. Kişinin merhamet hakkında ne kadar konuştuğu ya da yardım etmek için herhangi bir harekette bulunup bulunmadığına dair -nafile olanı dahi- ne kadar sözel ifade sarf ettiği fark etmiyor. Nietzsche merhametin insanın kendi isteklerine düşkünlüğü olduğunu söylediğinde muhtemelen haklıydı ama onun görüşünün merhamet, yardım edici bir davranışı teşvik ettiğinde daha az anlamı var. Dolayısıyla anlayış Schopenhauer'in üzerinde ısrarla durduğu gibi etiğin kalbinde yatıyor; ama izole edilmiş bir his olarak değil. Bazen merhamette kişinin diğeri ile birlikte *acı çektiği* farzedilir; ama aslında kişinin diğerrinin acısını hissetmesine gerek yoktur. Bacağını kırmuş bir tanıdığa karşı anlayış duyarım ve hatta bacağında "anlayışkar" bir ağrı hissedirim ama onun ağrısının şiddetini paylaşamam. Gerçekten de merhamet birinin bir diğerrinin acısının "üzerinde" bir yerde güven içinde yer aldığını, onun acıma lüksü içinde bulunduğunu ortaya koyar. (Bu, Nietzsche'nin

(üzerinde durduğu noktalardan biridir.) Sınavlardan geçmekte takıntılı bir öğrenci, aynı şekilde sınavlardan geçmekte takıntılı hale gelen başka bir öğrenci arkadaşına karşı merhamet duymaz. Sadece birlikte kötü hissederler. Buna karşın kağıdında uçuşan renklerle sınavlardan geçmiş bir öğrenci, kendi başarısından sersemlemiş olması merhamet duymasını zorlaştırmasına rağmen merhamet duyma pozisyonundadır. Kişinin kendisinden daha az talihli olanlara karşı his duyması yeteneği olan merhametin adalet duygusu tutkumuzun köşetaşı olduğunu göstermek istiyorum.

Biri için üzüntü duymak onun ne hissettiğini bir biçimde anladığımızı zaten varsayar ve bu yüzden merhamet ya da anlayış zaten empatiyi varsayar. Smith'in ve diğerlerinin bunları çok kolayca bir araya getirmesinin nedeni budur, ama şu an empati diye adlandırdığımız şey felsefi olarak bundan çok daha ilginç bir duygu. Çağdaş psikolojide empati "bir diğerinin duygusal durumunu ya da koşullarını anlama ya da kavramadan türeyen, bu suretle de ötekinin ne hissediyor olduğuna ya da hissedilmesi umulan şeye yakın ya da bununla özdeşleşme halindeki duygularımsal tepki" olarak tanımlanmakta (Eisenberg, 2002). Başka bir insanın hissettiğini hissetmek nasıl mümkün oluyor? Ama empati merhamet ya da anlayış gibi tekil bir duygu değil. Gerçekten de onun bir duygu olmaktan ziyade diğerlerinin duygularına bağlı muhtelif sayıdaki duyguya sahip olma kapasitesi olup olmadığı sorulabilir. Kişi başkasının acısıyla olduğu kadar neşesiyle de empati kurabilir. Kişi ötekinin kederiyle olduğu kadar kazananların duyduğu başarı hissiyle de empati kurabilir. Dolayısıyla merhamet ya da anlayış bunun kendine has bir duygu olması bakımından düzdür; ötekilerin duygularına bağlıdır belki ama sadece bunlara yönelik tepkilerdir -fakat hiçbir şekilde duyguların taklidi ya da yeniden üretimi anlamında değil-. Asıl olarak merhamet (anlayış) başkası kötü hissettiği için kötü hissetmektir -onlara ulaşma hissiyle kombine olmuş bir şekilde (ki merhamet, ötekinin kötü durumunun içine çekilmek ya da itilmek korkusunca



ketlenebilir ya da ketlenmeyebilir de). Kişi birine anlayışla yaklaşabilir ve o kişinin duygusal durumunu tamamen yanlış anlayabilir. Tam tersine empati diğer kişinin duygularının bazı bakımlardan kopyalanmasını gerektirmiş gibi görünüyor.

Bununla birlikte empati aşırı derecede ilksel ve düşünmeden bağımsız olabilir. Psikologların "duygusal bulaşma" diye adlandırdıkları şey, yani insanın kendi çevresindeki insanların duygusal gerilimlerini alması eğilimi kadar basit de olabilir. Böylelikle, bir cenazede kişi hiç kimseyi tanımasa bile çevresindekilerin yasından dolayı üzüntü duymaya yaklaşabilir. Bir komedi programına giderken kişi, esprilerden bir tanesini dahi duymadan önce bile kalabalığın duygu durumundan dolayı muhtemelen neşe duyacaktır. Ama empati düşünce ve hayal gücü dolu da olabilir. Afrika'daki karmaşık iç savaşta yakalanan okumamış köylülerle empati kurarak başlayacağım. Bu hiçbir şekilde kolay değil, ama biraz çabayla onların dünyasının bu insanlara ne hissettirdiği hakkında bir çerçeve çizebilirim. Gerçekten de biraz entelektüel çaba ve hayal gücüyle diğer insanlarla ve hatta diğer canlılarla daima empati kurabilirim, ki bunların benden ne kadar farklı oldukları hiç fark etmez. Acıya ilişkin davranış en asgari halinde genellikle acıyı ifade eder. Köpekler inler, kediler miyavlar. Hayvanlar krallığında kıvranmak ve debelenmek genel acı davranışlarıdır. Yüz buruşturma bile memeli türleri arasında şaşırtıcı bir çeşitlikle bu bap-tan sayılabilir. Kuşlar yüzlerini buruşturamazlar ama insanların çoğu (ve hayvanların çoğu) stres ve acıya ilişkin davranışı kolaylıkla tanır.

Empati bazen inceleme gerektirir. Bir canlının acı çekmekte olduğu her zaman açık değildir ve diğer türlerle "empati yapma" yeteneğimiz yanlış yönlendirici ya da dik kafalıcı olabilir. Hayvan hakları aktivistleri bir defasında tavukların tel örgülü kafeslerde tutulması -muhtemelen tavukların sahiplerinin rahatlığı namuna- konusunda gürültülü bir şekilde şikayetlenmişlerdi. Bunun, ince tel örgü üzerindeki duyarlı ayaklarımız için ne kadar da rahatsız edici bir durum olabilece-

ğini hayal edebiliriz. Ama araştırmalar gösteriyor ki aslında tavuklar, tel örgüli kafesleri ahşap ya da linolyum tarzında örgüli tabanlara ya da kadifeyle döşenmiş yerlere tercih ediyorlar ve bizim iyi niyetli endişemiz yanlış olması itibariyle aksi duruma işaret ediyor (Dawkins, 1980). Aynı şekilde naif köpek sahipleri, özgür bir köpeğin daha mutlu olacağını farzederek disiplinsiz ve koşulsuz bir “eğitimin” onu daha mutlu kılacağını düşünebilirler (ya da bunu rasyonalize edebilirler). Ama böylesi bir köpek sahibine, eğitilmemiş bir köpeğin genellikle kafası karışmış ve mutsuz bir köpek olduğu, sahibinin istek ve beklentileri konusunda ne yapması gerektiği konusunda emin olmadığı anlatılmalıdır. İnsanlara duyar gibi hayvanlara da merhamet duymak hissin yanında bilgi gerektirir. “İyi niyetli ama başarısız reformculara” karşı sürdürülen tartışmada tarafların merhameti onların bu konudaki bilgisizliğinden konuyla daha ilgili değildir.

Empatyi basitçe başka biri için üzüntü duymaktan ya da başka biri için “kişisel olarak sıkıntı” duymaktan ayırmak önemlidir ve empati en asgarisinden kişinin kendi benliği ile ötekinkinin arasında “bilişsel bir ayrım” gitmesini gerektirir. Bu yüzden ki bebekler anneleri üzülürken çok büyük bir üzüntü duyabilmelerine rağmen, empati kuramazlar. Tam tersine biri acı çekiyor olduğu için üzüntü duymak bütünüyle kendi kendinizi yiyip bitirten ve itici bir şey olabilir (örneğin birinin sızlanışlarını anlatarak sizi boğması, bundan rahatsızlık duymak ve sadece odayı terk etmek istemek). Bu da empati değildir. Hem empati hem de merhamet/anlayış duygulanımsal tepkilerdir ve bilişseldirler; yani kavramları ve dünyayı yorumlama yollarını içerirler. Ama bu, empatinin (ya da anlayışın) “insanın kendini diğer insanın yerine koyarak” düşünmeyi ya da bunu hayal etmeyi içermeyi gerektirmesi anlamına gelmez. Anlayış asgari düzeyde, yalnızca üstü kapalı ve dile gelmemiş olabilir. Dahası hiç de yansıtma gerektirmez.

*Caring* adlı kitabında Nell Noddings’in diğerlerinin hislerine karşı *alıcı* olmaya zıt olarak, diğer insanların hislerini hayal

gücüyle yansıtma ve yorumlama (“kendini başkasının yerine koymak” ) arasında yaptığı hoş bir ayırım mevcut. Buna göre empati “böyle bir durumda acaba nasıl hissederdim” diye sormayı gerektirmez. Noddings, altı ıslak olan bir bebeğin annesi örneğini verir ve sorar: Çiştten sırlıklam bir bezi giymenin nasıl hissettirmesi gerektiğini annenin kendine sormasına gerek var mıdır? Cevap açık. Annenin empatisi ne düşünceden azade ne de düşünce dolu ya da sarıh.

Bu örnek empatinin ne anlayış ne de kelime anlamıyla duygunun paylaşılması demek olmadığını da gösteriyor. Kişi diğzerinin acısını hiçbir şekilde paylaşmaksızın o kişi için üzüntü duyabilir ve belki hiçbir üzüntü duymaksızın ötekinin acısını paylaşabilir. Bacağınızı kırmanızdan dolayı sizin adınıza gerçekten çok üzgün olabilirim ama çok üzgün olmam sizin ne hissediyor olduğunuzla karşılaştırılabilir değildir. İlk James Bond filmlerinden birini (*Goldfinger*) izlemek üzere sinemadaki yerime otururum. Kötü adamın koruması (“Oddjob”) Bond’un ölümüne giden yolda olduğunu düşünür ve Bond da adamın kasıklarına vurarak buna cevap verir (bunu kibarca ifade etmenin yolu nedir?) Seyircilerden ortak bir “uuhhg” yükselir. (Diğzer tarzdaki vurmalarla, oyup çıkarmalarla ve yumruk atmalarla ilişki içinde olan böylesi bir tepki yoktur.) Hayalgücüne dayalı empati kabaysa bunu basit bir örnek olarak alıyorum. Açıkça söylersek seyircilerden hiçbiri kasıklardan gelen gerçek bir acıdan dolayı eziyet çekmedi ama yine de tepki (kendini koruma hareketine dair dönüşü içeren) oldukça özeldi.

Bu, empatinin kaba bir biçimi elbette; ama nezakete olduğu kadar bilişsel karmaşıklığa dönersek, filmin kahramanı “gibi hissettiğim” bir dizi romantik filmi oturup izlediğimi de hatırlıyorum. Kahramanı ekranda izlerken, oldukça özgür bir biçimde kendimi “onunla özdeşleştiriyor” bulmuştum. Romanlarda ve kurgusal olmayan biyografilerde kendisiyle empati yaptığım karakterleri de dikkatle not edelim. Okumadaki çabanın bir parçasının, detayların “tamamlanmasıyla,” kişinin kendi hayal gücünü kullanmasıyla, olaya renkler, kokular ve tatlar ekleme-

siyle (kitapta tarif edilsin ya da edilmesin) sözel betimlemeler tarafından sunulan iskeleti eti kemiğe büründürmesi olduğu sıklıkla söylenir. Daha az sıklıkla ifade edilense, okuyucunun bir roman ya da biyografide, kişinin kendi duygusal tepkilerini de kapsayan (yine, kitapta bahsedilsin ya da bahsedilmesin) kendine dair kişisel ayrıntıları eklemek suretiyle karakterlerle kendini ne ölçüde özdeşleştirdiğidir. Bu belki bütünüyle narsistik ve kendine düşkünlükmüş gibi olabilir ama bunun belli bir kısmı, bir karakterle özdeşleşmek istiyorsak gereklidir. (Bunun filmler için dahi doğru olduğunu söyleyebilirim, ama filmlerde kişinin kendini dahil edebilmesi için daha az boş alan var.)

Empati bazen oldukça çarpıcı hayalgücü sıçrayışlarını gerektiriyor. Örneğin 7. Charles'a hizmetini adamak üzere Robert Baudricourt'a ilk kez yaklaştığı sırada Jean Darc'ın hislerini hayal etmeye çalışıyorum. Genç bir kadın olmadığımı işaret etmeme izin verin –ve hatta artık genç bile değilim, dindar değilim, daha az dindarım ve muhayyilemle Tanrı ya da başka bir kutsal ruh tarafından asla konuşulmadı. Orta Çağ'da yaşamıyorum (ve o binyıla dair batı tarihinin başka dönemlerine dair bildiklerimden daha az şey biliyorum). Ama yine de hatırı sayılır bir çabayla hatırladığım deneyimlerimi (gençlik coşkunu, kendini haklı görmeyi, otoriteler tarafından sindirilmeyi ve saldırgan azmi) genç Jean'ın hisleriyle titremeye karşılaştırarak empati yapabiliyorum. Merhametin (anlayışın) muhtelif (ya da pek çok) sayıda duygusal fenomenden ziyade tek bir duygusal fenomenden oluştuğunu düşünmenin de yanlış olduğunu düşünüyorum. Bu duygular bilişsel karmaşıklıkları içinde “duygusal bulaşmaların” hemcins saf hisler demetinden – basitçe, saf yakınlık namına başka birinin “sıkıntısını çekmekten”- hayal gücü vasıtasıyla ve oldukça bilinçli olarak “kendini başkasının yerine koyma” yönündeki “daha üstün bilişsel” duygu paylaşımlarına dek sınıflara ayrılırlar. Skalanın “düşük” düzeyli bitim yerinde “duygusal sirayet (bulaşma)” yalnızca asgari bir amaçsallığı, paylaşılan huzursuzluğun ya da sevincin belirsiz bir biçimini içerir. Dahası duygusal sirayet hiçbir şekil-

de söz konusu duygu nesnesinin ne ile "ilgili" olduğunu –onun neyi haber verdiğini ya da ne anlama geldiğini- net bir şekilde söylemesi gerekli değildir ya da bunu söylemesi muhtemel değildir. "Neden böyle hissediyorsun" şeklindeki soruya, örneğin "çünkü onunla birlikteyim ve o üzgün" şeklinde gündelik bir yanıt verilir. Burada hatırı sayılır derecede daha karmaşık olan yanıtta Neil Nodding'in "alıcılığıdır." Amaçsallık burada hala asgari düzeyde olabilir ama "duygusal sirayet" saf yakınlık namına meydana gelirken kişi kendini o duygunun" alıcısı olmaya açık" kılmalıdır. Kişi "duygunun kendine gelmesine" izin verir (böylesi bir duygusal empatinin "doğaçlama" olduğu gözleminin ardına sıklıkla saklanmış olarak). Bu, türlü kararları gerektirir (söz konusu önemli kararın yıllarca önce -örneğin bir çocuk sahibi olma ya da bir arkadaşlığı yeşertme gibi- verilmiş olmasına rağmen).

Son bir uyarı: Bazen "anlayış" kelimesini ya da "anlayış göstermek" fiilini katılma ya da onay yerine kullanırız, bunların sözcüğün kelime anlamı olmamasına rağmen. İnceleme altındaki hisse kişinin, her zaman tadını çıkardığından, hoşlandığından ya da onayladığından daha fazlasıyla katılması ya da buna onay vermesi gerekmez. Bir hissi paylaşmak bir şeydir ancak hissi kabul etmek ya da buna onay vermek oldukça başka bir şey. Hisler üzerinde anlaşılabilir ama bu zorunlu değildir. B sınıfı filmlerde, faşistçe bir intikam duygusundan ziyade hak-sızlığa uğramış kahramanın hislerini pekala paylaşabiliriz; tıpkı kendimizi böylesi bir histen dolayı paylarken bizim gibi bir şeyden yoksun kalmış birinin hasedini paylaşabilmemiz gibi.

Ama keyif verici son bir söz söyleyelim: Adam Smith çoğunlukla bencilliğin havarisi olarak yanlış yorumlanıyor, ki ben tabii ki öyle olmadığını iddia etmiştim. Ama Smith'in doğrusu, onun savunduğu ekonomik sistemin, "kapitalizmin" ya da daha net olarak söylersek "pazar ekonomisinin" doğrusu olabilir. Şu şekilde düşünün: İnsanlık tarihinin büyük bir bölümünde mübadeleye ilişkin birincil biçimler pek de uygarlaşmış değildi. Tüm hunharlığı ve bununla iyi anlaşan insanlıkdışılığıyla

savaş, dünyayı “uygarlaştırmayı” amaçlayan ancak daha çok binlerce masum insanın öldürülmesiyle sonuçlanmaktan ve yerel kültürler ile kurumlara kayıtsız kalmaktan veya bunlara düpedüz düşmanlıkla davranmaktan başka bir şey yapmayan Hıristiyan ve Müslüman misyonerlik aşkı ile her şeyi kökünden söküyor, yakıp yıkıyordu. Ama bir de ticaret ve Pazar (hem Hıristiyanlığın hem de Müslümanlığın eski tarihlerine giden) vardı. Pazarın diğerlerini ambale eden erdemi, *müşterilerinin ihtiyaç ve tercihlerine özen göstermesi* ve bunun hep böyle olmasıydı. Dolayısıyla Smithçi anlayış (empati) farzedilen bu bencilik arenasında önemli bir rol oynadı. İnsanlara bir şeyler sunmak için onların ne istediklerini anlamak gerekir. Bu, ne Pazar içinde yolsuzluğun, sömürünün, tekelciliğin ve kar-bazlı ticaretin süregittiğini ne de iş yaşamının kar istediğini ve buna ihtiyaç duyduğunu reddetmektir. Ama bu pazarın özü itibarıyla ve doruğundayken, gem vurulmamış menfaat ifadesi olduğunu söylemek de değildir. Tam tersine, o karşılıklı tatmin namına karşılıklı endişedir.

Duygusal yaşamlarımızı anlamada merhamet ve anlayış son derece önemli buluyorum. Onlar, zengin bir empatik hayal gücünün aracılığı olmaksızın diğerlerinin duygularına uyum sağlamada ve büyük miktarda fikir gerektirmeksizin cevap verme dürtüsünü hissetmede doğal yeteneğimizin parçasıdır. Düşünce ise daha sonra gelmek durumundadır. Dolayısıyla tepkilerimiz yalnızca ifade edici olmaktan ziyade yardımcıdır. Bu yüzden bununla birlikte “doğal” olan anlayış özsel eğilimlerin, kültürlenmenin ve eğitimin bir kombinasyonudur. Duygusal yaşantılarımız, büyük ölçüde taklitsel ve öğrenilmiştir, ki filozof Ronnie de Sousa (1987) kitabında bunu “paradigma senaryoları” olarak adlandırır ve bu, acı çeken diğer insanların varlığında merhametin uygunluğunu ve bunu çevreleyen beklentileri öğrendiğimiz anlamına gelir. Sadece kendi çıkarlarımız yok. Başkalarıyla çıkarlar *paylaşıyoruz*. Empati ne fedakarca ne de bencilce. Daha ziyade insan doğasıyla üstü kapalı bir işbirliğini örneklendiriyor.

Bence 18. yüzyıl teorilerinin süregiden ve çağdaş önemi bu; ve sadece bir kaçını sayarsak Budizm'den, Konfüçyüsçülük'ten ve Hıristiyanlık'tan yayılan benzer dini mesajlardan da bahsedebiliriz. İnsan doğasını aslen bencil olarak betimleyen daimi şüpheciliğe karşı bu mesajların hepsi daha insani ve hoşgider bir portre sunuyorlar ki insanlığın bencilce yönlerini fazlasıyla hafifletiyor ve sıvırlıyorlarken, insan doğasını "herkesin herkese karşı savaşı" şeklindeki Hobbesçu bazda değil yoldaşça hislerle ve bir yoldaşın acı ya da zorluk çekmesinden tiksinti duymakla tanımlanmış anlayışlı bir topluluk şeklinde sunuyorlar.

## Sınır Duygular: Keder, Gülme ve Mutluluk

Aşk ve merhametten garip bir duygu üçlüsünü keşfetmeye geçelim: keder, gülme ve mutluluk. Keder ve mutluluk, bunlar arasında belki dönüştürücü bir aracı rolü olan gülme ile birlikte sınır duygular olarak düşünülebilir. Ya da gülmeyi tıpkı iyi bir Mexika *molé* sosunda tatlılığı, baharat ve ekşimsi acılıkla dengeleyen bir şey gibi, duyguların sağduyulu bir karışımı olarak düşünebilirsiniz. Ancak keder, gülme ve mutluluk, hepsi birlikte iyi bir yaşamda duyguların rolüyle ilgili derin soruları gündeme getirirler. Başlarken: Keder, en acı veren ve perişanlık doğuran duygulardan biri olsa bile iyi bir yaşamdan dışlanamaz. Eğer aşk ve şefkat yaşam için asli ise, aynı şekilde keder de kaybetmeye ilişkin aşırı kırılganlığımızın farkına varmamızdan daha az bir şey değildir. Dolayısıyla bazı şanslı ruhların kederden dolayı acı çekmelerinin asla gerekmemesine rağmen keder hayat için gerekli bir şeydir. Tersine gülme ve mutluluk, bunlar söz konusu iyi yaşama denk sayıldıkları ölçüde “mutluluğun peşinde” olmasıyla nam salmış toplumumuzda, aşırı derecede desteklenmektedirler. Ancak hal böyle değildir ya da en azından durum basitçe bu değildir. Çünkü zengin bir insanı yaşam istenebilir olduğu ölçüde yalnızca bazen mutluluk ve gülme odaklı yaşamdır. Aptallar gülmenin peşinde boşa harcanmış bir yaşam geçirebilirler. Aristoteles’in dediğinin aksine hatta mutluluk bile yaşamın bütünü ve sonu olmayabilir. Diğer bir ifadeyle söylersek: Bu bölüm duygusal yaşamımızın iki sınırını incelemeye alma niyetindedir, yani bir yanda yıkımı, öte yanda ise mutluluk diye adlandırdığımız o şeyi. Burada uğraşmak istediğim diğer sav ise kederin, gülmenin ve mutlu-



luğun paylaşıldıklarında en yüksek anlamına kavuşan duygular oldukları. Bu yaygın bir görüş değil, en azından bizimki gibi kültürlerin çoğunda. Keder sıklıkla insanın kendisini toplumsal anlamda geri çekmesi ve dünyaya kapatması ile karakterize edilen son derece özel, kişisel bir duygu olarak tarifleniyor. Özellikle Amerika'da mutluluk sıklıkla ve kesin bir şekilde bireysel bir duygu, kişinin çevresindeki herkes acı çekiyor olsa bile, o insanın sahip olabileceği ve sürdürebileceği bir his olarak karakterize ediliyor. Daha da kötüsü mutluluk çoğunlukla sadece neşelilikle özdeşleştiriliyor ve bu kendi içinde hoşlanılır ve istenir bir şey, yine kendi içinde bağlamdan ve ötekilerin esenliğine olan ilgiden oldukça bağımsız şekilde betimleniyor. Gülme de çok sıklıkla içerikten ve bağlamdan kopukluğuyla, diğer bir ifadeyle ne ile ilgili olduğuna atıfta bulunmamasıyla - sanki bu iyi bir şeymiş gibi- ünlü. Ancak mutluluk bireysel bir duygu, kişisel düzeyde üst bir esenlik anlayışı olarak betimlendiğinde bence derin bir felsefi hata yapıyoruz. Dahası ironik bir şekilde bu, büyük ölçüde *mutsuzluğun* kaynağı. Ya da ben bunun böyle olduğunu ileri süreceğim. Keder, gülme ve mutluluk her zaman ne oldukları söylenmiş o şeyler değil ve dahası diğer duygulara zıt olarak bunların en büyük erdemi, yarışmacı duygular olmamaları (veya olmamaları gerektiği). Bu bakımdan sıklıkla ve tercihen paylaşılıyorlar; hiç de bireysel değil.

Keder ve gülme filozoflar tarafından görmezlikten gelinmeye eğilimlidirler. Çünkü ilki iç karartıcı görünür, ikincisi içince felsefenin kendisi biraz iç karatıcıdır. ("Bir filozof olmayı denedim" diyordu Dr. Samuel Johnson, "ama işte, neşelilik baş gösterdi.") Mutluluk ise tabii ki Aristoteles'ten beri merkezi bir felsefi ilgiye nail oldu. Ancak yaşlı Aristoteles'in "mutluluk" ile kastettiği (Yunanca *eudemonia*) şey ile bizim genellikle "mutluluktan" kastettiğimiz şey birbirinden oldukça farklı meseleler. Ona ve ondan beri gelen filozoflara göre, mutluluğun bizim öznel durumlarımızla, "mutlu hissetmemizle" ilgili bir tarafı yok. Şu halde mutluluk iyi yaşama ilişkin daha genel bir amaç olarak filozofların düşüncelerinde merkezi bir yere sahip olsa

bile, filozofların mutluluğu bir duygu olarak almadıklarını söylemek muhtemelen meşrudur. Elbette yine de duygularımızın genel olarak mutluluğumuz için gerekli olduğunu inkar etmek istemiyorum.

## Keder

İlk olarak; keder. Filozofların hakkında konuşmaktan hoşlanmadıkları şu şey. Elbette pek çok filozofun dokunaklı bir şekilde (muğlaksa) bulaşmayı seçtiği ölüm meselesi var. Ancak filozoflar, keder danışmanları, terapistler olmadıklarını ve yakınına kaybetmişlerin teselli bulmak için felsefe yerine başka bir yere bakmalarını söylemekte acele edeceklerdir. Biz felsefecilerin bu kişilere yardım sağlamayacak olan, ama yine de saf bir vicdan rahatlığıyla anlatabileceği tek şey, hepimizin zamanın birinde, bir şekilde ölmek durumunda olduğumuz ("Haydi, eyvallah!"). Felsefenin dışında, keder ve ölümlerle gerçekten baş etmek zorunda olanların dünyasında, geri kalanımız başsağlığı dileklerini iletir ve saygıyla sessiz kalırken bizler arasında daha umut verici olan şeyse "daha iyi bir yere gitti" gibi bir şey ekleyebilmektir. Ancak ölümden sonra yaşama inansın ya da inanmasın kültürlerin çoğunda matem tutmak -kamusal alanda yas süreci- en önemli toplumsal ritüellerden birisidir. Tersine Amerikalılar ölüm ve keder hakkında, en iyi ölümün reddi olarak özetlenebilecek ve bunun bir nedeninin Amerikalıların kedere sadece kişisel bir kayıp olarak odaklanması, bunu dayanışma açısından görmemesi olduğu bir davranış biçimine sahiptirler.

Denilebilir ki keder "negatif" duyguların en negatifidir, ancak geçen bölümlerde ileri sürdüğüm (ve tekrar tartışacak olduğum üzere) gibi, pozitif ve negatif duygular arasındaki bu zıtlığı fazla basit buluyorum. Bu bir kez daha keder için de geçerli. Ve yineleyelim: bir duyguya neyin neden olduğunu ve onun psikolojik ekonomimizdeki işlevsel rolünü dikkatli bir şekilde birbirinden ayırt etmeliyiz. Keder ciddi bir kayba işaret

ediyor; bu doğru (Burada bir not düşelim: Yalnızca sevilen birinin az-çok anı kaybını takip eden yalnızca tek bir türdeki keder örneğinden bahsediyor olacağım. Atadan kalma evini bir fırtına ya da hortumda kaybeden aile, doğmamış çocuğunun yasını tutan anne, sahip olmuş olabileceği yaşam için kederlenen kayıp ruh, şimdi Seattle'da mutlu bir evliliği olup sevgilisi için kederlenen terkedilmiş aşık, sevilen bir kişinin hayatının son ayları ve yılları boyunca sürececek bir kedere yalnızca yol vermeyen ama bunu talep de eden yavaş ilerleyen bir hastalık gibi örnekler de var. Ancak sevilen kişinin yitilmesi yeterince berbat ve harap edici; ve buradaki travma dikkatimizi odaklamamız için yeterli.)

Ancak kederin bütününe travma teşkil etmiyor. Kederin öteki yanı, onun diğer ön koşulu, sevgi. Dolayısıyla kederin yalnızca hüznün verici bir kayıp olmadığını göstermek istiyorum. *Keder aynı zamanda sevgiyi hayatta tutmanın bir yolu. Eşini ya da çocuğu henüz yitirmiş ama kedere ya da yas tutmaya ilişkin hiçbir işaret olmaksızın, her şeye olduğu gibi devam eden aktif biri hakkında nasıl kötü şeyler düşündüğümüzü bir düşünün. En iyisinden yüce gönüllü olabilir ve kadının ya da erkeğin yadsıma halinde olduğunu ve kaybı baskıladığını varsayabiliriz, ancak daha az halden anlar bir biçimde kadının ya da erkeğin hissiz ve sevmeye yeteneksiz olduğu sonucunu da çıkarabiliriz. Üstüne üstlük kederin sadece geçmiş hakkında olduğunu düşünmeye, heveskar bir şekilde meyilliyiz. Ancak keder aynı zamanda şimdi ve gelecek hakkındadır da. Keder içindeyken, *anma töreni* faktörü olarak adlandıracağım şeyi düşünün. İnsanlar sevdikleri ve yitirdikleri kişilerin anısını sürdürmek için onlara romanlar adar, binalara onların isimlerini verir, eğitim fonları ve kurumları yaratırlar. Kederi "negatif" ve istenmeyen bir duygu olarak düşünebiliriz; ancak insanların duygusal hiçbir iz bırakmadan öldükleri, kedersiz bir dünyada herhangi birimiz yaşamak ister miydik? Kendi cenaze töreninizi düşünün ve cenazeye gelmeye kimsenin zahmet etmediğini hayal edin.*

Keder önemsiz olduğundan dolayı değil yaşamda kaçınılmaz olduğundan dolayı ihmal edilmiştir. O kendini bize dayatır. Bu kadarı bizim onu neden güya "negatif" ve istenmeyen bir duygu olarak görmemiz gerektiğini rahatça anlamaya yeterlidir. Onun belirgin varlığı, *kederden* mustarip olma iddiasıyla karıştırılmaması gerektiği üzere, pek çok defa acılar içinde kalmış bulunmak anlamına gelir. Kederden acı veren bir duygu olarak bahsederez, ancak acı veren duygu değil kayıptır. Üstelik keder benim burada pek çok şekilde ayrıntısıyla göstermeye çalışacağım üzere, *ahlaki* bir duygudur. Bu nedenle kederin yalnızca sevilen kişinin kaybına verilen *uygun* tepki olması beklenmemelidir; ama kuvvetli bir açıdan *zorunludur* da. Çok kişisel bir kaybın ardından kişi hiçbir keder işareti göstermediği zaman buna yalnızca şaşırırız. Ahlaki bir haksızlıktan kaynaklanan bir öfke duyur, böyle bir insanı kınarız.

Camus'nün *Yabancı*'sında, annesinin cenaze töreninde kederlenmekte başarısız olduğundan dolayı "insanlıktan çıkmış/zalim" diye kınanan Mersault karakterini düşünün. Eğer keder basitçe bir kayba verilen olumsuz bir tepki ya da hatta zihinsel bir bozukluk, tıbbi bir hastalık tanımına uyan fiziksel bir durum olsaydı anlaşılabilir olurdu. Böylesi bir insan, tıpkı acı eşiği yüksek bir atlet veya akıl sahibi normal pek çok insanı korkutacak koşulların karşısına korkusuzca dikilen cesur bir risk atılımcısı gibi talihli biri olarak görülürdü. Ancak keder ne yalnızca "normal" ya da "doğal" ne de yalnızca geleneksel ya da "uyguncadır". O, ahlaki olarak zorunludur çünkü sevgi gibi ahlaki yaşantılarımızın fabrikasında ince ince örülmüştür. Meursault yas tutmaz çünkü o, sevmez (sevemez) ve onun kınandığı şey budur.

Diğer bir problem, Batı kültüründe kederin erkekliğe sığmayan bir şey olarak hor görülmesidir. Tamamen keder üzerine bir oyun olarak okunabilecek Hamlet'ten (genellikle intikam üzerine bir oyun olarak görülmesinden ziyade) klasik bir bölüm;

'Senin güzel, övülesi yanın bu, Hamlet.  
Yürekten tutuyorsun babarın yasını,  
Ama unutma ki babanın da babası öldü,  
Büyükbaban da yitirdi babasını.  
Ama bu matem bitmek bilmeyince,  
Ne dine imana sığar, ne insanlığa.  
Tanrıya karşı gelmek olur bu;  
Yüreğini, aklını dizginleyememektir bu;  
Kafan işlemiyor, cahilsin demektir.  
İster istemez olacak bir şeyi, (Hamlet 1.2.91-101)

"İnsanlığa sığmayan keder!" Söylediği tamamen bu. Keder, kaçınılmaz bir "dinden imandan çıkmış inatçılığın" kabulüne reddiyedir. Muhakkak ki Claudius özlü bir kederin uygunluğunu bilmektedir: "Bazı zamanlar... alçaklık derecesinde keder" Ama gerçek erkeklerin kederlenmeyeceğini (ve toplumsal cinsiyet eşitliğinin bulunduğu bu çağda, hiçbir gerçek kadının da) aceleyle ekler. Şu halde bu "basit ve ıslah edilmiş", gerçeklikle temasının olmamasıyla itham edilen duyguyu nasıl anlamamız gerekir? "Aklını dizginleyememek" mi gösterir yoksa daha ziyade insani bir zorunluluğa, yani sevme kapasitesine mi işaret eder?

Gerçek keder derin olabilir. Aşk gibi keder de bir benlik paylaşımını içerir; ancak bu durumda paylaşılan benlik ciddi şekilde hırpalayıcıdır. Aristophanes mitine bir kez daha dönersek, tamamlanmış benlik bir kez daha ikiye bölünür. Şu halde keder kişinin birini -ya da kişinin benliğinin özsel bir kısmını- yitirmesinden daha az bir şey değildir ve kederi ifade eden el etek çekiş ne toplumun reddi ne de yaralanmış bir varoluşun geri adım atmasıdır; daha ziyade kişinin kendi benlik duyumunu yeniden inşa etmesi ve yeniden kurması için gereken girişimdir. Genel görüşün tersine, keder sadece acı değildir ve genellikle varsayıldığı üzere kederle birleşen "eylemsel eğilimler" yalnızca geri çekilme ya da acı ifadesi değildirler. Heidegger'in kaygısı gibi keder de düşünümü tetikler ve bu, el etek çekme-

nın amacıdır. Dahası kederin hiçbir eylemsel eğilime sahip olmadığı fikri kederin bu açık özelliğini yok sayar. Tabii ki inzivaya çekilmenin öfkeliyken kabahatli birinin burnuna yumruk atmak veya korku içindeyken bir şeyden kaçıp kurtulmakla kesinlikle eşit derecede "çoşkulu" olmamasına rağmen. ("Çoşkulu eyleme ilişkin dürtünün" duyguyu soğuk rasyonaliteden ayıran şey olduğunda ısrar eden William James'tir. Ancak James kederi değil, öfke ve korkuyu düşünüyordu.) Sağlıklı bir toplumda merhumun anısına arka çıkan ve bunun canlı kalmasına yardımcı olan öteki insanların eylemsel eğilimleri de önemlidir.

Bir zamanlar kederin kendisinin başlıbaşına bir duygu olmaktan ziyade bir tür dejenere duygu, bir duygunun *bozulmuş* hali olarak görülebileceğini düşünüyordum. Şimdilerde filozofların çoğu duyguların çoğunun " rasyonel olarak değerlendirilebilir" olduğunu ve karmaşık dürtüleri, amaçları, niyet ve eylemleri içerdiğini ortaya koyuyorlar (benim de yaptığım gibi) Ancak bu düpedüz irrasyonel bir isteği yani merhumun hayata geri dönmesini istemeyi içeren kedere dair bir problemi gündeme getiriyor. Bu yüzden de hiçbir akılsal amaç, niyet ve eylem üretmemiş gibi görünüyor. O zamanlar, duyguların çoğuna benzemez bir şekilde keder bana, yaşamda hiçbir eylemi gerektirmiyormuşçasına eylemde bulunmaktan çok el etek çekmekmiş, bir şeyler yapmakta artık yetersiz olmakmış gibi görünmüştü. Bu suretle kederin içtenliğin yitirilmesi ve yoğun duygusal bağımlılıktan kopuş olduğuna inandım. Bunun anlamı kederin fenomenolojisinin kederin duygusal bir görü olarak değil, duygusal bir görünümün zarar görmesi, bozulması olarak daha iyi anlaşılabilir olmasıydı. Ancak bu anlamın kederin değer ve önemini yok pahasına indirdiğini ve söz konusu duyguya dair elverişsiz, imgelemden yoksun bir analizi şart koştuğunu görme aşamasına geldim.

Ancak keder başka bir taraftan da örnek teşkil edici. Keder yalnızca tekil bir duygu değil, bir süreç. Elisabeth Kübler-Ross (1975), kederin dar bir açıdan özdeşleştirildiği yadsımanın,

öfkenin, dikkat dağınıklığının ve hüznün yanında suçluluğu da kapsayan ve sıklıkla "normal" kederlenme süreci olarak onanan şeyin koordinatlarını belirlemişti. Şu halde kederin bizim ileri sürdüğümüz bakımdan "temel bir duygu" olduğunu söylemek elbette yanlış olacaktır, ancak başka bir açıdan insan yaşamına, onun toplumsal doğasına ve ölümlülüğüne daha yakın/temel bir duyguyu hayal etmek de güçtür. Bir defa daha söylersek, genelde duyguyu yalnızca benliğin-kapandığı bir his olarak değil, dünyayla kurulan dinamik bir bağlanma olarak düşünmemiz gereklidir.

Dünyaya yönelik bu bağlanma, kendine özgü bir algılama, yani o kişinin, sevilen kişinin *orada olmaması* algılaması tarafından yönetilir. *Yokluğun* bu şekilde algılanışı önemlidir; felsefe dünyasından Jean-Paul Sartre'ın muhteşem kitabı *Varlık ve Hiçlik*'te, "hiçlik" tartışmasında "Pierre'in cafe'de olmadığı" konusundaki ikna edici ısrarı ihmal edilirse. Fenomenolojik ve psikolojik gerçeklik, yokluğun herhangi bir bulunuştan daha keskin, fark edilebilir ve takıntılıca olabileceğidir. Şu halde kederin fenomenolojisi belleğin fenomenolojisi olmaksızın neredeyse kavranılmaz kalır. Çünkü açıkça söylersek, keder kaçınılmaz olarak geçmişe ya da daha ziyade hatırlanan geçmişe gönderme yapar. Kişi belki de takıntılı bir şekilde o çok sevilen merhumla birlikte geçirilen zamanları hatırlar. Gerçekten de kederle birleşen çelişkili acılardan biri, kaybedilmiş sevilene dair kişideki anuların zaman içinde azalmasına paralel kişinin istediği kadar arayı hatırlayamadığıru idrak etmesidir. Bu hem alt-üst edici, hem de bazı açılardan daha büyük bir kedere ve suçluluğa neden teşkil edicidir. Şu halde kederden "anrınmanın" önemli bir kısmı, aynı zamanda kederden dolayı acı çekmenin bir parçasıdır.

Ancak kederin geleceği de amaçladığını not etmiştim. Keder sadece geçmişle ilgili değildir. Duyguların çoğu karakteristik bir isteği (ya da istekler dizisini) içerir ve bu, onları harekete geçiren şeydir. Ama ya kedere eklenen istek nedir? Kederin yalnızca bir isteği, imkansız bir isteği, sevilen kişinin ölmemiş

olması isteğini içerdiği gösterildi. Ancak bu, kederin en çarpıcı özelliklerinden birini görmezden gelir: Merhumu anma ve onurlandırmayı, müteveffanın temel istek ve dileklerinden (illa ki dile getirilmiş olmamasına rağmen) en az birini yerine getirmeyi. Janet McCracken, eski sevgili öğrencilerimden biri, bu kapsamda kederin "ithaf eden" doğasını kaleme aldı." Kederin ölümle ilişkili ithaf edici niteliği bizlerin genel olarak merhum hakkında söylediğimiz bazı şeylerde, örneğin "o bunu şu şekilde isterdi"lerde, "hadi bu oyunu onun için kazanalım"larda, "bunun yüzünden mezarında rahat etmiyor"larda yankısını bulur." Sevdiğimiz biri öldüğünde, o kişinin kendi yaşamı süresince hangi başarılarından dolayı nişan ya da ödül almış olduğunun üstünde ve ötesinde, o kişinin yaşamını bir bütün olarak onurlandıracak bir şey yapmayı isteriz. Kitaplarımızı ölü kişilere ithaf etmemiz, stadyum ve okullara onların isimlerini vermemiz "onlar zaten bundan memnuniyet duyacak şekilde burada olmadıklarından" dolayı bazılarında ters gelebilir. Ancak bu "ithaf edici" dürtüyü anlamayan kişi (en iyisinden) duygusuz olmakla yargılanabilir.

Bununla birlikte keder, kişinin başlangıçta sevgi ifadesi olarak başlattığı ama daha sonradan sevgiyi geride bırakan bir stratejiye de dönüşebilir. *Absolutely Fabulous*<sup>12</sup> adlı dizinin iğrenç kahramanı tarafından iyi ifade edildiği gibi: "Kederlendiğini görecektense yoksa etrafta, kederlenmenin ne alemi var!" Şu halde keder (Nietzsche'ye göre acıma/merhamet) kendine karşı şefkat/hoşgörü olabilir. Ancak içten olduğunda bile keder zor bir zaman diliminde başkalarında anlayış ve şefkat uyandırmak ve kişinin bir topluluğun üyesi olduğunu hatırlaması namına stratejik bir amaca hizmet eder. Çok önemli olduğunu ve Amerikan kültürünün göz ardı ettiğini ileri sürdüğüm kederin kamusal ve toplumsal ifadesine şimdiye dek yeterince dik-

---

<sup>12</sup> Zengin iki arkadaşın çılgın maceralarını anlatan BBC dizisi, 1992-1996 yılları arasında gösterimde kalmıştır.



kat çekmedim. Ama tabii ki, kederin toplumsal ifadesi yas ritüelidir.

Pek çok kültürde yas yıllarca, bazen de tüm yaşam boyunca devam eder. Bazı toplumlarda, örneğin Yeni Zelanda'daki Maorilerde keder yaşamın kesintiye uğramasından ziyade yaşam ritminin devam edişidir. Maori cenaze töreni üç gün ya da birkaç gün içinde sona erer. Amerika'da bir saatten daha az zaman alır. Maorilerde keder sıkı sıkıya komünaldır, gerçekten paylaşılır ve yalnızca anlayış gösterme meselesi değildir. Kayıp herkesindir; gelecek neslin olduğu kadar topluluğun da kaybıdır. Bu şekilde kederin mantığı, kederi anti-sosyal bir el etek çekme olarak gören genel Amerikan davranışına zıt olarak, yasın toplumsal yapısı ile iç içe geçer. Amerikan kültürü hakkındaki en çarpıcı şeylerden biri (onu meydana getiren pek çok altkültürden ayrıştırılabildiği kadarıyla) kurulu yas ritüellerinin görece yokluğudur. Cenazeden sonraki birkaç gün içinde ve hatta birkaç saat içinde yasta olanların normal yaşamlarına dönmeleri tamamen uygun görülür ve birkaç hafta veya en fazlasından bir-iki ay içerisinde yastakilerin bunun "üstesinden gelmesi" düpedüz beklenir. Bunun aksine diğer kültürlerde "üstesinden gelme" fikri yalnızca kaybedilen kişiye karşı değil, topluluğun bütün onuruna yönelik kesin bir kabahat olarak görülür.

Şu halde keder insan toplumları ve daha geniş boyutta esenliğimiz için hayati bir şeydir; ama devam etmekte olan yaşamlarımızla ve projelerimizle de etkileşim halindeymiş gibidir. Ancak "erkekliğe sığmıyorsa" yararsızmış gibi görünür. Şu halde yas ritüelleri yalnızca kederdeki gruplara daha geniş topluluğa yeniden katılma imkanı verme amacıyla değildir. Ölümlülüğümüzü ve yalnızca bireyler olarak varolmamızdan değil bizden daha uzun yaşayacak olan ve yaşamlarımıza anlam veren bir insanlığı oluşturmamızdan dolayı da nihai olarak önemli olduğumuz gerçeğini hatırlatmaya hizmet eder. Bu minvalde, keder sadece kendimiz açısından değil kaybettiklerimiz ve birlikte bir şeyler paylaştığımız topluluktakilerin anı-

sına yapılması gereken şeyler adına verdiği yeni duyarlılığın yanında düşünüm için bir neden, tazelenmiş bir toplumsal dayanışma duygusu vermesi bakımından da olumlu bir değere sahiptir. Kaybın acısının yarattığı keder çok büyük ve çaresizce olabilir; ancak kederlenme sürecinin, yas ritüellerinin önemini yok sayan ya da reddeden daha büyük bir kayıp sadece acı çekmenin kendisini kuvvetlendirir; onu ortadan kaldırmaz. Stoacıların net olarak kavradıkları üzere kederin inkan ilk önce sevginin inkarını, pek çoğumuzun ödemeye istekli olmadığımız bedeli gerektirir.

## Gülme

Kederin içinden geçerek, acısından tatlısına duygu tayfının zıt kutbundaymış gibi görünen gülmeyi aydınlatalım ve ona doğru yol alalım. Gülmenin sadece kedere eşlik etmemesinden değil (bazen bunu yapabilmesine, hem de pek iyi yapabilmesine rağmen) gülmenin bir duygu olmamasından dolayı buraya hiç de uymadığı düşünülebilir. Gülme bir duygunun, daha da fazlası pek çok farklı duygunun ifadesidir. Çocukken gıdıklandığımızda gülerdik. Oyun oynadığımızda, koştığımızda ve birini kovaladığımızda da heyecan içinde gülerdik. Bazı Asya kültürlerinde ve kızlar arasında gülme sinirsel gerginliğin ya da mahcubiyetin standart ifadesi. Eğer bize azot-oksit verilirse ("gülme gazı") -hiç neden yokken de güleriz. Ama asıl olarak *komik* bir şey mevcut olduğundan dolayı güldüğümüz düşünülebilir. Ama bunun kendisi büyük bir sorudur. Bir şeyi ne komik kılar? (Peşin olarak sizi uyarmalıyım ki, bir şeyi neyin komik kıldığını anlamaya çalışmak kadar hiçbir şey tatsız değil. Bir gülme krizinin takip edeceği bir şeyler ummayın.)

Gülmede ifade edilen duygu ne? Paul Ekman ve diğerleri belli yüz ifadelerinin karakteristik olarak kesinlikle belli duyguları ifade ettiğini varsaymışlardır. Bu gülme için doğru mudur? ABD'de gülme çoğunlukla neşeyi ifade eder; ancak bu gülme

hakkında net hiçbir şey söylemez. Gıdıklanma ve mahcubiyet haricinde gülmenin tamamen birinin "mizah anlayışının" ifadesi olan mizah ile ilgili olduğunu düşünürdüm. Ancak mizah anlayışına sahip olmak ne demektir? Bu çok gülmek ya da pek çok şeyi komik bulmak için yeterli değildir. Bu sizi sadece bir moron yapabilir. Şu halde gülme ne ile ilgilidir? Yıllarca bir şeyi neyin gülünç kıldığını analiz etmeye çalıştım. Diğer bir ifadeyle bizi neyin güldürdüğünü. Ciddi bir araştırma dahilinde Charlie Chaplin'in *duygulandırmaya* gömülü mizahına, Laurel ve Hardy'nin muzipliklerine, Shakespeare'in kelime oyunlarına dayanan nüktedanlığına, Seinfeld'in kendisiyle dalga geçen taşlamalarına, Steve Martin'in, Robin Williams'ın ve M. Hulot'un bedensel mizahına, *The Daily Show*'un ve *Three Stooges*'un (büyük hayranlarıydım) alaylı siyasi mizahına birkaç leziz yıl harcadım. Ancak kaş göz edip birbirini dürterek, birinin ötekini sıkı ve ağır araçlarla ittirmesiyle aptal taklidi yapan üç yetişkinin neresinin komik olduğunu kendime soruyordum. Kısacası diğerlerine kötü şeyler (görünürde) olduğunda bunda komik olan ne vardı? Bu açıdan gülüşümüz ya da mizahımız erdeme vesileymiş gibi görünmüyor. Tersine gülme ve mizah çoğunlukla ötekilere yönelik kötü niyetin bedeli, daha önce etiğin ve insani-yardımlaşma hissini temelini olduğunu ileri sürdüğüm merhametin tam tersiymiş gibi görünüyor (Fransız filozof Henri Bergson'un mizahı sevgi ve duygunun antitezi olarak görmesinin nedeni bu) ancak eğer mizah ve gülme iyi bir yaşam için gerekliyse, ona dair yapılan bu çıkarımlar oldukça berbat.

Bir filmde bir annenin bebeğine cee yaparak oynamasını ve ikisinin de kahkahalarla gülmesini gösteren bir psikoloji seminerinde, o ana dek izlediğim yoldaki hatayı görmeye başladım. Ce'lemeyi her ikisinin de müthiş derecede komik buldukları hakkında ısrar etme konusunda -teorimi korumak için- şeytan dürtüyordu. Ancak kendi yaşamım açısından bunun ne ilgisinin olduğunu anlayamadım. Film, bir güldürü bile değildi. Bir oyun olması anlamında, o yaştaki bir bebek için fazla ileri dü-

zey bir aktivite gibi görünüyordu. Ama kendimi "iyi de, komik olan ne" sorusundan uzaklaştırdığımda, gülmenin her şeyden önce kişilerarası derin bir mekanizma olduğu açık hale geldi. İfade edilen duygu karşılıklı tat veren bir şey olduğu ölçüde sevinç ya da eğlence (keyif veren sadızmden daha az) değildi. Bu, ne bazı şeylerin samimi olarak komik olduğunu (en azından net bir bağlam ve net bir seyirci dahilinde) ne de pek çok şeyin komik *olmadığını* reddetmek (en azından birtakım bağlamlar ve belli bir seyirci dahilinde). Ama eğer gülme her şeyden önce bir ifade biçimi ve bir dayanışma aracı ise, o halde mizahın nasıl bağlamsal ve değişken olduğunu anlayabiliriz. Kederin tam ortasında gülme yalnızca harika bir rahatlama olabilmekle kalmaz; aynı zamanda yaşıyor olsaydı onun da güleceğini beklediğimiz merhumun ruhuna da adanabilir. Böylesi şartlarda kişi tedbiren merhumun mizah (anlayışını, ç.n.) seçer (mizah duygusundan yoksun birinin ölümünden sonra gülme davranışı bilhassa saygısızlık olabilir).

Gülmenin kişilerarası bir bağ olduğu gerçeği onu kendi içinde değerli ya da erdemli kılmaz. İrkçi ve cinsiyetçi mizah dayanışmanın artmasına vesile olur; ancak bu onu nadiren değerli, daha az derecede de erdemli yapar. Ama mizahın özü dayanışma mıdır? İrkçi ve cinsiyetçi mizahın istisna değil, norm olduğunu gösteren oldukça değerli birkaç filozof mevcut. (Şu anda sadece bu iki alan "siyasal olarak yanlış" ve uygunsuz.) Mizahın tamamen saldırgan bir üstünlük ve gülmenin aslen alay etme olduğu ele alınmıştı (Thomas Hobbes, "fatihın kükremesi" diye yazmakta). Aristoteles de mizahın bir üstünlük ifadesi, özellikle "daha iyi" insanların (aristokrasi) "cahil" (kendinden başka herkes) insanlar üzerindeki üstünlüğü olduğunda ısrar ediyordu. Elbette ırkçılık ve cinsiyetçilik buraya tam uyuyor (Aristophanes'in komedilerini gören herkesin bunu takdir edecektir), ama her şeyden öte gülme zavallıca davranışlara yöneltilir (dolayısıyla "davranış komedyası" modern zamanlara dek mizahın hammaddesi olarak kaldı). İşin pozitif tarafında gülmeden belli bir sağaltıcı değer taşıması, alaydan

ise küçük yanlış davranışlardan caydırması bakımından hoşnutluk duyulabilir. Ama gülme bu açıdan nahoş ve hatta kötüdür (bu çoğunlukla, biriyle *birlikte* gülmeye karşıt olarak başka bir insana gülme arasında yapılan ayrımla işaretlenen bir noktadır) Bu *Three Stooges*'ın mizahını ve belki de Chaplin serkeşliğinin *uygulandırmasını* (*pathos*) açıklayabilirdi. Ama tüm mizah böyle mi? Bebeğine ceee yaparak onunla oynayan anneye ne demeli? Burada, hepimizin harika bir erdem ve insan yaşamının gerekli bir parçası olarak alacağı mizah ve gülmeye ilişkin daha masum bir anlayış yok mu?

Bariz bir şekilde kendi sorunsal alanına sahip olmasına rağmen üstünlük teorisi mizaha dair tek teori değil. Başka mizah kavramsallaştırmaları da var. John Morreall (1983) gülmeyi çok farklı yollardan yorumlayan üç değişik felsefi teori ayırt etmiş. İlki "Üstünlük Teorisi", ancak tüm mizah böylesi bir kavgacı tutumu varsaymıyor. Bu suretle Morreall ikinci tip teoriyi, özel amacı seks şakaları ve benzerleri olan "rahatlama" teorisini tasnif ediyor. Bunun en iyi bilinen habercisi Sigmund Freud'du. Freud mizahın işlevinin yasaklanmış libidinal dürtüler ile dışkılama ile ilgili dürtülerden sıyrılmak olduğunda ısrar etmişti ve baskı altındaki Viktoryen orta sınıfının dünyasında bunun hayli anlam taşıdığı görülüyor.

Belki bu teori bazı toplumlarda gülmenin neden bir mahcubiyet ifadesi (farklı bir gevşeme türü) olduğunu da açıklar. Bunun *Three Stooges*'a uyarlanması biraz daha müphem, ancak o kısa filmlerin hala asıl olarak ergen erkekleri (ve büyümüş ergen erkekleri) kendine çektiği gerçeği mizahın, ne cinsel ne de dışkılamayla alakalı fakat yine de kendi tarzında edepsizce olan farklı türdeki bir dürtüden arındırabileceğini gösterir. Ancak ortak bir şeye hep beraber gülme daima soylu duyarlıkların ifadesi değildir. Bir şeyin "edepsizce" olduğu fikri zaten onu toplumsal bir kategorinin, "yasaklanmışın" içine koyar ve tek başına bu, çekingen insanları bir araya getirmeye muktedirdir. Şu halde mizah, bu yoruma göre, yalnızca zavalıca ya da bayağı davranışlarla, şiddet tabusunu da içeren tabu yıkımlarıyla

değil, *saldırgan* davranışlarla da ilgilidir (Dolayısıyla *Animal House* ve *American Pie (Amerikan Pastası)* gibi filmlerin popülerliğiyle de).

Böylesi bir teori yine de mizah üstünlük teorisinden daha erdemli kılıyormuş gibi görünmüyor, özellikle de şiddeti teşvik ediyorsa. Ancak buradan çabucak zorbalığa atlamamalıyız. Bir *Three Stooges* komedisinden kimse incinmez. Bunlar çizgi film-sel karakterlerdir. Bir parça şiddet gösterdikleri anda, iyi yöndeki forma geri dönerler ve burada varsayılan incinmenin hiçbir sonucu yoktur. Birçok çizgi film karakteri gibi onlar da hiçbir kalıcı yaradan dolayı acı çekmezler. Eski Road Runner çizgi filmindeki mutsuz Coyote, onlarca metre yükseklikten bir kan-yonun içine düşebilir ama hemen ayaklanır ve iki saniye sonra yeni bir macera için hazırdır. Bu noktada, bölüm üç ve dörde bahsettiğimiz vekaleten korku ve dehşet hakkındaki ilgimize benzer olarak, kurgular ve kurgusal insanlarla ilgili daha derin bazı felsefi meselelere geri dönüyoruz. Ama daha problemlili olan tartışma taklit edilen şiddetin mizah yüklü olmasıysa, gerçek şiddet bundan daha fazla bir şey olmayabilir mi? Eğer tabuları yıkmak mizah yüklüyse, onları gerçekten yıkmak sadece yıkıyormuş gibi yapmaktan daha mizah yüklü olmayacak mıdır?

Muhakkak ki sadece saf şiddet uygulayacak patolojik insanlar ve böylesi bir tartışmanın anlamlı olacağı aşırı durumlar var. Ancak pek çoğumuz için mizahın ön şartı aslında söz konusu tabuların yıkılmaması. Freud cinsel şakaların sadece şaka oldukları ve sahici seks olmadıkları konusunda oldukça netti. Aynı şekilde şiddet ile şiddet taklidi arasındaki fark da nazik bir farklılıktır. Gerçek hayatta şöyle bir kaba güldürü senaryosu hayal edin: muz kabuğuna basıp düşen biri mahcup olur, görünüşe göre yara almamıştır ve böylece bizler güleriz (bunun rahatlama olarak üstünlük örneğine benzer olabilmesine rağmen). Muhtemelen öteki insan pahasına güldüğümüzü ya da daha basit bir şekilde, başka birine güldüğümüzü söyleyebiliriz. Düşen kişi bizimle birlikte gülerse durum daha karmaşık ama

daha içten hale gelecektir. Bu, o insanın incinmediğini göstermez yalnızca. Aynı zamanda o kişinin küçük düşmediğini, bizim gibi eğlendiğini gösterir. Daha karmaşık bir durum kişinin olay sırasında hiç de eğlenmemesi ama olaydan sonra küçük düşüren deneyimi bizimle tamamen paylaşmak istemesi durumudur. Arkadaşlarımız açık açık eğlenerek kendileri hakkında mahcubiyet verici hikayeler anlatırlar sıklıkla, ama olaydan sonra! Bunun bugünlerde popüler TV'deki örneği, kendilerinin (ya da ailelerinin) yaşadığı küçük düşürücü aksilikleri ve küçük talihsizlikleri izlemeye davet eden daha ziyade sevimsiz "ev yapımı videolar"dır. Aynı zamanda küçük düşürmenin kendisinin varsayılan kurban tarafından sahnelendiği, bu kişinin yalnızca olaydan sonra değil, olayı planlarken eğlendiği durumlar vardır. Ama kayan ya da çelme takılan kişi hareket etmiyor ya da kişinin bir yeri kanıyorsa, mizahın tetiklediği durum her ne olursa olsun söz konusu durumdaki mizah hemen ortadan kalkar ve gülme sona erer. Öyleyse rahatlama teorisi aslında görüldüğünden daha inceliklidir. "İnancın askıda bırakılması isteği" kipine geri dönmüş bulunuyoruz. Bu da bir tabuyu yıkma önerisinin, onu gerçekten yıkmaktan daha fazla bir şey olmasıdır, ki zaten söz konusu taşlamanın kabalıktan daha eğlenceli olmasının nedeni de budur. (Kültürel standartlarımız burada açıkça yozlaştırıcı olsalar da.)

Hem saldırganlık hem rahatlama teorileri mizahı oldukça kötü gösteriyorlar. Ancak Morreall bize, mizahın doğası ve kaynağı olarak daha medeni (ama daha az net) bir "uyumsuzluk" teorisi öneriyor. Bu oldukça ince mizah görüşü, önemli miktarda nükteyi açıklıyor –örneğin kelime oyunlarını, püf noktası cinsel uyarımlara ya da üstünlük ifadelerine değil zeka kıvraklığına dayanan stand-upları-. Bu uyumsuzluk teorisinin ünlü felsefi savunucuları arasında Immanuel Kant, Arthur Schopenhauer ve varoluşçu Soren Kierkegaard bulunuyor. Söz konusu teoriye benim itirazım, teorisinin gülmenin esasındaki toplumsallığı olumlayan medeniliği değil; ama belirsizliği. Kişi neredeyse her şakada ya da skeçte birtakım "uyumsuzluklar"

bulabilir. Ama mizahın çoğunlukla beklentilerimizdeki, bir sürprizdeki ya da kendi içinde eğlenceli olan bir gariplikteki açıklığı içerdiği iyi bir gözlemdir. Ancak hiç kuşkusuz problem de burada. Garipliğin neden eğlenceli görüldüğünü sormak, sadece "bir şeyi komik kılan nedir?" sorusunu tekrarlamaktır. Gerçekten de tüm uyumsuzluklar eğlenceli değildir. Yaşam uyumsuzluklarla doludur ama çoğu eğlenceli değildir. Öyleyse uyumsuzluk teorisinin kendisi hiç de bir teoriymiş gibi görünmemeye başlar.

Ancak bu bizi yalnızca anti-sosyal üstünlük teorisinin ve rahatlama teorilerinin eline bırakmaz. Bu yüzden, gülmenin toplumsallığı ifade ettiği görüşüne geri dönmek ve bizi komik olarak cezbeden çok şeyin büyük ölçüde bağlama, ancak yalnızca şakanın ve hatta şakanın anlatıldığı bağlama değil, kişinin şakanın tadını kimlerle çıkardığına ilişkin bağlama dayandığını ("komik olan nedir?" den daha ılımlı bir formülasyon) varsayıyorum. Bir bakıma şaka gülmek için ve toplumsal dayanışmayı inşa etmek için bir *bahane*; böylesi bahanelerin bariz bir şekilde başka bahanelerden daha geniş ölçüde münasip olmasına rağmen. Şakalar –şakanın belli biçimleri- gülme ve dayanışma için bir ortam hazırlıyorlar. Hepimiz belli bir tarzda şaka yapmakta ustalaşmış bir ergen çocuğun (adıyla söylersek, "kim o, kim o" şakaları) senaryosundan hoşlanırsınız; ancak bu tarz şakaları neyin komik kıldığını (zekilik, hamlık) henüz anlamış değiliz. Çocuk bize o formda bir "şaka" anlatır (elbette eğlencemiz genellikle çocuk görünüşe göre sonsuz sayıdaki çeşitlemelerden yorgun düşmeden önce sönümlenir). Ama bu tarzda bir mizahın tümünün böylesi bir anlatımın komikliğinden ziyade gülme ve dayanışma için bir bahaneden kaynaklandığını ileri sürüyorum. Tüm bunlar içinde zekiliğe, nükteye, üstünlük ifadelerine ve tabuları yıkmaya muhakkak ki yeterince yer var ve bunlardan hoşnutluk duyulması dahilinde (ya da farzedilen mizah grubu içinde yer almanın verdiği hoşnutluk dahilinde) bu, dayanışmanın gerçekleşmesidir. Ancak mizah sadece şakanın kendisine gülmek değil, birlikte gülmektir.



Bu, eğer bir şekilde garip bir insan değilseniz yalnızken olabildiğince sesli gülmemeye çalışmanızı açıklar. Bir gülme patlaması geçirebilir ya da duruma göre kahkahalar atabilirsiniz, ancak gülme, duygunun insanlar arası ve toplumsal ifadesidir ve mizah aslen toplumsal bir duygudur. Öyleyse kişi Charlie Chaplin filmine yalnızken de gülebilir ama bir sinemada, gülen yüzlerce başka insanla birlikte gülmek daha iyi ve komiktir. Filmin mizahiliği seyircisine göre değişmez, ama benim varmak istediğim, gülmenin ilk önce kişiler arası ve toplumsal dayanışmanın ifadesi olması. Mizahın ilgili olduğu duygu her neyse, burada ikincil.

İlk etapta gülme bağlantı kuran bir jest. Gülmenin ifade ettiği duygular, dayanışma halinde olduğu ırkçılığın, cinsiyetçiliğin ve genel önyargı sorunlarının problematik dayanışmasını da içeren aşk, duygulanım, yoldaşlık ve dayanışmaya dair herhangi bir kombinasyonu ifade ediyor. Dayanışmanın bilindik bir kaynağının ortak üstünlük duygusu olduğu (anti-semitizm ile bağlantılı olarak Sartre'ın ortaya koyduğu gibi, yararsız bir karşılıklı savunmacılıktan daha fazla bir şey olamayan bir üstünlük) konusunda Aristoteles ve Thomas Hobbes haklıydılar. Ama bu üstünlük duygusunun, gülmenin ilgili olduğu her şeyi -mizahın kaynağıyla daha az; amaçla daha fazla ilgili olarak teşkil ettiğini ileri sürdükleri oranda da yanıldılar. Dayanışma ne üstünlük ne savunmacılık gerektirir. Aile üyeleri ya da kardeşler, daha önceki maceralarını anlatan filmlerine ya da videolarına dayanışma içinde gülebilirler. İki ya da daha fazla yabancıncunun nüktedan hazırcevaplılığını sergileyen bir tiyatrodan bir araya gelmiş iki yüz yabancıyla birlikte otururken gülebiliriz. Buradaki mizah anlayışının kendisi dayanışma hissine bağımlıdır. Bu güldüğümüz şeyin komik olmadığını söylemek değildir, ama kısmen paylaşılan toplumsal içerikten dolayı komiktir.

Farklı kültürlerdeki mizahi farklılıklar elbette iyi biliniyor. (Japonlara, Araplara ve Güney Denizi Adalarındakilere değinmeye gerek bile yok ama Almanları, İtalyanları ve Fransızları bir düşünün). Bu sadece onların değişik şeyleri komik bulmala-

n demek değildir. Bu, yapay bir bilgidir. Kùltürlerin kendileri değişik geleneklere, beklentilere, tabulara, vb. sahiptirler. Ama eğer sözkonusu duygunun ilgili olduğu mizah yalnızca gelişi-güzelse, o halde önümüze koyduğumuz soru dahilinde (ç.n.) basit, açık ve “doğal” görünen şey, kùltürlerin kendi tekillikle- rinde son derece kompleks, karmaşık ve çetindir.

## Mutluluk

Ve en nihayetinde, kısacası her şey, mutluluk hakkındadır. Ama önce bir soru: Mutluluk bir duygu mu ki? Mutluluğun bilindik anlamda bir duygu olmadığını zaten ileri sürmüştüm. Mutluluğun bir duygu olduğu fikri yerine, Aristoteles’in, mut- luluğun kişinin yaşamının tümünü (ya da önemli bir bölümü- nü) kaplayan, sözde-nesnel bir yargı içerdiği fikrine katılıyo- rum. Mutluluk ya da Aristoteles’in adlandırdığı gibi *eudemonia*, tüm bir hayatı sürmek ve onu iyi bir şekilde sürmektir. Yine de iyi sürölmüş bir hayat –muhakkak ki- öznel bir durum yani bir duygu olarak derin mutluluk anlarını içerir. Öyleyse bir kere daha basit bir hisle bekleyebileceğimiz ya da umut edebilece- ğimiz yerde kompleks ve tartışmalı bir ilişkiyi vaat eden bir şeyle karşı karşıyayız. şu halde bir taraftan mutluluğun hiç de bir duygu olmadığı tartışılabilir. Diğer taraftansa, mutluluk zorunlu olarak pek çok duyguyu içeriyormuş gibi görünür ki, bizlerin “mutlu hissetmek” olarak karakterize ettiği kaygsızlık durumu bunlardan biri olabilir; ancak mutluluğun içinde başka pek çok duygu vardır.

En azından, bazen hiç de hismiş gibi görünmeyen tüm o memnuniyet ve hoşnutluk duyguları önemli. Bunlar kaba bir uyarandan ziyade dinlendirici bir mırıldıya benziyorlar. Sonra, keyif var. Keyif kabaca bir şey olabilir, ama şiddetli bir tutku- dan ziyade tatlı bir melodi gibidir de. Filozof Spinoza’nın (ve bazı Budistlerin) insan hislerinin en yüksek derecesi, insandan daha öte bir şeyle aşkın bir bağlantı kurma olarak listeye aldığı

sözde dini bir deneyim olan daha ruhani “sonsuz mutluluk” var bir de. Daha seküler bir düzlemdeyse Mihaly Csikszentmihalyi’nin (1991) “akış”<sup>13</sup> olarak adlandırdığı, birçok atlet ve performansının doruğundaki başka pek çok insan tarafından deneyimlenen geçici “yükselme” hissi var. Kabul edelim ki mutlu insanlar arasında dahi bu ortak bir deneyim değil; ama ona sahip olan kişinin daha kapsamlı mutluluğuna elbette katkıda bulunuyor. Belki, bir duygu veya duygu durumundan daha çok bir ifade edermiş ya da -hatta- bir oluş biçimiymiş gibi görünen neşelilikten de bahsetmemiz gerek. (Neşelilik televizyon reklamlarında ve pek çoğumuz için de işyerlerinde bir zorunluluk haline getirilmiştir, ki bu bizi doğrudan bundan şüphe duymaya yönlendirir.) Ancak Aristotelesçi mutluluğa karşıt olarak, bu tarzdaki tüm durumlar yalnızca geçici ve hatta anlık olabilir. Mutluluk bundan çok daha fazla bir şey olmalı. Diğer durumlar, tamamen yanılısına olabilmeleri bakımından “öznel” olmak haricinde bir şey ifade etmeyebilirler. Bunun anlamı, kendi dünyamızın gerçekliği hakkında tamamen yanılışıya düşmüş ya da bundan habersiz olabileceğimizdir. Hissimiz grotesk bir şekilde duruma uygun düşmeyebilir; kısa vadede “yüksek” kaçabilir veya yaşamı bir yıkıntı olan fakat anlık hisleri “tam mutluluk” ve kaygısızlık içinde oluşan bir uyuşturucu kullanıcısının “inişli-çıkışlı” öforisi (coşku) şeklinde olabilir. Bazıları (antik Epikürosçuları da kapsayan) mutluluğun hayatın sorunlarından azade olmaktan (örneğin Epiküros’a göre zevkin acının yokluğu olması gibi) başka bir şey olmadığı konusunda ısrar etmişlerdi. Ama iyi bir yaşam yalnızca acısız ve endişesiz bir yaşam mı? Bu türden bir yaşam da başarıyı, hoş zamanları, kendine-yeterliliği ve tüm öteki iyi şeyleri gerektirmiyor mu? Tüm bunlar burada uğraşabileceğimizi umduğumuzdan daha fazlası. Şu halde size vaatkar bir hatırlatma sun-

---

<sup>13</sup> Mihaly Csikszentmihalyi, *Akış ve Mutluluk Bilimi*, Çev: Semra Kunt, HBY Yayınları, Ankara, 2005.

mama izin verin: Bu kitap boyunca (özellikle son bölümde) mutluluğa ve onun elemanlarına geri döneceğiz.

Mutluluk hakkında ısrar etmekle, keyfin hoş bir duygu olduğunu reddetmiyorum. Ancak mutluluk, neşeliliğin daha ılımlı duygusal hali ya da ifadesi olarak kolayca önemsizleştiriliyor. Eğer ki keyfin mutluluğu desteklemek adına sahip olduğu hiçbir şey yoksa o halde iyi bir yaşamın göstergesi değildir, ki bir deneyim olarak aslen ne kadar arzulanır olduğu da fark etmez (Hatta buna karşı çıkarım) Neşelilik yalnızca sahte bir görünüşse, durumları ve diğer insanları karşılamanın canayakınca bir yoluysa, bu onu oldukça istenir kılabilir ancak yine de bir kişinin esenliğiyle ilgili hiçbir şey ifade etmeyebilir. Dahası neşe eğer büyük çeşitlilikteki durumlar bazında mutlak olarak aynı kalmasıyla çok "gelişigüzelse", bu durumda daha büyük bir kuşku nesnesi haline gelir (Bakalım acaba neler saklıyor?" cümlesinde olduğu gibi). Neşelilik elbette Aristoteles'in ısrar ettiği insan yaşamının en üst son mertebesi olarak mutluluğun başlıca biçimi değildir. Yineleyelim: Bu, benim de haddinden fazla kullandığım, benzer olarak en katı bazı filozoflarca (yani Nietzsche tarafından) övülen bir davranışı, neşeliliği küçümsemek ya da kınamak değil. Ancak ona gereğinden fazla önem vermemek gerektiğini söylemek. Örneğin arkadaş canlısı olmaya ve neşeliliğe yönelik Amerikan vurgusunun (Erkek İzci Yemini'nde ve diğer tüm ortak bildirgelerde özetlenen), dünyadaki daha kasvetli kültürler tarafından hem uygunsuz hem de sahte görüldüğünü kendimize hatırlatmak yol gösterici. Neşeliliğin dünyanın zorlu gerçeklikleri karşısında yapabileceği çok az şey var.

Ama keyif ve neşelilik yapay veya büyük bölümüyle önemsiz olsalar bile, onlarsız yaşamayı yine de çok azımız seçecektir. Hata, bunları mutlulukla karıştırdığımızda ya da tıpkı bir muhasebeci gibi mutluluk sanki yaşamın birikimi içinde kötü hislere karşı iyi hislerin bir çeşit oranıymış gibi düşünmeye meyil ettiğimizde ortaya çıkar. Kötümser filozof Arthur Schopenhauer buna benzer şekilde düşünmüştür ve

Schopenhauer'in çürütmesi güç olan iddiası, kötü hislerin eninde sonunda gün yüzüne çıkacağıdır. Ebeveynler ya da daha yaşlı profesörler eğlenceye fazla düşkün çocuklarını ya da öğrencilerini cezalandırdıklarında "Şimdilik bekle!" diyerek uyarırlar. İyi vakit geçirme zamanı şimdilik bitti, derler. Ancak en sonunda hayal kırıklığı, hastalık ve ölümlülük -ve belki de karma- iyi geçirilen zamanın ölüm çanlarını çalar (Geçerken söyleyelim, Schopenhauer'in kendisiyle eğlenme yetisi filozoflar arasında oldukça kötü bir üne sahipti. Bertrand Russell bu yaşlı kötümserin kendi felsefi çalışmalarında tavsiye edilmeyen, iyi yemeklerden ve kaliteli şaraplardan -başkaca beden zevklerinden bahsetmeye gerek bile yok- nasıl zevk aldığını açıklamaktan hoşlanır. Ancak onun neşelilik gösterip göstermediğine dair hiç kanıt yok.)

Yaşamlarını daha iyiye ve daha da iyiye gidiyor bulan bizler için bile (hatta diş gıcırdatmaları ve ağrılar yaygınlaşırken) , iyi ve kötü duygular arasında yapılan basitçe ayrımanın yanında bunların çetelesini tutmaya dair sorular oldukça uygunsuz görünüyor. Belki hisleri kışkırtan olayların önemine müracaat etmeden nasıl hissetmiş olduğunu açıkça hatırlayabileceğini varsayan biri böylesi bir hesaplamayı yapabilir. Ancak ben böyle bir şey yapmakta çok önemli bir nokta görmüyorum. İyi yaşamak sadece iyi hisleri maksimize edip, kötülerini minimalleştirmek değildir.

Ve fakat; mutluluk ve iyi yaşam kısmen "pozitif" duygulara sahip olmaya bağlı. Bu görüşe göre pozitif duygular mutluluk ve iyi yaşama vesile olurlar ve negatif duygular buna vesile olmazlar. Hiçbirimizin görünüşte buna itiraz edeceğini düşünmüyorum (pozitif ve negatif duygular hesabına neyin yazılacağına dikkatle incelenmesinin gerekmesine rağmen) ve bunu duyduğumuzda bunun ne anlama geldiği hepimiz için oldukça net. Bense, Stoacılara ve Epiküryenlere zıt olarak, iyi ve mutlu bir yaşamın sakin bir hayattan ve zihnin huzurundan ziyade tutkulu ve birbirine bağlanışlardan mürekkep bir yaşamdan geçtiğini düşünüyorum. Tabii ki, tutkulu ve bağlaşıklık yaşam

mutluluk veya mutsuzluk içinde olabilir; ancak bu mutlu bir yaşamın zorunlu olarak mutlu anlarla dolu olmadığını tekrar etmektir. Mutsuz bir yaşam da pekala mutlu anlarla dolu olabilir. İnsanlar neşeli olabilirler, gençlikleri ve yetişkinlikleri boyunca kendilerinden hoşnutluk duyabilirler ancak derinlerde bir yerlerde yaşamlarını boşa harcadıklarını hissedebilirler. Ancak şu anda öznel ve sözde nesnel değerlendirmelerin bir karışımından bahsediyor olduğumuza dikkat edin. Bu düşünce, ne mutluluğun anlık ve muhtemelen geçici olduğu fikriyle, ne de kamusal olarak kurulmuş başarı standartlarının yerine getirilmesiyle yakalanabilir. İktidar sahibi zenginler ve gülümseyen ünlüler kendi ıstırapları içinde yaşamlarının ibret verici olduklarını açıklarlar.

Yeni araştırmacılar bu his bileşimine "öznel iyi-yaşam" olarak atıfta bulunuyorlar. Uyuşturucu bağımlılarınca bile tadı çıkarılan o garantisi olmayan öfori anlarına benzemeksizin "öznel iyi-yaşam", dünyayla somut ve az ya da çok gerçekçi bir angajmanı gerektiriyor. "Az ya da çok gerçekçi" diyorum, çünkü kişisel gelişimimiz tabii ki eğilimlerimizin tümüne, kişisel görüşlerimizin ve seçici belleğimizin çarpıtmalarına tabi. Ancak öznel iyi-yaşamdaki böylesi hislerin nesnesi kişinin tüm yaşamının (en azından) önemli bir bölümünde bulunan gerçeklerdir. Bunu takiben bu hisler değerlendirmeye alınabilirler ve belli bir olaylar silsilesini ya da soylu hislerle, işlerle geçen bir ömürde mahcubiyet verici veya utandırıcı bir olayın önemini aşırı vurguladığını fark eden biri, örneğin bazı anlayışlı biyografılar veya anlayışlı arkadaşlarca gerekirse düzeltilebilirler. Yine de iyi yaşam, öznel histir ve yalnızca burada bahsedilenlerden ibaret değildir.

İlişki hala karmakarışık. Aristoteles, hazzın kendisinin bir son olmaktan ziyade iyi yapılmış ve zevkli aktivitelere eşlik eden bir şey olduğu temelinden yola çıkarak onun yaşamın amacı ("sonu") olduğu fikrini kısmen reddediyor. Diyor ki -ve ben bunu hep muğlak buluyorum- haz "gençliğin tomurcuğudur." Anlamlı aktivitelere ve "mükemmelliğe" eklememizi

ekstra bir prim gibidir. Böylece mutluluk aslında bir şey yapmaya bağlanır. Tabii ki kişinin birşeyleri nasıl ve ne kadar iyi yapıyor olduğu konusunda kendisini kandırması hala mümkündür: Alkolikler yaptıkları şeyden, bunu kötü yapıyor olmalarına rağmen hayli zevk duyarlar ve (yanlış olarak) yaptıklarını gayet iyi yaptıklarına inanırlar. Ancak Aristoteles, en büyük hazların saf hisler değil, memnuniyet verici bir aktivitenin yönleri olduğunu anlatır. Bizler hazdan değil, daha ziyade iyi yaptığımız şeylerden zevk duyuyoruz ve haz o aktivitenin “tamamlanması”yla birlikte geliyor.

Belki, bu Aristotelyen analiz içinde Csikszentmihalyi'nin araştırdığı “akış” fenomenini de sarmalayabiliriz. Yukarıda buna giriş yaptığımda, dayanıklılık sporlarına, yani “öforik yükseklik”<sup>14</sup> (*runner's high*) kaynağı olan aktivitelere gönderme yapmıştım. Bunun bizim gibi daha ziyade yerinde oturanlar için de geçerli olduğu gerçeğini ikrar edebilirim. Durumuna göre yazmayı samimi bir haz haline getiren “yazmanın yüksek kafası” da bulunuyor. Daha ayrıntılı bir incelemeyle esriklık (sarhoş olma) verici böylesi bir aktivitenin ürününün daima kolaylıkla tasarlanmış standart bir ürün gibi olmadığını, ancak yazmanın kendisinin “akış” içinde sonuçlanan herhangi bir aktivite gibi, zahmetsiz bir deneyim ve fakat tam bir konsant-

---

<sup>14</sup> Zorlu bir egzersiz kişiyi endorfin üretimini etkenleştiren bir eşige getirdiğinde oluştuğu söylenen, endorfin üretiminin propagandası yapılan bir etkisi “runner's high” diye adlandırılıyor. Yoğunluk seviyesi makul ve yüksek, ayrıca da nefes alma güç olduğunda, endorfin uzun ve devamlı fiziksel çalışma süresince açığa çıkıyor. Bu, kasların stoklanmış glikojeni tükettiği süre ile de birebir eşleşiyor. Endorfin salınımı süresince, geçmişteki fiziksel limitini aştıktan sonra kişi zorlu bedensel işlevlerinin zarar görmesine maruz kalabilmekte. Bunun anlamı atletlerin acıya rağmen bir zamanlar kendilerinin sınırı olarak belirlenmiş noktayı sürekli olarak aşabildikleri. Runners high, kişinin deneyiminin yan etkileri olarak öfori ve mutluluk hissi yaratmasıyla da biliniyor. (ç.n.)

rasyon ve bağlaşma meselesi olduğunu itiraf etmeliyim. Ancak bu kitabın sürekli temalarından birine, buraya kadarki haliyle bir duygu olarak mutluluğa dönersek, o zorunlu olarak dünya ile angaje olmayı gerektiriyor. Ne kadar hoş veya heyecanlandırıcı olursa olsun mutluluk sadece bir his değil. Dahası yalnızca eyleme veya bağlanmaya eşlik etmiyor. Bizatihi kendisi dünyaya *angaje olmak*.

Gösterdiğim gibi öznel iyi-yaşam hissi kişinin yaşamındaki olgulara bağlı. Ancak belki belli bir dereceye kadar o olgulardan bağımsız da olabilir. Ed Diener (2003) ve diğerleri insanların belli bir seviyeye dek memnuniyet içinde yaşamaya eğilimli olduklarını ve mutluluk namına bir "sınır noktasına" (set point) sahip olduklarını ortaya koymuşlardır. Bazı insanların şartlar ne olursa olsun tüm zamanlarda veya çoğu zaman mutlu, başkalarının da nasıl bir iyi talih onlara vaki olursa olsun kasvetli veya mutsuz göründükleri hepimizin yaptığı bir gözlem. Diener'in açıkladığı, ister fena bir halde güçten düşüren tesadüflerden acı çeksin, ister talih oyunlarında kazansın kişinin her iki durumda da görece kısa bir rehabilite edici süreden sonra (bir yıl veya böyle bir şey) eski öznel iyi-yaşam seviyesine ve daha önce nasıl hissediyorduyorsa ona döndüğü. Şu halde mesele kişisel gelişim kitaplarının daima vaat ettiği gibi sadece "kendimizi mutlu etmek" değil. Her birimiz kendi yapabileceğimiz şeyi yapıyoruz ve bunu yapmalıyız da; ama "mizacımız" neyin mümkün olduğuna dair bazı sınırlar çekiyormuş gibi görünüyor. Yine de Dalai Lama ile beraber çalışan nöropsikolog Richard Davidson'un, meditasyonun bu sınır noktasının yerini dikkate değer bir şekilde değiştirebileceğini ileri sürdüğünü anımsatmaya değer.

Bazı büyük filozoflar gerçek mutluluğun yalnızca hemen hemen bütün duyguları ortadan kaldırmakla mümkün olduğu konusunu ele almışlardır. Özellikle Stoacılar ve pek çok Budist merhamete (öteki insanların acıları namına bir his olarak) ve belki nesnesiz tam mutluluk noktası nosyonuna (duyguların neden olduğu acı çekmeden azadelik) izin vermekle birlikte,



duygudan yoksun bir mutluluk kavramını savunurlar. Spinoza tam mutluluk noktasına ilişkin bu vurguyu paylaşmıştır (Stoacı genel duygu reddine katılmamasına rağmen) ve tam mutluluk noktasının bence haklı olarak, muhakkak dini bir mutluluk kavramıyla değil ama kısmi bir aydınlanma biçiminde en iyi şekilde tasarlanabileceği onun tarafından kavranmıştır. Ancak mutluluk gibi tam mutluluk noktası da kişinin yaşamındaki olgularla bir bağlantıyı gerektirir. O bir angajman biçimidir. Ancak mutluluğa benzemeksizin tam mutluluk noktasında bağlantı olgulardan; kişinin yaşamındaki başarı ve yenilgilerden, kişinin yaşamındaki daha geniş, daha felsefi ve daha tinsel bir duyuya doğru aşkınlık kazanır (Bu kitabın son bölümünde tam mutluluk noktasının doğası ve tinsellik üzerine daha bütünsel bir tartışma açıyorum).

Böylece pek çok açıdan ıstıraplı bir yaşam süren Spinoza (Yahudi toplumundan dışlanmıştı, sağlığı çok kötüydü ve iyiden iyiye fakirdi) yine de kendisine tam mutluluk duygusunu veren Tanrı ile birleşme duygusuna kendi yaşamında erişti. Aynı şekilde, yaşamda başarıyı veya iyi hislerin anlık çokluğunu gerektirmeyen "daha yüksek bir mutluluğu" (Aristoteles'in pagan mutluluğuna karşıt olarak) başka birçok filozof da bu şekilde vaaz etti. Tabii ki yaşamda hainliğe maruz kalmış biri için tam mutluluk noktasına dair ciddi engeller bulunabilir ve pek çok din düşünürü tam mutluluk noktası durumunun hem mutluluğu hem de aşkınlığı barındırdığında ısrar ederek onu maharetle yönetmeyi denemiştir. Ancak mutlu duygulardan oluşmayan bir mutluluk çeşidine kişinin sahip olabileceği fikri de bence gayet anlaşılır.

Daha ziyade Romantizm'den devşirmiş olduğum merakımsa, dramatik olursak, acı çeken artist miti üzerine. Bunun hakkındaki felsefi kaynağım, sadece ve sadece şu noktaların her ikisinde de ısrar eden Friedrich Nietzsche: a) mutluluk hayattaki en önemli şey değildir b) mutluluk acı çekme ve mutsuzlukla örtüşmeyen şeyler değildir. İlk mutluluğun özel bir şey, belki bir iyi-yaşam hissi olduğunu ama işte o bilindik iyi-yaşam hissi

olmadığını varsayıyormuş gibi görünüyor. Böylesi bir "mutluluk" Nietzsche'nin hayattaki en önemli şey olarak düşündüğü maceracı yaratıcılık kadar önemli değil. İkincisi iyi-yaşam olarak daha ziyade Aristotelyen bir mutluluk kavramsallaştırmasına gidiyor. Kişi sıkıntı, acı ve yenilgi ile (yani özneye ömür boyu yenilgiymiş gibi görünen şeyler) dolu bir yaşama sahip de olsa maceracı yaratıcılıkla dolu yaşam pekala mutlu bir yaşam olabilir.

İyi sürülmüş bir yaşam sınavı buna rağmen yalnızca öznenin kendisinin hoşnutluk duyduğu türde başarı anlayışını değil, başka bazı türlerdeki başarı anlayışlarını da gerektirebilir. Nietzsche'nin kendisi ve aynı zamanda belki de onun sanatsal "alter-egosu (doppelganger<sup>15</sup>)" Vincent van Gogh geliyor aklı. Şu halde yapay (burjuva) mutlulukla "derin" mutluluk arasında ayırım yapabiliriz. İlki sürekli iyi duyguları, sonraki yüksek özlemleri ve seyrek seyreden dalgalanmaları içerir. Ama burada bile, böylesi bir "derin" mutluluğu bir dizi tekil kriter hattı boyunca anlamak imkansızdır ve o elbette ki mutsuzluğa (aynı şekilde "derin" olarak tarif edilebilecek olan) karşıt değildir.

Pek çoğumuz için mutluluk ve iyi yaşam kısmen "pozitif" duygulara sahip olmakken, benim vardığım yer, bunların ne gerekli ne de zorunlu olduğu. John Stuart Mill'in üzerinde durduğu gibi "hoşnutsuz bir Sokrates hoşnut bir domuzdan iyidir." Eğer Sokrates memnuniyetsizdiyse (çünkü nasıl cahil olduğunu biliyordu) şu halde onun iyi bir yaşam mı sürdüğü ve hatta nihai olarak mutlu olup olmadığı ile ilgili bağlantılı çok az şey vardır. Elbette Sokrates (en azından Platon'un onu betimlediği haliyle) neşeli bir ruha sahipmiş gibi görünüyor ama ekşi suratlı bir Sokrates de aynı azametle hayattan (ve kuşkusuz, aynı kaderden) zevk almasını pekala bilirdi. Mücadeleci sanatçılar büyük keyif anlarının, hatta marürün sıklıkla tadını çıkarır-

---

<sup>15</sup> Hayatta olan bir kimsenin eş ruhunu taşıdığı tasavvur edilen ve yalnız o kimseye görünen hayalet.

lar; ancak bu, bunların onları mutlu kılmaya ve yaşamlarını yetkinleştirmeye doğru götürdüğünü söylememiz temeline işaret etmiyor. Kişi elbette çok sefil olabilir –kişinin ne kadar yüce ve anlamlı bir yaşamı olduğu fark etmez- ama yine de mutlu olarak adlandırılabilir. Ama bu, en iyisinden sınırlayıcı bir koşuldur. Camus, Sisifos'unun anlamsız sonsuz acısına rağmen mutlu olduğuna bizi ikna edebilseydi bu daha suratsız "filozofik" ruhlar için olduğu kadar hepimiz için de bir umut olabilirdi. Çoğunlukla akılsızca iyimserliği ve Amerikalı hemşerilerimizin çoğunun dilindeki keyfi (özellikle bira ve dış macunu ürünleri hakkındaki) hepimiz paylaşmıyoruz. Ama mutluluk, mutsuzluğun "zıttı" olmadığından hala mümkün olabilir. Mutlu bir yaşamı teşkil eden duygularsa, basit hazdan, durumsal heyecandan ve yalnızca iyi duygu gösterisinden çok daha karmaşık olmaya zorunludur.

## Suçluluk İçinde Kendini Ayıplama, Utanç ve Gurur

Jean-Paul Sartre'a göre utandığımızda çoğumuz kendimizin, kendisinden kuşku duyulmaz varlığımızın acı içinde farkına varırız. Gündelik eylemlerimiz dahilinde yaptığımız şey içinde kendimizi pekala "kaybedebiliriz". Eğlendiğimizde benlik duygumuzu hepten yitirebiliriz. Ama utanç içindeyken ıstıraplar içinde dikkatimizin merkezindeyizdir. Tüm bakışların –en azından önemlilerinin- bizim üzerimizde dikkat kesildiğini ve bunlardan kaçamayacağımızı hissederiz. Gerçekten de, hiç kimse ortada yokken bile sadece başka birinin bizi "yakalama" ya da görme ihtimalinden dolayı kendi kendimizden utanç duyabiliriz. Mahcubiyet ve suçlulukta da aynı şey geçerlidir. Gurur için de tabi, ama bir tazminatla birlikte. Gurur da dikkatin merkezinde olma şeklindeki bir duygudur; daha özeldir ise kişinin kendi dikkatinin merkezinde olmasıdır; ama bu defa oldukça münasip bir şekilde. Gururu ister basitçe bir şeyi başarma duygusu bazında, ister kendine güven, kendine saygı ya da daha sorgulanabilir düzeydeki sözümona kendini üstün görme olarak daha geniş anlamda bir üstünlük duygusu şeklinde düşünelim, övünmek iyi hissettirir. Kendiniz olmanıza dair iyi hissettirir.

Utanç, suçluluk ve mahcubiyet belirgin bir aileyi teşkil eden üç duygudur. Aslında çoğunlukla birbiri içine girer ve birbiriyle karıştırılırlar. Doğrusu bunların özeleştiri, kendini suçlama ve hatta kendini aşağılama duyguları oldukları söylenebilir. Listeye vicdan azabı ve pişmanlığı, kendine kızmanın pek çok çeşidini ekleyebiliriz. Ancak "pozitif" benlik-değerlendirme duyguları arasında kendini methetme duygusu

olarak gururu da buluyoruz (yüzyıllardır ölümcül günahların en ölümcülü olarak görülmüş olmasına rağmen) Bunlar yalnızca benlikle ilgili duygular değil, ama ahlaki sorumluluğu da kapsayan sorumluluk ile ilgili duygular. Bu anlamda yalnızca insanları ne tarz durumların mahcup ettiği, onlara nelerin suçluluk, utanç veya mahcubiyet hissettirdiği konusunda değil bu duyguların kendilerinin tanımlanmasında dahi yüksek oranda bir kültürel çeşitlilik umabiliriz. Gerçekten de şimdiye dek, tartıştığımız duyguların “temel” olarak adlandırıldığı, bunların az-çok evrensel, hatta kısmen insan doğasının bir parçası olduğu gösterilmişken, bunun tersine söz konusu bu duyguların, teorisyenlerin “daha yüksek bilişsel” yetilere, yani öğrenmeye ve düşünümSELLİĞE yaptıkları göndermeleri de içeren kültürel ve toplumsal yapılarca şekillendirildikleri ve tanımlandıkları konusunda genellikle uzlaşılmakta. Ancak neyin öğrenmeye, düşünümE DEĞER olduğu ve düşünümün nasıl gerçekleştiği o toplumun kendisine bağlıdır. Hepsinin kalbinde yatansa, benliğin kültür bağımlı kavramsallaştırmasıdır ve toplumsal şekillendirmeye, toplumsal tanımlamaya ondan daha fazla bağımlı çok az kavram vardır.

Örneğin İspanyolcada bizim mahcubiyet (İngilizce metinde “embarrassment”) olarak ayırt ettiğimiz şey için ayrı bir sözcük yoktur. (“Embarrasse” İspanyolca’da hamile olmak demektir). Fransızca bilge bir şekilde iki utanç biçimi arasında ayrıma gider (duruma göre bunlar birbiriyle örtüşse de); *pudeur* Adem ve Havva’nın kendilerini cennette çıplak bulduklarında deneyimledikleri mahcubiyet için kullanılır, *honte* ise rezalet içinde yakalanmış olmaya eşlik eden utanç (disgrace) için kullanılır. İngilizcede, özellikle genelde cinsel ve daha yaygın olarak bedensel meselelerle çoğu zaman çatışma halinde olan, bunlarla ilgili rahatsızlığı bulunan bir toplumda bu ikisini birbirinin yerine kullanmak son derece kolaydır. Tersine pek çok toplum suçluluğu utanca zıt olarak düşünmez. Bu ayrımı yaparız ama her ikisine de aynı ahlaki ağırlığı da vermeyiz. Suçlulukla ilgili olarak bizim toplumumuz biraz fazla gayretkeştir

ama rahatsız edici şekilde utanç yoksunudur. Gerçekten de utanç, (çoğunlukla yukarıda olduğu gibi birbirine karıştırılan ve aşağılama ile birleştirilen) meşru bir ahlaki duygu olarak sayılmaz (Nussbaum, 2004). Yahudi-Hıristiyan mirasımız ve aynı zamanda büyüklüğü artan şehirlerimiz bundan sorumludur. Tartışılabilir: Suçluluk hem Yahudi toplumsal tarihinin hem de Hıristiyan günah nosyonunun merkezindedir. Tam tersine utanç, genellikle üstünlüğü bulunan bir yargıcı veya yasakoyucusu olmayan görece küçük grupları gerektirir.

Suçluluğun kendisi buna rağmen pek çok farklı anlama sahiptir. Yargısal bir hükmü takip eden yasal suçluluk mevcuttur. Sırf gündelik olan suçluluklar var, yani bazı talihsiz durumların getirdiği neden ve etkiler zincirinin içinde yer alan suçluluklar (Bu, tartışmalı bir yasal kavram olan "kusursuz sorumluluk" ta cisimleşen suçluluk hissidir; ama kendi kendine kabul edilmiş sorumluluktan ayrı tutulduğunda mahcubiyet gibi görünmeye de başlar). Ve sonrasında ahlaki suçluluk, yani ayan beyan suçlu olmayı ima eden suçluluk vardır (Meşhur O.J. Simpson olayında, adli mahkeme Simpson'ı suçlu bulmadı ama medeni hukuk mahkemesi onu yine de ahlaki olarak suçlu buldu.) Kişi hiçbir suçluluk ya da suçlama belirtisi olmadan da teklifsizce suçlu olabilir. Örneğin kişinin kendi bilgisi ya da kontrolü dışında başka birine zarar vermek üzere kandırılması ya da zorlanması durumlarında. Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın tam merkezindeki şey elbette ki ahlaki suçluluktur ve suçluluğun en kötü türü de insanoglunun değil Tanrı'nın yasasını ihlalidir (Sezar'ın hakkı Sezar'a).

Dostoyevski ve Kafka gibi romancılara olduğu kadar Freud'a ve psikanalizcilere de suçluluğu özelde ilginç kılan, kişinin herhangi yanlış bir şey yapmamasına rağmen suçlu hissedebilmesidir. Bundan ötürü Katolik Kilisesi'ni, Yahudi anneleri ya da Adem-Havva öyküsünü suçlamak isteyenler olacaktır; ancak gerçek, bir arada yaşayan insanların varlığı kadar eskilerden beri suçluluğun ve utanç duygularının da var olması. Gerçek bir suç olmaksızın ortaya çıkan bu suçluluk hissinin

daha önceki irrasyonel korkumuza, yani kişinin tehlikeli olmadığını bildiği halde bir şeyden korkmasına çokça benzediği düşünülebilir. Ama bence bu durumlar birbirinden oldukça farklı. İlk korku tepkileri örneklerinde çok sade bir şekilde gösterildiği gibi, suçluluk adına bir beyin mekanizmasına uzaktan yakından benzer herhangi bir şeyin kimse tarafından ileri sürülmemiş olmasından; ikincisi ilksel korkuda gördüğümüz kadarıyla, onu geride bırakacak bir karmaşıklığın suçluluk duygusunda mevcut bulunmamasından. Bu ne suçluluğun hiçbir sinirsel temeli olmadığını söylemek, ne de onun evrimsel bir açıklaması olabileceğini reddetmektir. Ama Freud ve meslektaşlarının hakkıyla not ettiği gibi sinirsel mekanizmaların karmaşıklığının yokluğunda dahi, suçluluğun onun varsayılan nesnesinden, "nörotik suçluluktan" ayrılmasını açıklayacak kadar büyük bir miktar açıklama, karmaşık psikolojimizde ve deneyimimizin içinde yer alıyor. Elbette suçluluğun ağır depresyona sürüklenmesi gibi daha gelişkin sinirsel komplikasyonlar da mevcut olabilir.

Suçluluğun (ister sinirsel ister hak edilmiş olsun) utançla ortaklaştığı yer, bir şeyin yanlış yapılmış olduğu duygusudur. Dolayısıyla bu duyguların amaçsal nesnesi benliktir, ancak söz konusu olan belli bir tanım dahilindeki benlik, ciddi şekilde kabahatli olan benliktir. Ama suçluluk ve utanç arasındaki çarpıcı ayrım geçmeden önce hem suçluluğun hem suçluluğun (vicdan ve pişmanlık kadar) kişinin yanlış yaptığı bir şeyi varsayması mahcubiyetin ise bunu yapmaması bakımından, utançtan ayırt edilmesi gerektiğini not etmeliyiz. Kişi yakışıksız bir durumda yakalandığında ama ona hiçbir hata isnat edilmediğinde mahcubiyet duyar. Bu tarzdaki diğer duygularda ise ortada isnat edilen bir hata vardır; hata ile, benliğin benlik tarafından suçlanması eşit düzeye getirilmiştir. Yakışık almazlığın özne tarafından hangi kapsamda yüklenildiği, bunun özneye hangi kapsamda ötekiler tarafından isnat edildiği karmaşık bir sorudur. Bazen durumun kendine içseldir, yani söz konusu duygu kişisel bir his meselesi değil ama sözde nesnel-bir-

değerlendirmedir. Doğal olarak farklı kültürler özsel olarak farklı farklı durumları mahcubiyet verici bulurlar. Çinli bir erkek kendini yalnız bulduğunda yakışıksız bir durumda hissedebilirken, katı bir bekar Yahudi kadını kendini bir erkekle yalnız bulduğunda pekala mahcubiyet duyabilir. Bu, sözde nesnel tahmini durum kişinin kendisi hakkında hissettiği öznel şeyden daha fazla bir şeydir. Bir kültür içindeki durumların doğası ile ilgilidir. Dolayısıyla birine “utanç duymuş olmalısınız” diyebiliriz –henüz onların aslında ne hissettiklerini bilmeden-. (Bazen kişi yalnızca geçmişe baktığında utanç hisseder; öyle hissetmesi gereken zamanda bunu hissetmemiş olmasına rağmen). Aynı şekilde bir insan hiç de bunu hissetmese bile ona “kendinden utanmalısın” da deriz. Ama yalnızca bunu söylemek bile, kişiyi utandırıcı bir şey yaptığın ikna etmek için yeterlidir. Bununla birlikte mahcubiyetin bazen o özel durumla ilgisi yoktur. Meydana gelebilecek hemen hemen bütün toplumsal durumlarda mahcubiyet duymaya çok meyilli olan talihsiz insanlar vardır.

Mahcubiyet, utanç ve suçluluk kendini-değerlendirme ile ilgili üç boyut içerebilir: (1) kişinin kendisi tarafından hissedilen benlik değerlendirmesi (böylece yalnız olduğumuzda dahi yaptığımızın utanç verici ya da yakışıksız olduğunu bilerek utanç ya da mahcubiyet duyarız) , (2) öteki insanlar tarafından empoze edilen benlik değerlendirmesi (böylece ötekilerin bakışları, jestleri ve sözlerinden dolayı utanç ya da mahcubiyet duyarız), ve (3) durumun doğası (kişi ne hissederse hissetsin, mahcubiyet ya da utanç veren durumlar ve eylemler vardır). Pantolonsuz yakalanmak mahcubiyet verir. Pantolonunu yukan çekmemiş olmak mahcubiyet verir ama kaba bir davranış olsun diye birinin pantolonunu aşağı indirmek bunun çoğu durumda öteki insanları aşırı mahcup edecek olmasından dolayı, buna maruz kalan kişiye de mahcubiyet vermesi *gerekir*.

Utanç ya da mahcubiyetin durumun doğası tarafından dayatılabileceğini söylemek, genellikle belli bir kültür ve toplum tarafından geniş ölçüde belirlenmiş belli bir bakış açısı olma-



sından dolayı bunun böyle olduğunu inkar etmek değildir. Denizaşırı seyahatlerin karmaşıklığında (ya da kişinin yerel altkültürler içindeki seyahatlerinin bile) bu böyledir. Paçaların-  
dan kesilerek şort yapılmış pantolonlar ve beysbol şapkaları giyen, göbekleri açık Amerikalı turistlerin pek çok ülkede kıymet verilen bakış açılarının, herhangi duyarlı bir Amerikalı turiste mahcubiyet *vermesi gerekir* ve bu, seyahatteki diğer arkadaşları için de dikkate değer bir mahcubiyet kaynağı *olmalıdır*, ama göbeği açık olmanın veya beysbol şapkası giymenin doğasında utanca ya da mahcubiyete neden olacak hiçbir şey yoktur. Olanca doğallıklarıyla çıplak olan ama daha önce düşünmedikleri bir bakış açısının ağırlığını hisseden Adem ve Havva'nın mahcubiyeti (*pudeur*) de böyledir. Cennet'te çıplak olmak değildi durum; ama kendilerini Tanrı'nın (ve kendilerinin) önünde çıplak olarak bulduklarında bu onların duygularını harekete geçirdi. (Tabii ki onlar nadiren açık ve net olan Tanrı emirlerine uymamaktan dolayı da suçluydular ve böylece *honte'u* (utanç) da deneyimlemekle mesuldüler.

### **Mahcubiyet, Plşmanlık ve Vicdan Azabı**

Bunu biraz farklı bir yoldan orta koyarsak, suçluluk ve utançtan farklı olarak mahcubiyet *masum* bir duygudur. Onun bir yalanlamayı, sorumluluktan kaçınmayı cisimleştirdiği söylenebilir. Kişi kendini uygunsuz bir durumda bulabilir ama hatasını kabullenmez. Gerçekten de haklı olan tek kişi olmaktan dolayı da kişi mahcubiyet hissedebilir. Yıllarca önce, daha sefahatle dolu günlerimin birinde, işledikleri suçlarla ve hapishanede geçirdikleri zamanla övünen genç erkeklerle çevrelenmiş şekilde kendimi bir barda bulmuştum. Ne suç işlemiş ne de hapishanede zaman geçirmiş olduğum için mahcup olmuştum. Ama bu, bir suç işlemiş veya hapishanede vakit geçirmiş olmam gerektirmiş gibi bir şey değildi. Sadece ötekiler tarafından (onaylamadığım) onaylanmadığımı hissetmiştim. Üstelik kişinin ken-

dini sorumlu bulup bulmaması, kendisini içinde bulduğu grup tarafından da belirlenebilir. Bakire bir kız, "deneyimli" arkadaşlar grubu ile birlikteyken kendi durumundan mahcup olabilir; ama bu kızın herhangi bir şekilde kendi davranışını hatalı bulması anlamına gelmez.

Özellikle yüz kızartan çarpıcı otonomik sistem tepkilerine sahip olmasına rağmen mahcubiyetten temel bir duygu olarak nadiren bahsedilmesi bana ilginç geliyor. Yüz kızarması kısmen fizyolojinin, kısmen de Mark Twain'in harika yorumu "insan kızaran veya buna ihtiyaç duyan tek hayvandır" sözünü (aslında hayvanlar da mahcubiyet emareleri gösterirler, ancak yüzleri kürkle kaplı olduğunda yüzün kızarması manasız kalmaktadır) açıklayan insanın benlik-bilincinin kendine özgülüğü meselesidir. Ama Twain'in harika nüktesi sadece makul bir fizyolojik tepkiye değil, kişinin öteki benlikler arasında yer alan kendi benliğinin göreceli karmaşık kavramsallaştırmasına, yani kişinin kendi benliğince içselleştirebileceği ve uygulayabileceği, başkalarına ait beklenti ve yargılarına tabi bir benliği içerdiğini gösteren mahcubiyete ilişkin önemli bir bakış açısına işaret ediyor. Bu duygular, duygulardaki yargıların merkeziliğinin, özellikle sorumluluk yargılarının altını çiziyor. Duyguların aklilik gösterdiği en derinlikli biçimlerinden biri işte bu: Duygular, hata ve sorumluluğu ya da bunların yokluğunu bilirler.

Benlik-değerlendirme duyguları arasında yer alan öteki bazı negatif duygularda olduğu gibi bunlar da bir hata yapılmasını (ya da buna niyet edilmesini) gerektirirler. Bir şeyin ahlaki ya da etik olarak yanlış yapılmasından büyük ölçüde farklılık gösterirler. Mahcubiyetten farklı olarak pişmanlık hatayı kabullenmesine rağmen grubun en masumudur. Ancak kimse ahlaken rezilce bir hata yapmaktan dolayı pişmanlık duymaz. Kişi, bir düğünü ya da mezunlar buluşmasını kaçırmaktan, lisedeki sevgilisiyle evlenmemiş olmaktan, bir zamanlar gelecek vaat eden müzik kariyerine devam etmek yerine dış hekimliği okuluna gitmekten pişman olabilir. Ama pişman olan kişi büyük ölçüde, gördüğü zarardan dolayı acı çeker. Gerçek-

ten de pişmanlık, bir parti veya resepsiyonu (ilk etapta katılmak için hiçbir istek ve niyetimizin olmadığı) kaçıracağımıza dair "üzüntülerimizi bildirirken" saf bir şekilde duygusuz, sahte olabilir. Bu bizim hilekar ya da ikiyüzlü olmamızmış gibi bir şey değildir. Böylesi bir pişmanlık büyük ölçüde bir yükümlülük ya da duygusal bir yatırım gerektirmez Tabii ki ciddi pişmanlıklar da vardır. Örneğin kişinin rüyalarındaki insanla evlenmemesi veya yanlış bir kariyer seçmesi. Ancak pişmanlığın ciddiyeti hatanın büyüklüğü ile değil, kaybın derinliği ile ilgilidir. Kişi genellikle pişmanlıklarını açıklar ve rasyonalize eder. Bunu yapamadığında ise daha ağır bir duyguya davetiye çıkarılabilir.

Pişmanlığın tersine vicdan azabı daha ağır bir sorumluluk duygusuna işaret eder. Ciddi bir suç işlemekten ya da başkasının acı çekerek incinmesine neden olmaktan dolayı vicdan azabı çekilebilir veya çekilmesi gerekir. Hiçbir vicdani pişmanlık göstermeyen suçluların daha büyük cezalara çarptırılmasında haklı olarak ısrar ederiz. Pek çok pişmanlık örneğine benzemeksizin vicdan azabı kabahatin önemine bağlı olarak güçten düşüren bir duygu olabilir: *Başka birinin yaşamını parçalamaktan kendi hayatını parçalamaya dek gider.* Vicdan azabı pişmanlığa ve mahcubiyete benzemeksizin hata ve sorumlulukla tıkabasa dolu değildir sadece; suçluluk duymaya benzer şekilde kendini cezalandırmanın bir biçimidir de. Ahlaki olarak çok külfetli bir duygudur.

Filozof Bernard Williams'ın (1993) "*fail pişmanlığı*" olarak adlandırdığı, günlük kabahatlerle bir çeşit masumiyeti harmanlayan ilginç bir durum var. Örneğin araba kullanırken park etmiş iki araba arasında koşuşturan bir çocuğa biri vursun ve onu yaralasin. Öte yandan sürücünün bu kazadan sakınması mümkün olmasın (sürücünün hız yapmadığını, dikkatli olduğunu varsayarak). Diğer yandan da "ne olurdu acabalarla" kendine işkence etsin: Başka yoldan gitseydim ne olurdu? Beş dakika sonra arabayı çalıştırmış olsaydım ne olurdu? Daha küçük daha hassas bir araba kullansaydım ne olurdu? Kişi bu

trajediden güçlkle sorumlu tutulabilir ama kişi kendini elbette *sorumlu hissedebilir ve sorumluluğu üstlenebilir* (Bence, filozofların çoğunlukla görmezden geldiği bir ayırım olarak sorumluluğu üstlenmek sorumlu olmaktan ayrı tutulmalı. Kişinin sorumlu olduğunun hiçbir şekilde gösterilemeyeceği bir durumda kişi *sorumluluğu üstlenebilir*. Örneğin aslında üzerinde hiçbir kontrolünüzün olmadığı ast rütbede birinin kötü davranışı.) Böylece, benlik-değerlendirme ailesinin en karmaşık ve kafa karıştırıcı duygusu, *suçluluğun* derinliğine doğru giden sorumluluğun karmaşık kıvrım ve dönemeçlerine kısa bir bakış atmaya başlıyoruz. Ama bence bunu anlamak için suçluluğun utançla ilişkisini araştırmalıyız.

### Utanca Karşı Suçluluk

Hem utanç, hem de suçluluk ahlaki olarak ağır duygular; ancak aralarında farklılıklar mevcut. Sadece diğer insanları da gerektirmeleri bakımından değil toplumsal düzen içindeki yerimizle ilgili olmaları bakımından da, ikisi de toplumsal duygular. Aralarındaki farklardan biri bu toplumsal düzenin doğasıyla ilgili. İçeriğin büyük bir kısmı bunun üzerine oturuyor ve antropologlar birinin ya da diğerinin yaygınlığı zemininde farklı toplumlar tasvir ediyorlar. Utanç düpedüz toplumsal bir duygu. Utanç çevrenizdekileri ağır bir şekilde yanıtmanızı, onların normlarını ihlal etmenizi, beklentilerini kesintiye uğratmanızı, onları dibe vurdurmanızı gerektiriyor. Yanlış bir şekilde "ilksel" olarak yorumlanmadığı sürece utancı "kabilesel" olarak dahi adlandırabiliriz. Örneğin Antik Yunan açıkça bir utanç toplumuymdu, günümüzdeki Japonya gibi. Japonya'da utanç *sanatsal* formda bir şey haline geldi. Yenilgi –askeri olsun olmasın-, bir iş skandalı ya da kişisel bir yanlış davranışa ilişkin edebe aykırı bir eylem törenselleştirilmiş bir utanç ifadesini gerektiriyor. Bu ifade sadece boş bir beden hareketi olamaz. Hakiki bir eylemi de gerektirir. Utancın ikiyüzlüce ifadeleri

emredilmiş ritüellere göre icra edilseler dahi, ritüelin icrasının reddi ya da ritüelin başarısız olmasında olduğu gibi çifte şekilde utanç verici olacaktır.

Uç durumlarda -örneğin askeri yenilgi veya evlilik içi sadakatsizlik- utanç ifadeleri kendini suçlamanın son biçimi olan kişinin kendi yaşamına son vermesini gerektirebiliyor. Ancak diğer yandan utanç onurun diğer yüzü. Utanmak yalnızca kişinin bir şeyde hata yaptığını göstermesi değil, hala onur duygusuna ve toplumda bir yere sahip olduğunu ortaya koymasındır da. Bu suretle Aristoteles utanıcı "sözde-erdem" olarak adlandırıyor. Çünkü hata yapıp utanç duymamak, hata yapıp utanmaktan daha kötü bir şey. Aynı şekilde eski bir Etiyopya atasözü "utançsız birinin onursuz biri" olduğunda ısrar ediyor. Utanç özel eylem ve bağlamla donanmış ya da kişinin kendini ya da kendi "karakterini" çok genel olarak onaması biçiminde olabilecek çok somut bir duygu olabilir. Ama utanç duymak yine de kişinin kendini zarar verilen toplumun ya da topluluğun üyesi olarak işaretlemesidir. İkilem şudur: Utanç onursuzluk görüntüsü altında onuru devam ettirir. Bunun aksine utançsız olmak kişinin hiç onurunun olmamasıdır.

Kişinin toplumsal ilişkilerinden türetilmesine rağmen utanç büyük ölçüde benliğin kendi üzerinde uygulanır. Utanç kamusal kınama ya da utandırma ve yalnızlaştırma ritüelleri yoluyla birine empoze edilebilir; ama empoze edilen şey kişinin yanlış yaptığı şey hakkında kendini suçlaması ihtiyacıdır. Utandırıcı bir durum kişinin hatayı üstlenmesinin beklendiği veya buna zorlandığı (o kültür içinde) bir durumdur. Bu nedenle utanç ahlaki ıslah için en etkili araçtır ya da olabilir. Kendi kendine yöneltilmiş olduğundan tüm varlığıyla yürekte alınır. İnsan dikkate değer ölçüde öteki insanların eleştirilerine ve küçüksemelerine omuz silkebilir, ama kendistinkine silkemez. Üstelik utanç aşırı derecede acı veren bir duygudur. Ondan kaçmak için insan çok şey yapar. Hatta sadece utançtan kaçınmak için, gerekliyse ister yardımseverlik yapmak, ister Nazilerden Yahudileri kurtarmak şeklinde olsun doğru olan

şeyi yapar. "Eğer öyle yapmasaydım aynada kendime bakamazdım", iyi olanı yapmak namına kendi kendini yönlendirmeye dair hayli güçlü bir tetikleyicidir. Şu halde pek çok insanın, özellikle gençlerin "utanmaz" hale gelmiş görünmesinden, toplumumuzda utancın azaldığını söylemek, tehlikeli bir uyarı işaretidir. Bazı sosyal hizmet uzmanları başkalarının eleştirilerini, toplumun standartlarını ve kendine suç yakıştırmayı kabul etmeyen bu korkutucu nesle işaret ediyorlar. Ama göstereceğim üzere bu resmin bir kısmı. Aynı gençler çok *kabilese* (yeni sözcük *gang/çete*) olmaya eğilimliler ve birbirlerini hayal kırıklığına uğratmaktan ve grup içindeki tuhaf normları ihlal etmekten yoğun bir utanç duyuyorlar. Şu halde onların hiç de utanmaz olmadıklarını, tam tersine onlardaki bu utanç duygusunun kendinin, onlar ve toplumun daha geniş bölümü için tehlikeli olduğunu söylemek istiyorum. Dokunulmaz olduğunu düşündükleri kodlar aslında barbarca ve insanlık tarihinin tamamen medenileşmemiş çağına bir geri dönüş.

Bunun aksine suçluluk oldukça başka bir açıdan toplumsal bir duygu ve bunun çok farklı sonuçları var. Suçluluk otoritenin ihlali ve kuralları yıkmaya ilgili. Sonuç olarak suçluluk, çoğunlukla insanın kendine yönelttiği ve dıştan gelecek bir ceza duy (g) usundan oldukça farklı olan utançtan çok daha fazla miktarda harici bir ithamı ve ceza korkusunu gerektiriyor. Bu nedenle suçluluğa olan tepkiler, utanç deneyimlerinden çok daha fazla oranda öngörülemez niteliktedir. Utançta kişi tipik olarak düzeltmeler yapmaya ve topluluğa yeniden katılmaya çalışır. Ya da kişi, yerini yeniden edinme fırsatı doğuncaya kadar dışlandığı topluluktan çekilir. Tam tersine suçluluktaki benzer tepki yadsımadır. Bir diğer tepki, öfke içinde ani ve sert çıkışlar yapmaktır. Yine başka bir tepki de otoritenin standart olarak koyduğu her neyse onu şiddetle reddetmek ve hatta ona karşı düşmanlık duymaktır. Ahlak felsefesinin tüm antropolojisini basit bir zıtlık kurarak özetlersek, utancın etiğe –yani toplumun adet ve törelerine-, suçluluğun ahlaka – yani toplumun temel kurallarına- bağlı olduğu söylenebilir. Şu halde yasayı

çiğneyen bir adam (hukuki olarak suçlu bulunsun ya da bulunmasın) suçludur; ancak ailesini bir skandala ve dedikodu gazetelerine sürükleyen bir adamın (yasayı ihlal etsin etmesin) bundan utanç duyması gerekir. Suçluluk daha yüksek bir otoritenin ihlal edilmesini gerektirir (Tanrı, yasa). Utanç arkadaşlarının aldatılması, böylelikle kişinin kusurlu bir karaktere sahip olduğunu sergilemesidir.

*Yabancı, Veba* ve *Düşüş* adlı romanlarında suçluluğun özellikle ilginç gözlemcilerinden biri olan Albert Camus suçlu olduğumuz fikrini (ilk günahın kendisine ait versiyonuyla) devam ettiriyor; ama ona göre sadece bunun farkında değiliz. Camus, *Yabancı*'nın (anti) kahramanı Mersault öncelikle çevresindekilerin bir katil olarak ondan ne kadar nefret ettiklerinin farkına vardığında ama yine de kendi masumiyetinden vazgeçmeyi reddettiğinde kahramanın vicdarunun gelişimini izlememize izin verir. Mersault romanın yalnızca sonlarına doğru işlediği suçu kabul eder ve idamının, kalabalık tarafından "lanet okuyan ulumalarla" karşılanmasını umut eder. (Ateş edişi betimlerken Camus kurnazca oyuncusuz bir oyun sahnesi, berbat bir suçun faili olarak güneşin ve gergin sınırlarının kurbanı olan bir başkahraman çizer). *Düşüş'te* Camus masumiyetinin tongaya basmak olduğunu öğrenen ve bir "yargıda bulunmaya tövbe eden", yani suçluluğuyla tükenen, sonrasında kendini ve kendi haklılığını bu bazda tanımlayan masum bir avukatı (evet, Camus ironinin son derece farkındadır ve kitap boyunca bunun üzerine oynar) betimler. Hepimizin suçlu olduğu fikri Camus'nün kendi yaşamına da musallat olan bir fikirdir. Tarrou karakterinin (*Veba*'daki) yürüttüğü tartışmada hepimizin insanlığa karşı suç konusunda ortaklık içinde bulunduğumuzu, örneğin ölüm cezasını reddetmediğimiz sürece hepimizin katil olduğunu kabul eder görünür. İncil'i, Freud'u ve Kafka'yı takip eden Camus dünyada kişisel olarak yanlış bir şey yapmış olmaktan çok daha fazla suçluluk bulunduğunu görür.

Normal bir suçluluk hissi ile başlayabilen ancak öncelikli bir suç edimini gerektirmeyen karmaşık nörotik suçlulukla ilgili

meselenin yeri burası değil. Ailevi geçmişin acayip çapraşıklıklarından ayrı olarak ailevi buluşmalarda böylesi hislere kapılmak yaygındır. Şu halde önemli olan soru, ister çocukluk anıları (Freud'da olduğu gibi), ister kolektif tarihsel ister ilkörneksel (arketip) suçluluk tarafından bastırılmış olsun (örneğin savaş sonrası Almanya'da veya Jung psikolojisinde olduğu gibi), böylesi hislerin kökeninin ne olduğu. "İlk günahın" alegorik açıklaması resim konusu olmaya elverişli ama inanılması güç ve tartışmalı olarak görünüşte mazeretsiz bir suçluluğun haksız açıklaması. Mevcut ahlaki dünya görüşümüzde "babaların günahlarını oğulların üstlenmesi" hiç de adaletli değil. Daha ikna edici olansa bence, felsefi açıklamalar. Örneğin verili doğamızla kendisinden kaçamayacağımız, Jean-Paul Sartre'a ait "kötü kader" kavramı (bunlardan biri, ç.n.). Hem özgür ("aşkınlığa" sahibiz) hem de şartlarımıza mahkum varlıklar (ç.n) olarak (olgusallığımız) yalnızca yaptığımız şeyler konusundaki değil, ne olduğumuz, ne olacağımız ve dünyanın ne olduğu konusundaki sorumluluğumuzdan da kurtulamayız. İnsan doğası kaba bir portre; ancak derin ve çaresiz bir biçimde kusurlu olan insan bilincinin içindeki pek çok yoldan birine işaret ediyor. Dahası bu çaresi olmayan kusur, felsefi olarak hayatlarımızı ne kadar adaletli yaşadığımız fark etmez- her zaman hissedilen hari şü eğilimli olduğumuz suçluluğun inşasına olanak veriyor. Gerçekten de ister bazı dinlerin himayesinde, ister aydınlanmış bir ahlakiliğin netliğinde seyretsin, kaşa ironi hayatlarımızı daha bilinçli ve adaletli yaşadıkça daha fazla suçluluk hissetmeye eğilimli olmamız. İncelikli insanlar için daima üstlenilmemiş işler ve her zaman yapılacak bir şeyler var.

### **Kötülüğü Tanımlamak**

Bu aşamada, kötülük nosyonu sorunsalını tanımlama girişimim için konudan sapmama izin verin. Kötülük genellikle duyguyla alakalı bir terim olarak düşünülmez, ama ben öyle olduğunu



düşünüyorum. Sorun, kötülüğün büyük çoğunlukla sonuçlarla alakalı olarak tanımlanmış olması, yani kötülük her ne şekilde olursa olsun baş edilmesi güç zararlara neden oluyor. Bu çok geniş. Saint Augustine doğal felaketler (bunlar Tanrı'ya, tanrı-lara veya kadere atfedilsin ya da atfedilmesin) ve birtakım seküler ithamların atfedilebileceği insan-kaynaklı-felaketler arasında ayrımı gittiğinden beri filozof ve teologlar kötülük hakkında tartışılar. Bence yalnızca ikincisi kötülük olarak adlandırılmayı hak ediyor. 2004 Noel'inde yüzbinlerce insanın hayatını alan tsunami çok kötü ve trajikti ama kötülük değildi. Hitler kötülüktü. Pol Pot<sup>16</sup> ve Kızıl Kmerler kötülüktü. Ama ne onların neden olduğu karmaşa ne de onların kötü niyetleri kötülüktü. Bunun her ne yapmışlarsa aynı zamanda onlardaki suçluluk duygusunun ve vicdanın eksikliği olduğunu göstereceğim.

Hoşunuza giderse: bu, suçluluk ve vicdanın "pozitif" tarafı; yani kişi kabullenerek kendi şeytani eylemlerinin farkına varırsa, suçlamayı bir bedel karşılığında ortadan kaldırmış veya hafifletmiş oluyor. İtirafta bulunan ve vicdan azabı duyan bir suçlu, yanlış bir şey yapmadığında ayak diremeyi sürdüren biri kadar kötü değildir. Hitler ve Pol Pot (şimdiye dek bildiğimiz kadarıyla) yapmış oldukları şeyler hakkında hiçbir suçluluk duygusu ya da vicdan azabı sergilememişlerdir. Daha milli ve medeni düzeyde bakarsak, onbinlerce kişiyi işten çıkararak "kapasite küçültmek" durumunda olan bir CEO, bunu yapmada "pazarın güçleri" tarafından pekala baskı altına alınıyor olabilir; ancak CEO'nun karakteri çektiği ıstırapın ve acı çektiği uykusuz gecelerin miktarı ile ölçülür. "Demir testere" Al

---

<sup>16</sup> Pol Pot, asıl adı ile Saloth Sar (1925-1998) Kızıl Kmerler adlı gerilla teşkilatının kurucusu, 1976 ilâ 1979 yıllarında Kamboçya başbakanı. İktidarı döneminde Kamboçya'da tahminen 1.700.000 kişinin ölümüne yol açan bir baskı rejimi kurdu, bazı tarihçiler bu olayları bir soykırım olarak kabul etmektedir.

Dunlap<sup>17</sup>, görünüşe göre vicdanı hiç sızlamadan Sunbeam'daki yüzbinlerce işçiyi ateşe verdi. (Buna mukabil kendini yaktığında ise hoşnutlukla neşelenenler vardı.) AT&T'nin "yeniden yapılanma" ve yoğun işten çıkarma dönemindeki CEO'su Robert Allen yakmaları "yaşamı boyunca meydana gelen en kötü şey" olarak nitelendirdi ve bu yüzden onun daha iyi biri olduğunu düşünüyoruz. İdeolojik ve dini fanatizmle gözleri körleşmiş kişilerle ilgili özel bir sorun var. Bir diğer sorun da bütünüyle yadsıma ve kendini kandırma halinde olanlarla ilgili. Ancak, dünyadaki kötülüğün doğasını anlamak için yalnızca kötü niyetleri veya feci sonuçları değil suçluluk ve vicdan azabı eksikliğini anlamamızın gerekli olduğunu bu özel sorunların derinlerine inmeksizin söylemek isterim. Yakın zamanda Bill Maher'in dediği gibi kötülük, insanları incitmek ve onları daha mutsuz kılmak için dolaplar çevirmeye, planlar yapmaya gereksinim duymaz. Eylemlerinin zararlı ve hatta feci sonuçlarını görmeye karşı bir isteksizlikten veya aldırmaçlıktan, bencilce kayıtsızlıktan daha fazlasını gerektirmez. Ayrıca kişi kendisinin meseledeki suçunu ya kabul ettiğinde ya da reddettiğinde kötülüğün bütünüyle tanımlandığını da buna eklemek isterim. Bill Maher'in geçenlerde söylediği gibi kötülük insanların canını nasıl yakacağına ya da yaşamlarını daha bedbaht hale getirebileceğine ilişkin tasarımlar ve planlar gerektirmez. Bencilce kayıtsızlıktan, kendi eylemlerinin zararlı ya da felakete yol açan sonuçlarını tanımayaya veya bunlara kayıtsız kalmaya ilişkin bir isteksizlikten daha fazla bir şey gerektirmeyebilir. Kişinin suçunu tanımasının ya da reddetmesinin sadece kötülük bütünüyle tanımlandıktan sonra gerçekleştiğini de eklemek isterim.

---

<sup>17</sup> ABD'de büyük şirketleri, çalışanlarının işine son vermekle iflastan kurtarma teknikleri ile ünlenmiş yönetici, asıl adı Albert Dunlap'dur.

## Gurur

Kötülükten gurura dönüyorum. Bazıları gururu, bazen kötülüğe neden olan bencilce kayıtsızlık ve aldırmaçlık gururun belli biçimlerinin muhtemel tanımları olarak görüldüğü sürece makul bulacaktır. Ancak gurur ne bencilliği ne kayıtsızlığı gerektirir, ne de çoğunlukla aptalca ve bazen kötü niyetli davranışlardan sorumlu olan “yanlış gurur”dan ibarettir. Meseleyi basit olarak ortaya koyarsak: Gurur yalnızca bir diğer benlik-değerlendirme duygusudur; ama bu durumdaki değerlendirme, suçlama değil övmedir. Buna rağmen, bu duygunun statüsündeki tarihsel değişimlerden memnun olmamız gerekiyor. Aristoteles’in Atinası’nda gurur köprüler kuran bir tür erdemdi (*megalopysche*, ya da kendinin mükemmel olduğunu bilmek) . Ortaçağ Hıristiyanlığı’nda tam tersine ahlaksızlıkların en kötüsüydü. Bugün yine bunun da tersine, “yanlış yere gurur” ve “şen gurur” şeklinde, şu vicdani kendine yetme stratejilerinin çekirdeğini teşkil ediyor. Gurur erdemlerin mihenk taşı olmaktan, en lanetli günahlara, birinin asaletini yere indirecek diplere dek tam bir çember çiziyormuş gibi görünüyor.

Elbette, aşırı gurur, yanlış yere gurur ve abartılı gurur mevcut. Kişi kendi meziyetlerinin ötesinde kendiyile gurur duyabilir. İlgili gerçekleri bilmezken kendiyile gurur duyabilir (Kendi kendini kutlayan zafer kazanmış biri, yarıştan elendiğinin farkına varmaksızın pistin etrafında kasılarak yürüyebilir). Hatta kişi ortada hiç de bir yargı yokken gururlu (yanlış bir şekilde) hissedebilir (Maçlara bile gitmeyen ve takımı desteklemeyen ama yine de yerel takımlar bir zafer kazandığı için gurur duyan tüm o kondisyonsuz fanatikler düşünülebilir). Tüm duygular gibi (ve tüm erdemler gibi) gurur da yanlış yollara sapabilir. Ancak mağrur gururu ıslah eden *hubris*<sup>16</sup> kavra-

---

<sup>16</sup> Yunan tragediyalarında kahramanı genelde felakete götüren aşırı gurur ve küstahlık hali.

muru kendimize hatırlatırken dahi (ki Yunan *megalopychos*'u için dahi, gurura ilişkin sınırlar vardı), bir günahın kişiyi iyi hissettirebileceğini hiç düşünmeyen küçümseyici ortaçağ zihniyetini çoğumuz şimdilerde reddediyoruz.

Gurur çoğunlukla alçakgönüllülüğe zıt; özellikle Hıristiyan geleneğinde, ama aynı zamanda kendi tarzında "pagan" filozof David Hume için de öyle. Böylesi zıtlıklar polemiksel olmaya meyilli. Hume'un gurura methiyesi o "peder erdemini", alçakgönüllülüğü kınamayı içeriyorken, alçakgönüllülüğe ilişkin Hıristiyan övgüsü gururun bütün bütün kınanmasını dayatıyordu. Alçakgönüllülük (humility) büyük ölçüde suçluluk gibi olmasına ve ikisinin de çoğunlukla dini öğretilere bağlı olmasına rağmen o kendini küçük görme (humiliation) ile aynı şey değil. Gururun kişinin önemine dair kısıtlı da olsa bir methiye olmasına rağmen diğer ikisi kişinin önemsizliğine dair kozmik bir duyumsamayı gerektiriyor. Ancak bence gurur ve utançta daha sağduyulu bir karşıtlık var. Her ikisi de kendini değerlendirmeye yönelik; ama belirgin bir bakımdan, yani gururdaki methiyeye karşı utançtaki suçlama bakımından birbirlerinden farklılar. Ama bu açık farklılık ikisi arasındaki çok açık olmayan akrabalığı gizliyor. Her ikisi de yalnızca kendine değer biçme (tartışılabilirliği üzere, alçakgönüllülükte olduğu gibi) duyguları değil, aynı zamanda toplumsal, benim adlandırmamla "kabilesele" duygular. Kendine değer biçme şeklinde de olsa bu değerlendirmeler kişinin topluluk içindeki statüsü esasında yapıyorlar. Böylece kondisyonsuz fanatikler topluluğun bir parçası oldukları müddetçe takımın zaferine dair hiçbir katkıları olmasa dahi tuhaf bir şekilde takımlarından gurur duyma hakkını kendilerinde görüyorlar (Aynı taraftarlar buna rağmen suçlamalardan hoşlanmayacak ve takımları kaybettiğinde utanç duyacaklardır). Dahası kendimizi ebeveynlerimiz ya da çocuklarımızla veya Meclisi Üyeleri ile özdeşleştirdiğimiz müddetçe onlarla gurur duyabilir yahut onlardan utanabiliriz. Kendini değerlendirmeye dair duygular toplumsal ve kişilere-

**rası duygularđırlar; etik ve kültür kavramsallaştırmalarımızda merkezi bir yere sahiptirler.**

## 8

# Nahoş Duygular: Haset, Garez, Kıskançlık, Hınç ve İntikam

Ve sonunda toplumsal duygulardan anti-sosyal duygulara geçiyoruz. Çeşitli duygular hakkındaki bu bölümlerin sonunda daha ziyade nahoš ve iki tarafı keskin birçok duyguyu tartışmaya açmak istiyorum. İki tarafı keskin, zira bu duygular diğer insanların alaşağı edilmesini amaçlıyor olsalar da aynı zamanda dikkate değer ölçüde berliğe zarar verici (self-destructive) nitelikte. Haset bunun mükemmel bir örneği.

### Haset

Kişinin hasedi genelde Tanrı'ya karşı bir kusur saymaktan ziyade olağanüstü derecede kötü bir duygusal strateji olarak onu daha iyi anlayabilecek olmasına rağmen, haset haklı olarak "yedi ölümcül günahın" biri diye listelenmiştir. Haset etkisiyle iyi tanınır: Mitlerde ve popüler psikolojide temsil edildiği şekliyle çarpılmış, korkunç derecede çirkin, zehir yeşilindeki bir yüzle (ya da daha doğrusu hasta görünümlü bir yeşilimsi sarı ile) temsil edildiği biçimiyle özneyi hasta eder. Ancak hasedin gündemimizdeki odak noktası aslında acı çeken kişinin kendisi değil, bazı belli özellikleri, sahip oldukları şeyler ya da avantajları nedeniyle kendisine haset edildiğini hiç de bilmeyen başka bir insan veya insanlardır. Biri diğerine bazı avantajlar nedeniyle, örneğin iyi görünüşten, iyi bir evden, bir piyangoonun ona çıkmasından dolayı haset eder. Hasetin tam kalbinde bireysel bir karşılaştırma (o şuna sahip, ama ben değilim) yatar. Ancak hasedin kilit noktası sadece başkasının sahip olduğu şeyi iste-

mek değildir. Haset, hiçbir meziyet, o hakkın verilmesi için hiçbir akli sebep ve onu elde etmek için hiçbir umut olmaksızın talepkardır. İnsanların kendilerine olan özsaygılarını artırmak için ötekilerin hasedini kışkırtarak haset edilecek şekilde davranmalarının ve gösteriş yapmalarının nedeni budur. Ancak bununla zıtlık içinde haset eden kimse kendine olan özsaygısının ciddi şekilde azalmasını deneyimler ve zaten hasedin kendi kendini yenilgiye uğratan (self-defeating) bir duygu olmasının da nedeni budur.

Hasedin hedefi nadiren tek bir kişidir ya da tersine, bir kişiyle ilgili olan *her şeydir*. Martin Amis *Bilgi* isimli kasvetli romanında her şeyi saran bu tarz bir hasedin nahos bir örneğini sunuyor; ama edebiyattaki böylesi örnekler, hasedi gündelik hayatta anlamaktan çok daha ümit verici bir anlatım aracı sağlıyorlar. Hasedin tipik nesnesi genellikle değiştirilemeyecek olan, insana ait bir yan, örneğin doğumdan gelen haklar, dış görünüş, meziyet, yetenek ve becerilerdir. Bu hasedi umutsuz kılan taraftır. Haset şeyleri kapsadığında -örneğin, komşumun Jaguar otomobiline hasetleniyorsam- onlardan bir tane edinebilmem imkansız değildir. Sadece para harcamayı ve bir tane almak için borçlanmayı istemiyordumdur. Bu yalnızca yaptığım bir seçimdir ve pek de haset olarak nitelendirilemez. Bununla birlikte nesneyi edinmek daha güç hale geldiğinde, özellikle nesne kendi türünde bir taneyse, haset daha ayırt edilebilir olur. Arkadaşımın dil yeteneğine, Fransızcayı birkaç haftada, Macarcayı bundan yalnızca biraz daha uzun sürede öğrenebilmesine hasetlenebilirim, ama buradaki acı gerçek yabancı dil öğrenmede iyi olmayışımdır. Şu halde hasetlendiğim sadece onun kıvraklığı değil yeteneğidir. Bir dil öğrenmek için zaman harçayabilirim belki, ama benim hasedimin ana noktası bu değil. Hasetlendiğim şey, sahip olamadığım şey, yani arkadaşımın dil öğrenebilmesindeki kolaylık. Bir kimsenin hak edilmiş şöretine de haset duyabilirim. Örneğin bir oyuncu olmamama ve hiç de bir oyunculuk meziyeti göstermememe rağmen Russell Crowe'un Oskar Ödülü'ne haset duyabilirim (Bence mevcut

Amerikan şöhret toplumunun büyük bir bölümü hiçbir özel beceri ya da meziyete sahip olmayan, hasetlenmeye degecek kişiler bulma ve bunları yaratma bazında açıklanabilir). Hasedin kilit noktası, söz konusu durumda, *bir yetenek, bir sahiplik ya da üne yönelik hak ya da iddiaya* sahip olmayışıdır. Ne var ki bunun hakkında yapabileceğim fazla bir şey de yoktur. Hasedin kendini yenilgiye uğratan bir strateji olmasının nedeni budur. Haset, kişinin hak etmediğini ya da sahip olamayacağını çok iyi bildiği şeye yönelik olarak umutsuzca talepkardır.

Hasede daima böylesi bir hor görüyle muamele edilmiştir. 40 yıl kadar önce, Helmut Schoeck isimli muhafazakar bir ekonomi psikologu Tv reklamları için bir parola haline gelen "hasedin tüketim için iyi olduğu" iddiasını ileri sürdü. Kuşkusuz kimsenin sahip olduklarından memnun olmaması ama yine de herkesin değişmez istekler çerçevesinde yaşaması, fazlalıkların yine de komşularınkinden az olabilmesi durumunda "Joneslarla aşık atmak" -eğer bu bir anksiyete değilse- yıllardır hasedin ekonomiyi canlandıracağını söyleyen teorinin özetiydi. Paul Krugman Amerika'daki zenginlerin kendi standartlarına göre "büyük evler" yapmalarının piyasanın kızışmasına yol açtığını bilseler dahi daha büyük evlere yatırım yapmalarının gülünçlüğü hakkında yazıyor. Diğer bir ifadeyle ortada aşık atacak Joneslar yok. Burası böylesi bir düşünüşün ekonomik ve ekolojik bedellerini tartışma yeri değil, ama söz konusu duygunun mantığını anlamak için buraya bir anlığına vakit ayırmaya değer. Varsayım, öteki insanların çok çalışmış olmak, toplum içinde benzer bir ayrıcalıklı yer işgal ediyor olmak ve paraya sahip bulunmak hasebiyle Jonesların sahip olduklarına sahip olmayı hak ettikleridir. Ancak hedef uzaklaştığı ve böylelikle de ulaşılabilir olduğu müddetçe (algılanan statü ile ölçülür) söz konusu duygu hasettir.

Jerome Neu (2004), Schoeck tarafından savunulan yarışmacı arzular ile yalnızca rekabetçi yönüyle değil yararsızlığıyla da "kötü niyetli olan haset" diye adlandırdığı şey arasında bir ayrım yapar. Kötü niyetin katkısı hasedin yalnızca açgözlü



olduğunu değil, ama aynı zamanda hasetlenilen insana karşı hainliği de içerdiğini ortaya koymasındır. Bunun hasede ait gerekli bir katkı malzemesi olduğundan emin değilim; ama elbette genelliği olanlardan biri. Şu halde hasetin iki yüzü var: O sadece umutsuzca ve mezihet olmaksızın rekabetçi ve bu şekilde de kendi kendini yıkama uğraticı değildir; aynı zamanda kötü niyetli ve öteki insanlar namına tehlikeli de ya da bu örnekte, rol aldığı toplumsal sistemin geneline zarar verici olabilir.

Haset yalnızca kötü niyetli eğilimleri nedeniyle değil -zira bu kötü niyet genellikle etkisizdir-, ruhu kirletsin ya da kirletmesin kişinin benliğini alçaltmaya eğilimli olduğundan dolayı da bir günah olarak görülüyor. Utanç ve suçluluk gibi haset de olumsuz bir benlik değerlendirmesi gerektiriyor; ancak bu duygulardan farklı olarak ahlaki bakımdan saygınlığın yoksunluğunu taşıyor. Kişi başka birinin erdemine nadiren hasetlenir (Belki de buradaki varsayım, kim olursa olsun kişinin erdemlerini terbiye edebileceğidir). Daha muhtemel olarak hasetlenilse bir başkasının yetenekleri, sahip oldukları, görünüşü ya da kişiliğidir. Ama hasette gerçekten zarar verici olan şey, onun çaresizliğidir. Schoeck'in analizinin yanlış olduğu yer burasıdır. Kişi söz konusu nesne için yarışacak rahatlığa ve kabiliyete sahip olduğu sürece bu haset değildir. Dahası kişi o nesneye dair bir hakkı bulunduğunu hissettiği sürece de bu yine haset değildir; ama bu sefer kıskançlıktır (birazdan tartışacak olduğumuz). Hasedi benliğe zarar verici hale getiren şey, hiçbir hak olmaksızın ötekinin sahip olduklarını istemeye eşlik eden sürekli hüsrana ve onu elde etmek namına hiçbir şey yapamamaktır. Bu durum kişiyi sahip olduklarını yok saymaya ya da indirgemeye iter. Böylece bizler, *sahip olmadıkları şeylerden dolayı acı gelen bir hayatı yine de (!) idame ettiren iyi talih tarafından kutsanmış insanların dokunaklı bakışlarına maruz kalırız. Talmud'un bilgece öğütlediği gibi "zengin insan sahip olduklarından memnuniyet duyar."*

## Garez

Haset eğer ki benliğe zarar verici ise benliğe zarar veriş hasedin kaçırılmaz ve genellikle farkında olunmayan sonucu olsa bile, amaçsallığı değildir. Ancak bu, hasedin bir çeşidi yani garez için geçerli değildir. "Yüzü düzlemek için burnu kesmek"<sup>19</sup> deyimini garezin düpedüz ve amaçsal şekilde benliğe-zarar-verici doğasını gösterir, ama garez bu eski atasözünün ileri sürdüğü gibi sadece benliğe-zarar-verici değildir, ki bu tartışılabilir. O aynı zamanda hasetlenilen bir nesneye, özelliğe ve sıklıkla da bir kişiye karşı kasti anlamda yıkıcıdır. Haset, tek çözümün "eğer ben elde edemezsem, kimse de elde edemeyecek!" (bilgeliliği giden yol "sadece gitmesine izin ver" olsa da) şeklinde görüldüğü, hüsrânın dayanılmaz hale geldiği yerde garezde dönüşür. Şu halde garez ekstra haince bir çarpıtmayla oluşan kötü niyetli hasettir. Sadece hasetlenilen kişiye karşı değil, hasetlenilen nesnenin kendisine de yönelir. Tabii ki hasetlenilen nesne, hasetlenilen kişiye ayrılamaz bir şekilde bağlı olduğunda (örneğin kişinin iyi görünüşü ya da sahip olduğu yetenek) nesneye zarar verme genelde o kişinin zarar görmesini de içerir. O halde haset benliğe-zarar-vericiyken, garezin neredeyse her zaman kurbanları vardır. En tehlikeli (nadiren sadece "negatif") duygulardan biri olarak garez, bence, çoğunlukla görmezden geliniyor. Nefret bugünün dünyasında en şiddetli çatışmalardan bazılarını ateşliyor olabilir; ama nefret karşılaştırmalı olarak dürüstçedir. Garez, çarpık bir şeydir ve bu bakımdan daha tehlikelidir.

Nefretin amacı başkasını yerle bir etmek ya da en azından onu küçük düşürmektir. Garez ve onun duygusal akrabası, tam

---

<sup>19</sup> "Cutting off one's nose to spite one's face" deyimini Türkçede tam karşılayan bir atasözü yoktur. "Keskin sirke küpüne zarar" atasözü kısmi bir karşılık olabilir. Deyimin anlamı, intikâm ya da garez hissiyle hareket ederken kişinin karşısındakinden çok kendine zarar vermesidir.

tersine, benliĝe-zarar-vermenin eşit derecede başkalarına da zarar vermek olduĝu çok daha karmaşık bir mantıĝa sahiptir. İntihar bombacıları nefretle hareket etmelerine raĝmen daha doĝrudan bir gazezle motive edilmiŝlerdir. (Bence kendini kurban etmenin yalnızca taktik bir araç olarak görülmesi bir hata.) Garezin tehlikesinin asla hafife alınmaması gerekir. Suikastlar, bütün bir şehrin ve hatta imparatorlukların yakıp yıkılması gazezin korkutucu ürünleridir. Zamparalık yapan kocası Jason'a duyduĝu gazezden dolayı biricik çocuklarını ldrdĝ sahnede insan Medea'ya karşı dehşete düŝer. Etrafındaki şehir yanarken kanepesinde uzanan tiran Sardanapulus'u hayal eder (Eugene Delacroix'in büyük yardımlarıyla). Tolstoy, Napoleon'un ve iŝgalcilerinin eline düŝmemesi için Rusların Moskova'yı yakmasını tüyler ürpertici detaylarla anlatır. Garez benliĝe-zarar-verici bir duygu olabilir; ama bir strateji sorunu olarak genellikle büyük oranlarda tali zararları da beraberinde getirir. Dahası gazezin o verili doĝası nesnesi üzerine çok odaklanıyormuŝ, böylece de hiçbir ahlaki vicdan rahatsızlıĝına yer bırakmayan bir kendini-maĝdur-etmeymiŝ gibi görünüyor. Utanç ve suçluluk (garezci kimsenin hayatta kaldıĝı durumlarda) gazezi takip edebilir; ama söz konusu duygunun kendi içinde bunlar hiç bulunmaz. Bunun onu, ahlaki yargılamalar ierdiĝinden dolayı (rneĝin ötekini şeytan olarak görmek) ahlaki müzakerelere ve yeniden-deĝerlendirmeye kapı açabilecek olan ham nefretten –garezin yapamayacaĝı şekilde- bile daha tehlikeli kılan şey olduĝunu söylemek istiyorum.

Haset, benliĝe-zarar-vericidir; gazez iki kat zararlıdır ve biri diĝerine dönüŝme eĝilimindedir. Ancak hepsi bu deĝil. Tüm nahoş duyguların oĝu gibi haset de tekinsiz bir rasyonelleŝtirme yetisine sahiptir. Böylece haset, duyulan hisse uygun hüsrana ve alçalmaya razı olmaktan ziyade bir hakkırun olduĝunu ve bundan yanlış bir şekilde yoksun bırakıldıĝını tasavvur eder. Böylece hınca dönüşür. Ya da sorun olan nesnenin *zaten* bir bakıma kendisinin olduĝu fikrine kendini inandırır ve duygu böylece kıskançlık haline gelir. Haset, kişinin hasetleni-

len nesneye ilişkin bir hakka ya da iddiaya sahip olmadığını bilmesini gerektirirken, hınç ve kıskançlık böylesi bir hakka ilişkin iddiada bulunur. Kıskançlık, kıskanç insanın öncelikli bir *yetkiye/hakka* sahip olduğunu hissetmesi bakımından hasetten ayrılır ve böylece layık olunmayan kazanca istekten daha ziyade hak edilmeyen kayıptan korkar. Gerçekten de kıskançlığın en bilindik ve dramatik örneği eşini ya da sevgilisini kaybetmekten korkan kadın veya erkeklerinkidir. Kıskanç eş gerçekten de bir hakka sahiptir ve bu hakkın ihlal edilme potansiyeline inanır. Onun amaçsallığının diğer duygulara kıyasla entrikacı anlamda daha karmaşık olması nedeniyle kıskançlık hakkında daha fazla şey söylemek istiyorum. Ama şimdilik kıskançlığın bir hak iddia etmesi bakımından hasetten ayrıldığını, böylece kıskançlığın hasedin yoksun bulunduğu, duruma ilişkin bir şeyler yapma, mücadele etme pozisyonunda olduğunu söylemeye izin verin.

## Kıskançlık

Kıskançlık kaybetme korkusu ile ilgilidir, ama elbette bundan çok daha fazlasıdır da. Bir şeyi sormamız gerek: "Neyin kaybı?" Kıskançlık, keder değildir. Bu tarz bir kayıp değildir. Söylediğim gibi kaybetmenin henüz kendisi değil, *kaybetme korkusudur*. Hasette olduğu gibi ilke olarak kişi her şey için kıskançlık duyabilir (sahip olunanlar, kabiliyetler, beceriler, kişisel özellikler) ; ama hasede zıt olarak kıskançlık meşru bir iddiaya ilişkin bir hak (ya da buna sahip olunduğuna ilişkin bir inanç) gerektirir. Üstelik kıskançlığın nesnesi, bunun önemliliği onun kaybedilmesi olasılığının belirmesiyle ortaya çıksa bile genellikle önemli bir şeydir. Şu halde küçük bir çocuk atılmış oyuncağını başka bir çocuk aldığı anda kıskançlaşır. Ama ihlalciyi sesli olarak böyle protesto edeceği üzere o zaten *onun* oyuncağıdır! Kıskançlıkta ön planda olan (hasette olduğu gibi) şeyin kendisi değil, daha ziyade o hakkın/iddianın kendisidir. Dolayısıyla istenmeyen

bir şey hakkındaki kıskançlığa dair bilindik fenomen sadece yetkinin ya da statünün korunması içindir.

Kıskançlığın en dramatik örneği, elbette, başka birini ya da daha ziyade iki başka kişiyi ve romantik bir durumu gerektirir. En azından pek çok kişi için romantik bir örüntünün öncülleri bir çeşit dışlamadır (cinsel yakınlığın bir yönü olabilen veya olamayan). Örneğin arkadaşlarımız başka arkadaşlarla takılmaya başladıklarında genellikle onları kıskanmayız. Ama erotik bir ilişki beklentileri tetikler ve bu beklentiler çoğunlukla karşılıklıdır (bunların hem simetrik hem de bir anlaşma ürünü olduğunu söylemeye gerek yok; kıskançlık nesnesinin cansız bir nesne olduğu yerde ise, karşılıklılık meselesi ortaya çıkmaz.) Ancak açıklamalar alabildiğine farklılaşır. Geleneksel olarak cinsellik ve sadakat karşılıklılık ile ilgilidir. Bir koca, eşini bütünüyle yok sayabilir ve ihmal edebilir ama yine de eşinin cinsel sadakatinin olduğunu farzetmeye devam eder. Eşlerden kadın olanı kocasına bütünüyle kötü davranabilir ve onu küçük düşürebilir ama yine de onun cinsel sadakatinin olduğunu farzetmeye devam eder. Ancak kişi bu çirkin senaryolar hakkında ne düşünürse düşünsün, çoğunlukla hatırı sayılır bir tartışma kaynağı olan önemli bir meselenin ağırlık noktasının ilişkinin cinsellik mi yoksa sadakat üzerine mi kurulmuş olduğu olmasına rağmen tüm bunlar cinsel-tabanlı ilişkilerde cinsel sadakatin özel bir yere sahip olduğu noktasını vurgular.

“Neyin cinsellikten sayılacağı” sorusu, bir Beyaz Saray skandalı olarak Bill Clinton’ın yargılanma sürecinde duyduğu ulusal mahcubiyet boyunca (insan skandalın sadece siyasal ve erotik çıkarların bir kombinasyonu olmasından şüphelense de) haberlerde çokça geçti. “Cinsel birleşmeden” yoksun olan bir şeyin “seksten” sayılmayacağı ergen seks oyunlarının (güncel “kendine hakim olma” kampanyalarıyla da yoğunlaşan) uzunca bir süre ilkesi oldu. Alışılmıuş bir siyasetçide bir avukat edasıyla gereksiz ayrıntılara takılmakmış gibi görünen şey aslında cinsel bilgide esaslı bir ayrıma sahip olma haliydi. O halde kıskançlık cinsel ilişki durumlarıyla mı sınırlı? Cevap “açık-

ça hayır". Ama öyleyse, gündemde olan şey gerçekten cinsellik mi? Yoksa sadakat mi? "Açık" cinsel ilişki hakkında anlaşmaya varan çiftler kıskançlık yapmadıkları konusunda -bu çoğunlukla pratikten ziyade bir ilke meselesi olsa da- ısrar edeceklerdir. Şu halde, meselenin sadece cinsellik değil, cinsel kıskançlık için gereken güvenin çığnenmesi olduğu ortaya konabilir. (Toplumsal tabuların çığnenmesi ya da cinsel hastalıkların taşınması gibi meseleyi karmaşıklaştıran durumlar var; ancak bunlar kıskançlığı değil öfkeyi ve haksızlıktan doğan kızgınlığı tahrik ediyorlar.)

Bazı toplumlarda çokeşli cinsel ilişkilere yalnızca müsaade edilmiyor, bunlar destekleniyor da; ama bazı aktiviteler, diyelim ki birlikte kahve içmek ya da başka birinin eşiyle konuşmak boşanma -ya da daha kötüsü- nedeni. Kendi toplumumuzda bir kocanın, kadının, erkek arkadaşın ya da kız arkadaşın bir başkası ile konuşmasından doğan kıskançlık senaryoları -ortada bunun cinsel eylemlere varabileceğine ilişkin hiçbir korku bulunmasa da- yeterince bilindik. Bu, kıskançlığın gerçekten ilgili olduğu şeyin cinsel sadakat değil, *yakınlık ya da özen* olduğunu ortaya koyuyor (elbette cinselliğin genelde ciddi bir özen değişikliğini teşvik etmesine rağmen). Aynı şekilde kıskançlık gözlerini gerginlikle, geçmişe değil geleceğe diker. Böylece bir koca başkasına (daha genç ve yakışıklı olan) baygın baygın bakan eşini kıskanabilirken, bu olayın kocanın kıskançlığını kışkırttığı doğru olsa bile, olayın kıskançlıkla ilgili olduğu söylenemez. Kıskançlığın ilgili olduğu şey bu ikisi arasında daha ileri bir yakınlığın oluşması olasılığı ve kocanın açısından neticede meydana gelecek olan *samimiyet kaybıdır*. (Kıskançlıktaki bu sıfır toplamı varsayımın kendisi büyüleyici bir mesele ve genellikle dışlama varsayımı temelinde daha geniş bir kapsam kazanıyor. Gerçekten de, eğer kişi bir insanın yalnızca bir kişiyle romantik bir yakınlık kurabileceğine inanırsa, sıfır toplamı varsayım türlerin kendi kendini olumlayan gerçekliği haline gelir.)

Kıskançlık yalnızca iki kişinin içinde bulunduğu değil, muhakkak ki bir üçüncünün de işin içinde olduğu karmaşık bir yapıya sahip. Böylece "romantik üçgen" efsanevi bir bölümün parçası olan bir set. Aslında kıskançlığın çoğunlukla gurur duygusunu, ya da bazı toplumlarda onuru gerektirdiği ve bunun onu basit, dokunaklı ama sıklıkla sessiz olan hasetten utanç ile daha fazla işbirliği içine soktuğu çokça tartışılmıştır. Diğer bir ifadeyle kıskançlığın dördüncü bir tarafı var ve bu, toplumun anonim "ötekisi", yani kamuoyu. Bu nedenle de kıskançlık çoğunlukla umutsuz ve ölümcül biçimde aksi bir durumda yapmayı düşünmeyeceğimiz şeyleri yapmaya bizi teşvik ediyor. Sadece bir kaybetme sorunu değil, bir küçük düşme, onur kaybı meselesi. Yalnızca zavallı Othello'yu<sup>20</sup>düşünün. Kıskançlığı sadece kaybetmekten korkma olarak düşünecek olsaydık, onun umutsuzluğu/çaresizliği böylesine kolay anlaşılabilir olmazdı. Ama eğer durum, Othello'nun azınlık statüsüyle ifade edilenlerden çok daha fazlasıyla hakarete uğramış olmayı ve onur kaybını kapsıyorsa, o zaman bizler seve seve Othello'nun şiddetinin nasıl yalnızca güçlü bir dürtü olmadığını anlamakla kalmıyor, toplumsal olarak bunun tüm toplum tarafından nasıl tasdik edildiğini ve desteklendiğini de anlayabiliyoruz. Aynı zamanda kıskançlığa karşı direnmenin nasıl yalnızca kişisel gurur meselesi değil, toplumsal kampanyanın bir bölümü olduğunu da anlıyoruz (tabii ki bunun Othello için geçerli olmasına rağmen). Kıskançlık bir yetki talebini ve mutlak bir hakkı kapsadığı müddetçe sadece tehlikeli değil, zalimdir. Böylece kıskançlık öldürücü gazeze (Teksas'ı da içeren pek çok eyalette kıskançlık cinayetleri hukukla yaptırıma bağlanmıştır) dönüşür. Gerçekten de Othello'nun Desdemona'yı öldürmesinin yanlış olduğu fikri, yalnızca Desdemona'nun sadakatsizliği

---

<sup>20</sup> Bir William Shakespeare oyunu, 1603 yılında yazıldığı tahmin ediliyor. Ana karakterler Othello, karısı Desdemona, komutan Cassio ve İago'dur.

konusunda Othello'nun yanılması ile ilgilidir. Sadece kıskançlık (geçerliyse) Desdemona'nın öldürülmesini garantilemezdi.

Samimi şekilde dikkat ve yakınlık duyduğu bir başkasının bedeni üzerinde kişinin ne gibi haklarının olduğu çok gerçek bir soru. Kıskançlığın "doğal" bir duygu mu yoksa belli biçimlerdeki toplumsal şema ve kavramların bir ürünü mü olduğu sorusu da var tabii. Eğer ikincisi doğruysa, kıskançlığın biçimlendirilebilir, bu yüzden de bu şemalar ve kavramlar bazında düzenlenebilir olduğu gösterilebilir. Kıskançlığın atalarımızdan miras aldığımız ve yaşamsal avantajları nedeniyle evrim tarafından tercih edildiği meslektaşım David Buss (2000) tarafından ele alındı. Söz konusu avantaj insan bebeklerinin yavaş olgunlaşma periyodu (karşıt olarak, örneğin, anne karnından çıktıktan hemen sonra dört nala koşabilen yavru geyikler ve antiloplar) ile ilgili. Bu, cinsel eğilimlerimizin tekli eşleşme eğilimine doğal olarak itilmiş olması gerekmesine ek olarak, dokuz aylık gebelikteki ve çocuk-gelişiminin en azından birkaç yılındaki önemli bir zaman süresince birlikte yaşamaya teşvik edilmiş olduğumuz anlamına geliyor. Buradaki düşünce insan cinsel davranışının pek çok yönünü açıklamış olan diğer fikirler arasında en önemlisi olarak çift olmanın ve uzun zaman dilimleri süresince birlikte yaşama eğiliminin (su kuşlarının pek çok çeşidi gibi) yer alması. Kıskançlık bu bağı koruyan hayli evrim geçirmiş bir duygu. Ama burada, Buss'a göre, cinsiyet önemli bir fark yaratmakta. Erkekler kıskançlıkla cinsel eşlerinin cinsel davranışını gözetmeye, başka bir erkeğin onu döllemesine karşı (ve boynuzlanmış erkek yine de oğulu yetiştirmeye ilgilenmek durumundadır) ihtiyatlı olmaya bakarlar. Tam tersine kadınlar, erkek arkadaşlarının yakınlığı hakkında endişe etmeye yönelirler. (Pek çok eski sosyo-biyologa göre bu fark, erkeklerin sözümona doğal rastgele ilişkilerine ve kadınların sözümona sadakatli doğasına karşılık gelmektedir.) Böylesi teorilerin politik olarak tartışmalı olduğu ve olması gerektiği açık; doğa tarafından güdülenelim ya da güdülenmeyelim, doğalarımıza kar-



şıt olarak hareket etme konusunda yeterince düşünömsel ve eleştirel kapasiteye, "özgür iradeye", ya da en azından doğalanmızın bu özel taleplerine sahip olduğumuz buna cevaben düşünölebilir. Doğal olarak rastgele ilişkide bulunsun ya da bulunmasın, erkeklerin dürtülerini kontrol etmesi gerekir. Doğal olarak anaç olalım ya da olmayalım, bizlerden haklı olarak çocuklarımıza bakmamız beklenir. Ancak bu tartışma burada bizim kısa değerdendirmemize değerd başka imalar da içeriyor.

İlk soru şu: Özellikle duygularımızı atalarımızdan miras alıyor ve konu hakkında seçim yapamıyorsak (ya da en azından seçim yapabilelim ya da yapamayalım çok güdümlüysek) duygularımızı hangi kapsamda kontrol edebiliriz? Ama rastgele birliktelik olarak biyoloji kader değerd ve üstelik, kıskançlığın miras alınmadığını ama terbiye edildiğini söyleyen iyi tartışmalar var. Kültür hangi durumda değerdştirilebilir? Benim neslim için, eklemeliyim ki, bu sadece soyut bir tartışma değerd. 1960'larda bizler kıskançlığı hem cinselliğe hem de sahip olma-ya ilişkinliğiyle genel ve kabul edilmiş bir duygu olarak gerçekten ortadan kaldırmaya çalıştık. Tarih, itiraf edilmeli ki, bize naif olduğumuzu kanıtladı. Hem cinsel kıskançlık hem de maddi tamahkarlık intikam alırcasına geri döndü. Ama bu, kıskançlığın miras mı alındığının, onun kültürel bir mesele mi, biyolojik bir mesele mi olduğunun farklı bir sorun olduğunu gösteriyor. Kıskançlık, yine de basitçe miras alınmaktan ziyade öğrenölen ve paylaşılan kültürlerimizdeki ya da insanlık durumundaki derin yapılarla ilgili olabilir.

İkinci ve daha büyük merak alanımız insan doğasının evrimsel açıklamasında yer alan duygu problematiğı ile ilgili. Meseleyi kısaca özetlemek gerekirse, bir şey genel bir insan davranışı haline geldi demek onun "seçilmiş olması" (doğal seleksiyonla ilgili bilindik Darwinyen dilde) anlamına gelmiyor. Elbette, sahip olduğumuz duygulara sahip olma kapasitelerini miras aldık (kuşkusuz, başka pek çok şeyin yanında) ancak doğal seleksiyonun bazı genel anlamlarıyla savunmacılıktan, sahiplenmekten ya da bölge korumacılıktan ziyade kıskançlığı

seçmede çok spesifik davrandığı şüpheli. Böylece kendimizi yeniden, insan zihninde bazı duyguların fiziksel bağlantılı olup olmadığıyla ilgili "temel duygular" sorusuyla yüzleşir buluyoruz ve ben yine, en azından etik bir perspektiften bunun hiç de sorun olmadığını söylersek kendimize büyük bir iyilik yapmış olacağımızı düşünüyorum. Duyguların nihai kaynakları ne olursa olsun, onların yaşamlarımızda ne gibi rollere sahip olduğunu, onlarla ilgili neler yapabileceğimizi ve yapmamız gerektiğini incelemek yeterli.

Etiğin perspektifinden bu yüzden kıskançlık hakkındaki sorularımız kıskançlığın kökeni ya da biyolojik doğası üzerine değil, onun amaçsal yapısına ve onun toplumumuzda ne anlama geldiğine odaklanmalı. Kıskançlık bir yetki talebini içeriyor. Kişi talep ettiği yetkiye sahip. Zor olan soru bunun ne olduğu. Evlilikte ve romantik bir ilişkide hem romantik duyarlılığımızın hem de cinsel takıntılılığımızın sembolik ve merkezi yeri cinsel sadakat mi gerçekten? Pek çok kişinin üzerinde ısrarcı olacağı üzere, iki kişi cinsel ilişkiye girdiğinde ya da en azından düzenli olarak cinsel ilişkiye giriyorlarken bir çeşit "üstü örtülü" bir anlaşma mı peyda oluyor? Ya da ötekine dair sahip olduğumuz meşru beklentiler, fiziksel krallık üzerine değil de, saygı, ilgi ve yakınlık gibi kapsamlı davranışlara mı odaklanıyor? Kalpsiz ve belki de kendini aldatan zamparaların neredeyse çoğu pek tabii, cinsel yakınlığın bu çeşit insanlararası cinsel beklentileri harekete geçireceğini oldukça uygun bir biçimde biliyordur. Böylece kıskançlık sorusu özellikle bu tarz kırılgan kişilerarası ilişkilerde birbirimiz üzerinde ne gibi haklara sahip olduğumuz şeklindeki daha genel soru haline geliyor. Dahası bu da, biyolojinin değil, etiğin en merkezi sorularından birine dönüşüyor.

## Hınç

Hınç, özel olarak stratejik ve merak uyandıran, bu nedenle de modern zamanların en büyük filozoflarından biri Friedrich

Nietzsche'nin hakkında çokça yazmasına yol açan bir duygu. Nietzsche onu tüm Yahudi-Hıristiyan geleneğinin ve özelde ahlak görüşünün itkisi olarak teşhis etmişti. Tartışma aşırı derecede muhalifliğiyle açık sözlüydü. Ona göre, zayıfın ve ezilenin tarafını tutan bir ahlak yaratımı ve her şeye kadir Tanrı icadı, zayıfın hıncının ifadesiydi. Hınc, dahice bir duygusal stratejiydi. Hınc zayıfların kendilerini iyi hissetmelerini sağlardı. Dahası kendilerini korunmuş hissetmelerini. Hıncıları Antik toplumdaki güçsüz ve yoksul konumlarını rasyonalize etmelerine izin verirdi. "Güç ve iktidar kötüyse, o halde bunlara sahip olmamak daha iyidir" diye öğretilmişlerdi. Ayrıca "dünyayı güçsüzler devralmalıydı." Şu halde gerçekten ne istediğini bilmeksizin ve buna yeterli olmaksızın hasedin kendini önemsiz/ikincil gördüğü yerde, hınc bu önemsizliği/ikincilliği *baskının zulmü* olarak rasyonalize eder ve bunu yapmakla da bir çeşit ahlaki üstünlüğü böylece alçakgönüllülüğü öğütleyenlerin haklılığını kendine özgüler. (Bu iki yüzlü bir çelişki olarak yüzümüze çarpar.) Ancak hınc, çok güçlüler (yeterince güçlü olsalar da kendi açılarından asla böyle olmayanlar) arasında dahi "kurban zihniyetler" yaratarak modern yaşamın içine işlemiştir. Hınc zekiliği ve dahice alt-üst edişi esinleyen enerji verici bir dürtüdür. Nadiren kendini olduğu gibi gösterir, ama her zaman haklılık görüntüsündedir. Bu ona yalnız daha yüksek bir statü vermez, onu daha ikna edici de kılar.

Ancak o halde neden hınc benliğe-zarar-veren bir stratejidir? Çünkü kendini kandırma ve ikiyüzlülükle delik deşik olmuştur, der Nietzsche. Nietzsche'nin açıklaması mantıklı görünüyor. Hıncıta gerçekten neyi "şeytani" diye (ikiyüzlü dini bağnazlıkların skandal tarihi bunun iyi bir kanıtıdır) dışladığımızın farkına varırız ve (en azından duruma göre) kendi kibrimizi anlayacak kadar zekiyizdir. Ama aynı zamanda, hıncın önvarsayımı -yani kişinin insani görünüş altındaki güçsüzlüğü-hasedinkiyle aynı. Hınc kendi durumunu rasyonalize eder; ama orada takılı kalır. Ayaklanan ve mücadele eden ezilmiş bir halk kazanır ya da kaybeder; ama hıncıta haklılığıyla ve erdem ola-

rak yorumlanan az talepkarlığıyla kendini kutlarken sadece oturur ve surat asar. Ama sonuç, hıncın bizi hiçbir yere götürmemesi ve hiçbir etkili sonucu motive etmemesidir. Üstelik bu çeşitli nahoş duygular arasındaki diyalektik hareket kendini kandıran stratejiler olmalarının yanında benliğe hizmet etmeyle de gelişecek şekilde kaçamaklı ve sinsidir. Othello'da Iago işe hasetle başlar, duygusu hınca dönüşür ve yenilgiye uğradığında kendini ve herkesi gazeziyle yer bitirir. Onun duygularının mazlum düşünceleri, bunlar zihni kötülüğe, mahzurlu durumlara, benliğin-yıkımına ve oyuna dahil olan herkesin felaketine doğru götürse de, bunların normallik dışı akliliğini açıklar. Tam tersine Othello kendi kıskançlığı tarafından zarar görmüştür. (Desdemona ona sadık kalmış olsun olmasın onun Desdemona üzerindeki evlilik hakları hakkında aklımızda hiçbir soru yok.) Ancak Othello sahip olmayı tercih etmeyecek olduğu kararsız şüphelerini doğrulayan kötü bir kanıtın ardından başka bir kanıt ele geçirirken kıskançlık kendi garip mantığını sergiler. Ama böylesi kanıtları belki de hayali olan zalimlerle yaptığı keskin savaşı sürdürmek için hıncı da kullanır. Böylece duygularımızın en maharetlileri arasında yer aldığını gösterir.

## İntikam

Yıllar önce, Arthur Lelyveld şöyle yazmıştı:

Kötülük yapanlar hak ettikleri cezayı aldıklarında bize memnunluk veren estetik hoşnutluğu, şiirsel adalet duygusunu inkar edemeyiz. Cezalandırmaya yönelik itki asıl olarak hınca yönelik itkidir. Bu memnuniyet, yapılan yanlışlığın büyüklüğüne ve biçimine denk kesin bir oranda cezayı tartmak mümkün olduğunda yoğunlaşır... *mida k'neged mida- (kısasa kısas) lex talionis.*

Burada çoğunlukla gözden kaçırılan veya basitçe reddedilen kesin bir hakikat var. İntikam yalnızca güçlü bir itki değil. Onun aynı zamanda, adalet duygumuzun önemli bir katkı malzemesi olduğunu göstermek isterim. İnsanlar çoğunlukla ikisini birbirine karşıt görüyor olsalar da (bazen avukatlarının yönlendirmeleri doğrultusunda). (Bu noktada “intikamın”, hepimizin duygusal bir fenomen olarak bildiği şeye açıkça işaret etse de, duygu adı altında yer almadığını tekrar not düşmeliyim. Bununla birlikte arkaik sözcük “gazap” ilgili duyguyu oldukça açık bir şekilde yakalıyor.)

İntikam adalet için duyulan sahih bir tutkudur. Eski Ahit'teki “adalet” sözcüğü aslen her zaman intikama gönderme yapar. Kant ve Hegel'de, “*gerechtigkeir*” (adalet) sözcüğü misilleme yapmaya, kavramın tarihi boyunca adalet de suçluların cezalandırılmasına ve yanlışlıkların dengelenmesine atıfta bulunmaktadır. “Acısını çıkarmak” her zaman ahlaki sözcük dağarcığımızın en temel metaforlarından biri olmuştur ve haklılığın korku verici duygusu gazaplı öfke, yumuşak başlı merhametin olduğu kadar adaletin de duygusal temeli olmuştur. Estetik hoşnutluk tutkunun derinliğine, “orantılılık” ihtiyacına ve sözde en irrasyonel ve denetlenemez duygu olan intikamda gereken zekaya işaret eder. İntikam romanlarına ve filmlerine olan tepkimiz yalnızca derinlerde yer etmiş intikam duygumuzun değil, orada inşa edilmiş haklılık kavramının da göstergesidir.

Bu elbette intikam itkisinin bu nedenle meşru ya da intikam eyleminin daima makul olduğunu söylemek değildir. Bazen intikama bütünüyle gereksinim duyulur, hatta intikam zorunludur; hem meşru hem de makuldür. Ancak daha sıklıkla böyle değildir, özellikle kişi kabahatli kişi ve kabahat hakkında yanıldığında. İstirap veren bir şey namına intikam aramak, kötülüğe karşı kendi intikamını almak –bu adalet duygumuzun, benlik duygumuzun inşasının tam kalbinde yatıyormuş gibi görünüyor. Duygularına aşırı kapıran Adam Smith (1759) bile, *Ahlaki Duygulanımların Teorisi* adlı kitabında “Adalet duy-

gusunun çignenmesi yaralar... o halde, adalet huncın ve huncın doğal sonucu olan cezanın ilgili nesnesidir" diye yazar. Bizler sadece ahlaki yaşamın gözlemcileri değiliz ve intikam isteği kötülüğü tanımamızın ayrılmaz bir parçasıymış gibi görünüyor. Ama intikam aynı zamanda kendi denetimini, sınır ve denge duygusunun elemanlarını da içeriyor-ya da içermesi için terbiye edilmelidir-. Bu suretle Eski Ahit intikamın "göze göz, dişe diş, ele el, ayağa ayak, yakmaya yakma, yaraya yara, çizige çizikle" (Exod. 21:24-5) *sınırlanması* gerektiğini emrediyor. Yeni Ahit daha fazla kısıtlamayı, intikamdan kaçınmayı ve Tanrı'ya güvenerek sabrı talep ediyor. Hem Eski hem de Yeni Ahit (eskisinden çok yenisi) "bağışlayıcılığı" teşvik ediyor, ama ilk elde intikam isteği (ve yetkisi) yoksa, bağışlayıcılık da olamaz.

İntikam sadece ceza değildir. Bir duygu meselesidir; çoğunlukla ertelenen, geciktirilen ya da engellenen bir duygudur ve daima birinin kabahatinden *dolayıdır*. İntikam daima kendi nedenlerine sahiptir (elbette bunların hatalı, ilgisiz, ölçsüz ya da diğer bir şekilde kötü nedenler olabilmelerine rağmen). İntikam artık bir zorunluluk meselesi değildir ve elbette böyle bir ad altında rasyonel olmayı iddia edemez; ama zorunluluk duygusuna (örneğin, aile onuru meselelerinde) ya da rasyonaliteye de (rasyonalitenin her duyguda, bunda dahi bulunduğu kadarıyla) karşıt değildir. İntikam "acısını çıkarmak/alta kalmamak", dünyayı düzene sokmak duygusudur ve bu basit deyim, henüz ifade edilmemiş ve değerlendirilmemiş olsa bile tüm hukuk felsefesini cisimleştirir.

R.S Gerstein şöyle yazıyor: "İntikam ötekilerin bizde açtığı yaralara verilen duygusal tepkidir: bizi incitenleri incitme isteği duyarız. Karşılık verme intikam duygusuna sahip olmanın ve ondan hoşlanmanın iyi olması fikri değildir. Daha ziyade, herhangi bir yasa sisteminin parçası olarak intikam tutkusunda bulunabilecek akılsal özü içeren iyi tartışmaları kapsayan bir görüştür" (1985). Ama ben, intikamın Kant'ın ve diğer pek çok filozofun yalnızca akla özgüledikleri ölçülülük ya da denge duygusu olduğunu ileri sürmek istiyorum. Ancak elbette bura-

daki en büyük hata o eski dikotomi, bir yanda akli ötekinde tutkuları gerektiren sözde çatışki (antinomi). Eğer misilleme ve karşılık verme ihtiyacımızın duygusal açısında başlamıyorsa, ceza hakkındaki akılsallaştırmamız nerede başlar? Dahası intikamı hak eden hataya ilişkin sorunun gündemde olduğu topluluğun töreleri ve ahlak kuralları tarafından bilgilendirilmemiş ve terbiye edilmemiş olmasının yanında henüz ilgili olduğu nesne ve hedefi tarafından da bilgilendirilmemiş ve terbiye edilmemişse duygumuz ne olacaktır?

Bizdeki en insani tarafların (yani duyguların) ceza hukukundaki cezalandırmayı çevreleyen çeşitli tartışma ve kaygılarda daha fazlasıyla yadsındığı açık bir yer yok belki de. Faydacılarla (cezanın “caydırıcılığı” teorisine inananlar) “cezalandırıcılar” (adaleti sağlamak için cezanın gerekli olduğuna inananlar) arasında süren tartışma tek başına ceza nosyonunu ateşleyeceği görünen bu tutkudan, yani intikam duygusundan bahsetmeyi sadece ihmal etmiyor, onu açıkça devre dışı da bırakıyor. Bu, cezanın yalnızca intikama hizmet etmesi gerektiğini söylemek değil, intikam ve cezalandırma ihtiyacının tatmini demek olan cezanın bu olmadan hiçbir anlam taşımayacak olmasıdır. Yıllar önce Susan Jacoby (1983) intikam isteğimizin yadsınmasının Viktoryen cinsel istek yadsınmasına paralel olduğunu ve yer değıştirmiş tüm yıkıcı davranış ve anksiyete çeşitlerinde, onun için benzer bir bedel ödediğimizi iddia etti. Ama cinselliğe olan açlığımızda olduğu gibi intikama susamışlığımızı bastırmakta da o kadar başarılı değiliz.

Bu husus ABD Yüksek Mahkemesi’nin kararındaki (*Gregg v. Georgia 1976*) çoğunluk fikri tarafından belki de abartılmıştı:

Karşılık verme güdüsü insan doğasının bir parçasıdır. Ceza hukuku yönetiminde bu güdüye çeşitli kanallar açmak, yasalarla yönetilen bir toplumdaki istikrarı desteklemede önemli bir amaca hizmet eder. İnsanlar suçluların “hak ettikleri” cezayı çekmesinde düzenli toplumun iradesizlik ya da yetersizlik gösterdiğine inanmaya başlarsa, orada

anarşi tohumları –kendi başının çaresine bakma, tedbirli adalet ve linç yasası- boy verir.

Ama en azından intikam duygusu ciddiye alınıyor ve yasanın tutkusuz otoritesine kurban edilmiyordu. Ama belki de nihayetinde soru, intikamın rasyonel olup olmaması değil, onun dünyaya tepki vermemizin reddedilemez bir biçimi olduğudur. Bir güdü olarak değil; dünya görüşü ve ahlak duygusunun temel bir kısmı, bu bakımdan da, kaçınılmaz bir duygu olarak.

Bununla birlikte her intikam eylemi/edimi, haklılaştırılacak yeni bir hatayla sonuçlanır. Dahası edim hatayı yapan kişiye değil, aynı aileden, kabileden ya da toplumsal gruptan ("kan davası" mantığı) başka bir kişiye karşı yapıldığında kızışma olasılıkları bitimsizdir. Bu nedenle intikamın kurumsallaşma aracılığıyla sınırlanması gereklidir. Ama ceza meselesi dikkate alındığında bunu intikamın kendisinin yasadışı veya orantısız ya da önemsiz olduğu fikri izlemez. Eğer ceza intikam duygusunu tatmin etmiyorsa, yalnızca suçun kurbanlarının haklarını değil duygularını da görmezden geliyorsa, o halde suçluyu rehabilite etmede ve başka bir suçtan caydırmada (açıkça genelde pek olmayan) başarılı *olsa bile* cezanın birincil amacına artık hizmet etmediği hususu sınırlanmamış intikamın tehlikelerine eklenmelidir. Yasal olarak intikama karşı yapılan kısıtlamalar tamamen anlaşılır şeylerdir; ama meşru bir dürtü olarak intikamın bütünüyle yadsınması, sınır konulmamış eylemliliğin tehlikeli olması gibi, kendi cephesinden psikolojik felakete yol açabilir.

Açık olalım: Aslında limitsiz bir intikamı savunmaya çalışmıyorum, ama iddiam intikamın hukuk ve duygular teorisinde merkezi bir yere layık olduğu. Tıpkı öteki nahoş duygular gibi. Onlar kendimiz ve diğer insanlarla ilişkilerimiz hakkındaki kafa yoruşlarımızda merkezi rol oynarlar. Belki acınacak haldeyiz, ama bu biziz. Ancak tartıştığımız duyguların hepsi yaşamlarımızda ve kendimize dair kavramsallaştırmalarımızda



**büyük bir rol oynuyorlar. Dahası bu arada insan olmanın ne anlama geldiğine dair oldukça iyi bir portre çiziyorlar.**

## **2. Kısım**

### **Genel Bir Duygu Teorisine Doğru**

**Duygular Hakkındaki Mitler**



## 9

# Bir Duygu Teorisinin Ne Yapması Gerekir?

Duygular hayatımızın temel birer parçası oldukları, varoluşumuzun en çok hatırlanan, en travmatik anlarına eşlik ettikleri, bu anlara neden oldukları ve bunları tanımladıkları için onlar hakkında tartışır, düşünürüz; doğaları ve kökenleri hakkında spekülasyon yaparız; nedenlerini, yetki alanlarını, gerekçelerini ve uygunluklarını tartışırız. Diğer bir ifadeyle onlar hakkında teoriler üretiriz. Teori ister insanların kamusal alanda küçük düşürüldüklerinde sınırlanmaya meyilli oldukları varsayımında olduğu kadar basit ve açık, ister depresyonun içe dönmüş kızgınlık olup olmadığından kuşku duymakta olduğu kadar spekülatif, ister utançtan "sorumlu" beyin kısmının haritasını çıkarmak kadar ezoterik olsun, bizler bu teorilere ihtiyaç duyarız; çünkü diğer insanların neden bizim sahip olduğumuz duygulara sahip olduklarını (ve neden bu duygulara sahip olduğumuzu), neden öfkelenediklerini, korku duyduklarını, aşık olduklarını, utanç ve mahcubiyet duyduklarını, kıskançlık hissettiklerini, depresyona girdiklerini ya da esriklik duyumsadıklarını idrak etmek isteriz.

Toplumsal varlıklar olarak tez elden öteki insanları ve onların dürtülerini anlamaya ihtiyaç duyarız. (Toplumsal olmayan varlıklar bile bir avcı ya da rakip kendilerine karşı haince niyetler beslediğinde bazı duygulara gereksinim duyarlar). Bir köpek hafifçe dövüldüğünde ya da itilip kakıldığında soru soran gözlerle ve biraz da ümitsizce "neden" diye merak ederek size bakar ve bunun bir tür tepki gerektiren kasti bir eylem mi yoksa yeniden rahatlamasını sağlayacak bir kaza mı olduğuna çabucak karar verir. Köpek, tabii ki spekülasyonda bulunamaz,

tabii ki daha az teori üretir; ama bir köpek bile, ister saldırgan ve tehditkar, ister şefkatli ve cesaret verici olsun kendine yöneltilen duyguları anlamaya ihtiyaç duyar. Diğerlerinin davranışlarını anlama ve öngörme ihtiyacı genellikle onları nelerin motive ettiğini anlamaya ihtiyaç duyduğumuz anlamına gelir ve bu, karşılığında genellikle diğerlerinin duygularını tanımayı ve bazı boyutlarıyla bunları anlamayı gerektirir.

Başka insanların duygularını anlama ihtiyacına ilaveten kendi duygularımızı ifade etme ve anlama yetisine sahibiz. Bu, ötekiler tarafından bize yöneltilen duyguların görünüşteki anlamlarını anlamaktan çoğunlukla daha zor bir şeydir. Ancak duygularla ilgili teorilerimiz içinde, duyguları karmaşıkleştirme derecelerimizin yanında, kendimizi anlamaya ilişkin pek çok başka düzey de bulunuyor. Daha ziyade minimal düzeyde kalan (ama yine de hala olağanüstü olan) farkındalık içinde olabilme ve duyguları isimlendirebilme anlamında kendimizi idrak edebilir ve tikel bir duygusal tepki içinde hiç de apaçık olmayabilecek genel duygu örüntülerimizi anlayabiliriz. Bizler duygularımızı derinliğiyle de idrak edebiliriz, yani, ortaya çıktıkları anda bunların hangi duygular olduklarını basitçe tespit etmekten çok daha derin bir şekilde, neden şu ya da bu şekilde hissetmemiz gerektiğini idrak edebiliriz. Güya patolojik yadsıma ve kendini kandırma durumları haricinde duygularımızla sıcak temas halinde olduğumuz düşünülür genelde. Ancak Nietzsche'nin de işaret ettiği gibi, **ahinsel** durumumuzun farkına ancak bazı zorluklar yoluyla vardığımız ve kendimizi ancak görece nadir olan şartlar altında derinlemesine idrak ettiğimiz gerçeği daha doğruymuş gibi görünüyor. Ne *hissetmemiz gerektiği*, ne *hissetmek istediğimiz* ve ne *hissetmeyi umduğumuz*, *hissettiğimiz* ne olduğuna ilişkin düşüncelerimizin güçlü belirleyicileri. Bu yüzden, duygu teorilerinin karşı karşıya kaldığı en kişisel meydan okuyuşla, öteki insanların ve hastaların tuhaf davranışlarının açıklanması noktasında değil, bizatihi kendi duygularımızı idrak etme noktasında karşılaşılıyor. Düşünme yetisi yalnızca olağanüstü bir yeti değil; o aynı zamanda hisle-

rimizle temasa geçmek ve kendimize sadık kalmak gibi sürekli ve güç bir görevi bize sunuyor.

Duygulara ilişkin açıklamalar dolaylı olarak hemen hemen her zaman duygu teorileridir. Çok özel ve durumsal olan "neden şunu yaptın?" gibi bir soru, yalnızca duruma özgü olan ve bu özel davranış parçasının açıklanmasına yönelik bir araştırma olarak düşünülebilir. Ancak açıklamalar bazı açılardan genelleştirilebilir oldukları müddetçe işlerler. Daha genel açıklamalara soruda niyet edilmese ve bu, muhtemelen soru soran kişinin ani ilgisinin küçük bir kısmını çekecek olsa bile duygunun diğer örneklerini kapsayacak daha geniş açıklamaların gelmesi için benzer türde başka durumlara yönelik imalar her zaman bulunur. Birisi size hakaret ettikten hemen sonra "neden öyle diyorsun" diye soracak olsaydınız ve cevap da aslında kendi kendinin cevabı olan "çünkü beni çıldırtmıştın" değil de, "çünkü sana aşığım" olsaydı, bu muhtemelen daha geniş bir açıklamayı, belki karşılık görmemiş karmaşık sevgi hislerinden ya da diğer hayal kırıklığı hislerinden oluşan bir öyküyü gerektirecekti. Ancak bu, insanların kızgın olmalarından dolayı nahoş olmaya niyetlendikleri yönündeki düz hipotez nedeniyledir. Tam aksine, nahoşluk ve aşk arasındaki ilişki olağan deneyimlerimiz dahilinde yeterince kabul görüyor olmasına rağmen birazcık daha karmaşıktır. Ancak tipik davranışlara ilişkin (kendimizin ya da diğerlerinin) alışıldık açıklamalar bunlar hipotez olarak ifade edilmiş olsunlar ya da olmasınlar böylesi kabul görmüş hipotezleri baştan varsayar ve farz ederler. Duygulara ilişkin bilindik kavrayışımız ve onlar hakkındaki konuşmalarımız bu suretle zaten teoriktirler.

Bu tarz gündelik yaşam bağlamları içinde insanlardan "kişilerarası beklentileri boşa çıkaran insanları, çoğunlukla ifade edilmemiş düşmanlık motive eder" ya da "amygdalamda hiperaktivasyon var" gibi hiper teorik cevaplar beklemeyiz. Hatta böyle cümleleri iğneleyici ya da gösterişçi nitelikteki kaçamaklı yanıtlar olarak dahi yorumlayabiliriz. Bu, bu tarz açıklamaların yanlış ya da anlamsız olduklarını söylemek değildir elbette,

ancak olağan kavrayışımız çerçevesinde bunlar yersizmiş gibi görünmektedirler. Ama gündelik yaşam çerçevesinde bazı açıklamalar neredeyse “cuk otururken” diğerleri hiçbir anlam ifade etmez. Bu da bizi daha karışık, soyut hipotez ve teorilere götürür. Akabinde karşımıza çıkan soru ise bu az-çok olağan (“halksal”) duygu teorileri ve duygusal davranışlar ile psikolojideki ve diğer disiplinlerdeki daha soyut bilimsel teoriler arasındaki ilişkidir. Bu ilişkiyi düşünmenin bir yolu şudur: çok az şey ifade eden açıklamalar yalnızca sağduyuyu değil, psikolojik akla yatkınlığı da ihlal ederlerken, o “cuk oturan” açıklamaların daha güçlü teorilerle daha gelişkin hale getirilmesi. Ama bu aynı zamanda psikolojideki en büyük teorilerin bile neden bazen karmaşık sağduyuyu ifadelerinden başka bir şey değillermiş gibi gördüklerini ortaya koyuyor.

Gündelik yaşamda zaten ortak deneyimimiz ve “halk psikolojisi” içine gömülü şaşkınlık veren gözlemci bir tutumla ve karmaşık teorilerle iş görüyoruz. Normal şartlarda, konuyla ilgili teorilerin diliyle konuşmak ise gösterişçi ya da gereksiz kalacaktır. Ancak daha genel davranış örüntülerini anlamaya çalışırken belli bir davranış parçasıyla veya halk psikolojisinin basamaklılarıyla değil, daha kapsamlı örüntülerle, daha yüksek seviyedeki ve daha az açık olan psikolojik düzenliliklerle ilgileniyoruz. Örneğin hiyerarşik organizasyonlarda, algılandığı biçimiyle adam yerine konmamayı ve hor görülmeyi huncun takip etmeye eğilimli olduğu haller ya da kabullenilmeyen rekabet; şüphe ve kıskançlıkla altı oyulacak sorunlu bir evlilikte aşkın ve saygının biçimleri. İşte, halk psikolojisi ile çelişen teorilerin ilgisini çekmesinin ya da ondan çok da fazla olmasa da bir nebze ileriye gitmemizin nedeni bu.

Duygularımızı idrak etmede bizi yönlendiren şey halk psikolojisi. Şu halde eğer bir Freudyen depresyonun gerçekten de içe yöneltilmiş öfke olduğunu ileri sürerse, bu ilgisini çeker; ancak sadece sorunun ne olduğunu anlamamızdan, yani çoğumuz için depresyon ve öfkenin bilindik deneyimler olmalarından dolayı. Aynı şekilde, eğer Freud daha şüpheli iddiaların-

dan birinde "aşkın şehvete ilaveten uygarlığın ateşten gömleğinden başka bir şey olmadığına" ısrar ediyorsa, sadece aşkın ve şehvetin ne olduğuna, "uygarlığın ateşten gömleğinin" nele-re atıfta bulunabileceğine ilişkin zaten oldukça iyi nosyonlara sahip olduğumuz için bu provokatif iddia üzerinde uzun uzun kafa yorabiliyoruz. Hem halk psikolojisi hem de bilimsel psikoloji, duygularla ilgili düşük ya da yüksek seviyeli ampirik genellemelerin ve kavramsal gerçekliklerin (ve insan psikolojisinin öteki yönlerinin) ilginç bir amalgamıdır ve bunların pek çoğu gündelik dil ile "sağduyu" basmakalıpları içine gömüldürler. Bu nedenle kavramsal analizin yanında gözlemsel ve deneysel doğrulamaya ve yanlışlamaya (disconfirmation) da vasıta olurlar. Filozofların sıklıkla gündelik dilin ve sağduyunun cazibesine kapılmalarının nedeni budur. Aynı şekilde psikologların da. Ve bizlerin, en indirgemeci nörologların bile.

Filozoflar ve bilim adamları olarak analiz yapmak ve bazen halk psikolojisinin, gündelik dilin ve ortak duyunun "gözleriyle görmek" bizim işimiz; mamafih çıkış noktası olarak halk ait duygu teorisi ile başlamak durumundayız. Bu, duygularla ilgili tüm teorileştirmelerin başladığı yer ve en radikal hipotezlerin dahi içinde ifade edilebilmesinin gerektiği dildir. Nörobilimde, fizikte, kimyada ve dinamik sistemler teorisinde sokaktaki adamın diline kolaylıkla "tercüme" edilemeyecek karmaşık ve egzotik diller bulunduğunu inkar etmiyorum. Ancak *duygu teorisini* inşa etmek için bunlar bazı noktalarda halk psikolojisinin diline tercüme edilmek zorundadırlar. Ne hakkında konuşuyor olduğumuzu bilmenin yolu budur.

Ancak "bir gün" beyne ilişkin bilgimizin, hepimizin nörolojinin diliyle konuşmamız için yetecek düzeye geleceği üzerinde spekülasyon yapan filozof ve bilişsel bilimciler var olmaya devam ediyorlar. Bunların bazıları halk psikolojisinin, böylelikle de bir disiplin olarak psikolojinin büyük kısmının tamamen arkaik, bilim dışı olduğunu, bilimsel olmayan kavramlar üzerine kurulduğunu savunuyor. Örneğin Paul Griffiths (1997), güncel duygu felsefesini ve psikolojisini çağdaş bilimin



varolmadığını gösterdiği, besbellî ki bakılırsa gerçek bir fenomenmiş gibi görünmüş olan erken dönem Yunan astronomi açıklamalarıyla (örneğin Aristoteles'in ay-altı sistemleri) karşılaştırıyor. Griffiths'e göre güncel bilimin tercihi olan nöroloji, tıpkı Yunan astronomisinin değersiz kılınması gibi halk psikolojisini ve psikolojinin büyük kısmını yabansı ve değersiz kılıyor. Tam tersine evrim ve nöroloji ise, duyguların "gerçekten" ne olduklarına ilişkin gerçekliği temsil ediyor. Ancak evrim teorisi, duygusal yaşantımızın görece ince taneli detaylarını açıklamak için derlenip toparlanması zor bir araçmış gibi görünüyor. Dahası nörobilimlerde inanılmaz ilerlemeler kaydederken hala sinirsel substrata hakkında çok az şey ama çoğunlukla da ilksel duygular hakkında çok az şey biliyoruz. Bu arada yaşamın duygulanımsal yönlerine ilişkin çalışmalarımızda halk psikolojisi, yani duygular hakkındaki gündelik dilimiz kendisiyle birlikte ve aynı zamanda ona karşı çalışmak durumunda olduğumuz şey. Halk psikolojisi şu anda ve öngörülebilir gelecekte duygu tartışmalarımızın ve teorilerimizin temeli ve temeli olmaya devam edecek.

Halk psikolojisi insanlığın birikmiş gözlem ve deneyimlerini temsil ediyor. O yalnızca arkaik bir kalıntı değil. Bazı filozoflar ise, "sıkı" fiziksel-biyolojik bilimler ile sağduyuya daha fazla hitap eden toplumsal ve psikolojik bilimler arasında keskin (belki çok keskin) bir ayrıma gidiyorlar. İnsan kişiliğinin yapma-etmelerine dair bilgimizin, fiziği, astronomiyi ve benzerlerini etkileyen devrimsel değişimleri aşamadığını ve muhtemelen de aşamayacağını iddia ediyorlar. Ama gayretkeş nörobilim savunucuları nörolojinin halk psikolojisinin yerini alacağını yıllardır zaten vaat ediyorlardı. Nörobilimlerin doğru olabileceği pek çok açıdan gündelik yaşamda duygulara ilişkin anlayışımız yanlış bile olsa, bu vaadin yerine getirileceğinden kişisel olarak çok kuşku duyuyorum. Ancak birikmiş deneyimden ve olağan duygu kavrayışından ayrı istikamette önerilen o rotayı tutturacak olsaydık, duygu kavramlarımızdan geriye neyin kalacağı hiç de açık değil.

Halk psikolojisi çerçevesinde iş görmeye alışkınız, buna rağmen halk psikolojisinin duygusal yaşamımızda nasıl çarpıcı bir değişiklik yarattığını takdir etmeye gönüllü değiliz. Hayvanların ve bebeklerin de duyguları var; ama biz yetişkin insanlar duygularımızı dile getiriyoruz, onlar üzerine düşünüyoruz, onları anlamaya ve açıklamaya çalışıyoruz. Hayvanların ve bebeklerin de birtakım nedenlerden dolayı duyguları var belki (bir köpek sinirlenir *çünkü* bölgesi ihlal edilmiştir, bir bebek korku içinde ağlar *çünkü* kendini kimin kucakladığını bilmez) ama biz yetişkin insanlar bu nedenleri dile getirebilir; kendimizi açıklamaya davet edilirse, duygusal tepkilerimizi öteki insanlara ifade edebiliriz. Bu nasıl bir fark yaratır? Eh, bir köpek ya da bebek duyguları hakkında pekala yanılmış olabilir (eğer ortada bir işgalci yoksa, eğer bebeği kucaklayan, ailenin sevdiği bir arkadaşsa) ama biz yetişkin insanlar duygularımız konusunda çok daha farklı bir bakımdan yanılırız. Zira duygumuzu yanlış tanımlayabilir, onu yanlış tarif edebilir, o duyguya sahip olmanın nedenleri konusunda oldukça büyük hatalara düşebiliriz. Bir duyguya sahip olmak ve onu adlandırmak arasında bir kez bir yarıklık oluştu mu, çok özel türde bir hata için de yer açılır. Düşünme anında, duygusal tepkimizin yanında duygumuz hakkında da hataya düşebiliriz. Ancak düşünme anında, mevcut duygumuz ile hissetmemiz gereken şey hakkında ya da öyle hissediyor olmanın daha iyi olacağını düşündüğümüz şey arasında da karşıtlık oluşabilir. Böylesi bir düşünüm yoluyla duygusal durumlarımızı tadil edecek, değiştirecek ya da farklılaştıracak adımlar atabiliriz veya belki hissettiğimizin doğru, "hissetmemiz gerektiğini" düşündüğümüzün hatalı olduğuna karar verebiliriz.

Böylece düşünüm vasıtasıyla duygularımız onayabilir ya da reddedebilir, onların sorumluluğunu üstlenebiliriz. Bu bir duygu düşüncesini duygunun kendisi içine dahil eden Stoacıların tuttuğu yoldu. Bunun doğru olduğunu düşünüyorum. Bizler, yetişkin insanlar olarak içinde herhangi bir şekilde düşünümü içermeyen ve kapsamayan çok az duyguya sahibiz, eğer

böyle duygular varsa. Stoacı çıkarımlardan biri, ve benim çıkarımım da, düşünüm yoluyla belli bir dereceye dek duygularımızın sorumluluğunu alabileceğimiz ve onları denetleyebileceğimiz. Ama düşünüm vasıtasıyla duygularımızın sorumluluğunu üstlenmeyi red de edebiliriz ve redderek onları denetlemeyi denemeyiz bile. Hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde duygularla ilgili en merak uyandırıcı teorik iddialardan bazıları duygularımızla ilintili olarak kendimizden başka bir şeyi ya da birini suçlamamamıza izin verenler. Böylesi bir yolla duyguları teorileştirirken duygularımızla ilgili sorumluluk almamıza gerek kalmıyor. Düşünmenin ve teorize etmenin bizi duygularımızla temasa geçirmede, onları terbiye etmemizde ve değiştirmemizde değerli olabileceği oranda, aynı becerileri sorumluluk geliştirmemizde kullanmanın büyük bir cazibesi var. Şu halde duygusal bütünlüğe ve sorumluluğa dair bir vurguyla kendi duygu teorimizi geliştirmeye çalışırken ilk önce karşımıza dikilen teorik önyargılar taburunu kabul etmek önemli.

Bu önyargıları destekler türden bir teori; tüm duygusal tepkilerimizin beyinde ve merkezi sinir sisteminde temellendiği genel teziyle (kuşkusuz doğru olan) ilgili. Bu suretle, çok basit bir örnek verirse, aşkın beyin kimyasının, örneğin endorfinin ve oksitosinin ürünü (bunlar çikolata tarafından da uyarılabilir) olduğu fikri mevcut. Bu elbette ki çok ilginç (ve ilişkilerimizi olduğu kadar çikolatayı da rasyonalize etmemize izin veriyor). Ancak *indirgemeci* hale geldiğinde ve aşkın seçimlerimizle, kararlarımızla, umutlarımızla, hayallerimizle ya da güvensizliklerimizle hiçbir ilgisinin olmadığına inanıldığında iş sorunsallaşıyor. Sevgililer, elbette kimseler endorfin ve oksitosin hakkında bir şeyler bilmezden çok önce de çikolata değiş-tokuşunda bulunuyorlardı. Nörofizyolojik indirgemecilik bizi duygularımızdan uzaklaştıran çeşitli teorilerin en güncel ve egzotik olanı. (Eskiden bunun yerine kader, büyü ve aşk iksiri vardı.)

Duygularımızın sorumluluğunu teori yoluyla ikame ettiğimiz başka bir yaygın yol duygularımızı saptamayı kendimizden, bir durum ya da kuruma devretmek. Bunun harika bir

örneği, sorulara yanlış cevap veren sözde deneklere (ya da öyle düşündüler- denekler incinmiş numarası yapan işbirlikçilerdi) fiziksel cezalar vermeleri için normal insanların bir otorite figürü tarafından yüreklendirildiği 70'lerin ünlü Milgram deneyleri. Deneydeki denekler anlaşılır derecede alt-üst olmuşlardı. Sadece kaba ve sadistçe diye adlandırılabilen bir biçimde davranmaya ikna edilmişlerdi. Ancak genel düşünce, onların davranışlarının suçunun açıkça deneye ya da deneyi yapanlara ya da daha özelde deney tarafından yaratılan duruma düşüyor olduğuydu. Bu deney hala "durumculuk" olarak adlandırılan genel bir görüşü doğrulamak için alınıyor. Buradaki iddia davranışlarımızın durumlar tarafından, örneğın, içinde bir otorite figürüne uyulmasının gerektiği bir durum ("karakter" ya da kişisel tercih tarafından değil) tarafından belirlendiği (Doris, 2002).

Ama daha sonra, duygularımızın sorumluluğunu üstlenmeye ilişkin herhangi bir gerekliliği kapı dışarı etmek üzere karakter de deterministik bir yo dahilinde kullanıldı. (Bu tarz felsefi bir görüşün meşhur savunucuları arasında John Stuart Mill ve Arthur Schopenhauer var.) Buradaki fikir, karakterimiz ile ilgili olarak hiçbir şey yapamayacağımız. Milgram deneyinin bulguları gerçekten sınır bozucu, ama burada karakter ve kişiliğın davranışlarımızın önemli belirleyicileri olduğunu reddetmek için hiçbir neden yok. Bence duygusal davranışlarımızın hem kısmen, kendimizi içinde bulduğumuz durumlar, hem de kişiliklerimiz ve kişisel tercihlerimiz tarafından belirlendiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak durumcu ve kişilikçi görüşlerin açık zıtlığına rağmen, onların genel olarak ortaklaştığı şeyi, yani duygularımızın sorumluluğuna ilişkin fikirleri minimalleştirme ya da aktarma yönündeki eğilimlerini değerlendirmeliyiz. Buradaki her bir durumda da, duygularımızın onları terbiye etmemizden ve onlara dair sorumlulukları üstlenmemizden tamamen farklı bir şeyin ürünü olduğuy söyleniyor.

Bir duygu teorisi sadece ihtışamlı psikolojik hipotezler ya da aslında nasıl davranıyor olduğumuzu anlatan hipotezler

dizisi değildir. Aynı zamanda tepki veren ve sorumlu failer olarak oynadığımız rolün içinde önemli bir yer tutan duygularımızı anlamamızın bir yoludur da – ya da en azından öyle olması gerekir. Bu hiçbir şekilde insan davranışı çalışmalarının bilimsel değerine ve otoritesine meydan okumak değildir. Ancak bilim sadece zengin bahane kaynakları sağladığı müddetçe, ihtiyatlı davranmak durumundayız.

Alternatif olarak duygusal kavrayışa giden en hızlı ve görünüşe göre en belirgin rota ve buna ilişkin en iyi duygu teorisi, süregiden kişisel deneyimimize fenomenoloji disiplini vasıtasıyla dikkat vermiş gibi görünüyor. Kendimizi kandırma yönündeki doğal eğilimimize ve kendimize dair hüsnükuruntularımıza rağmen bu böyle. Fenomenoloji deneyim yapıları araştırması ve duygular fenomenolojisi de duygusal deneyim yapıları çalışması. Ama hazırda bekleyen bir fenomenoloji diline sahip değiliz. Bazı tabii diller diğer dillerden daha özenli ve karmaşık bir deneyim kavrayışına sahip; ancak tüm diller doğaları gereği, içsel, görünüşe göre “mahrem” hisler eliyle değil alenen gözlemlenebilen nesnelere hakkındaki konuşmalar dahilinde gelişiyorlar. Kişinin nesnel dünyaya zıt olacak şekilde kendi deneyimini tarif etmesi özel bir çaba (kişi her neye gereksiniyorsa) gerektirir. Bunun anlamı, dünyanın ne ise o olması durumunu açıklamaktan ziyade onun bize nasıl göründüğünü açıklamamız zorunda oluşumuzdur. Bunun nasıl işliyor olabileceğine ilişkin basit bir örnek Rönesans boyunca görsel perspektifin “keşfi”nde görülebilir. İnsanlar elbette ki o zamanlardan önce de şeyleri daima perspektif içinde görmüşlerdi ve gerçekçi tablolara baktıklarında az çok neyin daha yakın neyin daha uzak olduğunu anlıyorlardı–ve ressamı bu gösterecek yollara sahipti-. (Bir şeyi başka bir diğerinin önüne koymak açık bir ipucuydu.) Ama Rönesans boyunca ressamı, perspektifsel temsil tekniklerini keşfettiler ki bunlar, karşılığında perspektif çerçevesinde *aslında nasıl görüyor olduğumuzu* temsil ediyorlardı. Bir ya da iki boyutlu perspektifi öğrenen neredeyse her ilköğretim öğrencisi bir sihirbaz hilesi öğrenmişçesine bü-

yülenir. Ama öğrencinin öğrendiği şey sadece kendi görsel deneyiminin doğası ve bazı bakımlardan neredeyse tüm hayatı boyunca bilip farkında olmadığı şeylerdir.

Aynı şekilde, renkli bir nesne gördüğümüzde aslında ne gördüğümüzü bize öğreten Monet ile başlayarak Empresyonistler (İzlenimciler) üzerinden benzer bir örnek verilebilir. (Monet'nin hemen hemen kör olmasına ve bize gösterdiğinin öncelikle onun ne görmüş olduğu olduğuna takılmayın.) Ve aynı şekilde, erken dönem resim derslerimi, bir insanın teninin yalnızca beyaz, kahverengi ya da siyah olmadığını, Fovist bir palet üzerinde normal bir burnun sarı, mavi ve yeşil olduğunu ve gökyüzünün aslında aşağılara doğru inip çimenlere dokunduğunu öğrendiğimde deneyimlediğim ifşa hissini de hatırlıyorum. Bu daha önce görmemiş olduğum bir şey değildi. Ancak ufuk çizgisinin gökyüzüyle birleşmesi, deneyimimdeki en açık şeylerden biri de değildi. Dikkatimi buna vermem gerekiyormuş, ve verdiğimde birleşme "apaçtı". Fenomenolojide de bu böyle. Halk psikolojisinin tarihinde sıcaklık hissini ya da "bir duygunun sönümlenişi" için gereken bazı duygu deneyimlerini insanların ne zaman fark etmeye başladıkları merak edilebilir. Böylesi sorunlar Yunanlılar tarafından zaten çok iyi biliniyordu ve müthiş derecede derinlikli olan Homer yazılarında belirgindi. Ancak deneyimimizde tamamen "apaçık" olsalar da, başka ne kadar duygunun halk psikolojisinde henüz tanınmadığı ya da yakalanmadığı konusunda düşünmek durumundayız.

Ama sorabilirsiniz: Duygunun tarif edilmeden önceki ya da herhangi bir tariften bağımsız niteliği nedir? Bu noktada ben biraz şüpheciyim. Fransız varoluşçu fenomenolog Maurice Merleau-Ponty (2003) kariyerinin büyük bir bölümünü dilin ve dilsel kategorilerin tabakalarından ve etkisinden insan deneyimini soyduğumuzda onun neye benzeyeceği sorusunun peşinde harcadı. Vardığı sonuç, büyük oranda bunun yapılamayacağıydı. Dil hemen her bakımdan içimize nüfuz eder. Hayvanlar ve bebekler lisan olmaksızın duygulara sahiptirler; ama bizler böyle değiliz. Hatta yetişkin insanlarda acı gibi hayvani duygu-

lanımlar, lisanla ve neler olup bittiğine dair farkındalıkla ya da kafa karışıklığıyla beraber gelen sorularla birlikte kesintiye uğrarlar. Karmaşık yargıları ve dünyaya olan bağlanımlarıyla (angajmanlarıyla) duygular biyolojinin, nörolojinin ve psikolojinin ürünleri oldukları kadar, doğaları gereği dilin de yaratımlarıdır. Bunun anlamı, belli bir duyguyu isimlendirmek ya da tespit etmek gibi görünüşe göre oldukça basit şeylerde bile yoruma ve düşünümüne ilişkin soruların bulunduğu anlamına gelir. Duygunun öfke mi yoksa hınç mı olduğu ya da kişinin tam olarak neye öfke ya da hınç beslediği kısmen kişinin o duyguyu nasıl gördüğüne göre belirlenir. Bu, kişinin onu yanlış anlayamayacağı manasına gelmemektedir (çoğunlukla da yanlış anlarız) . Ama bu, duyguyu doğru anlamamanın pek çok yolunun olduğunu ve duygumuzu isimlendirmenin ve açıklamanın söz konusu duygunun o olmasına katkı sağladığını söylemektir.

Fakat duygular, duygular üzerine düşünümü kapsıyorlarsa ve düşünme yetisi dile bağlıysa, o halde duygunun kendisini (ya da duygusal deneyimi) dilimizden, dilsel kapasitemizden ve psikolojik bilgimizden ayıracak bir şey yoktur. Ya da şöyle dememiz gerekiyor: "Dillerden"; çünkü dünyada pek çok "halk" ve hatta tek bir toplumda bile pek çok psikolojik alt küme bulunduğu doğruysa, sadece bir tane halk psikolojisinin değil, pek çok halk psikolojisinin bulunduğu da açıktır. Hatırı sayılır bir detayla hem Amerikan İngilizcesindeki duyguları şevkle adlandırırken hem de onlar hakkında konuşurken ve konuşmaya ilişkin çeşitli yollar tariflerken, diğer kültürlerin (ve altkültürlerin) kendi duygusal yaşamlarını ve bazen de bu duygusal yaşamların nasıl işlediği ile ilgili oldukça farklı teorileri birbirinden ayırmada, bunlara atıfta bulunmada onların başka yollara sahip olduklarını aklımızda tutmamız bence önemli. Buna mukabil bu durum, duygusal deneyimimize nüfuz ediyor ve her kültürdeki her bir insanın ayrı duygulara sahip olduklarını farzetmeyi mantıksız kılıyor. Bu kitapta bu kültürel çeşitliliklerin sadece bazılarını incelemeye başlayaca-

ğız; ama durumu daima aklımızda tutmamız önemli. İngilizcede yaptığımız (az çok) net ayrımlar (söylersek, utanç ve mahcubiyet arasında, nefret ve hor görme arasında) diğer dillerde ve kültürlerde varolmayabilir veya farklı olabilir. Aynı şekilde “öfke” olarak tercüme ettiğimiz çeşitli sözcükler (Latince *ire*, Polinezya dilinde *riri*, Japoncada *okorimasu*, klasik Çince *nu*), başka şeylerle birlikte, o duygunun o kültürde oynadığı role ve insanların onunla ilgili düşündüklerine bağlı olarak, örneğin öfkenin onurlu ya da korkulan bir şey olmasına, insanları manipüle etmede yüksek oranda başarılı ya da alternatif olarak onu ifade eden kişi için utandırıcı olmasına göre önemli ölçüde farklı duygusal fenomenlere işaret edebilir (bütünüyle farklı olmamasına rağmen).

Örneğin öfke Amerika’da ödüllendirilir ve sıklıkla etkilidir, ama Tahiti’de “şeytani”, başka kültürlerde de utandırıcı bir şey olarak ondan korkulur. Eski Çin’de *nu*, güçsüzlüğü, kabalığı ve kötü davranışları temsil ettiği öne sürülen “kadın”, “köle” gibi sözcüklerle neşep bağı taşırdı. Buna zıt olarak haksızlığa karşı ahlaki öfke ciddi bir ahlaki erdem olarak görülüyordu (bunun için Roger Ames’e teşekkürler). Halk psikolojisiyle evlilik bağı kurmuş olsa bile bir duygu teorisinin yapması gereken bu dilsel ve kültürel, sonuçta da teorik çeşitlemeleri dikkate almaktır. Halk olabiliriz ama kozmopolit, transkültürel halk olmaya gayret etmeliyiz ve yeterli bir duygu teorisi bunu da yansıtmalıdır.

En nihayetinde halk psikolojisi insanlığın birikmiş bilgeliği ve deneyimi değildir sadece. Aynı zamanda düşünülmemiş klişelerden, sistematik yanlış anlamalardan, kendini kandırmalardan, inanılmaz ve yanlış yönlendirici mitlerden, metaforlardan oluşur (Ne mitler ne de metaforlar tamamen yalandırlar; ancak çok çeşitli yollardan hayli yanlış yönlendirici olabilirler.) Halk psikolojisinde, ama aynı zamanda nörobilimde de duygularımızın inkarına bahane olacak zengin bir mit ve metafor kaynağı buluyoruz. Bu yüzden, sağduyuya ve halk psikolojisinin çoğunu oluşturan temel bir varsayıma, duygularımız karşı-



sında pasif ve onların kurbanı olduğumuz fikrine muhalefet etmek istiyorum. Yani bana göre yeterli bir duygu teorisinin yapması gereken şeylerden biri düşünümümüzün duygusal zekayı, bütünleşmeyi ve sorumluluğu nasıl mümkün kıldığını netleştirmektir. Duyguların dilsiz hisler ya da tamamen aptalca ve düşünülmemiş veya buna benzer irrasyonel yanıtlar olduğu bir mittir. Duyguları teorize ederken, teorinin en iyisini yani ne yalnızca halk psikolojimizi onaylayan ne de sadece bilimin hızla ilerleyen bulgularını kucaklayan bir teoriyi; duygusal yaşamlarımızı kavramada, ona rehberlik etmede ve onun sorumluluğunu üstlenmede kendisini kullanabileceğimiz bir teoriyi talep etmeliyiz. Diğer bir ifadeyle iyi bir duygu teorisi bizi yalnızca daha akıllı değil daha iyi insanlar da yapmalı.

## Duygular Tarif Edilemez

Genel bir duygu teorisi ortaya koymadan önce duyguların ne olduklarına ve ne olmadıklarına ilişkin tarihsel ve popüler yanlış anlamalar dizisinin bütününe kökünü sökmek ve bunları incelemek durumundayız. Bu yanlış anlamaların net sonucu, duygularımızdan sorumlu olmadığımız ve belki bilimsel merakımız haricinde onları anlamaya çalışmak için endişelenmemize gerek olmadığı yönünde etki doğuran kullanıma hazır bahanelere yol açmak.

İlerideki yarım düzine ya da öyle bir miktardaki bölümde, çeşitli duygulara dair tartışmalarımızı bu bahanelerin foyasını (bahaneler, yanlış yorumlamalar ya da tek taraflı anlamalar; yani hem sorumluluktan, hem de idrakten kaçınma araçları) meydana çıkarmak için kullanmak istiyorum. Bu, genellikle duygular ve "halk psikolojisi" ile ilgili konuşma biçimimizin o çok iyi bilinen bilimsel yolla safdışı bırakılması şeklinde olmayacak. Geçen bölümde gösterdiğim gibi kendi duygularımızın sıradan deneyimi –ve bazı olağandışı duygulara ilişkin durumsal deneyimlerimiz- herhangi bir teorileştirme için bize zemin sağlar ve yaşamlarımızda işlev gören duyguların durumlarına dair hayli vukuf (bilgi) kazandırır.

Başlamak için belki de en iyi yer, herhangi bir akılsal duygu ve duygusal zeka tartışmasına daha baştan konulan setler, ki bunlar böylesi meseleleri tartışmanın zaten tamamen reddi. Bazen bu, edeplilik ve mahremiyet adı altında da oluyor. Başka birinin duygusal yaşamını dinlemeye zorlanmaktan ve kendimizinkini ifşa etmeye mecbur bırakılmaktan hoşlanmıyoruz. (Diğer taraftan kötü namı iyi bilinen dedikoduya karşı güçsü-

züz ve başkalarının konuşmalarına kulak misafiri olma ya da ötekilerin duygusal sıkıntılarını dolaylı olarak öğrenme fırsatına sahip olduğumuzda, çok azımız buna karşı direnme yetisine sahip.) Akademide duygular hakkında konuşmanın reddi çoğunlukla bir görmezden gelme meselesi (ydi); filozoflar, alimler ve bilim adamları daha ziyade başka şeyleri araştırmayı ve bu başka şeyler hakkında konuşmayı tercih ederler (di). Ta ki, yeni bilimsel teknikler ve zıpkın gibi teknolojiler resme girinceye, duyguları anlamamıza gerçekten yardım etsin etmesin bazı bakımlardan bu “dumanı üstünde” yeni disipline katılmayı parasal olarak destekleme acelesi oluşuncaya dek! Ama akademik ve bilimsel yaşamda duyguların görmezden gelinmesi sadece başka meselelerin çalışılması tercihindendir dolayısı değil. Psikoloji 20. yüzyıl süresince sıkılganlık-la/maahcubiyetle bir “bilim” haline geldiğinde, duyguları anlamak psikolojinin özelliklerine de uymuyordu.

Psikolojiyi daha bilimsel kılma hareketi geç 19. yüzyılda, özellikle Viyana’da Sigmund Freud’un, Amerika’da William James’in çalışmalarıyla başladı. Her ikisi de duygulardan büyülenmişti ve duygular hiç de şaşırtıcı olmayacak bir şekilde onların teorilerinde merkezi bir rol oynadı. Aynı zamanda, ne Freud, ne de James bilinç ve deneyim bulgularının, beynin temel biyolojisinin keşfi (nöronlar, sinir hücreleri daha 1895’te keşfedildi) ile sonradan bastırılabilceğini bir an bile düşünmemişti gerçi ama her biri de kendi psikoloji çalışmalarının önemli bir kısmını kapsayan açıklamalarında yeni nörolojinin potansiyeline büyük vurgu (ve o günlerde, buna ilişkin itidalle) yapmıştı. Hem Freud hem de James, yeni nörolojide bilime dair büyük hamlelerin olanağını gördü ve bununla da (klinik çalışmalarla bütünleşik şekilde) bilinç içeriği ve bu içerikler hakkındaki kişisel-bildirimlerle (self-reports) ilgili yeni bir inceleme alanına ulaştılar.

Ancak bu iki üstadın ölmesiyle psikoloji, karanlık çağa girdi. “Davranışçılığın” ortaya çıkışıyla (burada, onun görünüşe göre dini bir hareket olduğunu ileri sürmek adına D harfini

büyük yazıyorum) psikolojinin eğer ki bilim olmak istiyorsa, bilinç diye adlandırılan mitolojik bütünsellikle ilgili söyleyecek hiçbir şeyinin olamayacağı fikri ısrarla savunuldu. Önde gelen Amerikalı bir psikolog olarak James'in yerini alan Harvardlı B.F. Skinner'in hala "bilinçten", "zihinden" ve "deneyimden" bahsetmekte ısrar edenlere söyleyecek zekice ve alaycı şeyleri vardı; ama net sonuç psikoloji kavramının kendisinin katliydı. Psikoloji ("psişenin incelenmesi") "davranış araştırması", yani sadece davranışların ve bu davranışların eşit derecede gözlemlenebilir nedenlerinin araştırılmasından başka bir şey ifade etmeyen bir şey haline geldi. (Beyin de dışlandı, onun bir "kara kutudan" fazla bir şey olmadığı söylendi.) His ve deneyim değilse, başka da bir şey olmayacak olan duygular psikolojide *non grata (istenmeyen) oldu*. 1960'ların sonlarında psikoloji bölümünden mezun olduğumda, duygular önemli psikoloji kitaplarının destek bölümlerinin en sonunda şöyle bir bahsedilip geçilmekten öte nadiren yer alıyordu. Galiba o alanda incelenecek ve söylenecek hiçbir şey yoktu. 1940'larda duygular (en iyisinden) "ciddi bozukluklar" (P.T. Young) , "etkili muhakeme eksikliğine yol açan ve geniş ölçüde iç organlardaki bozukluklardan kaynaklanan örgütlenmemiş tepki" (L.F. Schaffer) ya da zekaya zıt (R.S. Woodworth) bir şey olarak görülüyordu. Tanınmış psikologlardan D.O. Hebb gibiler tarafından yalnızca "davranışın çözülüşü" olarak alandan defedildi.

Davranışçılığın insan davranışı alanında herhangi bir ciddi duygu bahsini bastırıldığı oranda özellikle hayvan araştırmalarının sınırları dahilinde de duygular inkar edildi. Donald Griffin adındaki istikrarlı ama cesur biyologun (yarasa sonarları çalışmalarıyla zaten ünlü olan) hayvan düşüncelerini ve onların duygularını deneyimlemenin ve bunlara "nüfuz etmenin" hiçbir yolunun olmadığı şeklindeki zorunlu bir özür eşliğinde dikkatlice ve bol ihtarlarla "hayvan zekası" ifadesini zoolojiye tanıstırarak meslektaşları tarafından kınanma ve alay edilme riskini üstlenmesi bundan 30 yıl öncesine kadar söz konusu değildi. Önvarsayılan şey, açık bir şekilde reddedildiğinde dahi

özel ve yalnızca özneye açık bir şey olarak, düşüncenin "Kartezyen" modeliydi. Beden ve davranış alenen gözlemlenebilirdi elbette ama bu gözlemlerin hayvan *psişesini* açıklamada yapabileceği çok az şey vardı. (Aslında hayvanların bir *psişeye* sahip olmadıkları varsayılıyordu. Kaba bir görüş, bu varsayımı kendi çıkarımsal pratiğini ispat etmek için kullanan (en azından) Descartes'e dek izlenebilir.) Tartışacak olduğum Kartezyen modelin her iki parçası da yanlış. Ama daha insani bir düzeyde, bu aynı bilim adamlarının pek çoğunun evlerinde kediler, köpekler, papağanlar, hamsterlar beslediklerini ve onlara sanki hislere sahiplermiş, mutlu kılınabilir veya incinebilirlermiş ya da aşağılanabilirlermiş gibi davrandıklarını işaret etmeye de değer doğrusu; ama onlar bunların "yalnızca anekdotsal bir gösterge" olduğunu ve bilimsel olarak bir kanıt teşkil etmediğini belirtiyorlardı.

Tüm bunlar, bugünün biyologlarının çoğunun baş azizi Charles Darwin'in en iyi kitaplarını duygular ve insan ifadeleri yanında hayvanların da ifade biçimleri üzerine yazmış olduğu gerçeğine rağmen böyle. Dahası Darwin birbirimize isnat ettiğimiz en azından bazı hisleri ve duyguları pek tabii hayvanlara da isnat etmekte hiçbir sorun görmüyordu. Ancak eleştirilenlerin onun hatasının saf "antropomorfizm (insanmerkezcilik)", yani insani nitelikleri bu tarz kapasiteleri olmayan dilsiz hayvanlara yansıtan o bağışlanmaz şey olduğunu söylüyorlar. Emory Üniversitesi'nden Franz de Waal gibi yenilikçi ve cesur hayvan sever psikologlara şükretmek gerekiyor, zira en azından bazı "daha üstün" hayvanların, özellikle maymunların ve yunusların duygusal karmaşıklığının bilimsel tanınma kazanması sadece çok yakın bir zamanda gerçekleşti.

Durumun felsefede farklı olduğunu söylemek isterim. Ama yirmüncü yüzyıl boyunca Nazi romantizmine sağlıklı bir panzehir olarak başlayan ancak yalnızca duyguların değil, etik, din ve estetik gibi -bunlar bilimsel çıkarsamarın konusu değildilerdi- insani tüm şeylerin dışlanmasıyla son bulan kendi davranışçılık versiyonumuz, özellikle de mantıksal pozitivizm tara-

findan karanlıkta bırakıldık. Aslında yüzyıl ortalarında etikte, etiğin tüm ifadelerini saf duygu ifadelerine indirgeyen, “bilişsel” değerden yoksun *duyguculuk* (*emotivism*) adı verilen bir hareket vardı. Diğer bir ifadeyle duygular bize dünya hakkında hiçbir şey anlatmazlardı ve hiçbir bilişsel içeriğe sahip değillerdi. Duyguculuğun destekleyicilerinden biri olan (ve mantıksal pozitivizmin İngiltere’deki en önemli savunucusu) A.J. Ayer, bir şeyi “iyi”, “kötü”, “doğru” ya da “yanlış” olarak nitelendirmenin “oha” ya da “böö” (1952) diye haykırmaktan daha fazla bir şey olmadığına ısrar ediyordu. Bir diğeri, Michigan Üniversitesi’nde birlikte çalışma zevkine nail olduğum (o emekliliğine yaklaşıırken) duyguculuğun daha az kaba savunucusu Charles L. Stevenson’du. O da etiğin bir “tutum” meselesinden başka bir şey olmadığını ve duygular gibi tutumların da dünya hakkında değil sadece özneler hakkında bir şeyler anlattığını düşünüyordu. Böylelikle de “bu iyidir” demenin “bunu onaylıyorum ve şöyle yapmak istiyorum” anlamına geldiğini söylüyordu (1952). Bu, tartışma ve müzakere için “oha”dan çok daha nazik ve yardımcı bir yol muhakkak ki, ama neredeyse aynı düşüncede: Etik dediğin duygudur ve duygu da zaten bir şey değildir.

Duygucu felsefeye geri dönüp baktığımızda, Amerika’nın yirminci yüzyıldaki belki de en önemli etikçisi Alasdair MacIntyre duyguculuğun etiği gözden çıkaran bir görüşten çok daha fazla bir şey olduğu sonucuna varıyordu. Ona göre, duyguculuk modern toplumdaki genel ahlaki düşüşün bir semptomuydu. MacIntyre’nin teşhisi ve önerdiği düzeltimler buradaki kapsamımızdan çok uzakta, ama MacIntyre’nin çözümünün önemli parçasını *erdemler* (*virtue*) bazında Antik ve Roma etik kavramsallaştırmasının yenilenmesinin oluşturduğunu not etmeye değer. Bu etik kavramsallaştırması Aristoteles’te ve sonra Aquinas’ta göze çarpıyordu ve bizim açımızdan işin en ilginç yanlarından biri, Aristoteles’in etikte tutkuların –yani doğru tutkuların- önemi üzerine yaptığı vurguydu. Bu, duyguculuğu tuhaf bir pozisyona koyuyor. Bir yandan duyguculuk

etiğın gözden çıkarılmasını amaçlar; en azından ciddi bir disiplin olarak. (Stevenson etiğın önemini hiçbir şekilde gözden çıkarmadığını vurguluyordu ama ahlaki tartışmalara bir filozof olarak sokaktaki herhangi bir adam ya da kadından daha fazla katkı sağlayacak hiçbir şeyinin olmadığını söylerdi.) Diğer yandansa erdem ve duygular (tutkular) üzerine yapılan vurgu, yaşamımızın pratik yönlerine güçlü spot ışıkları tutar. Dahası ışığın altında ortaya çıkan sadece duyguları analiz etmenin ve tartışmanın olasılığı değil, aynı zamanda bunların gerekliliği ile duyguların, kendimizi dünyaya "ayarlayanın" (yıllarca önce Martin Heidegger tarafından önerilen bir metafor) bir biçimi olduğu yönündeki açık gerçektir. Etiğın duygu ifadelerini içerdiği gerçeği etiğın önemini azaltmaz, daha ziyade duyguların önemini artırır.

Felsefenin uzun bir tarihi var ve bu tarihe bakarsak, pek çok düşünüre can veren geleneksel "akla karşı duygular" çatışkısından çok daha ilginç ve karmaşık bir hikaye buluruz. Platon'un duygular hakkında kuşkuları vardı; ama bazıları insanı özlemler olarak tamamen makul buluyordu (özellikle *erosu* ya da aşkı). Öğrencisi Aristoteles, defalarca işaret ettiğim üzere, tutkuların yandaşıydı (gerçekten de *pathé* onun terimiydi, *pathé*'nin çoğulu ise "acı çekişler"). Tutkuların, yani doğru tutkuların, doğru ölçülerde, uygun zamanlarda iyi bir yaşam için elzem olduğunda ısrar etti. Tutkulara dair bu heveskar görüş Aristoteles'in ardından söz konusu teorilerin karmaşıklığı hatırı sayılır bir şekilde artarken dahi ziyadesiyle sönükleşti. Bu yüzden Stoacılar dahice bir duygular teorisi edindiler (tekrar tekrar dönecek olduğumuz). Tutkuların tümü, sonuçta, mutluluğa, refaha karşıt olan, zavallı yaşam stratejilerine dönüşecek şeylerdi. Ama Stoacılar aynı zamanda duyguların yargı ifadesi olduklarını, diğer bir ifadeyle akıl süzgeciyle ateşlendiklerini (onlar açısından duyguların akli yanlış yönlendiren şeyler olmasına rağmen) de öğrettiler. Bu yüzden duygular dikkat çekici detayla tarif ve analiz edilebilirlerdi. Sadece "ilk hareketler", yani duygular dahilinde ilk adımları sağlayan bedensel hisler

“havası boşaltılmış gibi hissetmek” ya da “ can vermek” gibi sözde metaforlar vasıtasıyla dolaylı olarak tarif edilmek durumundaydılar. Ancak duyguları oluşturan yargılar tartışılabilir, analiz edilebilir ve ince detaylarıyla anlaşılabilirdi.

Stoacıları izleyen (bence Marcus Aurelius Saint Augustine figürünün dönüşmüş bir biçimiydi) Hıristiyan psikolojisi bazı duyguları göksel (hatta kutsal) bir statüye koyarak, diğerlerini ise (özellikle yedi büyük/ölümcül günahı) yererek tutkular arasında kendini çok daha ince ve yaratıcı kıldı. Ama tutkular yine de etiğin merkezinde kaldı ve tutku teorileri daha daha özenli hale geldi ve bunlar mükemmelleşti. Akıl ve bilime yaptığı vurguyla modern bilim, iki büyük “akılcı” filozof Descartes ve Spinoza’nın tutkuları teorilerinin merkezine koymuş olmasına rağmen, tutkulara yönelik büyülenmesi, kuşkusu ve yadsımasıyla yine şizoidçe bir tutum gösterdi. İskoçyalı David Hume, tutkuları aklın üzerine çıkarırken neredeyse yalnızdı (Akıl, duyguların kölesidir ve öyle olmalıdır), ama 19. yüzyıl romantizmi yeni bir coşkunluk dalgası yakaladı. Çeşitli biçimlerde ve artan duygularla “tutku her şeydir!” diye ilan etti.

Ama romantikler bile tutkular hakkında konuşulamayacağını ileri sürmedi. 20. yüzyılın ortasında belirginleşen akademik yok sayış, şiddeti bağlamında olağandışıydı ve duygu tartışmasını akademik ve bilimsel tartışmanın dışına itmek, onu “kişisel gelişim” yazarlarının, kendi kendine yetki veren ruhani guruların ve kendi görüşleri bulunan fakat aynı zamanda piyasaya sürececek bencilce fikirleri ve kitapları olan başka kimselerin ellerine bırakmak trajik bir biçimde başarılıydı. Özellikle, herkesin duygusunun kendine has, kimseninkinin başka birisinininkiyle bütünüyle kıyaslanmaz ve hatta karşılaştırılmaz olduğu, popüler psikolojinin klişelerinden biri haline geldi. Ayrıca hislerin öylece tarif edilemez oldukları bir kez daha varsayılıyordu. Durumu daha da beter hale getirecek şekilde, hislerin, özneliğin ve nostaljik şekilde “dünyanın büyüü” olarak ünlenen şeyin bilim tarafından tehdit edildiği ve böylece davranışçıların şişkin bilimsel fikirlerine bir çeşit cevap verildiği de farzedildi.



Ama bu yeni-Romantikler hatalı olarak bilimin tümünün, alaycı bir şekilde adlandırdıkları "bilimcilik" (ya da daha doğrusu bilimsel indirgemecilik) şeklinde olduğuna inandılar ve bu, modern dünyanın büyüünün bozulmasından sorumlu olan şeydi. Bu durumu, duyguların teorik ve sistematik olarak anlaşılmasına yönelik bir araştırmanın böylesi bir izleğin parçası olmayacağı fikri takip etti. Tüm popüler yazarlar bu klişelerden paylarına düşeni almadılar fakat kendilerinin klişe haline gelmiş olduğu gerçeği, onların "sağduyu", günlük dil ve sonuç olarak halk psikolojisi içinde çalıştıklarını ortaya koydu. Burada ve ilerleyen bölümlerde, bu yüzden, duygularımızı tarif etmedeki, dile getirmedeki karmaşıklıkları birazcık daha derinlemesine incelemeyi istiyorum.

Duyguların özlerinden bir şeyler kaybetmeksizin tarif edilemeyeceği fikri... Bu çoğunlukla, en azından şikayet ya da uyarı namına aşk için dile getirilir. Eğer öfke ve korku tarif edilerek azaltılırsa, bu belki de iyi olacaktır, çünkü tarif etme kendini denetlemeye yardımcıdır. Burada açık olan bir şey var ve en azından kişinin bazen düşünüm yoluyla en temel duygularını ifade etmesi, onları sınırlaması ve yumuşatması için yeterli. Ancak öfke ve korku ifade etme yoluyla kendine destek bulabilir ve daha da motive edilebilir de, ve bu bizim elbette anlamaya çalışmamız gereken bir şey. Ama aşka geldiğimizde uyarıcı ton büyük olasılıkla bastırma hissini abartan ve bu duygunun olgusal, kültürel ve kurumsal bağlamını aşırı hafifseyen romantik aşk törenleri yüzünden. Bu suretle öğrencilerim arasında (ve ben öğrenciyken de böyleydi) sıklıkla aşkın tarif edilemeyeceğinin söylendiğini duyuyorum. Ama aslında şüresel sakarlığımızı ve psikolojik vukuf ve ifadedeki yetersizliğimizi itiraf ederken neyseki oyuz. Ya da sıklıkla olduğu gibi düpedüz tembeliz.

Ama eğer aşk tarif edilirse, görkemini kaybetmez mi? Ya da çoğunlukla olduğu üzere, nedeni açıklanmadan kalsa daha iyi değil mi (tabii ki, ifade edilmemesi anlamına gelmeyecek şekilde)? Sanki aşk ifşa edildiğinde yozlaşmış gibi olur ya da diğer türlü gizlenecek olan kusurları görünür kılınır. Bunda

anlamalı bir gerçeklik olduğundan kuşku duyuyorum, en azından ifşanın güçsüzlüğü açığa çıkardığından. Birine olan bağlılığı hakkında yargıda bulunmaya (çoğu örnekte kaba bir talep olarak) davet edildiğinde kendi savunmasını yapmak için kişinin övgüye değer olmayan gerçeklere takılması muhtemel. Yargıda bulunmak, yeni başlayan aşklarda ve olgunlaşan aşkla birlikte gelen idealizasyonda çok tipik olarak delicesine aşık olmanın altını oymaya eğilim gösterir. Ama kişinin sevgilisini o kişiye şüpheyle bakan veya ona karşı anlayışsız arkadaşların gözlerinden görmesi gerçekten de aşka karşı bir tehdit teşkil eder ve bu deneyim kolayca geçmişte bırakılamayabilir. Elbette bazı insanlar kendi kuyularını kazıp, kendilerini karşıdakine daha da adayabilirler de, özellikle eleştiriler kişinin ebeveynlerinden geliyorsa, fakat bu başka bir mesele. Ama aşkın tarif edilemeyeceği yönündeki popüler fikre gelince, aşkla ilgili kendi yazılarımda tıpkı Platon'un ve başka pek çok yazarın yaptığı gibi bu fikre karşı çıktım. Aşk karmaşık olduğu yönündeki kötü şöhretine rağmen gerçekten de tarif edilebilir ve basit bir his atfından daha fazlasını gerektirir. Dahası aynı şekilde, sadece hisse benzer olanları değil, tüm duyguları tarif edebiliriz.

4. bölümde aşkı tarif ettiğimde, aşkın amaçsal nesnesini (sevilen) , nedenlerini, aşkın içindeki benliği içeren pek çok şeyi tarif ettim ve bunlara kurlaşmayı, çiftleri, evliliği, cinsel ve romantik ifadeleri çevreleyen kültürel kurumları ve daha pek çok şeyi ekledim. Aynı zamanda Platon'un aşka dair çeşitli açıklamalarını tasvir ettim. Çünkü duygular –özelde aşk- bir deneyim olarak kavramlaştırmalarımızla ve fikirlerimizle yer değiştirirler. Duygularımızın da bir tarihi var. Zaman içinde yalnızca kavramlarımız ve fikirlerimiz değişmez, duygularımız da değişir. *Eros* Platon'dan öncesinde ve sonrasında aynı değildi. Ne de 18. Yüzyılın "romantik" aşkı ortaçağ aşıklarının haz aldığı ya da acı çektiği duyguyla aynı şeydi. Aynı şekilde korku ve öfke tartışmasında bu duyguların nedenlerini ve ifade biçimlerini,

amaçsal nesnelere (sırasıyla tehlike ve kabahat), rasyonelliklerini ve irrasyonelliklerini ve hatta sinirsel yollarını<sup>21</sup> içeren pek çok şey tasvir ettim. Ancak aşk, korku, öfke ve diğer tüm duygular her ne olurlarsa olsunlar histirler (en azından kısmen). Bu hisleri tarif edebilir miyiz?

Evet ve hayır. 19. yüzyıl sonunda Harvardlı büyük doktor-filozof-psikolog William James'in bu kitapta defalarca ortaya konacak bir teorisi vardı. Teorisi, *duygular* olduğunu vurguladığı heyecana bağlı olarak gelişen hislerin doğasını kesin detaylarla belirtmeye girişiyordu. Ama James'e göre bunlar çok özel türdendiler. Sınıflandırılabilir fizyolojik çalkantıların, özellikle otonom sinir sistemi ve endokrin sistemi aktivitelerinin yol açtığı hislerdiler. Bu teori, özgüllüğü ve bir teori olarak doğrulanabilirliği bağlamında büyük bir kuvvete sahip. Ancak duyguları teşkil eden hisleri saymasına rağmen, "tüyleriniz diken diken olduğunda" ya da "dizlerinizin bağı çözüldüğünde" bu şu duygudur demekten başka, bu hisleri *tarif etmek* namına pek az girişimde bulunuyor. Böylece bir duyguya sahip olduğumuzda beliren hisler, fizyolojik bir vukuata bağlanabiliyor ama buna göre hisler kesinlikle tarif edilemiyorlar; yani his deneyimi bu sıfatla tarif edilemiyor.

Kaldı ki, özel bir fizyolojik veya fiziksel kaynaktan izlenemeyecek, benim daha genel olarak "duygusal deneyim olarak" kapsama aldığım, bir duyguyu teşkil eden kolay yakalanmaz hisleri tarif etmenin ya da açıklamanın pek çok teorisyene göre çok az bir anlamının olduğu görülüyor. Burada pek çok teorisyen hayal meyal "duygulanımdan"<sup>22</sup>, "duygulanımsal tondan" söz ederek veya bunları romantikler gibi metafor düzeyine çe-

---

<sup>21</sup> Organizmada dokular, organlar ya da sistemler arasındaki sinirsel ya da metabolik yollar ya da kimyasal reaksiyonlara verilen ad. (ç.n.)

<sup>22</sup> Hoş olan ya da olmayan ilginç durumlar karşısında dışa vuran ani psikik reaksiyon.

kerek ya da hislerin anlatılamaz ve tarif edilemez olduğu yönündeki romantik fikre katılarak kollarını çaresizlikle kavuşturup, oturuyor. Ama şu kaba soruyu yine gündeme getireceğim: bu basit ifade edilemezlik yetersizliğinin ve hatta tembelliğin kapsamı ne? Ortak dilimiz oldukça doğal bir şekilde paylaşılan deneyimlere, dünyadaki nesne ve durumlara göre düzenlenmişken, "içsel deneyim" dilimiz kuşkusuz düpedüz ham ve gelişmemiş. Ancak bu fikri ne duygular dahilindeki daha geniş hislerin anlatılamaz ya da tarif edilmez oldukları fikri takip ediyor, ne de şimdi "Jamesyen" fizyolojik aktivite hisleri olarak adlandıracağım şeyle kendimizi sınırlamamız gerekiyor.

Sonraki bir bölümde duygusal deneyimin şaşırtıcı ölçüde karmaşık boyutlarını tarif etmeye yarayacak bir şema yapmaya girişeceğim. Ama şimdilik sadece böyle bir şey yapmadaki zorlukları anlamak, böylece özelde psikologların davranışsal duygu beyanatlarına -örneğin davranıştaki yüzsel duygu ifadelerine ve örüntülerine- doğru geri adım atmada veya nörolojiye, gelişen nörobilim literatürüne geri dönmeye neden bu kadar aceleci olduklarını anlamaya başlamak istiyorum. Her şeyden önce daha öncesinde zihin ve duygunun mahremiyeti olarak sözettiğim "Kartezyen" varsayım mevcut. Bu modelin yanlış olduğunu ileri sürdüm ve bu meydan okuyuşu sonraki bölümde savunacağım. İkinci olarak karmaşık olan dil meselesi var. Birkaç yüzyıl önce (hatta geçen yüzyılda) eğer bir sözcükle işaret ettiği şey arasında gizemli bir bağlantı varsa bunun az çok "doğal" bir şey olduğu varsayılıyordu. Bu varsayım neredeyse tamamen çürüğe çıkarıldı, maddi nesnelere için dahi. Örneğin filozof W.V.O. Quine bilmediğimiz bir dilde tavşanlara işaret eden bir sözcüğün tavşanlığa dair bir dizi alternatif yöne işaret edebileceğini, bunun yalnızca o dilin bağlamından geldiğini, böylesi sözde belirsizliklerin kullanımlarıyla çözüldüğü fikrini tartıştı. Quine'den birkaç yıl öncesinde de Wittgenstein, sözcüklerin referanslarının sözcüklerin kendileriyle değil, *kullanımlar* yoluyla sabitlendiği "dil oyunları" hakkında yazmıştı. Bugün böylesi "pragmatist" teorilerin bir sürü çeşitlemesi var,

ama hepsi de referansın sözcükler ve şeyler arasındaki basit "doğal" bir bağlantı değil, karmaşık ve geniş ölçüde bağlamsal olduğu görüşünü kabul ediyor.

Şimdi tavşanlar gibi somut nesnelere hakkında konuşurken bile bu doğruysa, hisler gibi elle tutulmaz zihinsel kendilikler (entity) hakkında konuşurken durum çok daha karmaşıktır (Skinner'in Harvardlı arkadaşı Quine, görev edinmişçesine böylesi şeylerden bahsetmeyi bütünüyle reddetmişti.) Ama hisler garip kendilikler olsalar bile münferit kendilikler mi? Duygulardan çoğunlukla onlar böylelermiş gibi bahsederez. Gerçekten de ilk dokuz ya da bu sayıdaki bir bölümde bu izlenime karşı çıkacak sadece küçük bir çaba gösterdim. "Öfkeden", "korkudan" ve "aşktan", sanki bunlar bazı münferit ruhsal kendiliklermiş ya da bir kendilik biçimiymiş, ve bu kendilikler hislere dönüştükleri kadarıyla münferit hislerin de olabileceğini ummamız beklenirmiş gibi söz ettim. Bu suretle az çok münferitmiş gibi görünen Jamesyen hislere sıçramanın ve filozofların duygular tarif edilemez dediği daha geniş, yaygın hislerden uzak durmanın cazibesi belirsiz bir şekilde "duygulanma" ya da buna benzer bir şeye atıfta bulunmakta. Ancak aşk hakkında konuşurken, diğer duyguları da kastederek onun münferit, anlık bir his değil, herhangi bir miktarda öteki duyguları da kapsayabilecek bir süreç olduğuna işaret etmiştim. Keder de aynı şekildeydi. Dahası öfkenin, korkunun, mahcubiyetin, suçluluğun ve kalan tüm duyguların da böyle olduğunu söylemek isterim. Bu o hissi ya da duygu deneyimini ayıklamaya dair meydan okumayı oldukça umutsuz hale getiriyor. Kendi içsel gözlemimizde bulduğumuz şey çeşitli bir akış, yüzer-gezer duyumsal ve duygusal bir akıntı; yani James'in unutulmaz bir biçimde "bilinç akışı" diye adlandırdığı ve sonuç olarak duygusal deneyimin basit ya da tek bir tanımla ayrıntılı olarak incelemeyeceğini söylediği durum.

O halde duygusal deneyim tarafında, tarif edilecek hiçbir münferit kendilik yoktur. Bunun yerine bulacağımız şey, duygulara gönderme yapmak için kullandığımız dilin kısmen duy-

guların kendisini şekillendirmekten ve parçalamaktan sorumlu olmasıdır. Ancak işin dil tarafında, bu, bütün sorunların çözümünü daha da zorlaştırır. Eğer dil, duyguları ve duygu deneyimlerini şekillendiriyorsa, o halde bunu, duygu terimlerinin bir dilden ötekine basit "tercümesine" kimsenin bağlı kalamayacağı fikri takip eder. Bu suretle örneğin "öfke"nin çeşitli tercümeleri *ire, colère, Zorn, riri* vb. sözcüklerin o dil ve kültür bağlamında doğru kullanımlarına bağlı olacaktır. Burada elbette büyük bir tartışma patlak verir. "Ama tabii ki, Tahiti dilindeki *riri* ile Amerikalıların *anger*'ı arasındaki benzerlikler nedeniyle bunların aynı şeye gönderme yaptıklarını söylemeye yetkiliyiz!" denir. Ama eğer ortada o "şey" yoksa, tartışma kendini genel bir göndermenin arasında sıkışmış bulur. Tabii ki benzerlikler vardır, -yüz ifadeleri, saldırgan davranışlar ortada; fizyolojik ölçümlerden bahsetmeye gerek bile yok- ama şüpheli olmak durumundayız, en azından göndermenin varsayılan aynılığı, özellikle duygusal deneyimlerin varsayımlı benzerliği hakkında. Gerçekten aynı deneyimlere mi sahibiz? Özellikle de kültürler-arası düşünüyorsak? Ama bunu, bir kültürden ötekine (yalnızca bir dil değil) çeviriye ilişkin genel verili sorunun varlığında nasıl kanıtlayabiliriz?

Durum, buna mukabil duygusal deneyimi tarif etme çabasını çok daha sorunlu hale getiriyor. Örneğin aşkı tarif ettiğimde, bilhassa Amerikan deneyimini ya da Batılı deneyimi mi tarif ediyorum? Ya da özellikle, ayırt edilebilir nitelikte olan erkek deneyimini mi? (Simone de Beauvoir'ın ünlü sözünde olduğu gibi: "kadınlar ve erkekler "aşk" ile farklı şeyleri kastederler, ki bu birbirlerini anlamamalarının nedenidir.") "Aşk", yalnızca belli bir "romantik" dil deneyimini kullanan insanlara yönelik bir duygu deneyimi biçimine mi gönderme yapar? Müthiş bir La Rochefoucault sözü var: Sözcüğü daha önce duymamış olsaydık acaba kaç kişi aşık olurdu? Biraz derin bir içgörüyle ama her ne olursa olsun, belki çeviriden olsa gerek biraz zorlukla "aşk" ile kastettiğimiz şeyin basitçe başka bir kültürdeki bir diğerrinin kastettiğinin aynısı olduğunu varsaymamalıyız. Daha-

sı kendi aşk açıklamamın, Amerikan erkeğinin atmuşlar deneyimiyle en azından renklenmiş olduğundan şüphe eden ilk kişi olmak isterim. Ancak pek çok romantiğin yaptığı gibi “herkesin aşk deneyiminin farklı” olduğunu ileri sürecek kadar da ileriye gitmiyorum. (Bunu nasıl doğrulayabiliriz? Bu, aşkı düşünmeden onu en azından evrensel bir deneyim farzedenerler kadar radikal bir varsayım kılmaz mı?) Ancak kendi duygusal deneyim tarifimizde, tarif ettiğimiz *kime ait* olduğu ve o deneyimin kapsamı konusunda olabildiğince dikkatli ve açıksözlü olmamız gerekir. Bu, aşkın ya da herhangi başka bir duygunun tarif edilemez olması demek değildir, ama duygularımızı hangi dille tarif ettiğimiz onlara şekil ve biçim veren şeyin bir parçası olabilir. Şu halde dilin duyguları tarif edip edemeyeceği hakkındaki kaygıyla başlamışken, şimdi dilin ve duyguların, rahatlıkla birbirine çok yakın ve yeterince birbirinden ayrılabilir olup olmadığı konusunda kaygılanmalıyız.

Duygular “tarif edilemez” değildirler, ama duygusal deneyim tarifinin çok karmaşık olduğunu ileri sürüyorum. Bence burada üzerinde çalışılması gereken bununla birlikte daha kolay genişlik kazanan başka bir sorun var. Eğer gerçek hissi ve duygunun yoğunluğunu yakalamak ve bunları yeniden üretmek için bir duygunun tarifi ya da fenomenolojisi umut ediliyorsa, o halde o kişi gereğinden fazla soru soruyordur. Bir esprinin kendisinin komikliğinden tabii ki esprinin açıklamasının nadiren komik olması gibi, bir duygu açıklamasının da duygusal olması hiç gerekmez. Yine de duyguyu anlamak onun hakkında derinleşmede, onu düzeltmede ya da onu ilgili bir nesneye yönlendirmede pekala araçsal olabilir. Freudçu terapinin denediği şey daima bu olmuştur. Hatırı sayılır miktarda sanat, edebiyat ve felsefe girişiminin başarmaya çalıştığı şeydir bu. Bir tutku daha fazla ifade edildiğinde ya da damıtıldığında çoğunlukla daha da fazlalaşır; fakat illa daha az heyecan verici olmaz. Çoğunlukla daha da güçlenir, daha iyi yönetilir, daha “akılcılaştır” ve hatta bir stil ve zekayla anlaşılıp terbiye edildiğinde daha da zarifleşir. Belli dramatik anlarda hissi dilsizleştiren

**bazı kaba etkiler olabilir; ancak meydan okuma, duygularımızı terbiye ve ifade etmede ve sonuç olarak sadece kaba değil, duygusal olarak ödüllendirici bir dünya yaratmada kültürümüzü terbiye ve ifade etmek içindir.**



## Mit 2: Duygu Histir

Bu bölümde, duygular hakkında konuşma girişimlerimizdeki en büyük basitleştirmeyle, duyguların hisler olduğu yönündeki sözüm ona apaçık fikirle uğraşmak istiyorum. Duyguların hisler olduğu fikri, geçen bölümde tartıştığım gibi, hem sağduyulu hem de mantıklı bir fikirdir. Hemen hemen her duygu, bedensel değişimlere eşlik eden o "Jamesyen" duyumları da içeren bazı hisleri kapsar. Sorun, o duyumların ötesinde ve üstünde, bir duyguyu inşa eden başka "hislerin" neler olduğunu tespit ve ifade etmektir, ben de bunu yapmak için daha genel duygusal deneyim nosyonunu incelememiz gerektiğini ortaya atmıştım. Bu bölümde, "duyguların hisler olduğu"na dair reddiyenin mantıklı bir başlangıç olabileceği, ancak onun bir duygu analizi için büyük ölçüde elverişsiz olduğu fikrini izleyeceğim. Aynı zamanda bu, bizlerin duyguları kolayca "bahaneler"e dönüştürmemize izin veren duyguların "ilkelleştirilmesi" durumuna da yataklık yapıyor. Buna göre doğaları gereği hisler dilsizdirler ve akıldan yoksundurlar, sonradan zekamız onlardan her ne türetiyor olursa olsun (örneğin teşhis yoluyla). Öyle ya, kimse akıl taşımayan bir hissin hangi açıdan olursa olsun bir sorumluluk taşımasını beklemez.

Ama ben zaten bir duygunun his olduğunda hemfikirdim, öyle değil mi? Bu sadece basit bir tanım problemi (birçok İngilizce sözlük tarafından onaylanmış) değil mi? Evet ve hayır. "Duygu" düpedüz yeni bir sözcük (Bölüm 3'te gösterdiğim gibi), ama genişçe kucakladığı ölçüde bizi az-çok sınırlandırmış (hiçbir şekilde homojen olmamasına rağmen) psikolojik durum ve süreçler koleksiyonuna gönderiyor. Tam tersine "his", sırtı-

nıza damlayan soğuk su hissiyatından, mutfaktaki dağınıklık hissiyatına ve Watson ile Crick'in, DNA'nın bir çeşit ayrılabilir çifte yapıyı içermesi gerektiğini hissetmeye başladıklarında sahip olmuş olmaları gereken deneyime dek, her çeşitten deneyimi kapsayan son derece karmançorman ve cömert bir sözcük. Diğer bir ifadeyle hisler, basit ve duyumsal olanından aşırı derecede karmaşık ve incelmış olanlarına (yani "sezgi" olarak adlandırdıklarımıza) dek geniş bir alana yayılıyorlar. Bizim duygu olarak adlandırdıklarımız bu hislerin sadece birkaçında bulunuyor.

Hislerin tümünün ortak olarak neye sahip oldukları, onların "hissedilmiş" oldukları gerçeğinden daha fazlası değildir. Diğer bir ifadeyle bilinçle kayıtlanır ve yalnızca akli değildirler (fikirler ve düşünme gibi). Bu, kişinin onları tanıyabilmesi ya da ifade edebilmesi anlamında onların bilinçte olması gerektiğini söylemek değildir. Aslında kişi onların farkına varmaya bilir bile (kişi günlük işlerine koyulurken sadece bir arkaplan rutini haline gelen silik zonklamalar). Ancak bu, bir hissin hiçbir surette bilinçli ve ifade edilebilir olmayabileceğini ileri sürmek de değildir. Freud, kendi terimleriyle, bilinçaltı his fikri ile –ya da bilinçaltı duyguların ile- uğraştığında kavramsal bir blok oluşturmayı başardı. Mümkün bir bilinçaltı duyguya karşı olarak, verili fikrin terimlerde çelişkili olduğu sonucuna ulaştı. Çünkü bilinçaltı bir duygunun fikirsel elemanı (amaçsal nesnesi) bilinçaltında olabilir, onun duygularımsal elemanı (his) böyle olmasa bile.

Diğer bir ifadeyle hisler, duygulardan çok daha geniş bir bölgeyi kapsarlar. Ama yine de duyguların his olduğu durumlar olamaz mı? Elbette, neden olmasın! Duygunun tanımı olarak alınmadığı, böylece duyguların ifade edilemez oldukları varsayılmadığı sürece... Belli hiçbir hissi göstermeyebilecek "soğukkanlı tutkular" (Hume) ve estetik duygular (James) bulunduğu için her duygunun zorunlu olarak hisleri içerip içermediği şeklinde bazı sorular da mevcut. Ama bölgenin haritasını çıkarmayla ilgili kaçamaklı bir cevaptan ziyade duyguların

his oldukları fikriyle ilgili daha derin bir sorunum var. Duyguların his ve ilksel bir türde his *oldukları* fikri köklü. Bu, ampirik psikolojiye nüfuz eden bir düşünce (ampirist felsefeden kopmasından önce ) ve kökeni en azından 17. yüzyılın büyük doktoru-filozofu-psikologu John Locke ve onun olağanüstü İskoç takipçisi David Hume'a dek gidiyor. Her ikisi için de duygu basit bir duyumdur. Bunu çok detaylı olarak inceleyen Hume'a göre, bir duygu iki nitelikten birine sahip olan bir duyumdur (bir "izlenimdir") aslında, ki bu niteliklerden biri memnuniyet (örneğin gururda olduğu gibi) diğeri memnuniyetsizliktir (örneğin nefrette olduğu gibi). Hume (1793) , bu his analizinin (duyumu, izlenim) bu duyguların bütün karakterini bırakın yakalamayı buna başlamamış bile olduğunu gördü; böylelikle memnuniyet ya da memnuniyetsizlik izlenimlerini ve buna mukabil memnuniyet ya da memnuniyetsizlik izlenimlerinin neden olduğu fikirlerin karmaşık nedensel düzenini inceledi. Sonuçta ona göre duygulara ayırdedici karakterini (gurur ya da nefrette olduğu gibi örneğin) veren bu izlenim ve fikirler toplamıydı (kocaman bir yığın).

Hume'un analizi dahice; ama duygunun basit bir duyumu olduğu fikrinde tıkanıp kalıyor. Aynı analizin bir benzerini yüzyılın sonunda, Hume'un takipçisi, yine ampirist William James'te buluyoruz. Geçen bölümde yalnızca geçerken bahsettiğimiz şeyi ifade edersek, James *bir hissin bedendeki ani değişimlerin neden olduğu şeylerden daha fazla bir şey olmadığını* söylüyor. Hume gibi James de bu basit görüşü, çok sayıda karmaşık ve derinlikli nitelendirme ve gözlemlerle donatıyor. Ancak asıl teori -20. yüzyılın çoğunda psikoloji araştırmalarına yön veren- bir duygunun duyumu, bedensel bir çalkantının neden olduğu basit bir his "OLDUĞUDUR" (James, buradaki olmaklığı vurgu için büyük harflerle yazıyor). Yıllar önce, duygular hakkındaki araştırmama psikolojideki diğer meslektaşlarım gibi bu teoriyle başlamak hedefimdi. Dolayısıyla duygunun bir his olduğu fikri basit bir tanım meselesi değildi. Ciddi bir teori ve derin pratik çıkarımlarla anlama ve kavrama sorunuydu bu. Bir duygunun

basit bedensel bir his olduğunu düşünüyör olsaydık, örneğin, söylenecek çok fazla şey olmayacak ve bunlar hakkında düşünmenin görünür bir rolü bulunmayacaktı. Bir hisse o bir kaşıntı ya da baş ağrısıymış gibi katlanabilir, aktivitelerle kendimizi oyalayabilir ya da hissi ilaçlarla veya içkiyle azaltabilirdik. Bununla birlikte eğer duygu bir histen ve bedensel bir çalkantıdan çok daha fazla bir şeyse, o halde onun yaşamlarımıza nasıl uyduğunu ve gerçekten onunla ne yapabileceğimizi ve yapmamız gerektiğini anlama ihtiyacı bulunmaktadır. Öteden beri ısrarcı olduğum üzere, duygularla ilgili alakam yalnızca bilimsel değil. Öncelikle etikle, iyi yaşamla ve benim duygusal bütünleşme olarak adlandırdığım şeyle ilgili. Ne *hissettiğimiz* (*feel*) resmin sadece küçük bir parçası.

Erken dönem ampirikler gibi James de duygular içinde kapsanan hislerin duyular olduğunu düşünür görünüyordu. Bu duyuları kesinkes fizyolojiye bağladı. Böylece bizler bu duyuları, kişi kalbi daha hızlı attığında, yüzü kızardığında vb. nasıl hissediyorsa ona göre daha net olarak sınıflandırabiliirdik. Bu suretle duygusal deneyim ne tarif edilemez bir şeydi; ne de gizemliydi. Yüz kızarmasının nasıl hissettireceğini merak eden ve hiç yüzü kızarmayan biri bunu kolaylıkla tasavvur edebilirdi. Aynı şekilde kendilerine fizyolojik olarak neler olduğunu anlamayan pek çok kişiyi böylece kolayca anlayabilir, ama bununla beraber ölçülebilir fizyolojik semptomlar temelinde ne hissetmeleri gerektiğini de anlayabilirdik. Bu suretle genel verili "his" nosyonu dar bir şekilde bedensel duyulara özgüleniyor. Tabii ki bizler fizyolojik dağarcığımızı metaforlarla da süslüyoruz: "kalbin duracakmış gibi çarpması hissi", "omuzlarında büyük bir yük varmış gibi hissetmek", "hislerin sönmesi" ve benzerleri. Ancak James şanına yakışır şekilde hislere dair belirsizlik ve bulanıklığı savuşturuyor ve bu nosyonu takdire şayan bir şekilde somut ve bilimsel çalışma için en önemli şey olarak ölçülebilir bir şeylerle değiştiriyor.

Ancak James bir dizi farklı bedensel fenomeni ve aynı şekilde onlara eşlik eden belli hisleri birbirine karıştırıyor.

James'in birincil örnekleri otonom sinir sisteminin aktivasyonunu kapsıyor; yani hormon salgılanmasına, bunun ardından da nabzın ve kalp atışlarının artmasına, güç nefes alıp verişe, terlemeye, kas gerilimine ve cilt duyarlılığına neden olan az-çok "otomatik" sistemi. (Bunların en azından bazıları istemli de olabilir, örneğin kontrol edebileceğimiz nefes alma. Yine de uyuyakaldığımızda, hala "otomatik olarak" nefes alıp veririz.) "Temel duyguların", ya da kendilerinin adlandırdığı şekilde "duyguların programlarının" günümüz taraftarlarından bazıları hala bu "periferik" fizyolojik süreçlerin önemine vurgu yapıyor (Örneğin Berkeley'den Robert Levenson). Ancak bu teorisyenlerin çoğu şimdilerde beyin fonksiyonlarını vurguluyor. Her bir durumda, bileşke hisler oldukça basit duyumlara hasrediliyor (Böylece Le Doux gibi bir polemikçi bütün bunların "pastanın üzerindeki kremadan" başka bir şey olmadığını ve nörolojik süreçleri anlamada duyguları anlamamanın çok az bir önemi olduğunu ileri sürebiliyor.) Stoacılar, not düştüğümüz üzere, duygularımızı *önceleyen* bu tarz fizyolojik temelli hislere, "ilk hareketler/devinimler" olarak göndermede bulunuyorlardı. Ama onlar bunlara çok fazla önem de vermiyorlardı. Bu suretle kişi üzülduğünde ya da düş kırıklığına uğradığında omuzları düşüren his henüz melankoli, biri kızdırıldığında ona enerji veren saldırganca his henüz öfke değildi. Hislerin kendileri özel olarak anlamlı değildiler ama duygular elbette anlamlıydılar. Stoacılar duygulardaki bu bilindik fiziksel hisleri gördüler ama bunların duygusal deneyimimizin küçük bir parçası olduklarını da.

James'in üst üste bindirdiği bedensel duyumlar hiçbir şekilde tek bir türde değildir. James, bir dizi farklı cins hissi birbiriyle harmanlamaktadır. Otonom sinir sisteminin aktive edilmesiyle ortaya çıkan hislerin altını çizerken, aynı zamanda kaslarımızın *istemli* olarak gerilmesinden ve harekete geçmeye hazırlanmaktan (örneğin öfke içinde yumrukların sıkılmasından, utanç içindeyken büzülme) –hiç de geçerken değil de bahseder. Dahası James, daha da ünlü olarak kişinin kas

sistemini farklı şekilde çalıştırmasıyla –örneğin gülümsemek ya da kaşlarını oynatmak (“kaşlarını çatması) -”asında duygularını da değiştirdiğini söyler. Ancak böylesi davranışsal değişimlere refakat eden hisler, otonom sinir sistemi tarafından üretilen hislerden çok farklıdır. (Bunu 20. Bölümde çok daha detaylı olarak tartışacağım.)

İşin garip tarafı şu ki hisler tartışmasında yok sayılan, bütün boyutuyla amaçsallık; çok sayıda mevcut bulunan dünyaya angaje olma yollarımız. Yeterli bir duygu tanımının ilgili olduğu şeyin, şu ya da bu duyguya özgü dünyaya angaje olma yoluna ait duygusal deneyim tanımını içerdiğini daha sonra tartışacağım. Bu suretle öfkelenme “hissi” başka bir insanı kabahatli ya da bir durumu asap bozucu görme, utanç “hissi” ise kişinin kendisini kabahatli ya da belli normları veya tabuları ihlal etmiş olarak görmesi deneyimini kapsıyor. Birisi (bence daha ziyade mektepliler) böylesi deneyimlerin nadiren “histen” sayılacağını düşünebilir ve buna şiddetle karşı çıkmam. Ama basit ve inşa edilmemiş bir şey imasını taşıyan “hislerden” ziyade duygusal deneyimden bahsetmemin nedeni de bu. Bununla birlikte asıl nokta bir duygunun hisleri sarmaladığı müddetçe, o hislerin bazı karmaşık ve zarifçe inşa edilmiş dünya alımlamalarını içermesi. Hisler aynı zamanda, sonraki başka bir bölümde ele alacağım gibi sadece “oh ya, bu iyi işte”yi ya da “off, bu kötü”yü değil, çeşitli değerlendirmeleri ya da “değer biçmeleri” de cisimleştirir. Diğer bir ifadeyle söz konusu olan duyguların hisler olmaması değil, daha ziyade “hisler” ile kastedilenin, hiçbir şekilde çok basit duyumlardan ibaret olmayacak tüm deneyim çeşitlerini kapsamasıdır.

Son olarak, çağdaş duygu nörobiliminin iki büyük ismi, Joe Le Doux ve Tony Damasio tarafından “his” ve “duygu” terimlerinin güncel olarak nasıl kullanıldığını sorgulayarak bitirmeme izin verin. Onlar “duygu” teriminin, keşfetmek adına üzerinde hayli çalışmış oldukları sinirsel mekanizmayla sınırlandırılması gerektiğini ortaya atmışlardır (Le Douz, 1996; Damasio, 1999) . Buna göre bir duygu büyük bölümüyle bilinç-

dışıdır. "His", pekala bilinç de gerektirebilecek bir şey olarak duygudan sonrası dönem için ayırmış oldukları terimdir. Bence bu feci bir kafa karşıklığı ve feci bir şekilde kafa karıştırıcı. Bu "halk" sözcüklerinin nörobilimde nasıl kullanulmaları gerektiği yönünde bir yasallaştırmaya gitmek ya da bu tipte bir ahkam kesmek istemem (ahkamlar yoluyla nörobilimciler, Lewis Carrol'ın tamir edilmez yumurtası gibi (Humty-Dumpty) sözcükleri, seçmiş oldukları herhangi bir biçimde kullanabilirler). Ancak bilim adamları *duygularla* ilgili önemli bir şeyler keşfettikleri (bence yapıyorlar da) müddetçe, anlam ifade eden bir terminolojiye sahip olmak önemli. Yukarıdaki görüşte olduğu gibi hislerin duyguları *takip ettiğini* söylemek anlaşılamazdır. İki terimin birbirinden özenle ayrılması gerektiğine katılıyorum; ancak ortaklaşa olarak en anlaştığımız şeyleri bozan keyfi bir yolla ve duyguları düşüncenin ulaşacağı yerin ötesine ve istemli denetimin herhangi görünümüne (ilaçlarla sağlanmamış) koyan biçimde değil.

## Mit 3: Hidrolik<sup>23</sup> Model

Duyguların hisler olduğu fikri başka bir pasif görünüme, zihni ya da bedeni dolduran fiziksel sıvıya yataklık eder. Bunu “hidrolik model” olarak adlandırıyorum. Bu bölümde buna yanlış yönlendirici bir metafor olarak meydan okumak istiyorum. Bunun bir metafor olduğunu söylemek bununla birlikte metaforu kendi içinde kınamak değildir. Bilimin iyisi metaforlarla doludur, çoğunlukla kışkırtıcı, doğuma hazır ve derinlikli olan metaforlarla. Ancak bu özel metafor, eğer duyguları anlamak istiyorsak bizi kesinlikle yanlış noktaya götürüyor. Ünlü Doktor Freud bile onu kullandı ve bu onu en çok tartışılan zihin modellerinden birine götürdü.

Hidrolik zihin modeli bir akışkanlık, baskı altındaki sıvı görüntüsü üzerine kuruludur. Dahası duygusal yaşamımızın en hayati yönlerini, örneğin neden duygularımızı açıklamaya mecbur hissettiğimizi, neden kendimizi sınırlamayı çok güç bulduğumuzu ve neden bazı duyguların “batıran” ya da “çıkarıcı” hisler olarak damgalandıklarını açıklayan da bu hidrolik baskıdır. Bu, belki Freud gibi herhangi birine yer altı akıntıları ve üst yüzey akışları; yüzeyin altındaki dip akıntılarla sudan müteşekkil beden, ya da (Freud’un daha ziyade inşaat mühen-

---

<sup>23</sup> Hidrolik, sıvıların mekanik özelliklerini inceleyen bir mühendislik dalıdır. Sıvı gücünün faydalı bir şekilde disipline edilmesini konu edinmiştir. Akışkanlar mekaniği, hidrolik için akışkan özelliklerinin mühendislik kullanımına yönelik olarak teorik temeller sağlar. Kısaca hidrolik, akışkanlar mekaniğinin mühendislik yaklaşımıyla ele alınıp günlük hayata uygulanmasından ibarettir. (ç.n.)



disliği tercihiyle) çeşitli damar, boru ve kanallı bir tesisat düzeneği modeli üzerine kurulmuş bir zihin bölümlenmesi yapma iznini verir. Pek çok kez duyguları süreçler olarak düşünmemiz gerektiği hakkında ısrar ettim ve bu benzer şekilde duyguları akıntı ve akış olarak gören hidrolik modelle de birleşiyor. Bu aynı zamanda, hidroliğin uzamsal imalannın "yzeeye karşı derinlik" boyutuna izin vermesi nedeniyle, "derin" ya da "derinlikli" gibi derinlik metaforlarını anlamlı kılıyor. Dahası gerçekten de Freud'un erken dönem emellerinden biri, zihnin ve beynin anatomisi arasındaki eşbiçimliliği (paralel bir biçim) keşfetmek olduğundan, böylesi bir imgenin özel bir değerı vardı, Freud katı psiko-fiziksel paralelizm fikrini bıraktıktan çok sonra dahi.

Bizim hidrolik model kabulümüz duygulardan bahsettiğimiz minvalde belirgin. Örneğin şu her işe yarayan "fke" rneğini ele alın. Bizler fkeden çoğunlukla yemek pişirme metaforlarını kullanarak bahsederiz: "kızmak", "kprmek", "fokurdamak". Sıcak sıvı metaforları inandırıcı bir şekilde hem kırmızı suratlı öfkeye hem de kişi taşkınlaştığında ve kasları gerildiğinde oluşan "kızma" hissine daha akla yatkın bir şekilde uyar. Biri gerçekten öfkelendiğinde hiddetle "patlar" ya da öfkeyi sıkı bir zdenetimle "dizginler"<sup>24</sup>. Kişi öfkenin sıkılmuş dişlerin arasından "gıncırdayarak" ya da belki daha hızlı bir şekilde (mantıkdışı öfkede olduğu gibi ) dışarı çıkmasına da izin verebilir. Durumuna göre söz konusu metafor merkezkaç kuvvetine dönüşür ("kendini kaybetmekte" olduğu gibi) , ama sıklıkla imgelerin çoğunluğu dolduruş ve kızmaya, baskı ve patlamaya, engellenme ve taşmaya dairdir. William James, belli kişilik tiplerinin özelliği olarak, bunu "Duygu Nedir?" isimli denemesinde net olarak yakalar:

"Belli insanlarda, tutkunun kendini ortaya serdiği kritik durumlarla birlikte enerji patlaması bu kişilerin onu diz-

---

<sup>24</sup> Taşkın suyun dizginlenmesi anlamında. (.n.)

ginledikleri zamanlardaki biçimle karşılıklı ilişki halindeymiş gibi görünüyor... Duygularına aşırı kapılan kişi, "fıskırma"nın kendine ait düzenli duygu gösterimi biçimi olduğu üzerine kendini fazlasıyla inşa etmiştir. 'Fıskırmanın' önüne set çekmek yalnızca daha 'gerçek' aktivitelerin sınırlı bir kapsamda bunun yerini almasına neden olacaktır. Öte yandan o kişinin duyumsayacak olduğu gibi tutkularını ifade etmesini baskılayan kocaman ve harlı yüksek 'kaynayan bir volkan' söz konusu tutkuları bunlar kendilerine akacak bir delik bulamazlarsa miyadını doldurmuş olarak bulacaktır."

Öfke özellikle böylesi bir metafor için uygun ve tam bir örnek gibi görünüyor, ama diğer duygularda imgeler çok net ve ahenkli değil. Ne korku, ne aşk içimizde yükselen bir kuvvet ya da sıvı hissi verir (Şehvetin bazen bu izlenimini vermesine rağmen). "Aşkla doluyum", bir uyarı işareti olmasına ek olarak (olası narsizmin ya da umutsuzluğun) garip bir imgedir de. Gerçekten de "coşup taşmak" aşk hissinin istisnai ve tamamen masum olmayan bir tarifidir. Ancak aşk daha ziyade birleşmenin, gereksinimlerin, samimiyetin, bağlılığın hissidir (biraz çabayla "hararetli" olarak tarif edilebilir, ama basınç ve kaynamadaki şekliyle pek zordur). Kıskançlık da basınç değildir, daha çok avlanma gibidir. Bireysel ve toplumsal utanç ve suçluluk omuzlarımıza yük bindirir ya da bizi yersiz yurtsuz bırakır, ama bunlar bir şeyi ifa ediyor olmaktan ziyade tükürüş gibi hissettirir. Kişi "keyif dolu" olabilir, ama keyif sıcak sıvıdan ziyade helyum gibidir ve doldurulacak bir kap olarak benlik imajının hidrolik modele olan benzerliği pek yoktur.

Yine de bu ve öteki duygusal metaforların hepsinin ortak paylaştığı bir şeyler var. Birinin korkudan "felç geçirdiğini", "büyülenerek" olduğu yere çivilendiğini, "kıskançlıkla" vurgun yediğini ve tabii ki çeşitli şekillerde "bir şeylerin pençesine düştüğünü" ya da "aşkla" vurulduğunu düşünün. (Cupid'in oku, Bouchet, Barok ve Hallmark kartlarıyla ucuz sanata dönüştü-

rülmüş olabilir, ama imge unutulmazdır.) Korku ve nefret bizi “teslim alır”. Kıskançlık takıntıya dönüşür. Mahcubiyet ve utanç bizi bastırır. Suçlulukta çamurlar içinde debeleniriz. Keyif bizi göklere çıkarır. İmgeler çeşitlenebilir ama önemli bir benzerliği, bir *edilgenlik* imgesini paylaşırlar. Duyguların size geliverdiği ya da içinizde olduğu fikridir bu, ama ne olursa olsun sizin isteminiz dışındadırlar. İstem sözümona duygu tamamen faal hale geldiğinde ve sonrasında onu kapsadığında, kontrol ettiğinde ortaya çıkar. Keder ve üzüntü gibi “diplerdeki” duygularda, istem dışsal bir dürtükleyici olarak işe karışabilir: Tamam, şimdi bunu aş! Hidrolik modellerle ilgili nihai ilğim, bu yüzden, sadece şu yönde: Onun duyguları benlikten keskin bir şekilde ayırması ve duygusal yaşam kavramsallaştırmamızdan sorumluluk kavramını radikal bir şekilde alması. Duygularımızı *kontrol* edebilmemiz yeterli değil. Bu kitabın teması duyguların, sadece kontrol edilebilmesi değil, onların terbiye edilebilmesi, eğitilebilmesi ve hatta *istemli kılınabilmesidir*. Bu, duygusal bütünlüğün ilgili olduğu şeydir.

Hidrolik modelin bilinen bir tarihi var. Orta Çağ fizyologları bedenini çeşitli “salgılarının” (akciğer, dalak, safra) hem mizacı hem de özgül duygusal epizodları belirlediğini ortaya atmışlardı. Descartes ve sonrasında Hume “hayvani ruhların”, tutkuların yakın nedeni olarak kanda aktığı fikrini onayladılar. Hayvani ruh, hem duyguların asıl olarak biyolojik ve hayvani doğalarımızın bir parçası, (bu Darwin’in evrim teorisinden oldukça önceydi) hem de tam anlamı ile sıvı, en azından sıvı içinde ve akışkan (Harvey’in kan dolaşımı keşfinin kabulünden önce söz konusu nosyona tuhaf bir şekilde karşı çıkan Descartes için en azından bu böyleydi) olduğu fikrini yakalamak bakımından uygun bir metaforu (o zamanlar oldukça somut anlamıyla alınır da olsa). Hem Descartes hem de Hume hayvani ruhları beden ve zihin arasında bir aracı olarak gördü. Bunlar açıkça bedenseldiler ama bunların aynı zamanda ruh ya da zihinde doğrudan tezahürleri de vardı. Aynı şekilde hidrolik modelin modern versiyonları bu başvuru kaynağına sahip.

Hayvani ruhlar, duygunun bedensel boyutlarını yakalıyorlar ve bedensel hareketler yapıyorlar; sözgelimi ikna edici bir örnek olarak öfke halindeyken bilinçteki doğrudan tezahürler yoluyla. Böylece öfke halindeyken kendimizi dolmuş ve kızgın (haretli) *hissediyoruz*. En azından öfkeliyken hiç de bir metafor olarak görünmüyor bu.

İki fikir bir çift halinde işliyor: Duyguların hisler olduğu fikri seve seve zihni (ya da bedeni) dolduran psişik bir sıvı olarak his imgesine yataklık ediyor. Adından da anlaşılacağı üzere hidrolik model bu sıvının yer değiştirmesi ve atılması ile ilgili. Freud, metaforu belirgin olarak kelimesi kelimesine almıştı. En eski teorik çalışmalarından biri olan *Bilimsel Bir Psikoloji Projesine Doğru*'da (1895) vaktinden önce yeni nörolojiyi ele almış (nöron aynı yıl keşfedilmişti) ve tüm psikolojik süreçleri fiziksel ve fizyolojik terimlerle açıklamaya çalışmıştı. Buna göre zihin, onun adlandırdığı şekliyle "psişik aygıt" (hala beynin en bilinmeyen kısmı), beynin şekil ve yapısıyla aynı yeri tutuyordu. Psişik aygıtı dolduran, Freud'un basitçe Q olarak adlandırdığı (miktarı belirtmek için için) sıvı-benzeri bir madde olan psişik enerjydi ve zihin modeli enerjinin miktarındaki değişimlerle ilgiliydi. Anında ün kazanan *Rüyaların Yorumlanması*'ru (1900) birkaç yıl sonra yazdığına söz konusu model uygulamadaydı ve bu müthiş kitabın teorik sayfalarında onun karalamalarını yapıyordu. Psişik sistem büyük ölçüde o dönemin evlerini ısıtmak için suyu kaynatan bir 19. yüzyıl ısıtma sistemi gibi görünüyordu.

Isıtma sisteminde olduğu gibi psişik aygıtta da sıcak ve tehlikeli sıvı sistemin bütününe korkunç bir baskı uyguluyor, açık kanallar vasıtasıyla kendine kolay bir yol buluyor, öte yandan bazen hatırı sayılır bir güçle kapalı tutulan diğer kanallarca engelleniyordu. Bu erken dönem Freudyan psikodinamizm temel terimlerinin bazılarında bilinçaltının kuralsız güçleri nosyonunun bilince (sistemin ölçüsü gibi bir şey) hatırı sayılır bir baskı uyguladığını, belli fikir ve dürtülerin doluşumunu (*cathexis*), güçlü salıverme ya da boşaltım güdü-

sünü (*catharsis*), bu tehlikeli itkileri sınırlama ve kapsama ihtiyacı ister bunların yeniden kanalize edilmesi (*sublimation*) ister zorla kontrol altında tutulması (*repression*) yoluyla olsun görmek zor değildir. Not düştüğüm üzere, beynin henüz derinlemesine incelenmemiş olduğu ortaya çıktığı sıralarda Freud'un fikri zihnin eşbiçimli (aynı biçime sahip) olduğuydu; ama rahatlık arayan beyin içerisinde pişik enerjinin hareket etmesi ve bunun bazen yeniden kanalize edilmesi, bazen de engellenmesi yönündeki Fruedyen düşünce hatırı sayılır bir başvuru kaynağı olmaya devam ediyor. Güncel nörobilimde, bunların hepsi sinirsel dürtüler, nörokimya, sinir bağlarının aktivasyonu ya da devre dışı bırakılması bazında yeniden ifade ediliyor. Bununla birlikte merkezi sinir sistemi hakkında konuşmak akla yatkın olsa da, bu dil duygulardan bahsederken hala hatırı sayılır zorluklara yol açıyor. Ve bunun nedeni de, söz konusu modelin erdemi, yani onun mekanik olması; ama duygular, tüm tezahür biçimleriyle saf mekanizmalar değil.

Bariz bir şekilde 19. yüzyıl teknolojisinin bir ürünü olduğu görüldüğü üzere hidrolik modelin güncelleştirilmeye ihtiyacı var. Elektronikteki devrim –ve sinir sisteminin elektriksel dürtüler yoluyla işlediğinin keşfi- doğal olarak bilgisayar teknolojisinin, günümüzün yüksek teknolojisinin terimlerinden oluşan yeni bir zihin modeline olarak sağladı. Böylelikle baskı ve engellemeye, boşalım ve bastırmaya ilişkin tartışmamıza donarım ve yazılımları, ("wet-ware"<sup>25</sup> bunların güzel ama bilgilendirici bir çeşitlemesi), girdi ve çıktıları, programları, "silme" ve "kaydetme" komutlarını, sabit disklerin ve hafıza depolama bellek-

---

<sup>25</sup> *Wet-ware*, bilgisayar teknolojilerindeki donarım (hardware) ve yazılım (software) terimlerine paralel olarak biyolojiye uyarlanmış bir sözcüktür. Sözcüğün başındaki "wet" kısmı, canlıların beynindeki sıvıya gönderme yapar. Bir bütün olarak wetware, tıpkı yazılımın ve donarımın bilgisayarın beyni olması gibi insanın merkezi sinir sistemini ve zihnini ifade eder.

lerinin parçalamasına ilişkin kıyaslama konuşmalarını ekledik ya da diğerlerinin yerini bunlarla değiştirdik. Ancak bu hala mekanik. Yapay zeka (AI) pratisyenleri ve heveslileri duygu gibi çok organik bir şeyi hesaplamanın ve onu stratejik bilgisayar ölçümünün (ne kadar karmaşık olduğu hiç fark etmez) ötesine taşınmaya çalıştıklarında kendilerini duvara toslamış buluyorlar.

Bir bilgisayar duygulara sahip olabilir mi ya da bu olabilir miydi acaba? Bunu her zaman sordum. Cevabım bilinemezci (30 yıl önce bazı arkadaşlarım bir bilgisayarın satrançta üstat olamayacağına ısrar ediyorlardı.) Ama şu kadarı net: Tipik olarak duygu ifadeleri ve bildirimleri olan sözel ifadelerde ne programlama yapmak, ne de uygun yüz ifadeleriyle birlikte basit bir "surat ifadesini" (smiley) ya da insan yüzünün anatomik olarak doğru bir modelini yapmak yeterli (Basit bir "surat ifadesinin" prototip zemininde dahi ne çok miktarda ifadenin olduğunun anında görülebilir olması olağanüstü. İnsan kaşlar vd. üzerinde yalnızca küçük oynamalar yaparak, gülümseyen bir yüzü ekşitilmiş bir surata çevirebilir. Putları kıran ve ölçülü bir kitlesi olan *South Park* isimli çizgi film-şov yalnızca böylesi araçları kullanarak, olağanüstü sayıdaki ifade biçimini örneklemekte takdire şayan bir başarı gösteriyor.) Ancak programlanmış ifadeler ve duygu deneyimleri arasında hala felsefi bir uçurum uzanıyor.

AI (yapay zeka), hidrolik modeli güncelleştirmede aracı bir öneri. Söylediğim gibi bir bilgisayarın duygulara sahip olabilecek şekilde programlanabileceği iddiası karşısında bilinemezciyim; ancak yapay zekanın gerçek değeri zıt tarafa doğru gidiyormuş gibi görünüyor, yani bilgisayar programcılığının terimleriyle düşünürsek bu yolla insan duygularını daha iyi anlayabilecek olduğumuz yöne. Daha "bilişsel" duygu modelimi sunduğumda göreceğiniz üzere, programlanabilir bilgisayar zekası ile öğrenilmiş ve evrimleşmiş duygusal zeka arasında bir bağlantı var. Ancak AI modeline bir boyutu daha, yani evrimi eklemekte ısrarcı olmalıyız. Bir programcı bilgisayarın nerede ve

nasıl yapıldığıyla ilgilenmez. Gerçekten de, zihin-beden sorununa son yıllarda önerilen yol gösterici çözümlerden biri, çoğunlukla *işlevselcilik* diye adlandırılan şeydi; yani bilincin maddi oluşumunun ve alt tabakasının kökenlerinin büyük önem taşımadığı fikri. Asıl mesele yalnızca yapı. Diğer bir ifadeyle teoride, silikonlu çiplerden ya da mimarisi beyninkine yeterince benzer olduğu müddetçe konserve kutularından ve iplerden bir beyin yapılabilir. Ancak beyin kendi yapısına ek olarak sahip olduğu şey evrimsel bir tarihtir ve bu tarih, türlerin tarihsel resmigeçidi vasıtasıyla hem bireysel hem de evrimsel gelişimi kapsar. Bunun, duyguların evriminin sadece doğal seleksiyonun dayanma gücünü hayatta tutan beyin bölümlerinin rastlantısal bir sonucu değil, canlıların yaşamda “başarı” olarak gördükleri ne varsa bunları yapmada duygularını çevreye karşılıklı olarak “uydurmadaki” başarıları olduğu anlamına geldiğini ileri süreceğim. Diğer bir ifadeyle beyin sadece bir mekanizma değil, çevre içinde evrimleşen organizmanın bir parçası. Dahası duygular da sadece mekanizmalar değil dünyayla başa çıkmanın, ona temas etmenin ve ona angaje olmanın evrimleşmiş ve öğrenilmiş yolları.

Hidrolik modelin alternatifleri nelerdir? Söylediğim gibi, en azından öfke örneğinde, bu duygunun içimizde kızgın bir sıvının yükselmesi gibi bir *his* uyandırdığını düşünmek akla yatkın gibi geliyor. Şimdi; burada üç alternatif var. Her biri modelin “baskı” bölümünü yakalıyor ama hidroliklik olmaksızın. İlki ve en ilkel olanı, pek çok duygunun oluşumunda içerilen *arzularla* ilgili, kederde ve utançta olduğu gibi söz konusu arzu diğer insanlardan uzaklaşmak olsa da. Ancak arzu, bir mekanizmadan farklı ve çok belirgin bir neden-sonuç ilişkisi değil. Arzu, “itmek” olduğu kadar “çekmektir”, bir şeyi kapı dışarı etmeye dair bir itkiden ziyade bir şeyin cazibesine kapılmaktır. Bu Spinoza’nın, onu zekadan ayırmak için kullandığı ve “conatus” olarak adlandırdığı, Freud’un kendi dilinde *derives* diye atıfta bulunduğu şeydir. Arzular keskin bir şekilde birine/bir şeye yöneltilebilirler; açlıkta yiyeceğe duyulan kendin-

den geçirici arzu, 19 yaşındaki birinin duyduğu şehvetli cinsel arzu gibi. Ya da arzular çok daha geniş ve yayılmış bir ilgi etrafında oluşabilirler. Örneğin kişinin çocuğuna veya yaşlanan ebeveynlerine olan ilgisi. Arzu bizi şeylerin, eylemlerin, durumların içine çeker. Duygunun amaçsallığının önemli bir elemanıdır. Duygularımızın nesnesini yalnızca idrak etmez ve değerlendirmeyiz. Umutluyken, onları, onlarla bir şeyler yapmayı, onlarla birlikte bir şeyin meydana gelmesini, onlara bir şey olmasını arzularız. (Ya da korku durumunda arzulamayız.)

Duyguları, arzuları düşündüğümüz gibi düşünmek hidrolik modelin cazibesini azaltıyor. Elbette ara sıra bizim olmaktan ziyade bir tür ıstırapmış gibi görünen (belki o 19'luğu cinsel olarak şiddetle arzulamak) bir arzuya sahip olmanın tuhaf deneyimini yaşamışızdır, ama bence a) Bunlar arzularımızla hesapsız-kitapsız özdeşleştiğimiz üzere birçoğumuz için olağandışı, b) kişinin arzularına olağandışı olarak bu şekilde yabancılaşması tipik olarak düşünümü ve Harry Frankfurt'un adlandırdığı "ikincil-düzen arzular" biçimindeki bir problemi gerektiriyor. Frankfurt (Stoacıların yaptığı gibi) kabul ettiğimiz ve tesir etmesini istediğimiz bazı arzularımızı (ve bunları yapmayan diğerlerini) not ediyor. Sigarayı bırakmaya çalışan bir tiryaki ya da alkolü bırakmaya çalışan bir alkolik, sigara içmek ya da alkol almak konusundaki arzusuna göre hareket etmeyi artık istemez. Aslında güçlü bir şekilde isteğine göre hareket etmemeyi arzular ve bu içsel çatışma, yabancı bir arzu duygusunu yaratır. Ancak pek çoğumuz için, çoğu zaman işler bu yönde gitmiyor. İsteddiğimiz şeyi istemekten oldukça hoşnutuzdur ve bu, yolumuz üzerinde bir şeyler olduğunda oluşan "baskı" hissini açıklar; ancak duygularımızın bu yüzden bizim değilmiş gibi olması gibi bir şey değildir bu.

İkinci olarak, bir sohbetteki, münazaradaki, belki de sınıftaki bilindik his var: *Bir şey söyleme ihtiyacı*. Sınıf içinde, parmaklarını yalnızca kaldırmakla kalmayıp onu gayretle havada sallayan, ölesiye dikkatimi çekmeye çalışan, böylece görüşlerini ya da bilgeliğe dair incilerini döktürmeleri için kendilerine baş-



vuracağım hevesli yirmilikleri izliyorum. Bu pozisyonda kendisi de bulunmuş biri olarak (uzun zaman önce) kendi deneyimimi hala hatırlayabiliyorum. Her şey bütünüyle doğru olarak açığa çıkmalıymış gibi görünür, ancak sıcak akışkandan daha biçimsiz ya da şekilsiz bir şey yoktur ortada ki bu, daha ziyade sözcüklerdir. Öğretim elemanı olarak zamanın önemli bir kısmında ben konuştuğum için kendi ayrıcalıklı pozisyonumda, tabii ki, bu güçlü ihtiyacı nadiren hissediyorum. Ancak meslektaşlarla yapılan canlı sohbetlerde “fırsatını bulup bir söz etmek” için sıklıkla mücadele ediyorum ve bu hissedilenin çoğunlukla duygularımızı ifade etmek ihtiyacı olduğunu ileri sürmek istiyorum. Hepimiz, örneğin profesör bize başvurmadığında ve kendi payımıza düşeni söyleyemediğimizde oluşan hüsrana ve tamamlanmamışlığı biliriz. Söyleyeceklerimizi ifade etmekle, öğretmenden gelen yanıtla ve buna direnemeyen sınıftan gelen tepkiyle oluşan rahatlama hissini de iyi biliriz. Şimdi, bunun duygunun kendisinden ziyade duygu ifadesini karakterize ettiği yönünde bir itiraz yükselebilir; ama bir duygu ve onun ifadesi arasındaki ayrıma çok paye verdiğimizizi düşünüyorum. İfadenin baskılanması durumu dışında, duygu ifadesi duygu ile birdir. Aynı şekilde sınıfa sunmak istediğimiz fikir onu dile getirmemizden önce nadiren şekillenir. Dile getirme önemli ölçüde düşüncenin biçimlendirildiği yerdir. Öfke halindeyken hissedilen baskı, bilhassa, gerilimi boşaltıvermek ya da bir şeyi sistemimizden dışarı atmak ihtiyacından ziyade bu bir şey söyleme ihtiyacına yakındır. Tekrarlayalım: öfkemiz içsel bir karşılaşmadan ziyade dünyadaki bir eylemdir. Dahası aynı şekilde tüm duygularımız da dünyaya yönelik angajmanlardır, kısmen kendilerine ait ifadeler tarafından biçimlenmiş angajmanlar.

En nihayetinde, daha üst düzeyde bir karmaşıklıkta seviyesinde bile, *anlatımın* “baskısı” bulunmakta. Düzenli olarak duyguların süreç oldukları ölçüde akılsal kendilikler ya da olaylar olmadıkları fikrini vurguladım, ki buradaki önemli ayrım onların zaman içinde seyretmesidir. Aşk açıkça böyle. Aşk duygusuna yönelik aşk hikayelerinin olması tesadüf değildir;

ama bunlar onun üretimini de oluşturuyorlar. Hikayeler farklılaşabilir –biraz detaylarda- ama genel anlatı az-çok bellidir. Biraz acemice ve cinsiyetçi şekilde, “hakiki” aşk öykülerinin konusu “oğların kızla karşılaşması, kaybetmesi ve elde etmesi ve sonrasında da mutlu bir hayat sürmeleriyle” özetlenir. Ancak bu tarz bir anlatı hemen hemen tüm duygular için doğrudur. Anlatı için herhangi bir zamanın bulunmadığı, yalnızca tesadüfi açıklamanın mümkün olduğu (geniş, koyu bir gölgenin ya da ürkütücü bir sesin ani belirişi) kısa süreli yaşanan duygular haricinde (korkudan geçirilen anlık çok gibi)... Ama hepimizin bildiği gibi anlatıların bir mantığı var. Bu, tümdengelsel ya da bilimsel araştırma mantığı değildir, ama yine de mantıktır. Duygusal anlatıların mantığını takip eden bir film izlerken belli beklentiler vardır ve bunlara tecavüz edildiğinde (“Hayır! O adamla çıkamaz!) garip bir şekilde sakatlanmış hissederiz; en azından bir süreliğine (Woody Allen filmleri, *Suçlular ve Suçlar* ile *Maç Sayısı*, her ikisi de bu etkiye sahip). Öfkelen-diğimizde bir mantık vardır: Hem öfkenin kendisinde, hem de öfke bir kez ifade edildi mi onu izleyen durumlarda. Bu, duyguya eşlik eden duygu ifadesini takip eden anlatı olduğu kadar duygunun kendisidir de. Tekrarlayalım: Durum “bir şeyi sistemimizden defetme” meselesi değildir. Daha ziyade anlatının tamamlanmasıdır. (Son bölümden önce bir romanı kenara kaldırmanın ya da filmin doruk noktasında DVD oynatıcıyı kapatmanın zor olmasının nedeni budur.)

Freud’u ve diğer pek çoğunu son derece büyülemesinin nedeni de olarak, hidrolik model duygularımızın dinamizm ve enerjisini yakalıyor. Dahası bu modeltabii ki pek çok duygumuzun kaçınılmazlığını ve en azından bazılarının bizden çıkmaktan ziyade bize kendilerini dayatıyormuş gibi hissettirmesini açıklıyor. Böylece hidrolik model en azından bazı duyguların fenomenolojisinin önemli bir kısmını temsil ediyor. Ancak model, ne kelimesi kelimesine alınmalı ne de genel bir duygu modeli olarak kabul edilmelidir. Özelde onun edilgenlik temsili bizim gayretle direnmemiz gereken bir şeydir ki bizler asla

duygularımız tarafından “baskı altına alınmayız “—elbette pek çok durumda, duygusal bir stratejiyi o ana dek zaten izlediğimizden ve artık “geri dönemeyeceğimizi” hissedecek şekilde ona yatırım yapmış olduğumuzdandır bu. Ancak bu, kişinin kendini bir cendere içinde ya da kendi yapma-etmeleri dahilinde olmayan güçlerin kurbanı olarak bulmasından çok farklıdır.

## Duygular Zihnın “İçindedir”

Duyguları hisler olarak düşünmeyle atbaşı giden en derin problemlerden biri hislerin, bu yüzden de duyguların zihnın “içinde” olduğu fikri. Zihnın tarihi, yani *içinde* olayların ve süreçlerin yer aldığı bir zihne sahip olduğumuz nosyonu eski ve merak uyandırıcı. Bu, örneğin Aristoteles’in asla kafa yormadığı bir fikir. Onun ruh kavramı vardı ama ona göre, ruh bir hayvan ya da insanın “formundan” başka bir şey değildi ve bir insanın formu asıl olarak sosyal topluluğa üyeliğine bağlıydı. Tabii ki duygulara ve öteki psikolojik durumlara sahip olduğumuzu biliyordu. Sinirlendiğimizden, korktuğumuzdan, başkalarına merhamet duyduğumuzdan, eşlerimizi ve çocuklarımızı sevdiğimizden ve diğerlerinden şüphe duymadı ve böylesi tutkular hakkında kapsamlı olarak yazdı. Ama ona bunlardan birinin zihninin “içindeki” kendilikler olup olmadığını soracak olsaydınız, aklını şaşırırdı.

Bu sadece bir kelime dağarcığı sorunu değil. Muhakkak ki Aristoteles bizim çağdaş “deneyim” kavramımıza sahip değildi. (Alman filozof Martin Heidegger’in Yunanlıların hiç deneyimleri olmadığı yönündeki yanlış yorumunu destekleyecek şekilde.) Aristoteles’in olası şaşkınlığı bizimkini Yunanlılardan ve başka insanlardan –örneğin eski Çinlilerden- ayıran derin bir kavramsal farklılığı gösteriyor. Yunanlılar (ve Çinliler) içsel zihne karşı dış dünya olarak dünyayla mücadele etmediler. Aristoteles’in öğretmenleri Sokrates ve Platon’un, hatta onlardan çok daha önce eski Mısırlıların ve Yunanlıların öğretilerinde bunların kökenlerinin bulunduğu gösterilebilmesine rağmen zihin ve ruh kavramları Hıristiyanlıkla birlikte gelişti. Örneğin

Homeros'ta ruh (ölümden sonra) sırf bir gölge olarak temsil ediliyordu, yaşayanın hakikisinin bir "hayali" olarak. Zihin ve beden en nihayetinde bir *içeriğe* sahip oldu. Fikirlerden zihnin *içinde* bir şeymiş gibi ve felsefede ana bir terim haline gelen "dış dünyanın" bir sonucu olarak konuşmak kelimesi kelimesine bir anlam ifade etmeye başladı. Tüm bunlar Rönesans'tan hemen sonra erken modern dönemde katlaşmaya başladı ve tüm bunların hepsi tek bir büyük filozofta, Fransız René Descartes'ta bir araya geldi -ya da şu anda bizler onda bir araya gelmiş gibi okuyoruz-.

Descartes, gelecek üç asır boyunca filozofların takıntılı olacakları "harici dünyaya, dış dünyaya uyum sağladığını hemen ve hiçbir şüpheye yer bırakmaksızın bildiğimiz zihnimizin içindeki deneyimlerin aslında ne olduklarını nasıl biliyoruz?" şeklindeki soruyu ünlü kılmıştı. Bu sorunun incelikleri ile onu olumlayan ya da ona şüpheyle bakan cevaplar bizim buradaki kapsamımızın dışında; ancak sorunun ikinci kısmına, kendi zihinlerimizin bilgisine sahip olduğumuz yönündeki rahat açıklamaya odaklanmamız gerekiyor. Söylediğim gibi, bazı bakımlardan Descartes'e rol-model olan Aristoteles söz konusu savı anlamayacaktır. Ne de, tabii ki yıllar sonra Descartes'ın basitçe yanıldığını söyleyecek olan Freud. Freud haklı olarak, hemen ya da bir an düşünerek olsun zihnimizin içinde ne olduğunu bilmediğimizde ısrar ediyordu. "Zihnin içindelik" tabirini alsak bile, zihnimizin içinde *neyin* olduğu sorusu, nasıl *bildiğimiz* ve zihnimizde ne olduğunu *bilip bilmediğimiz* sorularından (az çok) farklıdır. Belirgin bir şekilde hayvanlar asla ne hissettiklerini bilmezler. Onlar sadece bunu hissederler.

"Nasıl bildiğimiz ve bilip bilmediğimiz" soruları karmaşık ve merak uyandırıcı. Bazen, hatta çoğu zaman, sadece "biliyor" görürüz. Ancak, bu, kendimizi izleme ve bilme sanatında iyi pratik yapmış ve kendi psikolojik durumlarımıza (Moran, 2000) yönelik "ayrıcılık", özel bir erişime sahip (Descartes'in işaret ettiği gibi) olduğumuzdandır. Ama bazen olağanüstü bir tutarlılıkla bunu yanlış anlıyoruz Gerçekten de yüzyıllardır yapılan

en etkileyici ve rahatsız edici gözlemlerden biri insanların çoğunlukla kendi duygularında yanılıyor oldukları (Bunun sadece Freud tarafından keşfedilmediğini söylemeye gerek yok) İnsanlar duygularını yanlış okur ve adlandırır. Dahası, başka insanların duygularını da yanlış okurlar tabii ki, kavrayışları özellikle kişisel tercihler, önyargılar ve çıkarlarla renklendiğinde. Aşırı derecedeki coşkulu ve özentili aşıklar, niyetlendikleri sevgiliye yönelik kendilerine ait romantik ilgi ifadelerini feci bir şekilde yanlış anlamakta hızlıdır. Asabi aşıklar feci bir şekilde rakiplerin romantik ilgi ifadelerini yanlış anlamakta hızlıdır. Hınçlı yarışmacılar, (daha kötüsü) kolaylıkla galiplerde dudak bükülecek bir şeyler bulurlar. Ancak öteki insanların duygularını yanlış anlamaya götüren aynı hüsnükuruntulu ve gazlanmış düşünme biçimi kişinin kendi duygusal durumlarını ilgilendiren hatalara da yol açar. Birinin bir duyguya sahip olması ile o duyguya sahip olduğunu bilmesi arasındaki aralık büyük ve de genel bir duygu teorisi çerçevesinde duygularımızı sıklıkla doğru anlamamızın, duygularımızı bazen yanlış anlamamızı şaşırtıcı bulmamızdan daha etkileyici olduğu ileri sürebilir.

Bu kendimizi anlamadaki rahatlığımız için olduğu kadar psikolojik araştırmaların büyük bir bölümü için de felaket derecede rahatsız edici imalara sahip. Deneklerin duygusal durumlarını tespit etmek için kullanılan standart bir teknik, genellikle anketler vb. yollarla verilen "kişisel beyanlara" dayanıyor. Ama insanlar duyguları hakkında çok sıklıkla yanılıyorlarsa – özellikle bunlar duygusal olarak aşırı heyecanlı ve deneyimsiz lisans öğrencileriyseler- kişisel beyanlar gerçekten de şüpheli kalır. Müthiş meslektaş, Jamie Pennebaker böylesi "öznel" beyanların tümünü dürüstlük namına terk etmeyi, ama iyi tasarlanmış nesnel testleri (Bu sabah dişlerini temizledin mi? Geçen yirmi dört saat içinde hiç "seni seviyorum" dedin mi?) (Pennebaker, Mehl ve Niederhoffer, 2003) kullanmayı öneriyor. Ama bunun sonrasında tabii ki araştırmacının yorum yeteneği

daha önce olduğundan çok daha fazlasıyla tetkik altında olacaktır.

Duygularımızı her zaman tanımıyor olsak da nasıl davrandığımızı (böylelikle nasıl hissettiğimizi) bazen bizden çok daha iyi gören arkadaşlarımız tarafından bilgilendiriliriz. Ara sıra garip davranışlarımızın farkına varırız. Ya da kendimizle olan konuşmalarımızdan (ya da kendimizi yazarken bulduğlarımızdan) bunları tahmin ederiz veya bir terapist ya da psikanalist tarafından tarandığımızda o duygulara sahip oluruz. Tüm bunlar bilinç ile bir duygunun "tamamen bilinçli" olmasının ne anlama geldiği sorunsalını doğurur. Ancak bu karmaşık soruyla uğraşmadan önce, zihnimizin "içinde" ne olduğunu nasıl bildiğimiz sorusuyla "zihrimizin içindeliğiyle" ne kastettiğimiz noktasında daha yakından ilgilenmek istiyorum. Tezim, biraz saf olarak görebileceğim yaşlı Aristoteles'in bizim sahip olduğumuzdan çok daha iyi idare edilebilir bir psikoloji kavramsallaştırmasına sahip olduğu. En nihayetinde tüm davranışsalcılık hareketi başbelası "makinedeki hayaleti"<sup>26</sup>, felsefede "dış dünya sorununa" yol açan ikiliği (dualizm) defetme çabasıydı. Ama "içsel" olanı reddetmekle hem psikolojik hem de felsefi davranışsalcılık, içeride bulunacak herhangi bir şey olduğunu reddederek yalnızca "iç-dış" ayrımını güçlendirdi.

Descartes'in beden-zihin ikiliği -Kartezyen düalizm- aralarındaki farklar ne olursa olsun onu izleyen filozofların çoğu tarafından oldukça kabul gördü. John Locke ve David Hume Descartes'in rasyonalizmini reddettiler ancak empiristlerin çoğunluğuyla birlikte (mantıksal pozitivistleri de içeren) düalizmi ondan kaçınmadan aldılar. Dikkate değer istisna,

---

<sup>26</sup> Gilbert Ryle'in Descartes'in zihin-beden düzeltisini tarif etmek üzere kullandığı terim. Terim, Descartes'inki gibi sistemlerde zihinsel aktivite ile fiziksel aktivite arasındaki sözde etkileşimin garipliğini vurgulamak üzere kullanılıyor ve bu etkileşimin en iyisinden spekülatif olarak var olduğunu öne sürüyor.

Descartes'in Hollandalı çağdaşı Baruch Spinoza'ydı. Spinoza'nun tutkulara bakışı, göz kamaştırıcı ve karmaşıktı. İlerleyen bölümlerde ona zaman zaman geri döneceğim. Ama onun zihin görüşü Descartes'a olan felsefi sadakatine rağmen radikal ve büyük ölçüde anti-Kartezyen'di. Spinoza (1981) Descartes düalizmini reddetti ve onun yerine evrende, yani bir bütün olan evrende sadece bir şey (ya da "cevher") olduğunda ve zihin ile bedenın basitçe bu cevherin (substance) iki basit yüzü olduğunda ısrar etti. Diğer bir ifadeyle zihinlerin ayrımını ve zihin ile beden arasındaki ayrışmayı reddetti. (Aynı zamanda Tanrı'nın ayrıştırılmasını da reddetti ki bu onun Amsterdam sinagogundan aforoz edilmesine yol açtı; ama bu üzücü, başka bir hikaye.) Ancak Spinoza'ya rağmen filozof ve psikologların çoğu, sonuç olarak da çoğumuz düşünme ve konuşmalarımızda Kartezyen düalizmle işbirliği yaptık. Zihin burada, bedense şurada (ve geri kalan da fiziksel evren). Zihnin içinde sadece bizim erişebileceğimiz (yani, o her kimin zihniyse onun için kişisel olan) şeyler var ve bir de kendisine dair fikirlerin zihnimizin içinde olduğunu basitçe farzettiğimiz (filozof olmamıza rağmen) dış dünya var. (Matrix, Vanilla Sky ve Rink Linklater'ın Waking Life'ı gibi bilim kurgu filmleri bu genel varsayımlar üzerine oynarlar.) Biraz karmaşıklıştırmayla duygular, (James tarafından olduğu kadar Descartes ve Hume tarafından da oldukça iyi not edildiği gibi) bedenden kaynaklanan ancak ruh ya da zihin üzerinde izlenimlerini bırakan şu bahsettiğimiz "hayvani ruhlar" yoluyla bedeni de içeren zihin içerikleri arasındadırlar.

Yine de 18. yüzyıldan itibaren bazı filozoflar Kartezyen düalizme karşı isyan etmeye başlamışlardır. En titiz isyancı, dış dünyanın kendisinin zihinsel süreçlerimizin bir ürünü olduğu yönündeki çılgın düşünceyi bize tanıştıran Immanuel Kant'tı. Bu şüpheciliğe bir son verdi (onun teorisini kabul edenler için) ve zihinsel "içerikler" fikrini ciddi şekilde değiştirdi. Büyük bölümüyle zihin içerikleri dünyadaki gerçek/aktüel şeyler, ya da fenomenlerdiler, yani "göründükleri gibi olan şeylerdi".



Bununla birlikte Kant duyuların ve kavramların *a priori* temelinde, yani gerçekliği inşa etmede kullandığımız hammadde-lerde ısrarcı oldu. Bizler sadece dünyayı "oluşturmuyorduk". Ancak "zihnin içinde olan", artık yalnızca dünya içinde bizim dışımızda olan bir temsil ya da saf fikir olarak da düşünülüyordu. Gerçekten de, Kant'ın bu cüretkar sıçramaya hazır olmamasına rağmen bundan böyle zihnin içinde hiçbir şey yokmuş gibi görünmeye başlamıştır. Bilgi aygıtı hala zihnin içindedir, bilginin nesnelere orada olmasalar bile. Sonuç olarak Kant'ın teorisinde duyguların statüsü, kısmen o kendini duygulara adamadığı için -Descartes, Spinoza ve Hume'un yaptığı gibi- çok net de değildi. Ama "dış dünyaya" karşıt olarak zihin içeriklerine yönelik ihtiyacı felsefede giderecek bir hareket için -davranışsalcılığın kaba işi olmaksızın- sahneyi hazırladı.

Bu hareket, uygun bir şekilde başlıklandırılmış *Tinin Fenomenolojisi*'yle (ya da Ruh, Geist, yani Hegel düşüncesinin çeviride seküler ve sözüm ona dini yorumları arasındaki önemli muğlaklığa işaret eden yer) kendi tutkulu felsefesini tutturmuş G.W.F. Hegel'i de kapsayan Post-Kantçılar tarafından sürdürüldü. 20. Yüzyılın başında Alman-Çek filozof Edmund Husserl Kant ve Hegel'den anahtar bir sözcük ödünç aldı ve "fenomenoloji" olarak adlandırdığı felsefi bir metod geliştirdi. Kant'ta olduğu gibi Husserl'in fenomenolojisi zihnin önemini feda etmeden kuşkuculuğun üstesinden gelmeye kalkıştı. Çok önemli olan amaçsallık nosyonunun ön plana çıkması (en azından Ortaçağ'dan beri felsefenin etrafında dönüp dolaşıyor olmasına rağmen) Husserl'iledir. Zihin ve zihin içerikleri hakkında konuşmak yerine, Husserl amaçsal eylemden ve nesnelere bahsetti. Zihin asıl olarak bir eylemdi (Kant ve Hegel tarafından da desteklenen bir tez) ve nesnelere asıl olarak dünya içindeki nesnelereydi. Husserl, duyguların bile zihnin içindeki garip kendilikler değil, daha ziyade bilincin çeşitli etkinliklerinin yönleri ("maddi") olduğunda ısrar etti. Dahası kavramlar da zihnin içinde değillerdi. Onlar daha çok fenomen yapıları, yani deneyimizin nesnelere yapıları gibiydiler.

Husserl ne Kant ve Hegel'i radikalleştirme girişiminde tutardı, ne kendini Kartezyen taraftan tamamen özgürleştirdi, (çok yoğun ilgiyi ve pek çoğunun ünlü olduğu çeşitli Husserl takipçilerini kendine çeken Paris'te verdiği bir dizi nam salmış ders, *Kartezyen Meditasyonlar* başlığında yayınlanmıştır) ne de duyguların doğası ve yapısı hakkında söyleyecek fazla bir şey sahipti. Ancak Husserl'in öğrencilerinden biri olan Martin Heidegger "Dünya-İçinde-Olmanın" "bütünsel bir fenomen" olduğunda, bunun zihin ya da bilinç bir yanda, dünya öte yanda olmak üzere ikiye ayrılmadığında işin başından beri ısrar ederek Descartes'tan radikal kopuşu gerçekleştirdi. Aslında Heidegger, Kartezyen pozisyonda tuttıkları yer itibariyle düşünülürse, "zihin", "bilinç" ve hatta "deneyim" gibi sözcüklerin kullanılmasını reddetmesiyle de aşırı derecede anti-Kartezyendi. Ancak bizi "dünyaya ayarlı kıldığında" ısrar ettiği duygulara, en azından duygu durumlarına merkezi bir yer verdi. (Burada, duygu durumunun Almancası "stimmung" ile "ayarlamak" sözcüğünün Almancası "bestimmen" arasında kaydetmeye değer bir sözcük oyunu var.) Ancak Husserl'in başka bir takipçisi (en azından Husserl'in erken dönemlerinin) onun Paris'teki derslerini dinlemeye pek hevesli Fransızlardan biri olan Jean-Paul Sartre'dı. Sartre, Heidegger tarafından marjinalleştirildiği haliyle fenomenolojinin cesur bir fotoğrafını çekti ve bunu duygu çalışmalarına uygulamak üzere doğrudan kullandı.

Bu teoride (ya da Sartre'ın bir teorisinin "taslağı" olarak adlandırdığı şeyde) saldırının ilk hedefi William James, ikincisi Freud'du. Sartre'a göre her ikisi de duyguları aşırı mekanikleştirmekle suçluydular. Dahası Sartre'a göre onlar duyguların karakteristiğini, amaçsallığını tanımlamanın önemini azaltmaktan dolayı suçluydular. (Doğruyu söylemek gerekirse, hem James hem de Freud amaçsallık terimini kullanır; ama Sartre haklı. Onlar buna Sartre'dan çok daha az görünür bir yer verir ve her iki büyük düşünür de kendilerine rağmen Kartezyenler olarak işi sonlandırırlar.) Daha erken dönemlerdeki bir dene-

mesinde ve sonraki büyük eseri *Varlık ve Hiçlik*'te Sartre, bilinç içinde hiçbir "içeriğin" olmadığını ortaya koyar. Bilinç saf bir aktivitedir; dünyayı amaçlama aktivitesidir. Bu yüzden böylesi bir bilinç hiçlikken, duygular bilinç içerikleri olamazlar. Duygular daha ziyade dünyada karşılaştığımız güçlüklerle başa çıkma stratejilerdir (Sartre'a herkesten daha fazla minnet duymamı anlayabilirsiniz). Sartre'ın teorisinde ne duygular, ne de davranışlar ve bedensel dalgalanmalar hayati bir rol oynarlar, Sartre'ın bu tipik duygu *sonuçlarına* geçit vermesine rağmen. Diğer bir ifadeyle Sartre fenomenoloji yoluyla "zihni" ortadan kaldırmamıza izin verir. Tabii ki hala Aristoteles'in yaptığı gibi öfke, aşk, düşünce ve fikirlerden bahsedebiliriz. Ancak o anda gizemli içsel bir krallığın içeriği hakkında değil biri tarafından yapılan şeyler (ya da kişinin acı çektiği şeyler) hakkında konuşmaktayızdır.

Sartre, Heidegger'in tüm "zihin" bahsinin ortadan kaldırılması hakkındaki ısrarını paylaşmaz ve bu nedenden dolayı fenomenolojisi, görünüşe göre *Varlık ve Zaman*'ın birkaç yüz sayfasında nüfuz ettiği şeyler, zamanla fenomenolojiden açıkça sapan Heidegger'den daha tanıdık ve tutarlı kalır. Husserl gibi Sartre için de fenomenoloji, *bilincin hayati yapıları* üzerine araştırmadır, ancak bilincin içeriklere sahip olduğu yönündeki kullanışsız Kartezyen nosyona sahip olmaksızın. Bilinç sadece bir aktivitedir, dünyaya amaçlı olmanın aktivitesidir ve bu aktivitenin bir parçası da duygulara sahip olmaktır. Şu halde fenomenoloji bilincin hayati yapılarının, nesnelere ve kısmen bunların amaçlarının tarifi anlamına gelen duygunun hayati yapılarının tarifi haline geliyor. Duygular hakkındaki bir erken dönem denemesinde Sartre duyguların az-çok aynı amaca, *çetin bir dünyadan kaçmaya* hizmet ettiğini düşünüyor görünür. Bu haliyle duyguların hepsi bir çeşit stratejik yadsıma içerir: zorluğun, zor bir durumun yeniden değerlendirilmesinin yadsınması ya da böylesi bir durumdan kişiyi uzak tutan, o durumu yok saydırtan ya da ona karşı kişiyi habersiz bırakan bir davranış biçimidir.

Böylesi bir uzak durmanın uç bir örneğini Sartre bağımsızlıkta bulur. Bunu bir duygu, hatta bir duygu ifadesi olarak dahi görmekte zorlanıyorum ama Sartre'ın bizim için resmettiği durum –aşırı yakışsız bir toplumsal pozisyonda bulunan genç, kendine özgü bir kadın- kendi tarzında tuhaf bir biçimde ikna edici. Çok daha ilana edicisi ise, Sartre'ın Ezop'un tilki-üzümler fablını ve huncın vaziyeti kurtarması stratejisini yeniden anlatışıdır. (“O üzümler ekşi zaten.”) Böylesi stratejiler hakkında biraz sonra konuşacağız, ancak burada Sartre'ın o denemeyi yayınlaması ile *Varlık ve Hiçlik*'in yayınlanması arasında geçen beş yılda duyguların rolüne ve işleyişine yönelik anlayışını hatırı sayılır derecede genişlettiğini söylemek yeter. Sartre aynı zamanda bilinç “içeriklerini” ilgilendiren anti-Kartezyen pozisyonunu da katılaştırıyor. Bilinç sadece içeriğe sahip olmayan bir şey değil. O kelimenin tam anlamıyla bir “hiç” ve böylelikle de doğanın nedensel düzeninin bir parçası değil. Sartre'ın nihai amacı -buradaki kapsamımızdan öte- yaptığımız, düşündüğümüz ya da olduğumuz her şeyden sorumlu olduğumuz “mutlak bir özgürlüğü” savunmaktır. Ancak burayla büyük bir bağlantı içinde onun ilk başarısı fenomenolojiyi anti-Kartezyen bir girişim olarak güçlendirmesidir. Bedenden ayrı bir zihin ve zorunlu olarak cisimleşmiş bir bilinç yoktur; ama bilinç, bütünüyle bedene indirgenebilir de değildir.

Bu, paradoksal ya da kendi içinde çelişkili görünüyorsa: Sartre'ın üzerinde durduğu şey de budur, yani bilincin varlığı ile ilgili paradoksal ya da kendi içinde çelişkili bir şeyler bulunması (kendi-için-varlık). Sartre bedensel duygu beyanatlarını görmezden gelmek istemez; ama bunları semptomlar ya da ifadeler olarak değil bir duyguya sahip olmanın stratejisi ya da aktivitesi olarak yeniden düzenlemeyi tercih eder. Dahası duyguların psikolojik olduklarını da reddetmez ama psişenin “içinde” olanı psikolojik olanla da eşitlemez. Psikolojik olan, dünyaya yönelik ve onun içinde olan bir dizi ayırdedici aktivitedir.

Ama açık olan ne? Kendi duygularımızı (bunlar hakkında yanılıyor olsak bile), başka birinin –arkadaş, röntgenci, psikiyatrist, nöro-bilimci- anladığı biçimden farklı şekilde anlamamızdaki gerçek ne? Kendi duygularımıza, düşüncelerimize ve hislerimize yönelik bir tür “ayrıcılık erişilebilirliğe” sahip değil miyiz? Yani, bizler tipik olarak kendi yüz ifadelerimize bakmaksızın, davranışlarımızı izlemeksizin ya da kendimizi dinlemeksizin (beyinlerimize baktığımızdan daha da az), diğer insanların – en yakın olduklarımızın dahi- düşüncelerini ve hislerini okumaya çalıştığımızda olduğu gibi ne düşündüğümüzü ya da hissettiğimizi biliriz. Ayrıca düşünce ve hislerimizi, bizi en iyi tanıyanlar ve en yakın olduklarımız dahil başka insanlara açık etmeden “kendimize” saklayabiliriz. Dahası eğer her düşünce ve hissimiz ötekilere görünür olsaydı kimbilir birbirimize ne denli zarar verecektik. O yüzden bu zarar ihtimali saklayabilmenin iyi bir şey olduğunun kanıtı olabilir. Descartes’ın ilk verilerden biri olarak aldığı “mahremiyeti”, zihni ortadan kaldırmasıyla fenomenoloji nasıl açıklar? Descartes’ın “öznelik” olarak adlandırdığı, özbilince sahip her birimize yeterince açık görünen, birinin kendine özgü (bütünsel olmasa da) şeffaflığı ne olacak?

Fenomenolojinin buna cevabı, özneliği, yani birincil kişinin duruşundan gelen özgül bakış açısını ortadan kaldırmaz ya da bunu bertaraf etmiyor. Daha ziyade onun altını çiziyor ve onu kutlu kılıyor. Gerçekten de bana ait ve yalnızca benim olan (iddia edilen belli “fiziksel” yetenekleri ve tamamen spekülâtif bir aşamadaki kaba beyin-ekleme deneylerini bir kenara bırakarak) bir perspektiften, bir biçimde kendi düşünce ve hislerimin farkındayım. Bunu reddetmeye ve reddedersek de oluşacak olan hatırı sayılır absürdlüğe gerek yok. Yapabileceğimiz ve reddedebileceğimiz (reddetmemiz de gereken) bu tuhaf bakış açısının yalnızca benim erişimime açık (aynı zamanda durumlarımızın biricikliğine) gizemli bir özel alana işaret etmesi. Farklı krallıklar yok, yalnızca çok sayıda farklı görüş var. Tüm tuhaflıklarıyla öznelik çok gerçek. Bilinç, yani öznelik olgusu,

Thomas Nagel'in şu an meşhur olan teklifsiz ifadesi "olduğu gibi olan şey (bir yarasa, kedi, Taylandlı, Amerikan yerlisi, beyaz bir Hıristiyan erkek, Afro-Amerikan Yahudi kadın) "de yakalanıyor. Öznellik, zorunlu olarak bir bedene, bu yüzden de bir mekana ve böylece ayırdedici bir perspektife sahip olan bir *insanın* (ya da *canlının*) hayatı mülkiyetidir. Ancak bilinç diye bir şey yoktur. Kant'ın (ruhun ölümsüzlüğüne inanmasına rağmen) "tinsel-şeyin" olduğunu reddetmesinin ve Sartre'ın daha добрaca bilincin hiçbir-şey ya da hiçlik olduğunda ısrar etmesinin nedeni budur. Aslında William James'in bile kendi kuşkuları vardır. "Bilinç Var mı?" başlıklı ünlü makalesindeki cevabı ithiyatlı bir "hayır"; duygu analizinin kalbinde yer alan şu baş belası bedensel duygulanımlara ek olarak algıların, düşüncelerin ve çeşitli bilinç eylemlerinin teorisinde bulunmasına rağmen.

O halde bu fenomenolojik resme duygu nasıl yerleşir? Odukça basit: Duygular bilinç *edimleridir*. Onlar bilinç *içindeki* kendilikler değildirler. Öfkelendiğimiz ya da aşık olduğumuz gerçeğinin farkına vardığımızda olduğu gibi düşünüm yoluyla bilinç *için* nesne olabilirler. Ancak bu model bizim bir önceki bölümde tartıştığımız modelden, yani gerçek dünyada az-çok denetim altına alınmış ifade ve davranışlarda ara sıra patlayan bir ısıtma sistemi içindeki sıvıyla analogi halindeki his imgelelerinden çok farklıdır. Zihin -daha doğrusu bilinç- dünyaya angaje olmada az çok sürekli olarak aktiftir. Bu angajmanların bazıları herkese açık olmayan -belki, çok iyi tanıdığınız biri ya da böylesi şeyleri alımlamak için özel olarak eğitilmiş birileri haricinde- çok gemlenmiş davranış ve ifadeleri içerirler. Bebeklikte duygularımız deneyimden ifadeye doğru sınırlanmamış bir biçimde var olur. Duygularımız incelik özelleştikçe ifadelerimizi sınırlama yetimiz de gelişir. (Söylemeye gerek yok ki bazıları bunu öğrenmede daha iyi ve bazı kültürler de bunu öğretmede daha mükemmeldirler.) O halde duygularımızın ve diğer zihinsel durumların gizliliği metafizik bir mesele değil bir öğrenme

meselesidir. Düşünce ve duygularımızı kendimize saklamayı öğreniriz.

Ayrıca her kültür Paul Ekman'ın adlandırdığı gibi kendi "gösteri kurallarına" sahiptir. Bazı duygular "temel", fiziksel bağlantılı ve evrensel olsalar bile (Ekman'ın inandığı gibi) hangi duyguların, nasıl ve ne şartlarda gösterileceğini öğretmede yine de muazzam bir kültürel çeşitlilik mevcuttur. Ayrıca her bir birey aynı şekilde kendi deneyimi, toplumsal pozisyonu temelinde olağanüstü bir detayla duygularını nasıl ifade etmesi gerektiğini, hangi duygularını ifade etmesi gerektiğini öğrenir. Tabii ki çoğumuz bunu yanlış anlar ya da Allah vergisi talihsiz bir mizaç, terbiye ya da çevre ile işe başlayabilir. Aynı şekilde tüm kültürlerin duyguyu yanlış anladığını söylerken -örneğin etnik rekabet ve nefret devam ederken ya da geniş erimli açgözlülük, ulusları ve hatta tüm uygarlıkları yıkarken- belki bazen makul bir mazerete dayanıyor olabiliriz. Ama tüm bunların hepsi zihne dışsal bir dünyada değil, *bizim* gerçek dünyamızda olur ve zihnin içsel görüş sahasında hiçbir şey olmaz. Basitçe, zihnin içsel görüş sahası diye bir şey yoktur. Sadece birinci kişinin duruşunun, belli kişi ve kişiliklerin özellikleri mevcuttur.

Şu halde bir kez daha Antiklere ve Aristoteles'e savrulmuş durumdayız. Bazen, tarih sahnesine erken çıkmış olmanın felsefi avantajları oluyor. Kartezyencilik içinde doruğuna varan öznellik ve tinselliğin (diğer şeyler arasında) modern yaşama ve felsefeye çok şey kattıklarına şüphe yok. Ama aynı zamanda etik ve bilimsel kavrayışın ilerlemesinin önüne bazı inatçı problem ve engelleri getirdiler. Duyguların tarif edilemez, öznel, özel ve etik inceleme ile bilimsel araştırmadan muaf olduğu fikri bunlardan biri. Aristoteles ve hatta Stoacıların farkına vardığı şey, duyguların "içimizde" ve özel değil, orada *dünyanın içinde*, toplumsal uzamın içinde olduğudur. Duygularımız büyük bölümüyle insanlararası ilişkilerimizin bağları içinde ortaya çıkıyorlar. Şu halde duyguların *siyasal* olduğunu söyleyebiliriz. Bu yalnızca onların öteki insanları manipüle etmek için

kullanılabileceğini söylemek değil. Aynı zamanda öteki insanlar *ile birlikte* açığa çıktıklarını ve yapılarının gerçekte daima bir çeşit toplumsal ve kişilerarası yapı olduğunu söylemek. İçerik bakış, "içgözlem" onları arayacağımız yanlış yerler.



## Mit 5:

**Duygular Aptalcadır  
(Akılsallıkları Yoktur)**

Girişten beri duyguların bize "içgörü" kazandırdığında ve "akılsallıkları" olduğunda ısrar ettim. Şimdi bu iddiayı kanıtlamaya başlamanın vakti. Öncelikle, hayatta kalmada ne kadar iyi fonksiyon gösteriyor ve buna ne kadar uygun olurlarsa olsunlar duyguları mekanizma olarak temsil eden metaforları ve ilselci teorileri bunlar akılsallık için aday bile olamayacaklarından defetmek gerekli. Net bir şekilde dizayn edilmiş ve iyi üretilmiş olmasına rağmen basit bir termostat, bir aşırılıklar iklimindeki normal bir hafta boyunca (örneğin Arizona çöllerinde) sıcaklıklarda meydana gelebilecek dramatik kaymalara kendini nasıl ayarladığı hiç fark etmeksizin akıllı değildir. Pek çok farklı değişkenle programlanmış ve günlerin, haftaların ya da ayların sürecine göre farklılaşmaya ayarlı bilgisayarlı bir termostat da akılsallık için basit bir termostattan daha büyük bir aday değildir. Yineleyelim: Bir bilgisayarın, robotun ya da insan yapımı bir androidin bilinçli ya da akıllı olduğunu, olabileceğini ya da duygulara sahip olduğunu söylemeye ne zaman hazır olacağımız yönündeki hala spekülatif olan tartışmaya girmek istemiyorum. Ama buna benzer mekanizmaların böylesi meseleleri ortaya çıkarmadığı açık. Bu konular hakkındaki muhtemelen en zeki ve bana göre en eğlenceli yazar Daniel Dennett, basit bir termostatın bile sanki onun *amaçsallığı varmış gibi* "amaçsal tutum" üzerinden tarif edilebileceği üzerinde ısrar ederek (1991) bir şekilde meseleyi birbirine karıştırıyor. Ancak sonrasında termostatlardan bilgisayarlara, çiçeklere,

arıllara, maymunlara ve insanlara kaydığımızda mesele “öyleymiş gibiden”, kelimesi kelimesine bir amaçsallık atfına geçmekte ne zaman makul bir mazerete dayanacağız sorusu haline geliyor. Dahası ne zaman gündemde bir canlı olsa, faydasız cevap bilinç, onun amaçsallığı ve akılsallığıymış gibi görünüyor.

İnsan fizyolojisi harikulade bir mekanizma ve insan bedeni çoğu zaman müthiş derecede kompleks ve olağanüstü bir biçimde yetenekli. W.B. Cannon’un müthiş ifadesini ödünç alırsak, “bedenin bilgeliği” var. (Cannon William James’in duygu teorisinin yol gösterici bir şekilde ilk ve en derinlikli eleştirmenlerinden biriydi) Ama ne kadar iyi dizayn edilmiş ya da evrilmiş olursa olsun fizyoloji amaçsallığa veya akılsallığa (ya da lafzi anlamda “bilgeliğe”) sahip değildir. Tabii ki beden ve bedendeki organlar amaç ve işleve sahip olmakla tarif edilebilirler. “Kalbin amacının ya da işlevinin kanın bedende dolaşmasını sağlamak” olması gibi. Ancak en azından bilimde herhangi bir işlevsel tanımın, “teleolojik” ya da amaç erimli olarak alınıp alınamayacağı biyoloji felsefesindeki en uzun süreli tartışmalardan biri. Zeki bir fizyolog pekala “hayır, kalp kanı pompalar çünkü o elektriksel itici kuvvetler tarafından harekete geçirilen bir kastır ve kasıldığında sonuç kanın beden içinde dolaşması ve organizmanın yaşamasıdır. Ama amaç, organın kendisine içkin (intrinsic) değildir” diye ısrar edebilir pekala. Tabii ki bunların hepsi doğru olabilir. Yine de bu kalbin, organizmanın yaşamı içinde bir amacının ve işlevinin olduğunu inkar etmek değildir. Duygular nörolojik mekanizmalar gibi detaylıca tarif edilebilirler; ama bu onların, mekanik olarak tarif edilemeyecek yaşamlarımızda amaç ve işlevlere sahip olduklarını inkar etmek değildir. Bu yüzden halk psikolojisinin amaçsal dilinin şu anda duygulardan söz etmek için zaruri olduğunda ısrarcı oldum. (Bazı kısımlarda hayvan davranışları hala tartışmalı, ama şimdilerde ayrı şekilde amaçsal dilin reddine dair daha eksantrik bir görüş de var.)

Amaçsallık duygusal aklın anahtarı. Dünyaya angaje olmak dünya hakkında bilgi sahibi olmayı gerektiriyor; bu bilgi -sıklıkla- eksik, tamamlanmamış ya da basitçe hatalı olsa da. Ancak duyguların dünya ile ilgili olduğu, dünya içinde ve dünya ile angajman olduğu gerçeği, hislerin, özellikle James'in bahsettiği bedensel hislerin amaçsallığa sahip olmadığı anlamına gelmekte (Onları kendi bedenlerimiz hakkında araştırma yapmak için kullanabileceğimiz gerçeği önemli; ama bu, hislerin kendilerinin amaçsallığa sahip oldukları anlamına gelmiyor.) İngilizce-konuşan analitik felsefe içinde yer alan Anthony Kenny, duygular hakkındaki ilk kitaplarından birinde (*Action, Emotion, and Will*, 1963) iki tip duyguyu, amaçsal olmayı ve oları tasnif etmek için mücadele etti. İlk türdekiler arasında, böğürdeki sızlanma ve acılar, kaşıntılar ve renk parlamaları vardı. James'in duyularının çoğu açıkça amaçsal-olmayanlardandı. İkinciler ise duygulardı ve Kenny, duyguların kaçınılmaz/zaruri bir şekilde amaçsal olduğunu açıklamak ve bunda ısrar etmek adına büyük sıkıntılar çekti.

Duyguların amaçsal olduklarında ısrar etmekle Kenny, duyguların dünyayı ayırt edici yollarla kavramsal olarak anlamayı ve idrak etmeyi içerdiğini de ileri sürmüştü. Dahası bu yollar değerlendirilebilirdi. Çoğunlukla bir duygu bunu doğru anlardı. Dünya (ya da onun bir yönü) gerçekten tehlikeli ya da çileden çıkarıcıydı. Duygular dünyayı doğru bir şekilde yakalardı ama bazen de daha geniş açıklamaları ya da sorgudaki olayın tarihini görmezden gelecek şekilde miyop ve dar görüşlü olabilirdi. Küçük bir çocuğa öfkelenen bir ebeveyn öfkelenmek için pekala bir neden bulabilir; fakat çocuğun yaşı böylesi bir öfkeye (ve buna eşlik eden suçlama ile sorumluluk isteğine) nihai olarak uygun olmayabilir. Dahası bazen olgular doğrudur ancak değerlendirme yanlış ya da adaletsizdir. Bir partide eşinin hoş görünümü bir yabancıyla nazikçe konuşmasından dolayı (hiçbir sadakatsizlik edimi imasının bulunmadığını varsayarsak) kıskançlaşan bir kadın ya da erkek, olan şey hakkında

haklı olabilir ama duygunun haklı sebebini ilgilendirdiği haliyle olan şey tamamen can sıkıcıdır.

Bazen duygular düpedüz kafa karıştırıcıdır. Yanlış bilgi, hatalı akılsallık temeli üzerinde iş görürler. Sıklıkla ve söz konusu duygu özellikle az-çok kaçınılmaz ve doğaçlama olduğunda olgulara ilişkin bilgimiz yarım veya elverişsizdir ve durum hakkında daha fazla bilgi edinme fırsatı meydana gelmemiş olabilir. Baskı altındaki bir patron, asistanının bazı önemli belgeleri kaybettiğini çarçabuk farzettüğinden –aslında kağıtlar kendi çantasındadır- öfkelenir. Öfkesi bütünüyle gerekçesizdir ve durum aydınlandığına kişi yalnızca onun öfkesinin kesilmesini değil aynı zamanda bunu biraz mahcubiyetin ve samimi bir özrün takip etmesini umut eder. Hatalı bir değerlendirme durumunda bir çocuğa kızan ebeveyn ya da önemsiz bir aksilik yüzünden çalışanı işten kovan patron, olgular hakkında haklı olabilirler fakat öfkeleri bazında yine de idrakten yoksundurlar. Ama duygular bazen yanlış yola saparsa ve bunların değerlendirilişi haksızca ya da akla ters ise, bu oldukça net bir şekilde duyguların akılsal olduğunu söylemektir. Çünkü yanlış olmak doğru olma kadrini önden varsayar. “Aptalca olmak” zaten biraz (sadece yeterince değil) akla sahip olmayı varsayar. Akılsallık önvarsayılan olgu ve değerlerle sarmalanmayı gerektirir, etkisiz bir şekilde olsa bile ve sadece körlemesine bir şekilde dünyaya tepki değilse.

Kenny daha ileride, her duygu çeşidinin, yani duygunun belli bir parçası ya da örneği olmaktan ziyade duygu *türünün* kendisi olan şeyin, kendi *biçimsel nesnesi* ile tanımlanabileceği fikrini Skolastik filozoflardan ödünç alarak tartışır. Bu kısaca çeşitli duyguların amaçsal yapısıdır. Böylelikle korkunun biçimsel nesnesi *tehlikeli bir şey*, öfkenin biçimsel nesnesi *kabahatli bir şey*, vb.dir. Tehlikeli ya da kabahatli onların ne olduğu elbette duruma, şartlara, psikolojik oluşuma ve bireyin öznel pozisyonuna göre değişir. Ancak belli bir duygu kavramı içine inşa edilen, söz konusu duygunun böylesi bir yapısının, yani çevre-

den seçtiği ya da algıladığı şeylerin türleri bazında tanımlanmış biçimsel bir nesnesinin olmasıdır.

Kısaca duyguların akla sahip olduklarını söylemek, onların kavramları ve kavramsallaştırmaları, değerleri ve değerlendirmeleri içermesi; pek çok psikologun buradaki sırasıyla söylersek, “kavrama” ve “değer biçme” dediği şeyler (bu ikisi arasındaki ilişkinin her zaman net olmamasına rağmen) hakkında ısrar etmektir. Şu halde duyguları anlamaya yaklaşan filozofların en favori metodlarından biri, kavramsal analiz; yani aslında duygunun doğasını tanımlayan biçimsel nesnenin mutlak doğasının içini açma. Bu hiçbir şekilde basit bir mesele değil. Duyguların çeşitliliği ve çeşitlemeleri böylesi bir işi çetin kılıyor ve kavramsal analizin zemini iken dil de kafa karıştırıcı olabiliyor. Örneğin yedinci bölümde sözüm ona tekil bir duygu olan *utancın* Fransızcada oldukça farklı ve ayrılaşmış anlamları olduğuna işaret etmiştim. Şu halde iki tane mi yoksa sadece bir tane mi duygu var? Ben en azından iki tane var, derdim. Sonra, duygu sözcüklerinin kapsamlı hale gelmiş ya da türetilmiş kullanımları, örneğin dünyadaki şeyleri kişiselleştirme eğilimimiz var işin içinde. Bu yüzdendir ki bizim işimizi daha da zorlaştırmaya *çalışıyorlarmış* gibi inatçı bir kilide ya da serkeş bir kavanoz kapağına öfkeleniveriyoruz. Bu bir akıl eksikliğini mi gösteriyor yoksa normal şekilde gerçek temsilciler için rezerve edilmiş kavramların kusursuz rasyonel bir uzantısı mı? (Böylesi bir davranışı açıkça irrasyonel kılacak yollar hayal edilebilir kolaylıkla, örneğin kişinin kapağa ya da kavanoza yalvarmaya başlaması). Duyguları tartıştığımız ahlaki bağlamlar içinde, zorunlu olarak duyguya içkin olmadığının gösterilebileceği kavram ve değerlendirmeler de yer alır. Bu elbette duygularımızın (ya da duygu türlerinin) analiz edilemez olduğunu söylemek değildir. Bu sadece kavramsal analizin filozofların düşünmeyi isteyeceklerinden daha fazlasıyla bağlama ve belirli dillere bağlanabileceğini, duygusal analizin bu yüzden yalnızca bir duygunun kendisini değil, ama belli bir bağlam, kültür ve dil içerisinde bir duygunun anlaşılmasını sağlayacağını ileri

sürmektir. (Diğerleri arasında Paul Griffiths'in dili "alt kademeye" koymada ve nörolojik bir fenomen olarak yorumladığı böylesi kendinde bir duygu arayışında ısrar etmesinin nedeni budur.)

Ama şeyleri daha ilginç (ve karmaşık) kılmak için şöyle düşünelim: duygular gerçekliği belli bir tarzda *inşa etme* gücüne de sahipler. Ona kıymet biçtikleri gibi bir şeyler de *bahşederler*. (İnşa etmek fiili Kant'tan geliyor. "Bahşetme" nosyonunu ise, *Aşkım Doğası* adlı kitaptan, Irving Singer'den ödünç alıyorum). Bir duygunun gerçekliği inşa ettiğini söylemek, (birinci tekil kişinin bakış açısından) örneğin öfkelenmenin kişinin öfkesinin yöneldiği kişinin *çileden çıkarıcı* gibi görünmesini *meydana getirdiğini* söylemektir. Nefret edilen kişi *nefret edilesi* biriymiş gibi görünür. Sevilen kişi *sevilecek biriymiş* gibi görünür. Bu sonuncusu bahşetmenin iyi bir örneğidir. Aşık olan kişi sevilen kişiye çekiciliği ve erdemi bahşeder. Bu, seven kişinin sevilen kişide, her hangi başka birinin, bazı "nesnel" araştırmaların ya da kişiliğe ait şu ya da bu özelliği saptayan bir anketin tespit edebileceği erdemlerden daha fazla miktarda iyi şeyler gördüğünü söylemektir. Bunu söylemenin yanlış yönlendiren bir yolu, "güzelliğin seven kişinin gözlerinde" olduğu klişesi vasıtasıyla ortaya çıkar. Ancak önemli olan bunun sevilenin güzelliğini inkar etmediğini, sadece çıkış noktasını kaydırıldığını not etmektir. Aşık olan güzelliği sevilene bahşeder. Güzellik, ne yalnızca orada keşfedilmek için vardır ne de sadece hayali ya da delüzyonaldır. Ne gözde ne sevilende; ama bu ikisi arasındaki bağlantıdadır.

Aşk hakkındaki bu nokta tekrarlanmaya değer. Kinikler (bazen Freud ve takipçileri) sevilen kişinin sevgili olmaktan ziyade insanoğlunun maddi bedeni ve kanıyla olağanüstü derecede ilgisiz olan bir arzu gerçekleştiriminin yansıması ya da hayaleti olduğu yönündeki sert fikri öne sürerler. Ve muhakkak ki fantezinin herhangi gerçek bir ilişkinin yerini aldığı şu ya da bu patolojik durumlar vardır ve böylesi bir fanteziyi sürdürmenin en iyi yolu da sevgiliye karşı önemli bir mesafeyi korumak-

tır. Dolayısıyla uzun-mesafe-ilişkileri bazen böylesi fantezi-  
inşalarına eğilimlidir (Sahnenin bütününde sevgili sadık eşinin  
fantezili bir halini hayal eden ama aniden bir "Sevgili John"  
mektubu aldığı, Terrene Malick'in manevi İkinci Dünya Savaşı  
film *İnce Kırmızı Hat'ta* müthiş ama berbat bir örnek var) . Hat-  
ta uzun mesafedeki evleri ve işleri arasında (en az 200 kilomet-  
relik, ç.n.) mekik dokuyan (ç.n.) çiftler dahi böylesi bir fanteziye  
tabiler. Onların bildiği üzere (ya da keşfetmek zorunda olduk-  
ları üzere), hafta sonlarını beraber geçirmek gündelik hayatı  
birlikte sürdürmek gibi değil ve iki ilişki biçimi birbirine karış-  
tırıldığında bizler problemi kişilerden birinin ya da her ikisinin  
de fanteziyi (ne olabilirse) gerçeğinden daha fazla sevmesi ola-  
rak teşhis etmekte muhtemelen haklıyız. Aynı şekilde karşılık-  
sız aşk da doğal olarak ister sevilen kişiyi absürd bir şekilde  
yükseltmek yoluyla olsun (o kadın, gerçekten dünyanın en  
güzel kadını) ister aşk tereddüte düştüğünde sevilen kişiyi şey-  
tanileştirmek yoluyla olsun (o bir dişi şeytan, tamamen bir mu-  
zır, bütün bütün aşağılık bir insan –kadının tek yaptığı şeyin,  
ilişkinin çöküş süreci içinde hayır demesi olduğu durumda-)  
kendini buna benzer gerçekçi olmayan yansıtmaya tahvil eder.  
Ama aşk genelde çok da fantezi yönelimli değildir. Aşk sevilen  
kişinin erdemlerine öteki insanların yaptığından daha yoğun  
olarak odaklanabilir ve oldukça sıradan özelliklerin temelinde  
sevilene cömert bir şekilde cazibe bahşeder. Ama çarpıtılmış  
tasarımlara, hayal ve fantezilere burada ihtiyaç yoktur.

Daha dünyevi ama bence önemli bir örnek vermek gere-  
kirse: Eşimin burnuna tapıyorum. Bugünlerde genç kadınların  
kendilerini takip etmeye zorunlu hissettikleri modalar dahilinde  
düşünürsem, bence onun burnuna yapacağı hiçbir şey yok.  
Burnu, "objektif olarak" atipik bir İrlandalı burnu değil: köprü-  
nün yanında küçük bir yükseltisi olan ince bir burun. Onu re-  
simli bir dergide, diyelim ki *National Geographic*'te görmüş  
olsaydım durup bir an düşünmezdim. Eşimin burnuna cazibe  
ve güzellik ihsan ettiğim söylenebilir, ama bu ona bir şey ekli-

yormuşum ya da algımı çarpıtmışım gibi bir şey değil. Onun burnunu "idealize ettiğim" söylenebilir, ama bu da hiç doğru olmayacaktır. Onun burnunu seviyorum, çünkü bu onun burnu.

Bu örnek benim şimdiye dek daha ziyade bilgi ve değerlendirme terimleriyle ifade ettiğim akıl nosyonuna bir boyut daha getiriyor. Ama aynı zamanda estetik akıl, yani yalnızca duygunun gerçekliğini ve yetkilerini değil onların yaşamlarımızı yükseltme ve zenginleştirme eğilimini ilgilendiren akıl da var. Dolayısıyla haklı olarak her şeyi dünya ile birlikte kirli ve çürümüş gören bir kinik (bir "gerçekçi") haklı olabilir ama söz konusu kişinin ıstıraplı bir yaşamı olacaktır. Tam tersine her şeyin iyi yanını görmekte (ya da en azından farksızlığını) ısrar eden bir Budist dünyanın durumu hakkında daha az net olacaktır ama muhtemelen daha iyi bir yaşam sürecektir. Aynı şekilde eşimin burnunu "sadece başka bir burun" olarak görmezden gelebilirim. Ama bu "gerçekçi" olarak gösterişli olsa da hiç de akıllıca olmayacaktır. Hayatımın harikalarından birini yitirmiş olurum, o kadar.

"Duygusal akıl" nosyonu, bilim yazarı ve gazeteci Daniel Goleman'ın 1995 yılında çok satan bir kitabında kamuya ve yayın dünyasına saldırıyor. Goleman'ın kitabı hakkında fazla bir şey söylemedim ama duyguları, kamusal haritalardaki akıl başlıklarını barındırmasından ve pek çoğumuzun yüzyıllardır duyduğu kaygılara ses vermesinden dolayı kitabın önemli olduğunu düşünüyorum. Ama bu ikincil bir kitap ve duygusal akıl kavramı değerli bilimsel belgelerde zaten bulunuyordu. Ayrıca Goleman'ın başlığa ilişkin tutumunu yine de benim sadece kendisinden uzaklaşmak istediğim eski duygusal *dene-tim* geleneğine batmış buluyorum. Daha önce ileri sürdüğüm gibi bana göre duygusal akıl, aklın duyguların içinde bulunan akılla ilgili olmasında olduğu gibi (yani yalnızca duyguların "düzenlenmesi" değil, onlara ait hayati kavramsal ve değerlendirme elemanları, vukufları) çok da duygusal denetimle ilgili değil. Duyguların akıllı olduğunu söylemek böylelikle onların



*aslında kavramsallaştırma ve değerlendirme yetilerini içerdiklerinde ve talep ettiklerinde, onların çoğunlukla bu yetileri mükemmel bir etkiyle uygulamaya geçirdiklerinde ısrar etmek.*

Yineleyelim: bu yetilerle pek iyi evrimleşmiş (pek çok hayvan kardeşimizin yaptığı gibi) olabiliriz ve bu yetiler bazen az çok fiziksel bağlantılı olabilirler. Ya da evrim tarafından seleksiyona uğramış özelliklerdeki değişiklikler ya da bunların yan ürünleri olabilirler. Ama gerçek, bu yetilere sahip olmamız ve bunları düzenli olarak tecrübe etmemiz. Dahası bunlar çevresel etkilerin uyarımı yoluyla tetiklenen yalnızca bedensel hisler ya da fizyolojik tepkiler değil duygularımızı *duygu* yapan şeyler. Bizi insan yapan şey duygularımız ve bu bizim çok-basmakalıp aklımıza karşıt değil; ama onunla yakın bir bağlantı içinde. Aristoteles'in çeşitli fragmanlarını bir araya getirirsek bizler rasyonel-toplumsal-akıllı-duygusal (tüysüz iki ayaklılar olmamızın yanında) hayvanlarız. Bu özelliklerin hepsi hem önemli hem de birbiriyle bağlantılı (belki tüysüz olmamız dışında).

"Duygusal akıl" kavramı asıl olarak en azından dört farklı "kol" duygusal akıl olduğunu ileri süren Peter Salovey ve J.D. Mayer (2004) tarafından ortaya atıldı ve incelendi. İlki duyguların algılanmasıyla yani duyguları hem kişinin kendinde hem de ötekilerde tanımakla ilgiliydi. Bunlar iki farklı ama açıkça ilişkili süreçti. Geleneksel Kartezyen akıl duyguları ilkin kendi içimizde tanımayı öğrendiğimizi, sonra da aynı etiketleri öteki insanlara uyguladığımızı söyler. Ancak 19. yüzyıldan beri ikna edici tartışmalar ve araştırmalar bunun tam tersi şekilde olabileceğini ileri sürmüştür, yani ilkin duyguları, özellikle bizi doğrudan etkilediklerinde – siz bir bebekken yiyeceği yere attığınızda annenizin aniden kızgınlığını yitirerek çaresizlik içinde ağlamaya başlaması- ötekilerden tanırız, ve sonrasında da benzer duyguları kendi içimizde saptırız. Ya da daha muhtemel olarak pek çok noktada üst üste binen ve ilişki haline giren iki paralel izlek vardır. Ötekilerin ne hissettiğini bilmenin bir çeşit dolaysız ve sezgisel bir yolu olabilir pekala (Nörologlar bu günlerde, daha çok dolaysız empatiyi makul kılan "ayna nöronlar-

dan” bahsediyorlar). Ama öteki insanların duygularına dair böyle bir farkındalık bulunsa bile (bazen) , onların hislerini tanımak basit bir süreç değil ve duyguları algılamak –kişinin kendisinininkini ya da ötekilerinkini algılaması- insanların çoğunlukla uygulamaya koydukları indirgemeci bir bakış içinde sırf “doğal” bir şey değil. Duygularımızı saptamayı *öğrenüyoruz* ve tanımayı öğrenmek kolay bir mesele değil ki, başkalarının duygularıyla empati yapmaktan hiç bahsetmiyorum bile.

Daha önce söylediğim gibi bir duyguya sahip olmak bir şey (Hayvanlar ve bebekler bunu yaparlar). Ama bir duyguya sahip olduğumuzu *bilmek* bundan çok daha fazlasını gerektiriyor. Bu, dili kullanarak öğrenmemiz gereken bir şey. Ama bir sözcük ile duygu arasında doğal bir bağlantı yok. (Heyecan ifade eden “Yaaa” gibi sözcükler dahi düşündüğümüzden çok daha fazlasıyla kültür ve dil bağıntılı). Dahası gördüğümüz üzere bir duyguyu kendimize atfetmekle başkasına atfetmek arasında bir farkın verili olduğu yerde “paralel izlekler” yine de oldukça farklı. Ayrıca, belli duyguların belli şekillerde tanınmasına ek olarak (duygunun -diyelim ister nefret ister hınç olsun- tespit edilmesinin her zaman kolay olmamasına rağmen), başka birinin ya da hatta kişinin kendisinin, *bazı* duygusal durumlar içinde olduğunu bilmesinin bariz gerçeğine ilişkin yeti var. Ama bununla bile ilgili sorunları olan insanlar mevcut. Özel olarak Otistik çocuklar başkalarının duygularını tanımayı öğrenmede çok sorun yaşıyor. Sosyopatlar da bu yetiden mahrumlar. Çünkü onlar yalnızca empatiden değil kendi duygularından başka herhangi bir duyguyu tanıma istekliliğinden de mahrumlar. Dahası bazı insanlar da patolojik olarak bir duygusal durum içinde bulduklarını anlamaya muktedir değililer.

Kısacası duyguların tanınması basit bir mesele değil. Bu, duyguların üzerinde bir takım etiketler taşınması gibi bir şey ne de duygular, her zaman aynı olan kolayca saptanabilir kendilikler. Kolay tespitlerden kaçınmak adına söylersek, bir bağlam içindeki öfke (çalışana kızan patron diyelim) bir diğerinden (kocasına kızan patron) oldukça farklı olabilir. Olasılık dahilinde-

de yer alan, özellikle güçlü duyguların içermiştir. Kendini kandırmayı buna ekleyin, ve böylelikle de kafa karışıklığı, parçaları yeniden bir araya getirme ve sınırsız yadsıma reçetesine sahip olduğunuzu. Bu başkalarının duygularını tanımada da doğru. Bazı kocalar meşhur bir şekilde "aldırmazdılar" ya da karıların duygusal durumlarındaki en dramatik değişikliklere dahi kayıtsızdırlar (belki onun ayrılığı "dişi" hislerine ve psikolojisine atıfla bunları rasyonelleştirerek). Böylesi bir kayıtsızlık nadiren otistik ya da sosyopatik bir kişilikten dolayıdır (bazen böyleymiş gibi görünebilmesine rağmen). Daha ziyade kişisel çıkan baskılama ve öfkenin (sıkı bir savunma gerektiren) ya da üzüntünün (en hafifinden rahatsız edici bir acıma gerektiren) tanınmasına her ne pahasına olursa olsun engel olarak huzuru korumak istediğinden dolayıdır. Tekrar edelim ki bunun anlamı duygusal aklın gerçekten de kelimenin tam anlamıyla *akılsal* olduğudur. Duygusal akıl, onlarsız duygusal yaşamlarımızın ve özellikle birlikte geçirdiğimiz duygusal yaşantıların hayal edebileceğimizden çok daha sorunlu olacağı değerli bir dizi kişisel ve kişilerarası beceriyi öğrenmeyi gerektirir.

İkinci olarak Salovey ve Mayer düşünceden ve doğrudan düşünmeden yararlanmak namına kişinin duygularını kullanabilmesi bazında duygusal akıl tarif ediyorlar. Bu, Antonio Damasio tarafından klinik ve nörolojik çalışmalar temelinde çarpıcı bir şekilde gösterilen ve tasvir edilen bir tez. Halk geleneği, filozoflar ve toplum bilimciler de akıl ve duygu "yetileri" arasında farklılık ve çoğunlukla zıtlık şeklinde bir ayrım çizmeye hevesliler ama Damasio'nun gösterdiği şey, diğer "bilişsel" yetilerinin (diğer bir ifadeyle çoğunlukla akıl olarak adlandırılan şey) iyi işlev görüyor görünmesine rağmen zorlu duygusal noksanları olan kişilerin (çarpmalar, tümörler ya da başka lezyonlar nedeniyle) muazzam şekilde *rasyonel kararlar verememekten* muzdarip oldukları. Bu kişiler sonuçları hesaplayabiliyor ve seçenekleri karşılaştırabiliyorlar ancak sonuçlar ya da seçenekler *gerçekten* umurlarında olmadığından bir karar vermek için bir zemine sahip değiller. Birkaç putkırı filozof aynı tezi yıl-

larca tartıştı. Örneğin Nietzsche her tutkunun kendi "akıl miktarını" içerdiğini ve karar verebilmemizin tutkularımız -ve tutkularımızın kuvveti- ile olduğunu ele aldı. Salovey ve Mayer de kişinin imgelemde ve bellekte duyguları kullanma becerisinden, üzgün ya da depresif olduğumuzda, üzgün ve depresif olduğumuz diğer durumları; mutlu olduğumuzda da diğer mutlu anları hatırlamamızın daha muhtemel olduğunu not ederek bahsederler. (Kaç iyi restoran sohbetinin öteki iyi restoranlar anısına ayrıldığını hiç fark ettiniz mi? Ya manzarası iyi yolculuk konuşmalarının, diğer manzarası iyi yolculukların hatıralarını içermeye nasıl da eğilimli olduğunu?) Aynı zamanda başkalarının bakış açılarını anlamada duygu durumu değişmelerinden de bahsederler. Kişi üzgün ya da depresif olduğunda bu, ötekilerin kötü kaderlerini düşünmeye uygun bir zaman olabilir ve bu "mutsuzluğun eşlik edilmeyi sevmesinden" dolayı değildir.

Üçüncüsü, kişinin duygularını *anlaması* becerisidir. Yineleyelim: Bu basit bir mesele değildir, zira duygunun ismi otomatik olarak gelmezse, daha sonrasında duygunun *anlamı* da daha kaçamaklı olmaya mecburdur. Kişinin duygusunu anlaması sadece bunu saptaması ya da tanınması değildir elbette, ama daha ziyade nedenleri görmesi ve değerlendirmesi (çok da açık olmayan altta yatan nedenleri de kapsayan), hem kendi yaşamında hem de belki ailesinde ya da daha geniş bir topluluk içinde yer tutan söz konusu duygunun tarihinin önemini anlamasıdır. Kişinin duygularını anlama becerisi aynı zamanda duygular basmakalıp etiketler taşımayıp kafa kaşıtıncı bir kombinasyon dahilinde belirlediğinden dolayı çoğunlukla çatışan duygu *kanşım*larını anlama marasına da gelir. Tek ve basit bir duygu ve duygusal tepki hakkında ısrar etme ya da bunları basitleştirme itkisi diğer türde bir yadsımadır. Andrew Ortony, Gerald Clore ve Allen Collins (1988) birinin henüz yeni çimentosu dökülmüş kaldırımında seğirten uzun zamandır kayıp köpeğinin şirin örneğini veriyorlar. Bu duygusal *kanşım* nasıl olur da sadece tek bir isim altında idrak edilebilir?

Patricia Greenspan çoğunlukla sınırsız çelişkileri içerir görünen durumlarda olduğu gibi "kanşık duyguların" pek muhtemel olasılığının aşırı derecede "bilişsel" ve "yargılayıcı" duyguların oluşmasını engellemek olduğunu ileri sürüyor. En yakın arkadaşı kendisinin göz diktiği ödülü kazandığında kişinin duyguları arasında temsilen yerine getirilmiş bir haz (arkadaş için) ve haset ile bunların yanında en muhtemelinden başka duygular (öfke? hor görme? mahcubiyet? yoğunlaşmış *philia*?) bulunmak zorundadır. Herhangi bir duygularla başa çıkmak zor olabilir; ama çatışan duygularla başa çıkmak bazen imkansız görünür. Bir duyguyu tatmin etmek, hatta ifade etmek diğerlerinin o duyguya ilişkin tatminine ya da ifadelerine ket vurabilir. Buna "gösterinin kurallarının" karmaşıklığını ve tüm o kültürel talep ve beklentileri de ekleyin. Örneğin kişinin arkadaşının başarılarından mutluluk duyması gerekir, bizimse en azından derin kafa karışıklığı ve mutsuzluk için bir reçetemiz vardır ki burada yadsıma ve ikiyüzlülükten hiç bahsetmiyorum bile (Oskar ödül törenlerinde ödülü alamayan adayların, televizyondaki yakın plan yüz çekimlerine kabaca bakın sadece). Böylesi durumların ne çelişki barındırmadığını düşünüyorum, ne de bunların aşırı karmaşıklığını inkar ediyorum.

Ama karışık duygular, işleri basitleştiren hidrolik modelin birbirine karşıt bir şekilde işleyen iki dalgası ya da akımı esasında düşünülmemeli. Duygusal yaşamımızın karmaşıklığının önemli bir kısmı duyguların kendilerinin karmaşıklığı ile ilgili. Duyguların yargılar tarafından yapılandırıldığını daha önce ileri sürdüm ama bu yargılar radikal bir şekilde başka türdendirler ve bazen de dünyaya ilişkin girift kavram ve değer biçimleri içerirler. 18. Bölümde duygularımız içinde yer alan yargıların bir kısmının kısaltılmış bir sorgulamasına girişeceğim, ama 1. Kısımındaki çeşitli bireysel duygular tartışmasında bunların çoğunu zaten gördük. Örneğin öfke, utanç, suçluluk ve gururda sorumluluğa ilişkin yargılar bulunuyor. Bunlar ahlaki kınamada olduğu gibi ahlaki ilkeler dahi barındırabilirler. Görece liyakat ve statü yargıları var bir de, bilhassa hor görme ve

hınçta. Özellikle gurur ve kıskançlık gibi duygularda ise yetki-  
lendirme yargıları bulunmakta. Aşkta olduğu gibi yakınlık  
isteği içerenler yanında, uzaklığı içeren küçük görme ve tiksinti  
ile bazı belli durumlarda huşu ve hoşlanmayı içeren yargılar  
var. Şu halde duygularımız içinde sadece onların nedenleri ve  
bağlamları bazında değil, onları teşkil eden yapılar bazında  
anlamamız gereken büyük bir alan var. Bu duygusal aklın,  
duygularımızı *çinde* bulacağımız hatırı sayılır miktardaki aklın  
kalbi.

Dördüncü ve son olarak, Salovey ve Mayer -bu kitabın  
ama temalarından biri de bu-, duygusal aklın kişinin kendi  
duygularını *yönetmesini* içerdiğini söylerler. Takip eden satır-  
larda bu konuda söyleyecek daha fazla şeyim olacak. Düşünüm  
ve dünyaya olan angajmanımızı tespit ve ifade etme becerimi-  
zin duygularda bulunan ayırt edici insani eleman olduğunu ve  
bu olağanüstü becerinin duygularımızı sadece anlamaya değil,  
onlar “üzerinde çalışmaya”, onları ılımlı-laştırmaya ve istisnai  
durumlarda radikal bir şekilde değiştirmeye izin verdiğini ele  
aldığım yerlerde bunu zaten ima etmişim. Bu “çalışmanın”  
önemli orandaki kısmı duygularımızı teşkil eden yargıları an-  
lama ve değerlendirme ile ilgili. Bunu duygusal aklın ikinci bir  
düzeyi olarak düşünebiliriz; her şeyi nedensel bir düzene sok-  
mayı deneyerek, duygularımızın dünyaya ilişkin yargılarda ve  
angaje olmada adil ve doğru olduklarından emin olmanın yo-  
lunu sağduyumuza göstererek duygusal yaşamlarımızı diriltti-  
ğimiz akılsallık. Dolayısıyla Goleman’ın da hararetle bir şekilde  
ısrar ettiği gibi, duygularımızı yönetmek bir kontrol meselesi  
değil, kelimenin tam anlamıyla akıl ve sağduyu meselesi.

Söylemeye gerek yok ki duygusal aklın ne tür bir akıl ol-  
duğu sorusu gündeme geliyor. O sadece diğer akıl biçimlerinin  
çeşitlemelerinden biri mi? Kendine özgü mü (sui generis)? Bu-  
rada “çoklu akıllar” üzerine kapsamlı bir şekilde yazmış bulu-  
nan Howard Gardiner’in tarafında olmaya eğilimliyim. Başka  
bir yerde olduğu gibi burada da basitleştirme ve bütünleştirme  
itkisi güçlü. Eğer geleneksel ölçü birimi “IQ”ya göre akıldan

sayılan şeyin sadece bir dizi beceri olduğu ve herhangi başka bir alternatif akıl biçimi önerisinin asalakça ya da en iyisinden metaforik olduğu söylenebilseydi işimiz gerçekten daha kolay olacaktı. Tabii ki test yapan kişiler bu noktaya parmak basmayı seviyorlar. Ama insanlık tarihinin tümü bunun tam tersini işare ediyor. Entelektüel problem çözmeye iyi olan kişiler iş bir lambayı tamir etmek ya da bir bilgisayar şeridini değiştirmek olduğunda toplumsal olarak yetersiz ya da çaresiz kalabiliyorlar. Lal olan ya da kendini iyi ifade edemeyen politikacılar gerçekten yine de liderlikte olağüstü bir kavrayış gösterebiliyorlar. Salover, Mayer ve Goleman (2004) en verimli şekilde çoğunlukla diğer akıl biçimleriyle bağlantı içindeyken çalışıyor olmasına rağmen ayrıksı ve farklı olan önemli bir akıl biçimini kodifiye ettiler. Gerçekten de pekala değişik türlerde duygusal akıllar olabilir; belki daha sezgisel ve duyguların içine inşa olmuş bir çeşit akıl ile düşünceyle daha ilgili, düşünce dolu ve yönetsel nitelikteki başka bir tür akıl. En akıllıca duygular doğal olarak okuma ve çalışmayla öğrenilen dünya bilgeliğinden pay almaya eğilimli olacaklardır ama bizler –ve hatırı sayılır bir utançla biz felsefeciler- bunun asla yeterli olmadığını biliyoruz. Kişinin duygusal yaşamı dahilinde bilgeliğin ne olduğunu tanıması ve bunu uygulaması ne yazık ki karakter ve kişiliğin iki ayrı yönü. Bu kitabın ana noktası ve giriştiği meydan okuma bunları bir araya getirme ve duygularımızı teoride bilmenin ve anlamının bilgece ve iyi bir yaşama atılan bir adım olduğuna sizleri ikna etme üzerine.

## Duygu Çeşnileri: Negatif ve Pozitif

Bir duyguya dahil olan pek çok farklı değerlendirme yargısı arasında en doğrudan olan yargılar onay ya da reddiye, sevmeye ya da sevmeme, yaklaşma ya da uzak durma yargılarıdır. Bu bahsetmeye dahi zar zor değer bulduğum ölçüde açık bir şey. Ama bu açık olgu, bazı duyguların kötü ve sizin için kötüyken (örneğin öfke ve nefret) bazı duyguların iyi ve sizin için iyi olduğu (örneğin aşk) yerde iki tür duygu arasında, yani "pozitif" ve "negatif" duygular arasında doğal ve akla uygun bir ayrıma gitmeye yol veriyor. Ama bu sözümona basit ayrım aslında bunun gibi pek çok ayrımı maskeleyen bir şey. Tekrarlarsak, pek çok ayrımın bu şekilde birleştirilmesi duyguların ilkelleştirilmesinin başka bir örneği, onları daha da basitleştirmenin ve olduklarından çok daha tek boyutlu kılmamızın başka bir yolu. Böylelikle başka bir bahane, yapmamız gerekenden daha az ciddiyetle duyguları ele almamızın başka bir nedeni şahlanmakta.

"Pozitif" ve "negatif" duygular arasındaki ayrım -ya da psikologların bir kimya terimiyle adlandırmayı tercih ettikleri "değerlik"- yalnızca gündelik sağduyunun merkezinde değil ciddi sosyal bilimlerin de merkezinde yer alıyor. Amerikalı psikolog Andrew Ortony ve meslektaşları şöyle yazıyor (1988):

Küresel bir perspektiften bakıldığında, duygular hakkındaki geçmiş araştırmaların yalnızca iki genelleştirmeyi bir araya getirdiği görülüyor. Bunlardan biri duyguların tahrik ve değer biçmeden oluştuğu. Öteki ise ölçekleme yapan literatürden ortaya çıkan bir şey olarak duyguların herhangi bir boyutsal



karakterinin aktivasyon ve değerliğin en azından iki boyutunu içermeye eğilimli olması.

Açıkça söylersek: bazı şeyler lehte, bazıları ise aleyhte değerlendirilmekte. Bizler değerlendirme yapan canlılarız. Duygusallaştığımızda çok az şey bize önemsiz görünür. Ama açıkça, bu duygulara özgü değil. Zevk ve rahatlığa ilişkin basit yargılar ile aynı şekilde hayvan türlerinin yukarıdan aşağıya filogenetik ölçeğinde de bu böyle. Tek hücreli organizmalar bazı cisimlerden uzak dururlarken bazılarına yaklaşır ve onları yutarlar. Pek çok filozof ve psikolog haz ve acının (ya da haz almamanın) duygularımızın kalbinde yattığını ve duyguları birbirinden ayırmak için müthiş bir araç sağladığını ileri sürmüştü. Hume tüm duyguların aslında hoşnutluk ve hoşnutsuzluk duyumları ("izlenimleri") olduğunu düşündü. Spinoza bir noktada yalnızca üç "temel" duygu olduğunu (tüm ötekilerin inşa edildiği duygular üzerinden) ve bunların da haz, acı ve arzu olduğunu söylüyordu (Aslında bize kalsa tüm duyguların harç malzemesi olmasına rağmen arzuyu bir duygu olarak saymazdık). Dünya çapında saygı duyulan Hollandalı fizyolog Nico Frijda (1986) da haz ve acının tüm duyguların temelini biçimlendirdiğini gösteriyor. Dahası günlük dilde "pozitif" ve "negatif" duygu fikrini tabii ki sıklıkla uyguluyoruz. En açık örnek de aşk ve nefret arasında kutuplar olmasının dolayısıyla da bunların bu suretle "karşıtlar" olduğunun söylenmesi.

Bazı şeylerden haz aldığımız ve bazı başka şeyleri de tatsız ya da acı verici bulduğumuz açık gerçeğine katılmayacak olmamama rağmen, hem sıradan insanların hem de hayli sofistike bilim insanlarının duyguların ya "pozitif" ya da "negatif" olduklarını düşünmeleri konusundaki genel eğilim, duyguların zenginlik ve inceliğini değerlendirmede nasıl başarısız olduğumuzu gösteren başka bir örnek bence. Duygular bazen sadece bu tür "değerliklere" sahip olmakla tanımlanıyor, örneğin Louis Charland tarafından (2002). Ama duyguların çoğu kendi bileşen yargıları bazında "birbirine karışmıştır", düpedüz öncelik ya da birliktelik doğasında olanlar dahi. Çarpıcı bir örnek

vermek gerekirse nefret, yoğun bir hoşlanmama ile bütünleşmiş dış bileyen saygı ile pek ala kombine olabilir. Bu bölümde "pozitif" ve "negatif" duygular arasındaki ayrıma şüpheleri çekmek ve yaşlı öğretmenim Frithjof Bergmann'ın bir zamanlar söylediği gibi duyguları böylesi akılsızca sözcüklerle düşünmenin bir sanat müzesine gidip, muhteşem tablo serilerine bakarken kimisine yalnızca "çok iyi" kimisine "iğrenç" demeye izninizin olmasımı gibi olduğunu ileri sürmek istiyorum. Tartıştığım şey değerlik, kutupsallık ya da "zıtlıklar" gibi şeylerin var olmamalarından ziyade böylesi *pek çok* kutupsallık ya da zıtlığın var olması. Aşağıdaki tabloda bazılarını (ama hiçbir şekilde hepsini değil) özetliyorum:

"pozitif"	"negatif"
Bu iyi	bu kötü
Bu bana haz veriyor	bu bana acı veriyor
Bu beni mutlu ediyor	bu beni mutsuz ediyor
Bu doğru	bu yanlış
Bu bir erdem	bu bir ahlaksızlık
Yaklaşma	uzaklaşma
Onay	onaylamama
Tahrik edici	Sakinleştirici
Bu sağlıklı	Bu sağlıksız
Bu beni sakinleştiriyor, rahatlatıyor	Bu beni alt-üst ediyor
Bu mutluluk vesilesi	Bu mutsuzluk vesilesi
Nesneye yönelik olumlu tutum	Nesneye yönelik olumsuz tutum
Benliğe yönelik olumlu tutum	Benliğe yönelik olumsuz tutum
İlişkiye yönelik olumlu tutum	İlişkiye yönelik olumsuz tutum
Bu nesnenin yüksek bir statüsü var	Bu nesnenin düşük bir statüsü var )
Yüksek (ya da daha yüksek) bir statüye sahibim	Düşük (ya da daha düşük) bir statüye sahibim
Yüksek (ya da daha yüksek) bir statüye sahipsiniz	Düşük (ya da daha düşük) bir statüye sahipsiniz
Bu senin sorumluluğun (övgü)	Bu senin sorumluluğun (suçlama)
Sorumluluğu üstleniyorum (ve övgü)	Sorumluluğu üstleniyorum (ve suçlama)

Kısacası çeşitli duyguları oluşturan yargılar, oldukça çeşitli sorunları değerlendirmeye alır. Örneğin "pozitif" duygular, söz gelimi aşk kendi nesnesine uygun olmaya eğilimlidir. Ama aşk aynı zamanda sahip olunması ve ifade edilmesi yönüyle ilintili olarak övgüye değerdir. Gerçekten de aşk daima diğer tutkuları gölgede bırakması gereken bir duygu olarak sunulur. Üstelik aşkın, aşık kişi için sağlıklı olduğu da söylenir; tahminlerime göre burada mutlu bir evlilik ile sağlıklı bir ilişkinin yararlarının çok kolayca kurlaşmanın ve romantizmin travmasıyla karıştırılmasına rağmen. Ama aşk sizin için iyi olsa bile bir duygunun iyi olması olgusu genellikle "pozitif" sözcüğünün kastettiği şey değildir (bir fizyologun ağzından çıkmadığı sürece). İyi sağlık daha ziyade bir yan kazanımdır (Çoğu insan daha uzun yaşamak için mutlu ya da aşık olmaz) Ayrıca aşk, aşık olanı yükselmiş ve hatta ekstazik hissettirebilir ama bu elbette kolayca söylenebilecek şekilde sağlıklı ve fiziksel iyilikle eşitlenemez. Üzücü gerçek, aşkın bazen sizin için çok kötü olabileceğidir. Özellikle bu eğer *yanlış* bir aşksa... Daha da yoğun ve obsesif hale geldiği ölçüde ise durum hiç de daha iyiye gitmez.

Aynı şekilde öfke (ünü kötü, "pozitif" duygu) kendi nesnesine yönelik olumsuz bir tutum sergiler; ancak ister öfkeyi hissetmek ister onu ifade etmek makul olsun öfke bir bağlam meselesidir ve kökeni fi tarihinden kalma anlaşmazlıklara dayanır. Pek çok kişi için öfkeli hissetmek kötüdür, ama bunun duygunun yarattığı hoşnutsuzluktan mı, beklenen kötü sonuçlardan mı yoksa ona karşı yıllarca sürdürülen dini ve ahlaki uyarılardan dolayı mı olduğunu söylemek zor olacaktır. Daha önce pek çok insanın aslında öfkelenmekten gerçekten de zevk aldığına işaret ettim, bunu kendilerine ifade etsin ya da etmesinler veyahut diğer insanlara açıklasın ya da açıklamasınlar. Gerçekten de pek çok kişi öfkeyi enerji verici bulur ve ileri sürdüğüm üzere öfke özsaygı için geçici bir destektir. Hepimiz *öfkenin strese yol açtığı, kalp krizi olasılığını yükselttiğini ve kişiyi geniş çeşitlilikteki hastalıklara kırılgan kıldığını gösteren tıbbi araştırmaları biliriz. Ama bunu yapan, ifade edilmemiş bir*

öfkce olabilir. ("Kalp krizi geçirmiyorum, bunu onlara veriyorum!" diye bağırır kızgın iş adamı.) Şu halde bir duygunun negatif ya da pozitif olduğu onun nesnesini nasıl gördüğüne mi bağlı? Ya da bu kişiye nasıl hissettirdiğine? Ya da toplumda buna nasıl değer biçildiğine? Ya da sağlığını için iyi ya da kötü olmasına? Bunlar çok farklı düşünceler ve hepsini bir arada ele almak aptalca olacaktır.

Yukarıda duygunun kendi nesnesini pozitif ya da negatif olarak değerlendirmesinin en azından etkilerin epey açık olduğu yerlerde duygunun öznesine ait yarar ya da zararlar çok kolay birleştirildiğini ileri sürmüştüm. Daha açık söylemek gerekirse: tüm bunlar birbirinden çok farklı; duyguların çoğu için geçerli olmak üzere duygularla sağlık arasında bir bağlantı varsa bile bu çok net değil. Ama diğer farklılıklar daha ince. Bir duygu, nesnesine yönelik olumlu bir tutum içerebilir. Örneğin kişinin kendisini ilgilendiren gurur böyledir; ama duygunun kendisi kaba bir şekilde değerlendirilmiş olabilir. Böylece gurunun, yedi ölümcül günahın biri kapsamına alınması gerçekleşir. Aynı şekilde bir duygunun kendi nesnesine yönelik olumsuz bir tutumu olabilir, yine benliğe yönelik olarak ama bu sefer alçakgönüllülük dahilinde. Ama bu duygu yüksek derecede övgüyü davet eder, elbette ki Hıristiyan toplumlarında, en azından Tanrı'yı gözeterek. Korku sözüm ona negatif bir duygudur (nesnesi bir tehlike olduğu müddetçe) ama korkunun esenliğimiz için kesinlikle hayati bir duygu olduğunu daha önce ele aldım. Bunun yanında korku çoğunlukla kaçmaya dönük bir eğilimi içeren bir durum olmasına rağmen (uzak durma davranışının açık bir örneği) aynı zamanda saldırganca bir karşılaşmaya da yol verebilir. Bir duygu hem nesnesine hem de öznesine yönelik tutumunda (aşkın hem seven kişiyi hem de sevileni yüceltmesi gibi) pozitif olabilir ancak bir duygu nesnesine yönelik olarak pozitif olabilirken kendine karşı oldukça negatif; ya da kendi nesnesine yönelik tutumunda negatifken, kendine karşı oldukça pozitif de olabilir. Örneğin küçük görme böyledir. Kısacası basit değerlik terimleriyle karakterize edilebi-

lecek çok az duygu vardır. (Sıradan iğrenme bir istisna olabilir, ama bunun bir duygu olup olmadığına dair bile ciddi bir soru var.)

Pozitif ve negatif değerlikler uzun süredir mevcut ve hala zihinlerdeki değişik niyetlerle psikoloji literatüründe bunlara başvuruluyor. Örneğin sağlıkla ilgili bu tarz kutupsallıkların erdem ve ahlaksızlıkla ilgili olan etikte ve ahlak felsefesinde yer alması daha muhtemelken, bunlara tıbbi literatürde daha görünür bir şekilde (belirgin bir şekilde) önem veriliyor. İki şey arasında anlamlı bir korelasyon olduğu müddetçe (örneğin haset ile hınc; her ikisi de ahlaki bozukluk ve sağlınuz için kötü ) bağlantı açık bir şekilde ampirik ve sadece sözkonusu duyguların “negatif” statüsü tarafından zorla kabul ettirilmiyor. Aynı şekilde etik dahilinde bir duygunun negatif mi pozitif mi olduğu kültüre ve söz konusu etiğe bağlı. Gurur Hıristiyan etiğinde “ölümcül” bir günah. Yunan etiğindeyse erdemlerden biri. Öfke Hıristiyan etiğindeki başka bir “ölümcül” günah, ama Aristoteles *Etik*'te öfkelenmeyen birinin (doğru insana, doğru zamanda ve doğru şekilde) bir “aptal” olduğunu beyan ediyor. Etik bir bakış açısından neyin negatif neyin pozitif sayılacağı kişinin kendi etiğine bağlı.

Ahlaki bir bağlam içinde “negatif” ve “pozitif” üzerine inşa edilen değerlendirmeler iyi ve kötü, doğru ve yanlış, erdem ve ahlaksızlık ile ilgili. Ama iyi ve kötü, doğru ve yanlış, erdem ve ahlaksızlık aynı ahlaki düzeyi paylaşmıyorlar ve ahlak felsefesindeki büyük çete savaşları bunların dramatik ayrışmasını ve hatta karşıtlıklarını yönlendiregelmişti. Bu karışık literatürü basitçe özetlemek gerekirse: iyi ve kötü ihtiyaç ve arzuların tatmini ile, doğru ve yanlış kişisel olmayan (evrensel) belli kural ve ilkelere uyma ile ilgili. Buna karşın erdem ve ahlaksızlık kişisel karakter tutumları (Burada *iyinin ve kötülüğün* çekişmeli kutupsallığına giriş yapmayacağım ya da bunu tartışmayacağım). Şu halde iyiden ve kötüden, doğru ve yanlıştan, erdemden ve ahlaksızlıktan bahsetmek birbirinden oldukça ayrı üç sorundan bahsetmek (Sonuçları itibariyle çoğunlukla ilişki

çinde olmalarına rağmen). "Pozitif" bir duygu, bir yoruma göre, tatminle alakalı. (Dolayısıyla aşk olumlu bir duygu oluyor çünkü aşk bizi mutlu kılıyor ve çok fazla kişisel ve toplumsal beklentiyi tatmin ediyor). Bir diğer yoruma göre "pozitif" bir duygu kurallara uymaya bizi motive eden duygu (Dolayısıyla öfke ve nefret durumu ahlaksızca davranmamızı daha olası kılarken, sevgi ve saygı durumu daha ahlaki şekilde davranmamızı olası kılıyor). "Pozitif" bir duygu, üçüncü bir yorumda, erdemleri örnekleyen duygu. (Dolayısıyla haset ve hınç küçük ve kusurlu bir karakteri anımsatırken, aşk kendinden verme, kişiliği paylaşma beyanı olarak yorumlanabiliyor.)

Tüm bu nosyonların etik kökenleri veriliyken, pozitif ve negatif duygular kutupsallığının en bariz yorumu dünyevi olan ama görece olarak ahlaki olmayan iyi ve kötü zıtlığı. İyi duygular vardır, kötü duygular vardır. Ama bu hayli muğlaktır. İyi ve kötü, çeşitli duygu sonuçlarına gönderme yapabilir – ister sağlık ya da hastalığa, mutluluk ya da mutsuzluğa yol gösterebilir; ister (daha geniş ölçüde izanlı olarak) tüm ilgililer namına iyi veya kötü sonuçlarla bitsin. Bunlar, çoğunlukla duygunun kendisiyle karıştırılan duygu nedenlerine, bağlamına ya da koşullarına da gönderme yapabilir. Örneğin korku tipik olarak negatif bir duygu olarak görülür, yani korkuyu tetikleyen koşullar temelinde kişinin sıhhatini tehdit etme eğiliminden dolayı korku kötü bir duygudur (Gerçekten de pek çok teorisyen bunu bir tanım problemi olarak alacaktır). Ama korkuyu tetikleyen koşulların bizim için kötü olması, korku duygusunun kötü olmasını takip etmez. Koşullar bizim için kötü olabilir ama korku, gösterdiğim üzere, bizim için iyidir. En azından yerinde olduğunda.

İnsanlar güvenli bir şekilde kontrol altına alınmışsa, korku duymak için aranır. Tehlikeyi arzular ve tekinsiz durumlar bulunmuyorsa kendilerini düşlemsel olarak o yere koyarlar. Bu suretle Aristoteles insanların isteyerek korku duymak için neden çaba sarfettikleri, neden acma (diğer bir "negatif" duygu) duymak için tiyatroya giderek korkunç bir trajedi izledikleri

sorusu ile yüzleşmek zorunda kalmıştır (bugün tipik olarak korku filmlerine atfen yöneltilebilecek bir soru bu) Aristoteles'in yanıtının bir bölümü, böylesi bağlamlarda bizim için çok iyi olan *kathartik (arınma)* deneyimdi. Tiyatronun epistemik karmaşıklıklarını bir yana bırakacak olursak (kurgunun doğası, "rol yapma" ve "inanmamamın" gönüllü olarak askıya alınması ile ilgili olarak ) duyguyu tetikleyen koşulların kötü olabileceğini söyleyebiliriz ama duygunun kendisi kötü olmayabilir. Ya da Aristoteles'e bakmaya devam edersek duygunun boşaltılmasının kendisi iyi bir şey olabilir, duygunun kendisi iyi olmasa bile. Dahası daha genel olarak bir duygunun ahlaki ve ahlaki olmayan sonuçları vardır. Sözkonusu duygu hoşnutluk verici ya da asap bozucu olabilir. Arzulanan ya da arzulanmamış koşullar tarafından tetiklenebilir. Toplumsal olarak kabul edilebilir ya da tasvip edilmeyebilir. Kültürel olarak yüceltilebilir ya da kınanabilir. Ve bunlar duygunun değerine dair çok farklı türde sonuçlara yol verir.

En temel duygulardan biri olan öfkeyi düşünün yine. Öfke tipik olarak "negatif" duygular arasında listelenir. Aslında o, neredeyse her zaman nefretle birlikte paradigmatik bir örnektir. Neden? Çünkü öfke düşmanca ve tehlikeli olmasıyla kötü nam salmış bir duygudur. Şiddeti ya da durum ne olursa olsun kavgayı ve kötü hisleri doğurur. Baskılanmış öfke, kişinin sağlığı için çok kötüdür; özgürce ifade edileni de dövüş ve cinayeti esinlendirdiği üzere kişinin mevcut sıhhatine yönelik bir tehlikedir. Ama burada biraz yavaşlayalım. Öfkeyle ilgili bir dizi "negatifiği" listeledim ve bunlar ne birbirinin aynısı ne de birbirleriyle ilintili. Öfke, nesnesine, yani öteki insana yönelik olumsuz tutum (ya da değerlendirme) demek anlamına da gelen düşmanca bir duygu. Öfke olumsuz sonuçlara sahip olmaya da eğilimli, en azından kabaca ve uygunsuz davranışla, uygunsuz zaman ve mekanda ifade edildiğinde. Öfke süresine, yoğunluğuna ve kendi içdüzenine (bastırılmış, ifade edilmiş, ve acaba nasıl ifade edilmiş?) bağlı olarak sağlık problemlerine neden olabilir. Ama öfke, en azından bazen, haklı öfkedir. Dü-

zeldilmesi gereken bir hata ya da kabahate yöneltilir ve bu düzeltmenin yapılmasında çoğunlukla araçsaldır. 1970'lere dönersek; o dönemde kadın özgürlük hareketinin en güçlü yanlarından biri bu hareketin kadınların öfkelenmeye hem hakkı hem de nedenleri olduğunu tanınmasıydı ve bu öfke (bazen beraberinde sunulan çocuksu hiddete zıt olarak) kadınların sesinin duyulması ve yasaların onların yararına değiştirilmesi için (Tavris, 1982; Spelman 1984) araçsaldı. Haklı öfke –ya da adeletsizliğe karşı ahlaki öfke- olumsuz bir duygu mu? O, çok iyi bir nedenden dolayı düşmanca: Dünyanın değişmeye ihtiyacı var. Haksızlıklara karşı kızgınlık sıklıkla çok iyi sonuçları beraberinde getirir. Basit öfkeye zıt olarak haklı öfke hakkında uzmanlaşmış sağlık çalışmalarına vakıf değilim ama bütüncül bir esenlikle ilgili olarak –ahlaki esenliği de kapsayan- Aristoteles'in haklı olduğuna dair bir tahminde bulunmak istiyorum ki, bu da kişinin bütüncül esenliği için öfkelenmenin öfkelenmekten çok daha iyi olduğu- en azından öfkelenmek haklı olduğunda. Şu halde öfke negatif bir duygu mu? Duruma göre. Kimin kime neden kızdığına bağlı olarak.

Saf kutupsallığa yönelik bu saldırının bir sonucu başladığımız örneğin dahi bir soru haline dönüşmesi. Aşk ve nefret gerçekten de "karşıt" mıdır? Bunların genelde ne derece ortak bir şeylerinin olduğunu değerlendirebiliriz. Her ikisi de eşit statüdedir, her ikisi de bir tür yakınlığı ve karşılıklı olarak önemli olmanın tanınmasını gerektirirler. Bu kadar kolaylıkla birbirine dönüşebilir olmalarının nedeni de budur. Bariz bir şekilde birbirine yönelik tutumlarının "değerliği" dahilinde farklılaşırlar. Ama çoğunlukla söylendiği gibi aşkın zıttının nefret değil de *kayıtsızlık* olduğunu söyleseydik ne olurdu? Burada elbette biraz doğruluk payı var. Ya da aşkın zıttının haset, hıncı ya da küçük görme olduğunu söyleseydik ne olurdu? Burada da biraz doğruluk payı var. Postmodern "yapıbozumculuğun" daha ünlü kampanyalarından biri onun "zıtluklarla" düşünmeye, kutupsallık terimleriyle düşürmeye, iyiye ve kötüye, beyaz ve siyaha, erkek ve kadına, üste ve aşağıya



ğıya ve Tanrının bildiği her ne varsa her şeye olan reddiyesi, hatta bunlarla dalga geçmesi. Zıtlıklarla düşünmeye reddiye en azından Nietzsche'ye (zıtlıklarla düşünmeye önemli oranda kenetlenmiş filozof) kadar gidiyor ve Çin felsefesine ait Ying-Yang'ın tepeden tırnağa merkezinde. Ama fikrin güncel siyasetteki ve sosyal bilimlerde devam eden tembelce düşünüşteki dogmatik ahlakileştirmeye karşı savaşıma adına hayli meziyeti var. Pozitif ve negatif duygular bazında düşünmenin ve konuşmanın, basit kurumsal ilke adı altında tembel düşünüş örneği olduğunu gösterdim. Zıtlıklarla düşünüş hakkındaki ısrar da aynı soydan geliyor. Örneğin aşk tartışmalarında "zıtların birbirini çektiği" ya da "benzerin benzeri sevdiği", iki insanı bir araya getiren çoklu özellik ve etkileşimleri sözümona bir benzerlik ve farklılıklar boyutuna indirgeyen eski bir tartışma (Platon'a dek giden). Aynı şekilde genelde duygular üzerine düşünüşümüzde duygusal aklın zenginliğine karşı daha dikkatli/özenli ve açık olmalıyız.

Negatif ve pozitif duygular arasındaki ayrımı ileri sürmenin bariz bir yolu hoşnutluk veren ve vermeyen duygular üzerine odaklanmak; bunun, genellikle duyguların değerliklerine ait tahminleri tetkik eden geniş kapsamdaki düşünceleri yakalamaya pek de başlamadığının şu andan itibaren açık olduğunu umut etmeme rağmen. Haz ve acı arasında bir ayrım olduğunu reddetmiyorum ama bu genellikle görüldüğünden çok daha karmaşık da bir şey. Şu halde bu bölümü pozitif-negatif dikotomisinin çekirdeği olarak alınan şeyin ne olduğunu –açık bir şekilde iki Hollandalı teorisyen Spinoza ve Frijda'yı ve haz ve acının sözümona kutupsallığını- tartışarak bitirmeme izin verin.

Haz ve acı gerçek birer kutupsallık örneği mi? Haz ve acı karşılaştırılmalarının yanında hangi bakımlardan karşılaştırılabilirler? Hem felsefede hem de psikolojide yaygın varsayım, haz ve acının bir duygunun ölçülebilir niteliği olması. İki yüz yıl kadar önce İngiliz yarırcıları ve özelde Jeremy Bentham "hedonistik bir hesaplama" geliştirmeye çalıştı. Fikir hazzın

pozitif, acının negatif olduğu ve her ikisinin de dereceleri ve niceliklerle ("hedon") açığa çıktıydı. Böylece hazlar ve acılar tek bir ölçü derecesiyle sıralanabilir ve karşılaştırılabilir. Bentham dahice, haz ve acıların boyutlarının, örneğin onların yoğunluğunun, süresinin, kesinliğinin, yakınlığının, doğurganlığının, saflığının bir listesini yaptı ve sonuç tek bir ölçek üzerinde en üstteki yığılımsal haz ile en alttaki bileşmiş acı arasında yer alacak tek bir değer olabilir. (Buna dair açık bir analogi, en üstteki değer en yüksek sıcaklığı ve en alttaki değer en düşük sıcaklığı gösterdiği termometre ile kurulabilir).

Böylelikle, standard yararcı hesaplamalara göre diş hekimine gitmenin kısa süreli acısı sağlıklı dişlere sahip olmanın uzun süreli hazzına karşıt olarak ölçümlenebilir (ya da tercih ederseniz dişleri ihmal etmenin izleyeceğinden emin olunan uzun süreli ve çok daha şiddetli ağrılara karşı). Muhtemelen diş hekiminin çıkarları da hesaba katılacaktır, aynı zamanda kişinin partnerinin (ya da kişinin şikayetlenmelerinin yükü kimdeyse onun) de. Bir duygu, örneğin öfkelenme kısa vadede haz verici olabilir ama (ifade biçiminin verili sonuçları altında) uzun vadede acı vericidir. Kısa ya da uzun vadenin psikolojik olarak karşılaştırılabilir olup olmadıkları hakkındaki ciddi sorular sorulabilir ve bu kendi içinde değer ve sosyal tercihler teorisi dahilinde hararetli bir şekilde tartışılan bir meseledir. Ama hadi, ertelenmiş zevkleri ve benzerlerini bir kenara bırakarak sadece az-çok anında hissedilen acı ve hazlara bakalım. (Goleman, -1995- kendi duygusal zeka açıklamasında bu tarzda epeyce soru soruyor.) Fikir, pozitif duyguların hazzı maksimize ettiği, negatif duyguların ıstırabı çoğalttığıdır.

Hazlar ve acılar karşılaştırılabilir midir? Sözümona hedonik ölçeğin "pozitif" sonunu düşünün. Bentham'ın bir zamanlar öğrencisi olan John Stuart Mill yalnızca saf hazzın karşıt olarak "mutluluktan" bahsetmekle kalmadı, hazların *niceliksel* olduğu kadar *niteliksel* olarak da farklı olduğunda ısrar etti; yani onların sadece derecelerde değil *türlerde* de farklılaşmasında. Tek bir ölçek için, yani "mutluluk hesabı" için bu kadarı çok fazla.

Felsefe yapmanın hazları ile bowlingin hazları değişik *türdeki* hazlar, bu suretle niceliksel olarak karşılaştırılabilir de değiller. Ayrıca haz ile eğlenme aynı şey mi? Dahası keyif aldığımız *şey* keyfimizin niteliğini belirlemez mi? Bir sineğin kanatlarını koparmaktan keyif alan küçük bir oğlan çocuğuna bu tür hazlarından dolayı çok zor methiye düzülür ve yaşamın anlamı hakkında kara kara düşünen genç Sokrates kendine çok fazla acı çektirmiş olmasından dolayı ne kınanabilir ne de ona bu yüzden acınabilir. İntikamı inşa eden duygularda keyifli bir şeyler var, ama bu onları pek az derecede olumlu kılıyor. *Schadenfreude*'de (başkasının acısına sevinme) inkar edilemez bir neşe var ama bu *schadenfreude*'nin "pozitif" bir duygu olduğu anlamına gelmiyor, buna rağmen o hoşnutluk verici olabiliyor. Kişinin *neyden* keyif aldığı, kişinin ondan keyif alması gerçeği kadar önemli. Haz müstakil bir his değil.

Sözünona haz-acı-mutluluk ölçerin dibindeki değeri düşünün. Fiziksel acı zihinsel eza ve acı çekme ile karşılaştırılabilir nitelikte midir? Muhakkak ki kişi büyük miktardaki fiziksel acıyı zihinsel acı çekişten (diyelim ki hakarete uğramaktan) kaçınmak için gönüllü olarak tolere edebilir, ama hiçbir şekilde bu ikisinin ölçümlenebileceği ya da karşılaştırılabileceği açık değildir. Çok daha az nicelikleştirilebilirler. Kök-kanal tedavisi için diş hekimine gitmeyi bir bölüm toplantısına katılmaya tercih edebilirdim, ama bunu birinin diğerinden daha acı verici olacağına gerçekten de inanmam izlemiyor. Kelimenin tam anlamıyla acı az-çok özel, sınırlanabilir fiziksel duyumdur. (Bu, sınırlanabilirliğin kati ya da yaygın olduğunu ve acının fiziksel olarak saptanabilecek bir nederinin olmayabileceğini reddetmek değildir.) Bu katı anlam içinde, hiçbir duygu acı verici değildir ve yine bu katı anlamda haz ve acılar karşılaştırılmazdırlar. Fiziksel acı hiçbir bakımdan "negatif bir haz" değildir ve fiziksel acı ile kıyaslanabilecek hiçbir fiziksel haz yoktur (hayır, orgazm ya da uyuşturucunun hazı bile böyle değildir). Bir kere böylesi hazlar sınırları çizilebilir nitelikte değildirler. Tatlı bir tadın, iyi bir sesin ya da yumuşak bir do-

kunuşun hazzı vardır ama bu duyumlar sınırları çizilebilir duyumlar olsalar dahi fiziksel acıyla karşılaştırılabilir değildirlir (kısmen bunların bağlam ve şartlara çok bağımlı olmalarından dolayı).

Tam tersine acı çekme bir duyum değildir (muhakkak ki her çeşit duyumu, özelde "duygulanımsal hisler" olarak kataloglananları içermesine rağmen). Acı çekme bağlam, anlam ve yorum gerektirir. Kişi gerçek bir acıdan mustarip olmadan da acı çekebilir (genelde de böyle olur). Dolayısıyla kelimenin tam anlamıyla acı ile acı çekme bir türün iki ayrı biçimi ve bu yüzden de aynı ölçek üzerindeki ögeler değildirlir. Ama sorunlar hala olduğundan daha karmaşık. Fiziksel bir acı bir duyum olarak yalnızca yoğunluğu itibariyle ölçülebilir mi ya da bunun anlamına ilişkin atıfla mı ölçülmesi gerekir? Göğüsteki bir acı, örneğin onun bir kalp krizi belirtisi olduğuna, onun yalnızca bir hazımsızlık ya da incinmiş bir kaburga olduğunun düşünülmesinden daha fazla inanılırsa daha fazla "ağrıyacaktır". Şu halde fiziksel acı dahi yalnızca "kendinde" acı değildir. Bağlamına, anlamına ve yorumuna bağlıdır. Belki bağlam ve yorumdan çıkan saf fiziksel *can çekişme* seviyesi vardır ama bu herhangi bir duygusal deneyime makul olarak isnat edilebilecek bir acı biçimi değildir, ne kadar "acı verici olduğu" fark etmeksizin. Şu halde "acıdan mustaribiz" demek anlam ifade eder (yukanda olduğu gibi) ve bu, acının da yoruma bağlı olduğunu ortaya koyar. Ama bir duygudan mustarip olmak/acı çekmek kelimenin tam anlamıyla acı kadar yorumlanabilir bir şeymiş gibi görünmüyor bana.

O halde farklı türdeki acı çekmeler, acı çekme ve haz, "değerliğin" onların olmaları gerektiğini iddia ettiği biçimde karşılaştırılabilirler mi? Bu, duruma göre değişir. Uzayan hastalığıdaki acı çekiş uzayan bir talihsizlikteki, örneğin işsizlikteki acı çekişle karşılaştırılabilir ama bunun nedeni iki durumun çok fazla ortak şeye sahip olmasıdır. Aynı şekilde uzayan hastalığıdaki acı çekiş, ortak çok şeyinin olduğu kederle de kolayca karşılaştırılabilir. Ama uzayan hastalığıdaki acı çekiş kıskançlık,

haset, suçluluk, bireysel utanç ve hatta aşağılanma, hüsrana ya da başarısızlıktaki acı çekişle kolaylıkla kıyaslanamaz. Şu halde farklı acı çekmelerin karşılaştırılabilir olduğunu söyleyebiliriz ama yalnızca ortak pek çok özelliğe sahip oldukları sürece; ama burada karşılaştırılan söz konusu his değildir sadece. Acı çekme olarak adlandırılan tek bir tür deneyim yoktur.

Keyif ve acı çekme de aynı bakımlardan birbirine karşı olarak ölçümlenebilir mi? Çoğunlukla böyle yapıyormuşuz gibi görünüyor, örneğin iki duyum (tatlı ve iğrenç tat arasında) , yeterli derecede benzer deneyimler (Tour de France'ta Fransa'yı bisikletle turlamada birinci sırayı almaya karşı olarak kendini yerel yardımlaşma yarışında küçük düşürülmüş hissetmek) ya da iki akraba duygu (aşk ve nefret değil ama belki gurur ve utanç) arasında karşılaştırma yaptığımızda. Ama bir ölçek üzerinde en tepede bulunan keyiften en dipteki mutlak küçük düşürülmeye ya da en derin kedere dek duyguların yukarıdan aşağıya dizilmesi hiçbir anlam ifade etmez. Acı çekme olarak adlandırılan bir fenomen varsa, duygu dahilinde acı çekişin tüm farklı türleri ile çeşitli keyifler ve duygunun verdiği rahatlık arasında ortak bir ölçü elbette yoktur.

Böylelikle tüm pozitif ve negatif duyguların haz ve acının kutupsallığına intikal ettiği yönündeki kısıtlayıcı düşünceye karşı haz ve acının hiçbir tür itibariyle kutupsallık oluşturmadığını ve bunların en ufak bakımdan bile birbirine "karşı" olmadığını ileri sürmek istiyorum. Ne de pek çok duygunun zengin metinselliği, "her şey dikkate alındığında" dahi haz ve acı temelinde tek bir "değerliği" yetkilendirmemize izin veriyor. Özellikle öfke haklı olduğunda çok haz verici olabilir. Öfke sevilen kişinin kabahati ile ilgiliyse çok acı verici de olabilir. Öfke örneğin kişinin eşiyle ya da arkadaşıyla tutuştuğu hararetli tartışmayı kazanması durumunda olduğu gibi bir yandan tatmin edici olabilirken aynı zamanda çok acı verici de olabilir. Aşk en çok hoşnutluk veren duygulardan biridir ama en acı vereni de olabilir. Bu duygu araştırmalarında hayati bir bilgidir, yani "karışmış duygular" fenomeni. Ama bu sadece bir duygu-

nun arızı olarak bir diğeri ile birleştigi anlamına gelmiyor. Bir duygu içinde bir dizi farklı "değerlik" bulunabilir, acı ve hazzın artık pek de basit görünmeyen dikotomisi bazında dahi. Şu halde aşk ve öfke yalnız haz ve acı temelinde düşünürsek, "pozitif" midir, "negatif" mi? Bence soru safiyane ve buna ilişkin basit cevaplar dizisi de yok. Dahası basit bir biçimde duygu değerliğine başvurarak kişinin davranışını savunması, kritik noktayı by-pass etmenin başka bir bahanesi, ki bu bizim sorumluluğumuzdaki karmaşık duygu değerlendirmesine dair bir nokta. Bir duygunun değeri nadiren çok basit.

## Duygular İrrasyoneldir

Duygular, iddia ettiğim gibi akılsal iseler o halde nasıl oluyor da çoğunlukla ve haklı olarak irrasyonel olmakla suçlanıyorlar? Öfkemiz sıklıkla başımızı belaya sokuyor ve istediğimiz şeyi ele geçirmemizde ters bir etkiye neden oluyor. Uluslar ve etnik gruplar arasındaki nefret türümüzün irrasyonelitesinin kanlı nişanesi olarak duran savaş ve felaketlere neden oluyor. Aşk bilgece olduğu gibi çoğunlukla aptalca ve bazen de düpedüz umutsuz ve yıkıcı. Kendisinden gerçekten de korkulacak şeyler var ama daha önceki bölümde tartıştığımız gibi irrasyonel, uygunsuz, abartılmış, gereksiz, küçük düşürücü, mahcup edici ve bazen de kendi kendine zarar verici pek çok korku da var. Roosevelt'in meşhur uyarısı "bizim korkunun kendisinden başka korkacağımız bir şey yok", daha yüksek çıkarlarımızın karşısına dikilmeye başladığında kendi kendine zarar vermeye yol açan aşırı tedbire işaret ediyor. Dahası en iyi aşklar bile, karşılıklı duygulanım ve saygının yitmesinden çok sonra dahi kendi uygunluğuna bağlı olarak bu uygunluktan daha uzun süre yaşayabiliyor. Aşk, tüm zamanların en iyisi imiş gibi başlamış olabilir ama er geç özsaygının ve izzetinefsin tahrip edici kayıyla en beter aşğılama türüne dönüşebilir. Şimdi pekala sorulabilir: akıl bunun neresinde?

"Duygular irrasyoneldir" ifadesi çok farklı anlamlara gelebilir. Bu, duygularla ilgili geniş kapsamlı bir hüküm olabilir. Hepsinden sıklıkla da sadece düşüncesiz bir klişe; çok az sayıdaki bir dizi örnek temelinde yükselen kaba bir genelleme; ya da rasyonalite ve tutkular arasında şu an itibar edilmeyen ayrımın eski bir kalıntısı. Bu pozisyonu tutan tartışmalardan biri

ise son derece karmaşık. Bilhassa, tüm duyguların kendi duygularımızın önemine ve diğer insanlar ve şeyler nazarındaki çıkarlarımıza dair akla yatkın olmayan kanuları farzettğini söyleyen Stoacı tartışma. "Duyguların irrasyonel" olduklarına dair böylesi nosyonları, bunlar duyguların *akılsal olmadıkları*, yani dilsiz ya da saf fizyolojik çalkantılar oldukları anlamına geldikleri kadarıyla zaten karşı çıkarak ele aldık. Böylesi tepkiler talihli ya da talihsiz, haz ya da acı verici olabilirler ama ne olursa olsun bizlerin rutin olarak duygularımıza uyguladığımız değerlendirme türlerine tabi değildirler. Şu an itibariyle böylesi bir duygu kavramsallaştırmasını tamamen reddettiğim, bezdirici şekilde açık olsa gerek. Duygular akıllıca ya da aptalca, yetkili ya da yetkisiz, uygun ya da uygunsuz veyahut doğru ya da yanlış olabilen yargılar tarafından yapılandırılmış olabilirler ve bu yüzden en azından rasyonalite adaylarıdır. Stoacılara duyguların yargılar olduğu noktasında (en azından kısmen) katılıyorum ama bu yarguların daima irrasyonel ya da mantıksız oldukları konusundaki görüşlerine katılmıyorum.

Bir duygunun irrasyonel olduğunu söylemek bir biçimde hedefini ıskalaması bakımından onun rasyonel olmadığını söylemektir. Bu açıdan bazı duyguların irrasyonel, diğerlerinin rasyonel oldukları açıktır. İkincisi hedefi bakımından doğrudur. Haklı öfke Aristoteles'in önerdiği gibi doğru insana, doğru nedenden dolayı, doğru zamanda, doğru oranlarda yöneltmiş öfkedir. "Gerçek" aşk (az-çok) ideal sevdalısını bulmuş olan, yani o kişinin hayatında değerli bir rol oynayan, kişinin o aşkı ve ilişkiyi beslemesi ve sürdürmesi için gereken kaynakları bir araya getiren aşktır. Eğer "duyguların irrasyonel olması" sadece bazı duyguların irrasyonel olması ya da bu duyguların irrasyonel olmaya *eğilimli olması* anlamına geliyorsa telaşlanmaya gerek yok. Burada tartışma duyguların ne sıklıkla ve ne derece ciddiyetle (ve *hangi* duyguların) hedeften çıkmaya zıt olarak hedefe kilitlendiği düzeyinde kalıyor.

Ama bir duygunun "hedefi" nedir? Bu tabii ki duygusuna bağlıdır. Ancak genelde duygunun hedefinin onun *doğru nes-*



neye yönelmesi olduğunu söyleyebiliriz. Bu her şeyden önce örneğin öfkenin doğru insana yönelmesi anlamına gelir. Dahası eğer birine öfkeleniyorsam ve dolayısıyla yapılan şeyin kusurlu olduğuna hüküm veriyorsam, yapılanın sadece bana kusurlu görünmesi değil, gerçekten kusurlu olması yeğdir. Daha da basitleştirirsek, yapılmış olmasıyla suçladığım şeyleri o kişiler yapmış olsalar iyi olur, aksi takdirde yargım olgusal olarak yanlış ve duygum da gerekçesiz olacaktır. Burada daha önce öngördüğümüz önemli bir nitelendirmeyi ele almalıyız. Bu, birilerinin yaptığını düşündüğüm şeyi o kişilerin yapmamış olmasıdır, ama ben onların öyle yaptıklarını düşünmek için her türlü nedene sahibim ve hükmüm yanlış olmasına rağmen hiç de mantıksız değil; böylece duygum da irrasyonel değil. Diğer bir ifadeyle önemli (bir şey) olan *öznellik* nosyonu burada oyuna dahil oluyor ve “haklı çıkarılabilirlik/yerindelik” ve “makul çıkarım” gibi nosyonların epistemoloji ve bilim felsefesinde gördüğü işlevlerle aynı biçimde hizmet görüyor. Bir duygunun rasyonel olduğunu söylemek zorunlu olarak onun yargısal elemanlarının *doğru* olduğunda ısrarcı olmak değildir. Bunların kanıtlar tarafından haklı çıkarılmış olması yeterlidir. Eğer bir arkadaşıma kaba bir hareketinden dolayı kızgınysam bu onun öyle yaptığını görmüş olmamındandır ama sonradan onun yalnızca burnuna konan bir sineği kışkıkladığı ya da yakınlarda izlediği bir İtalyan filminden bir bedensel hareket sergilediği açık hala geldiğinde, ona olan kızgınlığımın sürmesi benim için net bir şekilde irrasyonel olacaktır. (Ya da en azından *bundan dolayı* ona olan kızgınlığımın sürmesi benim için irrasyonel olacaktır. Pekala başka nedenlerden dolayı da ona kızgın olabilirim.)

Bununla birlikte, daha geniş bir çerçeveden bu, duygularımızın hedefinin durumu doğru anlaması değildir. Duygular hayatımızda bundan daha büyük bir rol oynarlar. Duygularımızın amacı ve ilk etapta duygulara sahip olmamızın nederi yaşamlarımızı yükseltmek, onları daha iyi kılmak ve yaşamda ne istiyorsak bunları elde etmeye yardımcı olmaktır. Evrim

terimleriyle söylersek adaptasyon ve hayatta kalma için minimal bir standart bulunmaktadır. Ama yaşamdan, hayatta kalmaktan ve genlerimizi aktarmaktan daha fazlasını isteriz. Daha önceki çalışmamda duyguların hepsinin kendine amaç olarak *özsaygıyı* sürdürmeyi ve bunu maksimize etmeyi edindiğinde ısrar etmemin nedeni buydu. Şu anda bunun fazla basit olduğunu düşünüyorum ama bence bu kitabın önemli ve karmaşık temalarından birine işaret ediyor. Bizler sadece duygulara sahip değiliz. Duygular strateji. İstediklerimizi elde etmede (ve istemediklerimizden sakınmakta) onlar birer araç ve bazen kendileri nihai olarak istediğimiz şey haline gelebiliyorlar (ya da öyle görünebiliyorlar): gerçek aşk, örneğin. Dahası her şeyi kucaklayan o büyük duygu (bir duygu olduğu kadarıyla), *mutluluk*. Ama bu bize rasyonalitenin ve duyguların rasyonalitesinin daha geniş bir resmini veriyor. Rasyonalite esenliğimizi maksimize (ya da optimize) etmektir. Duygularımız kişisel olduğu kadar kolektif esenliğimizi de geliştirdiği müddetçe rasyonel, bunları azalttığı ya da niteliksizleştirdiği sürece irrasyoneldir. Yineleyelim: tüm bunları duyguların öznelliği faktörü ile nitelemek durumundayız. Soylu, akıllıca ve erdemli duygular gerçekte felaketle sonuçlanabilir, ama bizler gerçekten onların yaşanması gerektiğine inanırken yaşamlarımızı sürdürmekle alakalı oldukları müddetçe, her şeye rağmen tamamen rasyonel olabilirler. Tam tersine salakça ve kötü niyetli duygular hoşagidecek sonuçlar doğurabilirler, ama yine de salakça kötü niyetli ve irrasyoneldirler.

Bunları söylemekle şimdi görece rasyonaliteyi ve çeşitli duygular ile duygu tiplerinin irrasyonelliğini anlamaya devam edebiliriz. Bir duygu tipi (aşk, öfke, suçluluk, kıskançlık, üzüntü, keyif) tüm yönleriyle ya rasyonel ya irrasyonel olabilir. Bu, durumun özelliğine ve şartlarına bağlıdır. Tüm duygular aynı çaresiz kategorinin kollarına düşselerdi “duygular irrasyoneldir” demek çok az anlam ifade ederdi. Stoacılar bile kendilerine rağmen -şüphesiz çok fazlasıyla- kendi erdemlerini sevdiler. Ancak bu şekilde rasyonel ya da irrasyonel olarak sunulacak

sadece birkaç duygu adayı var. Bunlardan biri haset. Tabii ki birinin sahip olduklarını başka birisinin isteyebilmesinin pek çok nedeni var. Belki biri bunlara umutsuzca ihtiyaç duyuyorken, öteki duymuyor. Ama açlık çeken bir adamın bir burjuvanın yemek odasındaki yemek tabağında bulunan yiyeceğe *hasetlendiğini* söylemek tuhaf olacaktır. Bu kişi, zengin adamın müsrifliğine ya da modern dünyadaki gelir dağılımının eşitsizliğine hınç duyabilir.

Ancak şiddetli ihtiyaç durumunda beslenen duygu muhtemelen haset değildir. Haset çaresiz ihtiyaçları değil, rahatlık ve lüksü (pek çoğumuzun basitçe doğal karşıladığı pek çok lüks) ilgilendiren bir duygudur. Dahası psikolojik bedeli hasetlenilen şeyin değerinden çok daha büyük olabilir.

Alışveriş yapmak (haftalık olarak yaptığımız bakkaliyelik temel ürünlerden ve bunun gibi şeylerden farklı olarak) tuhaf bir modern düşkünlüktür. (“İşler güçleştğinde, güçlü insanlar alışverişe gider.”<sup>27</sup>) Alışveriş bir boş zaman aktivitesi böylelikle de bir lüks haline geldi. Ama Alman muhafazakar Helmut Schoeck hasedin, tüketiciliğin ve kapitalizmin çarkını döndürmesinden dolayı müthiş bir duygu olduğunu ileri sürdüğünde (ve pek çok reklamcı kuşkusuz buna katılacaktır), hasede karşıt olan tartışmaları yok sayıyordu. Hasedin “yedi ölümcül günah” listesinde içerilmesi hata değil. Haset yalnızca başka birinin sahip olduğunu istemek değil, birinin sahip olduğunu *hak etmeden* ve çare aramaksızın istemektir. Bunun anlamı hasedin kişiyi buruk, sınırlı ya da mutsuz eden değilse de neredeyse daima zavallı kılan bir strateji olması. Kısacası kötü bir strateji. En azından maddi rahatlıklarımızın ilgili olduğu yerde, tüketicilik savunucularını kızdırmasına rağmen, hemen hemen her zaman kişinin sahip olduklarından hoşnut olması daha iyi.

---

<sup>27</sup> Solomon, “işler güçleştğinde, güçlü insanlar harekete geçer” deyimini, alışveriş reklamlarında da sıklıkla görülebilen bu slogana çevirerek söylüyor. (ç.n.)

Tabii ki kişinin istediği ya da özlemini çektiği bir şey için *çaba sarfetmesi* hayli anlam taşıyor; ama bu haset değil. (Bu, Schoeck'in hasedi yanlış anladığı yerdir.) Kişinin istediği ya da özlemini çektiği bir şey için *umut taşınması* (ya da dua etmesi) bile anlam ifade ediyor; ama bu da haset değil. Haset, hak etmekten yoksun olan ve çare aramayan rekabetçi arzudur. Hasedin "şeytani gözlerinin" (çoğunlukla hastalıklı bir yeşil) hem hırçın hem de dokunaklı olmasının nedeni budur. O tatmin edilme olasılığı olmayan arzu, çoğunlukla da anlamsız arzudur. Bu suretle haset, ne ciddi bir çalışmanın ne kişisel değerini ne de (hatta) din adamlarının elde edeceklerinin kazanabileceği büyü- lü ve gizli güçlerin kolaylıkla fantezisini kuran güçsüz duygulardan biridir. Bu yüzden haset mutluluk namına kötü bir stratejidir ve bu haliyle irrasyonel olarak adlandırılmayı hak eder. Söylemeye gerek yok ki kendimize rağmen bu bakımdan çoğunlukla irrasyonel olduğumuz inkar edilemez. Schoeck'in haklı olarak ortaya attığı gibi hasetkar canlılarız; ama bunun müşfik toplumsal sonuçlar doğurduğuna katılmıyorum.

Bazen, örneğin Stoacılar ve Çin'deki bazı Taoocular tarafından kederin daima irrasyonel duyguların başka bir örneği olduğu söyleniyor. Chuang -Tsu sevilen kişinin kaybının doğal düzenin sadece bir parçası olduğunu ve bu yüzden eşinin ölümünden dolayı kederlenmenin kadının doğumundan önceki zamandan pişman olmak kadar irrasyonel olduğunu söylüyor. Romalı Stoacı Seneca, soğuk "aslında ona o kadar da yakın değildim" den sözde ruhani "tüm bunlarda bir neden ve düzen var"a dek kederi rasyonalize ederek uzaklaştırmanın yarım düzine yolunu gösteriyor. Tüm bunlar keder verici kayıp olarak aldığımızın aslında hiç de kayıp olmadığını varsayıyor; ama eğer altıncı bölümde önerdiğim şeyler bir anlam taşıyorsa, potansiyel olarak kedersiz bir yaşamı düşünmek aşksız/sevgisiz bir yaşamı düşünmek anlamına gelir ve eğer aşk/sevgi rasyonel olabiliyorsa (ki tabii ki olabiliyor) o halde aşkın kaybından duyulan keder de rasyonel olmak durumunda (Bu elbette tüm kederlerin rasyonel olduğunu söylemek değil. Kayıp hem kişi-

sel hem de özlü olmalıdır ve keder koşullar tarafından sınırlandırılmalıdır.)

Daha olumlu olmak gerekirse, işin ahlaksızlıklar (“günahlar”) yerine erdemler tarafında rasyonalite namına popüler bir aday olacak bir duygu türü *hazdır*. Özellikle Amerika’da neşeliğin büyük değeri var ve bu suretle keyifli olmak için herhangi bir neden olmasa bile kişinin öyle olması bekleniyor (Diğer yandan kişi üzüntü için neden üretmekte çok daha iyidir.) “Sevilmek daha iyidir” okulunun bazı romantikleri bunu aşkla ilgili olarak da söyleyebilirler ama bu mutlu son tezinin üzerine zaten soğuk su içtim ve bunu kısaca yeniden yapacağım. Aşka benzemeksizin keyif oldukça basit ve genellikle de mesele oluşturacak sonuçlardan azade imiş gibi görünüyor. Bununla birlikte keyfin ne olduğu hakkında hatırı sayılır bir ihtilaf var. Bir yanda belki alem yapma ya da esriklik olarak adlandırılacak keyfin hem yasal, hem de yasadışı, reçeteli, reçetesiz ve arkadaşan arkadaşaya geçen çeşitli ilaçlarla harekete geçirilebileceği esastaki iyi bilinen ve tanıdık gerçek bulunmakta. Böylesi bir keyfin (esriklik) şartlarla –bu şartlar her ne olursa olsun- ilgisi yok; böylesi bir deneyimin doğru durumlarda, diyelim ki bir partide ya da başka türlü hoş senaryolar dahilinde, çoğaltılabilir olmasına rağmen. Ama bu şekilde anlaşılan keyif nadiren bir duygudur; o daha ziyade hoppaca bir histir ve rasyonellik sorusu burada zor bela gündeme gelir.

Diğer yandan açıkça dünya ya da en azından kişinin anlık durumu ile ilgili keyif vardır ve bazen nazikçe olmasa da rasyonalite sorusu gün yüzüne çıkar. Keyfin bir mazereti var mıdır, yoksa yok mudur? Bir müsabakayı ya da yarışmayı kazanmak genellikle keyiflenmek için iyi bir nedendir. Kişinin işini kaybetmesi genellikle (kişinin nefret ettiği iş kaybının bu tarz bir keyfi olmasa da beklenmeyen büyük bir rahatlama şeklinde bir sonucu doğurmasına rağmen) böyle değildir. Dahası az-çok saf olan alem ya da esriklik deneyimi, belki dünyayı bir bütün olarak sarmalayan şartlara dahi sıklıkla kendini yansıtır; böylelikle “saf duygusal deneyimlerin” elde edilmesi zorlaşabilir.

Ama burada gün yüzüne çıkardığımız soru (az-çok) dünya ile ilgili bir yargı olduğu kadarıyla keyfin daima rasyonel olup olmadığı. Bu basit bir soru değil. Buna dair bir kısım neden, keyfin (eylemsel eğiliminin) dünyadan geri çekilme -ya da kendini onun üzerine çıkarma- eğiliminde olması. Böylece kişi keyfi garantileyecek gibi görünmeyen şartlarda kendini keyifli hissedebilir. Dahası elbette, kişi keyfi davet eder gibi görünen şartlarda bile keyifli hissetmeyi başaramayabilir. (Bu irrasyonel midir?)

İnsanın uygun olmayan şartlarda keyiflilik emaresi göstermesi, diyelim ki bir cenazede, hiç kuşkusuz hatırı sayılır derecede hıncı ve toplumsal kınanmayı doğuracaktır. Durum, diğer türlü keyfin sahip olduğu nedenler her ne olursa olsun böylesi bir keyfi irrasyonel kılar (Büyük bir ödül kazandığı haberini aldıktan hemen sonra bir arkadaşın cenazesine gitmek en hafifinden söylersek kişiyi güç duruma sokar) . Aynı şekilde keyfin belli ifade biçimleri, örneğin şen bir şekilde komşunuzun en sevdiği porselenleri kırmak yalnızca irrasyonel değil çok tuzludur da. Böylesi durumlarda kişi bunun duygunun kendisi değil, kamusal ifadesi olduğunda ısrar edebilir, ki sorun da budur. Ancak çoğu zaman sınırlanan ifade duruma uygun ise keyifli hissetmek yapılması iyi ve verimli bir şeydir. Bu suretle keyif "şeylerin iyi tarafına bakmakta", yani dünyada hissetmek için rasyonel bir yol olduğunda keyfin en azından iyi bir zaman dilimi olarak düşünülmesi gerektiğinde ısrarcı olan bir toplumda en azından akla uygundur.

Bununla birlikte en keyifsiz şartlarda keyifli hisseden insanlar vardır. Bunun uç örnekleri nihai düşkünlüklerine ve sürekli ölüm tehdidine rağmen keyifli kalmayı başaran Alman toplama kamplarındaki olağandışı mahkumlardır. Onlara kolay gelsin derdim, ama keyiflilikleri pek çok insana pekala uygunsuz görünebilir. Yine de uygunsuz keyif benzer umutsuz şartlarda, örneğin Roberto Benigni'nin *Hayat Güzeldir*'indeki gibi, diğer mahkumlar için güçlü bir moral yükseltici olabilir ve eğer bazı insanlar bir kabahate maruz kalmışlar ya da hıncı doluyorsa-

lar şartların haklı gerekçesi olsun olmasın bu toplumsal duyguların toplam etkisinin (bir çeşit "duygusal bulaşıcılık") öv-güye değer ve bu yüzden rasyonel olduğu ileri sürülebilir.

Tüm rasyonel duygular kişinin o andaki şartlarıyla bağlantı içinde olmayı gerektirmez. Rasyonel bir duygu bazen ayrı olmaya ya da umutsuzluğa dair bir duygu olabilir. Keyifle ilgili mükemmel şey –ve onun karşısı "depresyona" dair korkunç şey- detaylarda büyük bir keyif aldığında onun her şeyden uzak durabilmesidir. Tam tersine depresyon uzak durmaktan ziyade bütün bütün ayrıksılaşmış ya da terk edilmiş hissettirir ve kişi detaylarda hatırı sayılır bir umutsuzluk bulur. Ama burada depresyon örneği yol göstericidir. Keyif gibi depresyonun da bir duygudan ziyade bir duygu durumu olduğu tartışılabilir. Doğru; bir süredir bunlarla iş görüyorum. Daha önceki bölümde ileri sürdüğüm gibi ikisi arasındaki farklılık daha kapsamlı bir tartışma başlığı; ama kısaca duygu durumlarının nesnelere genel, amorf ve belirsiz olmaya eğilimliyken duygu nesnelere özel ve belirli olmaya eğilimli olduklarını not etmişim. Bir duygu durumu nesnesi daha da odaklanılmış hale geldiğinde, örneğin hararetli kızgın bir adam talihsiz kurbanına yönelik hiddetini sabitlediğinde bir duygu haline gelir. Bir duygu nesnesi daha genelleştirilmiş hale geldiğinde, diyelim işten atılma gibi özel bir aksilik olduğunda "işten atıldığı için depresif olmaktan", "tüm yaşamla ve onunla ilgili her şeyle ilgili olarak depresif olmaya" doğru genelleştiğinde bir duygu durumuna dönüşür. Ama depresyon (ve ben burada yine daha çok tıbbi soruların tüm çeşitlerini beraberinde getiren klinik türden ziyade alışılmış depresyondan söz ediyorum) tamamen irrasyonel değildir. Oldukça tersine. Pek çok duygu gibi duygu durumlarını rasyonel ya da irrasyonel yapan şey, duygu durumları olarak onların uygun bir nesneye, bu yüzden de hedefe sahip olmamalarından dolayı onların dünyanın gerçeklerine uyup uymamaları, dünyaya "ayarlı olmaya" yönelik olarak işleyip işlememeleridir. Ama insan, tabii ki hasetlenilecek ve hoş gidebilir bir yaşamın ortasında depresyonun irrasyonelli-

ğine paye verebilir. Gerçekten de düşününsel karamsarlığın nedeni olabilecek şey sadece bu irrasyonelite olabilir.

Depresyon yaşamdaki esenlik namına kötü bir strateji olabilir ama şunu dikkate alın. Martin Seligman adındaki önemli bir araştırmacı "pozitif psikoloji" diye adlandırdığı şey hakkında, yani "pozitif" duyguların doğası ve etkileri hakkında kapsamlı bir araştırma yapmıştı. Böylesi bir terminoloji hakkında bir önceki bölümde ifade ettiğim şüphelerime rağmen Seligman'ın kafasındaki duygu türlerini hepimiz bütünüyle biliyoruz. Seligman muhtelif birkaç duyguyu (umut, keyif vb.) bilindik sözcük "iyimserlik"le özetliyor ve "iyimserlerin dünyayı tam olarak iyimser olmayanlar (kötümserler ya da onların kendilerine atfetmeyi tercih ettikleri gibi "realistler") gibi algılayıp algılamadıkları" sorusunu soruyordu. Yanıt "hayır" Bulanık bir dünya görüşüne sahip insanlar ve bu görüşün olasılıkları, şeyleri daha "gerçekçi" olarak görmeye eğilimlidirler. Gerçek tehlikeleri, gerçek trajedileri ve gerçek skandalları tanımaya eğilimlidirler ve bunları rasyonalize etmezler. Aynı şekilde her şeye kadir bir koruyucunun şefkatinin varlığı ile ilgili olarak çok katı dini inançları ve mükemmel bir öteki dünya umudu olmayan bizim gibiler oldukça doğal olarak bunlara inananların huzurlu keyfini paylaşmada güçlükler yaşarlar. Ama biz inançlı olmayanların, daha az umutlu olmaktan dolayı, dünyanın şimdiki korkunç durumuna ilişkin daha titiz bir bakış açısına sahip olduğumuzu eklerim. Hangi görüş ve hangi duygusal tutum daha rasyonel? Söylemeye cesaret edemem. Ama bu muhakkak ki duyguların rasyonalitesi sorusunu ardına kadar açık bırakıyor.

Duyguların rasyonalitesini saptamada yapılan çalışmaların çoğu duygu türleri ile değil, duygunun belli örnekleri ile ilgililer. Özellikle öfke bazen rasyonel, bazen de değil. Öfke ne zaman rasyonel? Doğru hedefe yönelik olduğunda, yani bir kabahatin işlendiğini doğru olarak tespit ettiğinde, kabahatin ciddiyetiyle orantılı olduğunda ve kabahatli kişiye ya da ilişkiye uygun olduğunda. Kişinin meydana gelebileceğini ya da kaba-



hatli olabileceğini yalnızca hayal ettiği bir şey hakkında öfkelenmesi irrasyonel. Bununla birlikte bazı duygular rasyonel; ve sadece saf olasılıkları ilgilendirmiyorlar. Korku bunun bariz bir örneği. Korkunun rasyonelitesi potansiyel tehdidin veya tehlikenin olasılığına ya da ciddiyetine bağlı. Rasyonelitesi olasılık ve değer potansiyel nimetlerine bağlı olan umut da aynı şekilde.

Önemsiz bir şey için çok kızmak ya da çok ciddi bir şeye yalnızca ılımlı bir şekilde öfkelenmek irrasyonel. Bir bebeğe ya da çelimsiz, yetersiz, yaşlı bir hastaya kızmak irrasyonel. Ve çok farklı bir nedenden ötürü şefinize, durumunuzla ilgili karar vermek üzere olan hakime, size notunuzu vermek üzere olan bir profesöre ya da valizinizi açan bir gümrük memuruna öfkelenmek (ya da en azından öfkenizi ifade etmek) irrasyonel. Şu halde öfke bazen rasyonel olabilir ama ifadesi böyle olmayabilir. Öfkenin rasyonelliği fazlasıyla bir detay, duruma ait özellikler sorunudur. Dahası sevgi ve bağışlamanın ahenk ve mutluluğa daha fazla yardımcı olmasından dolayı öfkenin asla en iyi strateji olmadığını düşünenlerin rasyonelliğin derecelerinin olduğunu kabul etmeleri gerekir. Bazı durumlarda bu kişilerin yargıları hala "evet, sen öfkelenmekte oldukça haklısın, ama..." olacaktır. Güncel toplumsal ve siyasal dünyanın verili doğasında ise böylesi değerlendirmeleri askıya alırdım. Belki bu benim Eski Ahit terbiyemdir; ama adaletsizliğe karşı haklı öfkenin ve bunun dobra dobra ifadesinin çağdaş toplumsal yaşamda çok büyük sıklıkla zorunlu olduğunu düşünüyorum. Dahası bu, Aristoteles'i yankılırsak haklı öfkenin yalnızca rasyonel değil, haklı olduğunda öfkelenmemenin böylesi bir ihmalin nihai olarak dünyadaki adaletsizliğe katkıda bulunacak olmasından dolayı irrasyonel de olduğunu söylemektir.

Ama tartışmayı hakkında en fazla konuşulan duyguya, aşka doğru getirelim yeniden. Yine romantik aşka konsantre olacağım. Bazı romantiklerin aşkın her zaman iyi ve bu yüzden de rasyonel olduğunu söylediklerinden; ama bunun sonrasında da aşkın irrasyonel olduğunda, onun varsayılan cazibesinin de bu

olması gerektiğinde ısrar eden başka romantiklerin bulunduğundan bahsetmiştim. Ancak böylesi tutumların her ikisini de, öncelikle bariz bir şekilde tüyler ürpertici olan ve hiçbir izanı ya da mazereti olmayan aşk örnekleri bulunduğundan –örneğin bir çocuğa duyulan, özellikle kişinin kendi çocuğuna duyduğu erotik aşk- ikinci olarak da daha önceki ifadeyi kullanacak olursak doğru hedefe yönelmiş pek çok aşk örneği bulunduğundan tercihen şaşsalca buluyoruz. İkinci durumda, sevilen kişi münasip, ilişki ahenkli ve her iki insan da bundan dolayı mutlu ve gelişim içindedir. Şu halde neden pek çok insan aşkın irrasyonel olduğunu söylüyor? Her şeyden önce aşk şans eseri oluveren bir şeymiş gibi görüldüğünden. İki insan katılmayı planlamadıkları bir resepsiyonda, birinin diğerine çarptığı bir trende sohbe başlar ve yaşam boyu aşk başlar. Ancak rastlantı eseri bulma irrasyonellik değildir. Eğer bunun alternatifi, zamanın en iyi bilimi ya da köydeki en bilge kişinin çöpçatanlık yetenekleri üzerine kurulmuş planlı bir evlilikse, o zaman romantik aşk pekala irrasyonel görünebilir. (Planlı evliliklerin hala bir norm olduğu İran'da yaşayan pek çok genç kadın tarafından bunun böyle tarif edildiğini duydum.) Ama daha önemli nokta, şans ederi olanın aşk değil karşılaşma olmasıdır. Aşk zaman içinde karşılıklı olarak geliştirilen/inceltelen bir şeydir ve bunda irrasyonel hiçbir şey yoktur. İki insan "birbiriyle ilgilenildiğinde" bu muhtemelen başından itibaren onların karşılıklı uyumunun yanında, birlikte çalışma yetilerine de paye biçmektedir.

Aşkın irrasyonel olduğunun düşünülmesinin ikinci bir nedeni, eski dostumuz *öznelliktir*. "Bakanın gözünden", yani seven kişinin gözünden milyonda sadece bir olan sevilen kişi unutulmamalıdır ki pekala dünyadaki en güzel insanmış gibi görünebilir. Bu irrasyonellik mi? Bazı "nesnel" açılardan, belki. Ama böylesi bir bakış açısına neden öncelik vermemiz gereksin ki? Bilimde tarım itibariyle bunu (nesnelliği) elbette yapıyoruz. Hukuk öğretisi içinde, tabii ki, bir adalet problemi olarak bunu yapıyoruz. Uzmanlık alanlarında ve vasıflı işlerde de, tarafsız-

lık önyargılara daha çok tercih ediliyor. Seni sevmemden dolayı senin müthiş bir muhasebeci, ürolog ya da uçak teknikeri olduğunu düşünmem hiç de övücü bir şey değildir. Ama senin güzel olduğuna olan inancım çok farklı türden öznel bir gerçekliktir. Bunun Kierkegaard'ın "nesnel belirsizlik" olarak adlandırdığı, nesnel bir bakış açısının –tabii ki bulunuyorsa- yalnızca ikincil bir merak kaynağı olduğu o yerlerden biri olduğu söylenebilir. Aşkım irrasyonel değildir, çünkü sokaktaki yabancıların göremeyebildikleri güzelliği ve cazibeyi sende görüyorum. Tam tersine sana kişisel cazibe ve erdem *bahşetmem*, aşk örneğinde aşkın rasyonalitesinin hayati bir parçası.

Ama aptalca aşka ne demeli? Elbette aşk her türlü hatayı yapar. İnsanlar çoğunlukla imkansız partnerler seçerler ve bunu ilişki başlamadan çok önce dahi bilirler. Evli erkeklerle buluşma alışkanlığında olan kadınlar kalıcı bir ilişki için kötü bir bahse tutuşmuş olabilirler, ki buna mukabil kalıcı bir ilişki ile sonlanmamasını garantilemek için evli erkeklerle buluşuyor olabilmelerine rağmen. Karşılığında aşk ve saygı göreceklarını düşündükleri kalıcı bir aşk partnerinin gerçekten istedikleri şey olduğu varsayımı altında nevroitik, sadistik kadınlardan hoşlanan erkeklerden hoşlanan kadınlar tabii ki irrasyonel bir seçim yapmaktadırlar. (Ama yine de, böylesi meseleleri ayrıntılarıyla düşünen çiftlerin muazzam çeşitlilikteki biçimlerine ve birbirlerini beslemelerini sağlayan yollara hayret ediyorum). Sahip olamayacak olduğunun peşinden bile bile gittiğinde "aşk irrasyoneldir" denebilir. Ama bu karşılıksız aşkın hem önemini hem de ödülleri hafife alır. Muhakkak ki imkansızın peşinde kendini deli divane bir şekilde umutsuzca süründürmek bir irrasyonellik paradigmasıdır. Ancak kişinin ideal güzellikten algıladığına ilişkin seküler tapınması, geliştirici ve esin verici olabilir. (Görünüşe bakılırsa Dante, deha ve yaratıcılık dolu bir yaşamı esinleyen sevgilisi Beatrice' i sadece bir defa görmüştü.)

Aşk doğru kişiye, doğru zamanda, doğru ilişki biçimi dahilinde, doğru şekilde yöneldiğinde rasyoneldir. ("Doğru" nun ne demek olduğu bu durumların her birinde tabii ki kişisel

tercihlere ve müzakerelere bağlıdır.) Ama aşk kişi doğru kişiy-  
le, doğru ilişki türü dahilinde zarif ve uyumlu bir davranış  
içinde yürüdüğünde bile irrasyonel olabilir. Sevgi aşırı oldu-  
ğunda böyle bir şey olur. Örneğin bağımsız eylem ve yargının  
imkansız hale gelmesiyle insanın kişiliği öteki tarafından aşırı  
kapatıldığında ya da kıskançlık ilişkiyi zehirleyip, aşırı sevilen  
aşığı boğduğunda... Aynı zamanda birini çok uzun süre sevmek  
de var işin içinde. Bir zamanlar o kişi doğru aşk olabilir; ama  
artık böyle değildir. Kişinin arkadaşları hiç kuşkusuz "boşver"  
ve "önüne bak" diyeceklerdir. Haklıdırlar da; ama hepimiz  
bunu yapmanın korkunç derecede zor olduğunu biliriz. Her  
durumda zaman alır. Ama aşkın erdemlerinden biri onun di-  
rengenliğidir. Aşk, artık nihai ilgi alanımıza girmediğinde sev-  
meye kolaylıkla son veremememizden dolayı onun irrasyonel  
olduğuna ilişkin haksız çıkarıma varmadan önce, o böylesine  
direngen, benliğimize böylesine bütünlükle dolaşmış ve sonuç  
olarak "aşılması" böylesine güç olmasaydı ne olurdu diye sade-  
ce bir an düşünün. Ortada hercai, hoppa, bağlanamayan, eften  
püften ve güç bela bir aşk olurdu ve bu da güç bela bir rasyo-  
nellik adayı olurdu.

## Mit 8:

Duygular Bize Öylece Geliverirler  
(Onlar “Tutkudur”)

Duyguların bize öylece geliverdiği bazen duygusal deneyimimize dair fenomenolojik “datalardan” biriymiş gibi görünür ve bazen öyledirler de. Bu merak uyandıran bilgi dizisinin Aristoteles’in adlandırış şekliyle -pathé ya da tutkular- bile, yaşamda *kendilerinden mustarip olduğumuz şeyler* oldukları fikri açıktır. Dolayısıyla İsa’nın acısı anlamına gelen İsa’nın tutkusundan söz ederiz ve benim hidrolik model olarak adlandırdığım patlama, fıskırma, vurgun yeme, işgal edilme, yere serilme ve “düşme” imgelemlerinin çeşitlemelerini kullanarak tutkulardan bahsederiz. Korkudan “felç geçirmekten”, aşktan “vurgun yemekten”, kıskançlıktan “çılına dönmekten”, üzüntüden “ambale olmaktan”, hiddetten “delirmekten” bahsederiz. Ama daha rasyonel, bilişsel ve değerlendirmeci biçimde daha zengin bir duygu modeli lehine hidrolik metafordan ve onun çeşitlemelerinden vazgeçtiğimizde, kendimizi tutkuların “edilgenliği” kavramsallaştırmasına da daha az kaptırılmış oluruz.

Ya da gerçekten ellerimizden kayan ve kontrolümüzün dışındaki o duygu örneklemelerini (obsesyon, kompülsiyon ve nevrozu, ki psikozdan söz etmiyorum bile) içermek üzere yapılan birtakım “tutku” kavramsallaştırmalarını ele alabiliriz, ama açıkça anlaşılıyor ki bunlar duygunun olağan değil, aşırı sapkınca örnekleri. Duygulanmanın çoğu, çoğu zaman tamamen kontrolümüz dışında değil. Bize sadece gelivermiyorlar; aksine onlardan sorumluyuz. Onları talim ve terbiye ediyor ve pek çok durumda bilinçsizce bile olsa onları *seçiyoruz*. Bu yüzden duy-

gularını stratejiler olarak tanımladım. Pek çok büyük duygu daha ziyade kısa-erimli olsalar ve bu suretle iyi stratejiler olsalar da sağlıklı bir yaşam namına stratejilerdir. Ama duyguların strateji olduğunu söylemek, Jean-Paul Sartre'ın yetmiş yıldan daha fazla bir zaman önce ortaya attığı gibi, güncel ve geleneksel duygu görüşü ile çok kavgalı olan bir şeyler söylemektir. Duygularımızın yalnızca bize geliveren bir şeyler değil, birtakım kapsamlarda "yapma-etmelerimiz" olduklarını söylemektir.

Farklı bir şekilde söylersek: Duygularımız üzerinde ne kadar kontrole sahibiz? Onları seçiyor olduğumuzu söylemenin herhangi bir anlamı var mı? Psikologlar denetimin ya da seçimin dillerinin hangi kapsam ve biçimlerde uygulanabileceği sorusuna ortamı açık bırakarak "duygu düzenlemelerinden" söz ediyorlar. Kısmen akli kutsamalarından dolayı filozoflar, duygularımızı yalnızca sınırlayarak ya da onlara ilişkin ifadeleri kontrol altına alarak denetim altına alabileceğimiz (ama seçemeyeceğimiz) yönündeki pozisyonu uzun süre işgal ettiler. Ama sınırlama ve kontrol sorusu belki de yanlış bir soru mudur? Ya da fazla-kısıtlı bir soru mudur? Bir duyguyu kontrol etmek içimizdeki bir hayvanı kontrol etmek gibi bir şey mi? (Horace: "öfke yabancı bir ata binmek gibidir" diyor) . Kan basıncı, kolesterol seviyesini, yani sadece dolaylı olarak yapabileceğimiz herhangi bir şeyi (belli Yogacılar hariç) dışında) kontrol etmemiz gibi bir şey mi bu? Ya da daha ziyade "patron" olması nedeniyle (Platon'un *Devlet*'teki modeli) bir patronun çalışanlarını çeşitli tehdit ve teşviklerle kontrol etmesinde olduğu gibi, burada "patron" mu akıl oluyor? Veya bir duyguyu kontrol etmek kişinin düşüncelerini, konuşmasını, tartışmalarını kontrol etmesi, onları biçimlendirmesi ve zamanlamanın yanında ifade biçimlerini de seçmesi gibi bir şey mi? Doğaçılama bir şekilde "birdenbire bir şey hakkında yorum yapmakla" düşünülmüş bir yanıt arasındaki farkı ele alın. Yahut duyguyu kontrol etmek, "akılsız" (yani tamamen düşünmeden ve bilinçten yoksun) ama yine de istemli olan ve kişinin hem kontrolü

hem de seçiminin süreğenliği meselesi dahilinde olabilen pratikler yoluyla –bisiklete binmek gibi- eylemlerini koordine etmesi gibi bir şey mi?

Şimdi; elbette ki duygularımızı seçiyor olduğumuzu söylemek duyguların “iradenin” saf örnekleri olduğunu söylemek değil. Onları sadece “yapmıyoruz.” Şartlar kendilerini çoğunlukla bize dayatıyorlar. Genelde duygular, hangi duygulara sahip olacağımız ya da bir duygu hissedip hissetmeyeceğimiz – ya da kendimize hissetme izni vereceğimiz- yolundaki bütünüyle özgür ve kısıtlanmamış seçimle sahip olduğumuz şeyler elbette değil. Keyif ve depresyonun olası istisnaları ve yaşamlarımızın belli koşullarının yüzergezer özgürlüğünün büyük bölümünde bulunan diğer duygu durumları ile birlikte koşullarımızın “esirleriyiz.” Elbiselerim, boyum, bıyığım, aksanım ve davranışlarımla şu anda dalga geçen şu saldırgan eşkiyayla bu barda aynı zamanda bulunmayı seçmedim. Ama şu anda bana karşı ağır bir şekilde suç işliyor ve bununla ilgili ne yapmam gerektiğine karar vermek durumundayım. Bu saldırgan eşkiyayla birlikte bu durumda olmayı seçmedim ama pekala seçebilirdim de. Gerçekten de yarın gece aynı saatte çarpışmayı tekrarlamak, ona bir ya da iki şey göstermek ya da anlatmak üzere geri dönmeyi tasarlayabilirim. O halde ben burada tamamen kurban değilim. Bu özel eşkiya hakkında hiçbir şey bilmiyor olsaydım dahi barın ünü, beni bara getiren arkadaşımın eğilimleri ve genel olarak pusuya yatmış tehlikeler hakkında bir şeyler biliyordum. Burada Aristoteles tarafından sıklıkla işaret edilen bir noktayı, yani sorunla ilgili herhangi bir seçimimiz ya da sorumluluğumuz yokmuş gibi görünse dahi kendimizi bu pozisyona sokmuş olmamız ya da daha önemlisi kendimizi böylesi bir pozisyona koyacak nitelikte karakter geliştirerek o şekilde davranmaya teşvik edilmiş ya da buna itilmiş olmamız noktasını tekrar ediyorum.

Ama ben buradayım, o da burada ve durum da bu. Kendimi gergin hissediyorum (Stoacıların “ilk hareketleri”) ama şimdi yalnızca öfkeleniyor muyum? Bir sürü seçeneğim var;

hiçbiri hoşnutluk verici olmasa da. Yürüyüp gidebilir hangi küfür ve alay bunu takip ederse etsin omuzlarımı silkip geçebilirim. Bunun bilgece bir seçim olmadığı onun cüssesinde ve açık mizacında görünür olduğu üzere ona nezaketle yanıt verebilirim. Onu gerçekten görmezden gelmeyi deneyebilirim, örneğin üniversite siyaseti hakkında arkadaşımınla hararetli bir tartışmaya girerek. Arkadaşıma beni böylesi bir yere getirdiği için öfkelenebilirim. Bu arada tüm bu tepkiler dahilinde içimde yükselen öfkeyi duyumsarım (hidrolik metaforu anımsayın). Daha fazla gerginlik ve asabiyet geliştiririm (Jamesyen fizyoloji). Kendimi her türden hakareti ve savunmacı tepkiyi eşkiyanın üzerine boşaltmak üzere (burada öfkemin elemanlarının yargıları tamamen ifade edilir) –ya da daha muhtemelen arkadaşımınla birlikte barı emniyet içinde terk ettikten sonra onunla bunu paylaşmak üzere- düşünüyorken bulurum. Ama seçimlerim, kimisi öfkeyi artırmaya (özellikle asli olarak duruma sebep olan durumu ağırlaştırmak suretiyle), kimisi öfkemin yönünü değiştirtmeye (belki kendime, belki arkadaşıma doğru) ve diğerleri de onu azaltmaya eğilimli gerçek sonuçlarıyla gerçek seçimler.

Oyalarına çoğunlukla öfkeyi azaltmak için iyi bir yol, özellikle saldırgan durum devam etmiyorsa (bu örnekte böyle olmamasına rağmen). Öfkeyle başa çıkmanın etkili bir yolu büyükannezin tavsiyesini dinleyip, bir şey yapmadan önce “ona kadar yavaşça saymak” Bu süre boyunca, durum netleşebilir. Bir daha asla görmeyeceğim o adam bir eşkiya. Akşam yeni oldu ve bu iyi bir gündü. Bunu onun bozmasına neden izin vereyim? Kızıp kızmamanın basit bir karar olmadığı bariz olsa gerek, ama benim basitçe öfke kurbanı olmadığım da eşit derece bariz. Bir kez daha duygu ile ona neden olan olay ya da durum arasındaki ayrımı hatırlatmak istiyorum. Kendimi haklı olarak o eşkiyanın ya da durumun kurbanı olarak düşünsem bile yine de öfkemin ortak yazarlarından biriyim. Ama talepkar bir ortak yazarla ya da diktatörce bir editörle çalışırken olduğu gibi, ne istersem onu yazmam. Elde bulunanlarla başlamak



durumundayım (ya da en azından elde bulunduğunu düşündüklerimle).

Duygular literatürünün büyük kısmında ve duygular hakkındaki popüler konuşmalarda da bulunan problem, duygunun tekil örneklerine ve çok kısa patlamalara odaklanmaktır. Böylesi durumlarda duygularımızın yazarı ya da ortak yazar olduğumuz fikri gerçekten de makul değilmiş gibi görünür. Ama gözlemlerimizin erimini genişletmekle insanların hangi kapsamlarda duygularını ve duygusal tepkilerini terbiye ettiklerini anlamaya yaklaşıyoruz. İnsanlar, örneğin öfkenin diğerlerini sindirmenin etkili bir yolu olduğunu keşfederler ve böylelikle en küçük kıskırtmada dahi öfkelenmek için kendilerine izin verirler. “Kendilerine izin verirler” diyorum ama bu patlama anında herhangi bilinçli bir kararın olduğunu ima etmiyor. Bu, daha ziyade zaman içerisinde geliştirilen bir davranış örüntüsü. Aynı şekilde bazı insanlar, belki bu yolla karşılarındakilerden anlayış kazandıklarından, belki “kendilerini üzgün hissetmek” ortadan çekilmelerine, sorumluluktan azade ve asosyal olmalarına izin verdiğinden dolayı üzüntü geliştirirler. Başka bazıları muhtemelen sadece zindelik verdiği ve eğlenceli bulduğundan sık sık aşık olmak konusunda kendilerine izin tanırırlar. Bizlerse, bunu aşk diye adlandırmaya direnç gösterir, bunun yerine burada emniyetsizlik, manipülasyon, mutlak sorumsuzluk ya da derin nevroz işaretleri ararız. Böylesi bir kişi geçici kurbanlarının hisleri hakkında umarsız olmaya eğilimli olduğunda tabii ki ahlaki olarak eleştirel olabiliriz. Gerçekten de sözde sevgilin hislerini dikkate alma başarısızlığının, incelemeye konu olan duygunun –her ne olursa olsun- aşk olmadığı kesin kanıt olduğunu söyledim. Ama bu, buradaki duygu her ne olursa olsun onun da seçim parçalarından oluştuğunu reddetmek değil.

Ama önemli duyguların çoğu sadece tekil epizodlar değil, ve tabii ki duyguların “patlamaları” da değil. Zaman boyu giden süreçtirler. Şu halde öfkelenmedeki rolümüzü oldukça açık bir şekilde görebiliriz. Örneğin bir kabahati süsleye-

rek ya da onu mükemmelleştirerek, belki başka şeyleri kapsayacak şekilde düşünceleri genelleştirerek, kelimenin tam anlamıyla hiddet içinde "kaynama" noktasına ulaşıncaya dek bunun yollarını tahayyül ederek geçmiş bir görüntüyü tekrar ve tekrar istemli olarak kendimize hatırlattığımızda olduğu gibi. Duygular konusunda çalışan biri –şimdiden sonra hepiniz- için bu öfkeli problem çözme işine, pekala bir muhatap, yani kişinin ebeveyelerinin, bir hahamın ya da bir rahibin sesine benzeyen; kafamızın içindeki o minik sağduyu seslerinden biri, "gerçekten bunu yapmak istiyor musun?" ya da "gitmesine izin verseydin çok daha iyi olmayacak mıydı" diye durmadan konuşan "Süperego" katılabilir. Ama böylesi durumlarda öfkenin bize sadece gelivermediği ve koşullar tarafından basitçe dayatılmadığı konusunda çok az şüphe varmış gibi geliyor bana. Öfkemiz en azından kısmen bizim sorumluluğumuzda ve dolayısıyla onun *sorumluluğunu almamız* gerekiyor.

Aynı şekilde aşkın da. Benim "çarpılmak" diye addettiğim böylesi bir şey var. Aslında mutlu geçen ve sadakat dolu evliliğime rağmen, "çarpılma" bana hala zaman zaman oluveriyor. Ama buna güç-bela aşk denir, kaba erkeklerin umutsuzluk, cinsel coşkunsuluk ya da taciz anlarında söyleyebilecekleri şeylere rağmen. Gerçek şu: "Çarpılma" genellikle çabucak geçer ve iyi bir restoranda masamın yarından geçen lezzetli bir yemek tabağının kokusunu yakalamaktan daha önemli bir deneyim değildir. Bazen iki insan buluşurlar ve aralarında bir "kimya" bulunur. Burada, karşılıklı bakışların, beğenin ve çekiciliğin mübadelesi vardır. Ama bu da aşk değildir. Sadece karşılıklı çekim ve beğenme vardır. Şu anda bu tarz bir "kimya" olmadan aşkın gelişmesi ihtimalinin çok az ya da oluvmesinin her durumda daha yavaş olabileceği fikrini kabul etmek istiyorum. Sarsak bir şekilde ortaya koyarsak bu "ilk bakışta aşk değil." Ama *hepiniz biriyle tesadüfen tanışmanın, ileride gelişecek bir karşılıklı beğeniye; arkadaşça bir göz kırpmadan uzun süreli bir bakışmaya; tarıksıklığa dair arkadaşlıktan aşka yavaş yavaş transfer olacak karşılıklı çekim ve bakış ihtimaline* yol verdiğini

biliriz. Ama aşk, hadi açıkça söyleyelim, daima bir süreçtir. Anlık bir duygusal epizod değildir. Çok nadir koşullar dışında "on beş dakikadır aşığım" -ya da fark ederse üç gündür- demenin hiçbir anlamı yoktur. Romeo ve Juliet'in sadece üç gün içinde birbirine delicesine aşık olmalarıyla buna itiraz edilebilir; ama aşkları, sonradan ölmeleriyle ilgisiz değildir. Yaşamış olsalar ve Romeo gerisin geriye Rosalind'e doğru tabanları yağlasaydı, onların aşk hikayesini tabii ki yeniden değerlendirecektik. Juliet ile aşkları, sorumsuzca yaşanan bir diğer ergenlik kazası olacaktı ve bundan ötesi de olmayacaktı.

Yıllarca tartıştığım konu, "aşık olmak" çoklu kararlardan oluşan bir seçim meselesi. Aşk muhteşem, büyümlü ve bu gibi şeyler niteliğinde olabilecek bir buluşma ile başlayabilir. Gözler kilitlenebilir ve bakışlar birbirine mıhlanabilir. En gündelik sohbetler hemencecik karşılıklı ilgi alanlarını, heyecan verici ortak arkaplanları, karşılıklı uyumu gösterir. Ama sonrasında, hem karşılıklı hem de bireysel bir dizi seçim ve karar baş gösterir: kalsam mı gitsem mi? Onu yeniden görsem mi? Arkadaşlarımla mı yoksa onlar olmadan mı? Öğle yemeği mi akşam yemeği mi yesek? Romantik bir düzenleme içerisinde mi yoksa değil mi? İyi geceler öpücümü versek mi birbirimize? Ebeveynlerle görüşsek mi? Dahası böylesi her karar geliştirmekte olan ilişkiyi ve onu inşa eden hisleri ilerletmek ya da engellemek -ya da tersi- karardır. Ve bunun sonrasında duygusal hazırlığın daha düz ve genellikle daha sakin biçimleri bulunur : "Konuşmak için ne çekici bir şey", "zevk veren ne zeki gözler!", "birlikte romantik bir tatile çıksaydık neler olacağını merak ediyorum", "onun nasıl bir aşık olabileceğini merak ediyorum"lar düşünülür. Daha sonrasında da imgesel, umutlu, hülyalı düşünceler gelir: izleyecek konuşmayı içinden prova ederek, her bir sözcük ve ayrıntının utandırıcı bir eleştirel analizini de kapsayan şimdiki bir geriye bakış dahilinde sohbeti incelemek. Ve ardından belki tekrar tekrar imgelerle kendimizi eğlendiririz: birlikte sahilde yürümek, sevişmek, bebekler yapmak. Aşk kasıtlı bir kızışma sürecidir ve bizler aşka "düşmeyiz." Ona giden

yolda çalışırız. Yakın dönem filmlerinden biri olan *Closer*'da, Alice karakterinin (Natalie Portman) feryadında söylenen iyi bir söze göre: "(aşık olma sürecinde) kendine 'devam et ya da etme' dediğin bir seçim anı var her zaman. Bu seçim arunun ne olduğunu bilmiyorum ama bunun olduğunu biliyorum."

Bazen kararlar almak, kararları alırken düşünmediğimiz durumlarda olduğu gibi çok kolaydır. Ama en önemli kararlar, örneğin ilk kez "seni seviyorum" demek, dramatik bir şekilde dönüştürücüdür. Bu saf bir itiraf değildir. Patlayıcı tesirli bir konuşma edimi, ilişkinin ayakları altına yerleştirilmiş bir bombadır. Biraz şans ve kavrayışla patlama karşılıklı olarak enfestir; gerçekten mutlu bir an. Ama bazen de değildir; bu anda arkadaşlık ve iş ilişkileri sonsuza dek bozulur. Ama sevgiliyi içeren her karar gelişmekte olan aşk hissini zenginleştirir, ilerletir ya da tehlikeye atar. Şu halde aşktan sorumlu muyuz? Romantik aşk örneğinde ve tüm geleneksel "yıkıp geçirme" metafor ve bahanelerine rağmen aksi hakkında birinin nasıl ısrar edebileceğini anlamıyorum.

Aşkta içerilen kararların (ve diğer duygularda da) hepsi ileriye dönük değildir. Bazıları geriye bakışlıdır (retrospective). En favori örneğim, seyrek olmayan "ilk görüşte aşka inanmıyorsunuz?" sorusuna bir yanıt teşkil ediyor. Bunu öğrenmeniz sizi şaşırtabilir; yanıtım "evet, inanıyorum". İki insan karşılaşır ve gözleri buluşur (ya da daha az romantik şekilde biri diğerini keser ve diğeri de buna takılıp kalır.) Buluşurlar, doğru kararları verirler, aşkları gelişir, birlikte yaşarlar ve belki de evlenirler. Yıllar geçer. İlişkilerinin geçmişine ya da karşılaştıkları ilk ana döner ve "seni ilk gördüğüm anda sevmiştim" de uzlaşırlar. Ve bu doğrudur. Ama senaryoyu değiştirin. İki insan karşılaşır, gözleri kilitlenir (ya da biri öteki tarafından "ele geçirilir"), birkaç tutkulu gün geçirirler; ama sonrasında birbirinden yorulur ya da iğrenirler. Bazen gelecekte ikisinden biri kısa ilişkilere bakar ve "bu ani bir kapılmaydı" (ya da "çarpışma" veya "vahşi haftasonu") sonucuna varır; ama burada "aşk" sözcüğü elbette tarifi parçalarından biri olmayacaktır (Biraz önce Ro-

meo ve Juliet öyküsünün romantik olmayan yeniden-anlatımında asıl önemli yer buydu) . Ama bunun ilginç tarafı şu: İkinci durumun başlangıcındaki deneyim birincisindeki başlangıç deneyiminin kesirlikle aynısı olabilirdi. Değişen, karşılaşmanın geriye bakışlı yorumudur. Diğer bir ifadeyle, ilk bakışta aşk, ilişkinin nasıl gittiğine bağlıdır. Aynı şekilde geriye dönük olarak tam ters bir yönde, rasyonel şekle dönüşebilir; ama o zaman da anlatacak hiçbir şey olmayabilir.

Aynı geriye dönük yeniden yorumlamanın daha berbat bir örneği, uzun ve tüm niyet ve amaçlarıyla samimi olan bir aşk ilişkisinin sonunda "sanırım seni gerçekten sevmedim" diyen inkarcıdır. Ama böylesi bir yadsıma aşkın asla gerçek olmadığı anlamına mı geliyor? Üçüncü kişinin bakış açısından (bir arkadaş ya da akraba) hem gerçek olmayan hem de kaba olan bir yadsıma olabilir bu. Ama teklifsizce bırakılmış sevenin bakış açısından bunu kişinin muhtemelen yalnızca tamamıyla tüm ilişkiyi değil, olası tahrip edici sonuçlarıyla kendi kimliğini ve varlığını yeniden değerlendirmesi izleyecektir.

Duyguların saf tepkilerden ziyade stratejiler olabileceğinde ısrar ederken duyguların *kasti* olmalarını, bunların bile bile yapılan plan veya stratejilerin sonuçları olmalarını kastetmiyorum. Çoğu duyguya giden yolları ne düşünüyoruz, ne de duygular amaçsal eylem felsefi paradigmasına, yani niyetler –açık inançların, arzuların ve ‘kişinin ne yapacak olduğunu bilmesinin’ kombinasyonları- tarafından öncelenen eylemlere uyuyor. Duygular, bir tür etkinlik ve eylem bazında savunulabildikleri sürece paradigmamız olması gereken şey, duyguların tamamen bilinçli amaçsal eylem olmadıklarıdır. Ama yarı-bilinçli, savruk, sözde-amaçsal, alışılmış, doğaçlama ve hatta “otomatik” etkinlik ve eylemler, gelecekteki fikirlere temel oluşturan William James ya da Maurice Merleau-Ponty gibi figürlerin çabalarına rağmen felsefede çok az ilgi görmüştür. Ama amaçsal, deneyimlenmiş *kasti* eylem ile düz edilgenlik –kendinden geçme, kalp krizi ya da nöbetlerden mustarip olma- arasında (daha genel şekilde) yine de sorumluluk meselesi olarak etkinlik ve

eylem alanı içinde değerlendirilebilecek “farklılaşma” ve davranışlara dair muazzam bir saha bulunuyor.

Düşünceleri ele alın. Duygular fazlasıyla düşünceler gibiler ve bu sadece duyguların tipik olarak düşünceleri kapsamaları bakımından böyle değil. Spinoza’yı izleyen Jerome Neu duyguların açıkça düşünceler *olduklarını* ileri sürmüştü. Bir probleme dair “kendi yolumuzla düşünüp sonuçlar çıkarmamızda” olduğu gibi, bazı düşünceler de özenle ve vicdanlı bir şekilde zaman içinde terbiye edilirler. Bazı durumlarda düşüncelerin “davet edilmiş olması” bir anlam ifade edebilir. Örneğin felsefi bir bulmaca üzerine uzun uzun düşündükten sonra onunla uğraşmaktan o günlüğüne vazgeçer ve cevabı akşam yemeğinin ortasında ya da gecenin yarısında bize “gelivermiş” buluruz. Ama düşünceler aynı zamanda kendiliğinden, hatta istenmeden ve “bir düşünce kendisi -cağı zaman gelir, ben –cağım zaman değil” şeklindeki Nietzsche’nin meşhur gözlemini destekleyen durumlarda gelir. Yine de ben daima Nietzsche’nin gözleminin asıl olarak böylesi bir fail nosyonunun reddiyesine değil (çoğunlukla böyle yorumlandığı üzere) daha yakından bir inceleme için faillığe ilişkin düşüncenin tümünün bir kenara atılmasına hizmet ettiğini düşündüm. Gerçek, çoğumuzun düşüncelerimizin sorumluluğunu üstleniyor olması. Kişisel ajandamıza uyduğu, özelde ise orijinal ya da kısmi olarak göz kamaştırıcı bir düşünce olduğu sürece onların ne derece kendiliğinden geldiği fark etmiyor. Ama aynı zamanda daha genel olarak sorumluluğu kabul ediyoruz ve üzerinde çalıştığımız probleme ya da bağlandığımız soruna uyuyorsa bir fikri “bizimmiş” gibi alıyoruz. Bu (Nietzsche’nin de tartışmaya açtığı gibi) “faillik” gibi kavramlara hiç de ihtiyaç olmadığını akla getirebilir; ama bunun daha ziyade problemi yeniden konumlandırıldığını düşünüyorum. Bu faillik anlayışımızın “iradenin” kısıtlı alanından, yani dürüst olarak yapmayı denediklerimizden ve aynı şekilde sorumluluk anlayışımızdan çok daha gelişkin olduğunu ortaya koyar.

Düşünceler her ne olurlarsa olsunlar duyguyu gammazlayan semptomlardır. Kendimizi örneğin anlık cinayet fantezileri veya cinsel fanteziler gibi belli düşünceler içinde bulduğumuzda herhangi bir duygu işaretine ilişkin kanıt olmasa bile, ilgili duyguların özelliklerini (hışım ve eros, sırasıyla) kabul etmenin nedeni olurlar. Eğer düşünce yeterince dehşet vericiyse onu gelip geçici ve önemsiz bir şey olarak pekala yadsıyabiliriz ama o tekrar ve tekrar geri gelirse saf yadsıma artık akla yatkın değildir.

Freud erken döneminde böylesi tüm düşüncelerin bir dilek beyanı olması konusunda ısrar ettiğinde hata yapmış olabilir; ama bunların genellikle *bazı* arzu ve duygu beyanları olması konusunda tabii ki haklıydı. Ama düşünceler bir eylem türü müdürler? Onlardan sorumlu muyuz? Düşünmenin ürünleri olarak düşüncelerden, elbette. Davet edilmiş düşüncelerden, belki. Davet edilmemiş düşüncelerden, hayır. Ama düşünme süreci içinde beliren bir düşünce ile davet edilmiş, hatta edilmemiş bir düşünce arasındaki farklılığı anlatmak her zaman kolay değil.

Aynı şekilde bir duyguya sahip olduğunuza “basitçe” karar veremezsiniz. Bununla birlikte, o duyguya neden olacak çok fazla sayıda şey yapmaya karar verebilirsiniz- bir durumun içine girmeye, tıbbi tedavi almamaya, bir durum hakkında daha farklı bir yoldan düşünmeye, kendinize bir “yer sağlamaya.” Ya da o duyguya *sahipmiş gibi* rol yapabilirsiniz. Örneğin kendisini samimi bir öfkenin takip edebileceği şekilde öfkeliymiş gibi davranmak. William James’in daima faydalı tavsiyesi: “Endişelenmeyi bırak, gözlerini aç, iskeletin bütününden ziyade sırtını kas, majör bir konuda konuş, hoş iltifatları es geç; kalbin eğer gerçekten derece derece erimiyorsa buz gibi olmalı” (2003). Ama bu basitçe sanki duygularımızı etkileyecek ya da onlara sebep olacak eylemleri icra eder gibi “manipüle ettiğimiz” ya da onların “mühendisi” olduğumuz anlamına gelmiyor. Neyi denetleyebildiğimiz ve denetleyemediğimiz sorusu aktiflik ve

pasiflik arasındaki ayırımın ortaya koyabileceğinden çok daha karmaşık.

Duygunun değişik yönleri duyguların istemli-istemli, aktif-pasif statüsünü ilgilendirecek çok değişik türdeki tartışmaları gerektiriyor. Üstelik kişinin yalnızca denetleyebilmek için değil kendisinin de belli duyguları "inşa etmek" (ya da önlemek) için daima bir şeyler yapabileceğine ilişkin göreceli masum görüşten, duygularımızdan sorumlu olduğumuza (onları denetleyelim ya da denetlemeyelim, seçelim ya da seçmeyelim); duyguların "aktif" ve bize sadece "gelifermeyen" şeyler oldukları görüşünden, bir duygunun bir seçim meselesi, istemli ve hatta iradi olduğuna dair çok güçlü sava dek duyguları ilgilendirir şekildeki böylesi bir statüye dair geniş kapsamlı iddialar var. Dahası değişik yönlerin farklı sonuçları davet etmesinden dolayı duyguların pasifliği tartışması basit bir mesele değil ve hiçbir basit sonuca teslim olmuyor. Bazen insanları düşündükleri şeylerden dolayı sorumlu tutuyoruz. Onları yapmış oldukları şeylerden dolayı da genellikle sorumlu tutuyoruz. Bazı duygu ifadeleri istemli; ama hepsi değil.

İnanığımız, düşündüğümüz, yargıladığımız ve değer biçtiğimiz şeyler konusunda ne bakımdan sorumluyuz? Beyinlerimizde içinde olanlardan dolayı sorumlu olduğumuzu söylemek bir anlam ifade ediyor mu (zihni-değiştiren kuvvetlerin istemli girdilerini bir kenara bırakırsak)? Ya da hissettiklerimizden sorumlu olduğumuzu söylemek bir anlam ifade ediyor mu? Bir duyguyu seçtiğimizde ya da kendimizi bir duyguya sahip olmaya zorladığımızda neler olur? Arlie Hochschild (1983) kızgın, idaresi zor ve bazen de kaba müşterilerin yarattığı koşullar altında sürekli gülümsemek ve neşeli olmak zorunda olan havayolu hostesleri hakkında yıllar önce büyüleyici bir çalışma yapmıştı. Hochschild hosteslerin düşünüşlerini yeniden düzenleyerek bunu başardıklarını söylüyor. Ancak bir sonuç olarak meydana gelen sözkonusu duygu, bu yüzden "samimi-yetsiz mi"? Genellikle bu gibi "üretilmiş" duyguların yapmacık olduklarını düşünürüz; ama bence bu iddialı bir çıkarım. Ko-



layca saptanabilecek “sahte” duygular tabii ki var. Ama terbiye edilmiş duygular bu nedenden dolayı yapmacık değildirler. Tamamen planlanmış olsalar bile bu duygular, kendimizi bile bile hararetli bir pozisyonun içine attığımızda (örneğin kişinin eski eşinin erkek arkadaşıyla karşı karşıya gelmesi) geliverecek duygular kadar gerçeklerdir.

Bu bizi düşünümün duygusal yaşamlarımızda oynadığı eleştirel role geri döndürüyor. Bu bölümde şimdiye dek duygularımızın gönüllülüğünü tartıştım ama bunun büyük ölçüde onlar hakkında düşünebilmemizden, onların yetkilerini ve yargılarını tartabilmemizden, strateji ve/veya sonuçlarını yeniden değerlendirebilmemizden, kendimizle duygularımız arasına mesafe koyabilmemizden (keşke zaman geçtiği için böyle olsaydı) ve kendimizi ötekilerin görebildiği gibi görmeyi bilmemizden dolayı olduğunu vurgulamaksızın. Yine de söylediğim hemen hemen her şey bu müthiş yeteneği önvarsayıyor ve bu olmaksızın söylediklerim akılcı olmayacaktır. Öfkelenmek “bir durumu inşa etmemizle”, araştırma yapmamızla, daha fazla kanıtı bir araya getirmemizle ve “evet, çok üzgün olmakta haklıyım ve o bunu yaparken gerçekten hatalıydı” diye karar vermemizle son derece ilgili. Aşık olmak sevgiliye dair eğlendirici düşüncelerle, gelecek konuşmaları prova edip, geçmiş buluşmaları elemle ya da severek hatırlamakla, kişinin sevgilisine olan aşkını yeniden onamasıyla ve onu “aşk” terimleriyle düşünmesiyle son derece ilgili. Duyguları kasti olarak düşünmeye ihtiyacımızın olmadığını söylemiştim; ama elbette bu olasılığı yok saymak da istemiyorum. Bazen stratejiler kuruyoruz ve nasıl hissetmek gerektiği konusunda açıkça plan yapmakta bir tuhafılık olmasına rağmen ne zaman bildiğimiz ya da olacağını umut ettiğimiz durumlar içine kendimizi soksak o duyguyu canlandıracak şeyi yapıyoruz.

Düşünceler ve bunların temsiliyet anlayışımızdaki garip rolleri hakkında da konuşmuştuk. Ama düşünüm geniş oranda düşüncelerden oluşuyor (bununla birlikte düşünümün diğer duygulardan -ikinci düzenden- oluştuğunu da unutmak iste-

meyiz). Ama duygular hakkında düşünmek böylesi bir düşünme hem az çok otomatik –otomatiklik duygularımızın çoğuna, sıklıkla da söz konusu duyguların anahtar bir elemanı olarak eşlik ediyor- hem de istemli ve terbiye edilmiş olduğu sürece büyüleyici. Duygularımız üzerine düşünme yapılışını öğrendiğimiz bir şey. Çünkü duygularımızı denetlemeyi öğrenmemiz gerekiyor ve duygularımızı inceltmek istiyoruz. Ama duygular hakkında düşündüğümüzde kendimizi çoğunlukla alternatifleri dikkate almaya zorunlu hissediyoruz ve bu da duygusal tepkilerimizden ve Stoacıların sözleriyle onları onaylamaktan oldukça memnun olduğumuzda bile seçim ve denetim sorunlarını açığa çıkarıyor. Ama duyguların pasifliği görüşünün üstesinden gelmenin anahtarı, duygusal yaşamımızdaki güçten ve düşünümün yayılmacılığından hoşnutluk duymak. Duygularımızla ilintili olarak pasif hissetmeye devam edersek, o halde bu yapmayı seçtiğimiz bir şeydir.

Duyguları kışkırtan durumların çoğunlukla bizi gafil avlamasından dolayı savırnu (yani belli bir oranda duygularımızdan sorumlu olduğumuzu ve en azından bazen onları seçtiğimizi) tabii ki abartmak istemiyorum. Bizi kışkırtan şartların meydana gelmesinde parmağımızın olduğu yerlerde dahi, bunu o şekilde planmış olduğumuzu söylemek çoğu örnekte akla yatkın bile değil. Tabii ki bu gayretkeş yadsımalara rağmen bazen doğru. İnsanlar, olası duygusal sonuçları bilerek kendilerini duruma "ayarlarlar." Dahası ne yapıyor olduklarına dair farkındalıkları görevin gerekli bir bölümü değildir. Ama tipik olarak duygularımız hem planlanmamış hem de şartlar tarafından az-çok dayatılmıştır ve duygusal tepkilerimizden sorumlu olmamız konusunda ya da olmamız gerektiğinde ısrar etmek çok az bir anlam ifade edecektir. Ama öyle olsa bile burada kolayca inkar edilemeyecek kendini doğrulayan bir kehanet var. Bence bu Hegelyen bir kavrayış. Duygularımızdan sorumlu olduğumuz ya da olmamız gerektiği fikriyle duygusal yaşamlarımıza bakıp kendimize derinlere inen "bunu neden yapıyorum?", "bundan ne kazanıyorum?" gibi sorular sorduğu-

muzda çoğunlukla öyle davranırsaydık elimizden kaçıverecek stratejik tutumların yönlerini anlarız. Tam tersine duygusal yaşamlarımıza, “duygularımız kontrolümüzün dışında bize geliveren güçlerdir” fikriyle bakarsak kendimize bahaneler yaratmaya ve aksi türlü davranılsaydı kontrol edilebilecek kötü ve yıkıcı tutumlara kendimizi teslim etmeye eğilimli hale geliriz. Jean-Paul Sartre’ın en popüler denemelerinden birinde yazdığı gibi “varoluşçu biri, tutkuların gücüne inanmaz. O asla güçlü bir tutkuyu kişinin kendini yazgısı eliyle belirsiz eylemlere fırlattığı ve bu yüzden de eylemlerinin özrü olacak yıkıcı bir felaket olarak görmeyecektir.” Diğer bir ifadeyle duygularımızı ilgilendirdiği yerde bir varoluşçu olmak *bizim için iyidir!* Yaşamımızı kendi elimize almaya yol vermese de yaşamımızı kendimizin kılmaya izin verir.

Duygunun istemliliği -eğer onu böyle adlandırabilirsem-duygu araştırmalarında ve gündelik duygulara dair “halk psikolojisinde” fazla araştırılmamış bir temadır. Hangi duyguları “seçtiğimiz” ve hangi kapsamda onlardan sorumlu olduğumuz duygular tarihinde neredeyse görülmeyen bir başlık. (Alva Noe -2005- genel olarak algı için aynı şeyi ileri sürmüştür.) Ama en azından bu kadarı net. Kişinin şartlarımızın kurbanı olduğumuza ya da Tanrı’nın elinde olduğumuza yahut şu ya da bu türdeki gizemli Yazgılara bağlı olduğumuza ne derece coşkunlukla inandığı fark etmez; bizler sadece kurbanlar ya da kukullar değiliz. Bizler asıl olarak failleriz ve sorumluluklarımız var. Duygusal yaşamımız bu içeriğin bir kısmı. Ama bu aynı zamanda neden uzun zamandır insanların duyguları, terbiye ettiğimiz ve oyuna soktuğumuz stratejiler olarak düşünmek yerine bizi kurbanlar kılan haydutlar olarak görmeye bağlandığı yönündeki saldırgan bir iddiaya götürüyor beni. Büyük eseri *Varlık ve Hiçlik*’te Sartre mükemmel bir şekilde “kör talih” (mauvaise foi) nosyonunu, yani ne zaman yapabiliyorsak işte o zaman sorumluluğu başımızdan atmaya olan eğilimimizle kastettiği şeyi geliştiriyor. Sorumluluğu başımızdan atmaya dair en favori yöntemimiz bahaneler üretmek. (“Saat dokuzda burada

olmak gerektiğini biliyordum fakat trafik sıkıştı.”) Diğer bir ifadeyle “bu benim hatam değildi, kontrolümün dışındaki güçler tarafından engellendim.” Bu suretle tutumlarımızın önemli bir kısmını motive eden duygularımızın kendilerinin kontrolümüzün dışında olduğunu düşünmek elverişli olmakta.

Böyle yaparsak, o halde bir toplantıda öfkemiz doğrultusunda gelişen aptalca patlamayı suçlayabilir ve bunun sorumluluğunu üstlenmeyebiliriz. Ya da salakça tutumumuzu sevdalı olmamız olgusuna yükleyebilir ve sonrasında da yine sorumluluğu üstlenmeyebiliriz. Ama Sartre bahaneler vasıtasıyla olayları anlıyor ve biz de böyle yapmalıyız. Bir defasında Sartre felsefesini ve varoluşçuluğunu genel olarak basit bir cümleyle özetlemiştim: Bahane Yok! Ve bu, duygularla da ilgili olarak düşünmenizden hoşnut olacağım şey. Duyguların kendi nedenlerine sahip olduklarını, çoğunlukla şartlar tarafından dayatıldıklarını ya da koşullandırıldıklarını düşünmenizden hoşnut olmazdım. Üzerinde gerçekten küçük bir denetimimizin olduğu tutkuların sadece bazen bulunduğunu düşünmenizden de. Ama sorumluluğa omuz silmek, “duygularımdan sorumlu değilim” diye düşünmek yerine ne zaman yapabilirsiniz “bunu neden yapıyorum? Bundan ne kazanıyorum?” diye kendinize sormanız konusunda ısrar etmek istiyorum. Dahası bu sorumluluğu almakla, artık kendi duygularınızın kurbanları gibi hissetmemeyi iyi bulabilirsiniz.



**3. Kısım**  
**Duygu Etiği:**  
**Duygusal Bütünleşme İçin**  
**Bir Araştırma**



## Değerlendirme Yargıları Olarak Duygular

Bu kitabın başından beri dikkatlerimizi etik bir bakış açısından duygulara, yani duyguların yaşamlarımıza nasıl uyum sağladığına ve yaşamlarımızda nasıl işlev gördüğüne, onların *anlamına* odaklamaya çalıştım. Bu yüzden meslektaşlarımla çoğunluğun hoşlanacağı şekilde duygular hakkındaki yeni nörolojik ve biyolojik keşiflere o kadar dikkat çekmedim, ama umut ederim bu görüşlerin zorunlu olarak birbiriyle kavgalı ya da yarışma halinde olduklarını düşünmediğimi de netleştirebilmişimdir. Bunlar birbirlerini tamamlıyorlar, farklı türdeki sorularla yüzleşiyorlar; ama aynı zamanda birbirlerini bilgilendiriyorlar da. Aynı şekilde sosyal bilimlerin de etik ve insan bilimlerinden çok farklı bir gündeme sahip olduğu görülmekte. Ama bu zıtlık yanılsamalıdır, disiplinlere dair *bilimsellik* üzerine yapılan aşırı vurgunun ve bazen de bunların etik kökenlerinin üzerine mesai harcanmış ihmalinin ürünüdür.

En nihayetinde duygularımızın yaşamlarımıza nasıl uyum sağladığı ve yaşamlarımızda nasıl işlev gördüğü sorusu bir dizi farklı ama birbiriyle açıkça ilişkili yoldan anlaşılmaya ihtiyaç duyuyor. Duyguların anlamlarına bakmak bir yol. Duyguların nörolojik temellerini araştırmak başka bir yol. Evrimsel tarihleri hakkında spekülasyon yapmak da diğer bir yol. Dahası bunların akabinde de sosyal bilimlerdeki, sanat ve müzikteki o zengin literatür bulunuyor. Etik ve kendini-bilme üzerine vurgusuyla felsefi bir bakış açısı bunlara hiçbir şekilde karşıt değil; aksine onlardan çeşitli biçimlerde yararlanabilir. Çünkü etik, bir bakıma tamamen *doğal* bir disiplin ve doğaüstü bir Tanrının buyruklarına ya da gizemli vicdan nosyonuna hiç de bağımlı



değil. Doğal yeteneklerimizle ve doğal eğilimlerimizle, öteki insanlarla birlikte bir toplum içinde yaşayışımızla, kişilik ve karakterimizle, yaşamdaki kişisel programlarla ve seçimlerimizle ilgili. İster bilim ister edebiyat yoluyla olsun insan yaşamı hakkında bulabileceğimiz her şey bizim için önemli.

İzlediğim bakış açısı, yaklaşımımın odak noktası olan duygu özelliklerinin duyguların anlamlılığıyla ilgili olanlar olmasını, bunun karşılığında duygunun akılsallığının benim birincil ilgi alanım olmasını dayatıyor. İsrarcı olduğum üzere muhtelif biçimlerde bunu amaçlıyorum. Bunlar arasında duyguların bize anlayış ve içgörü verdiği, dünyamızı şekillendirdiği, duygularımızın dünyamızı manipüle ettiğimiz ve yönettiğimiz stratejiler olduğu ve duygularımızdan sorumlu olduğumuz biçimler yer almakta. Diğer bir ifadeyle duygusal zekayı birincil etik buyruk olarak alıyorum ki bu duygusal bütünleşme olarak adlandırdığım şeyi, yani duygusal-etik yaşamlarımızın merkezi noktası olarak duygusal zekaya ait amaç ve başarıyı ele almamın nedeni.

Bu son bölümlerde duygusal entegrasyon açıklaması ile iyi yaşama, mutluluğa ve maneviyata merkezi olan etik kavramlar üzerinden kendi tarzımda iş görmek istiyorum. Ama ilkin sadece duygusal entegrasyonun ne olduğu hakkında ve bunun dünyaya olan angajmanımıza nasıl bir içgörü ve bilgi sağladığı hakkında daha detaylı bir keşfe çıkmak istiyorum. Sonrasında diğer disiplinlere, özellikle biyoloji ve antropolojiye geri dönmek ve bunların doğalcı etiğimize ne sunmak durumunda olduklarını görmek istiyorum. Sondan bir öncesinde karmaşık duygusal deneyim başlığını ve bilinç sorununu ele almak ve en sonunda da iyi yaşam, mutluluk ve maneviyat hakkında daha fazla şey söylemek istiyorum.

On dördüncü bölümde duyguların asıl olarak kavramsallaştırma ve değerlendirme yetilerini içerdiğinde ısrar etmiştim ve duyguların akılsallığı hakkında konuştuğumda kastettiğim şey öncelikle bu. Bu aynı zamanda duyguların nasıl olup da anlamlara sahip olduklarını açıklıyor. Duygular sadece yaşam-

lanımızla "uyumlu değildirler" ama kavramsallaştırmalar ve kendimizi insanlarla, kendimizle, ve dünyadaki yerimizle uğraşırken bulduğumuz (ya da bulabileceğimiz) zamanlardaki durum değerlendirmeleri vasıtasıyla yaşamlarımızı şekillendirirler. Bu kitap boyunca duyguların, yalnızca saf içe-kapalı hisler değil *dünyaya yönelik angajmanlar* oldukları üzerinde ısrarla durdum ve bu yüzden bazı bakımlardan sloganvari bir biçimde *duyguların yargılar olduklarında* ısrar ederek bu bakış açısını desteklemeye çalıştım. Bununla tabii ki duyguların değerlendirme yargıları olmasını kastediyorum, ki bu Richard Lazarus'un ve kendi duygu analizlerinde daha ziyade "değer biçişlerden" ve "çekirdek ilişki temalarından" (bizimse, duygularımızın "biçimsel nesnelere" şeklinde adlandırmamızın daha muhtemel olduğu şeylerden) söz eden diğerlerinin görüşleriyle işbirliği içinde. Ama ben düşünme tarzımı dünyaya yönelik angajmanlar olarak açıkça daha varoluşsal bir duygu kavramına kaydırdım. Çünkü şu anda yargılar hakkındaki eski vurgumun, yirmi yıllık nitelermelere ve açıklamalara rağmen (örneğin duygular dahilinde kapsanan yargıların muhakkak açık ya da "önermesel" olmadığı yahut bunların kasıtlı ve düşünülmüş olmaktan daha ziyade "kinestetik" yargılar oldukları) duygular dahilinde amaçladığımdan daha fazla entelektüalizm ortaya attığını görüyorum. Yine de değerlendirme yargılarının duygular için hayati oldukları şeklinde yorumlanması gerektiğini düşünüyorum.

Çalışmalarımın en eski versiyonlarında, genç filozofların çoğunun yeni bir fikirmiş gibi görünen şeyleri geliştirmeye çalışırken oldukları gibi oldukça polemikçiydim. Amacım William James'in sağlam temellere dayalı uyarım (arousal) teorisini reddetmek ve duyguları hisler ya da dilsiz bedensel tepkiler olarak değil, onları fizyolojik tepki ve hayvani dürtülerden ziyade ahlaki ve estetik değerlendirmelere yakın yargılar olarak düşünmenin yeni bir yolunu ele almaktı. Geriye dönüp baktığımda -ve yılların tartışmalarının ve eleştirilerinin ışığında görüşlerimin, duygunun daha akılsal yanları üzerine aşırı vur-

gu yaptığını ama bunun akabinde “bilişsel olmayan” ve genel olarak bedensel olan hisleri dışlayan diğer bir sallantılı uça olduğunu anlama noktasına geldim. Ama o eski günlerden beri taşıdığım görüşlerden biri Aristoteles ve Hume’dan henüz öğrendiklerimdi, ki Jean-Paul Sartre’la olan yakın işbirliğimden söz etmeye gerek bile yok. Pek çok çağdaş filozofa karşıt olarak Aristoteles duyguların uygarlaşmış yaşamın hayati ve vazgeçilmez bir parçası olduğunu bana hatırlattı. Hume “akıl tutkuların kölesi olduğu ve olması gerektiği” yönündeki görüşüyle polemikçiliğimi destekledi. Ama James ve Freud’u takiben beni varoluşçu çizgiye götüren ve geride duygularımızın *sorumluluğuna* dair söylenecek çok fazla şeyin artakaldığına beni ikna eden şey Sartre’ın küçük kitabı ve o büyük felsefeydi.

Yüzyıl ortasındaki felsefi kültürde bu ilerleme yaratan bir tez değildi. Birkaç bölüm önce, etik alanında “duyguculuğun” kurucularından biri olan Amerikalı mantıksal pozitivist Charles Stevenson ile birlikte çalışmak konusunda kısa süreliğine nostaljik bir havaya girmiştim. Ama onun etiği “bilişsel olmayan” ve “yalnızca bir duygu ve davranış sorunu” olarak dışlamasına yanıt olarak bir öğrenciyken dahi tüm bunların hepsinin yanlış olduğuna karar vermiştim. Etik, bana fazlasıyla doğru görüldüğü üzere büyük ölçüde bir duygu meselesiydi, ama etiğin bir duygu meselesi olduğunu söylemek bu yüzden etiği dışlayarak duyguların bilgeliğini takdir etmede ve anlamada ısrarcı olmayı söylemek değildi. Etik yargılar duygusal yargılardır elbette, ama bu onların derinliğini ve anlamını verendir de. Dahası etiğin doğasını ve önemini bütünüyle takdir etmek ve duygusal bütünleşme gibi bir şeyi başarmak durumundaysak anlaşılması gereken bu yargıların doğasıdır.

Yıllarca önce söylediğim gibi hislerin ve fizyolojinin ilgisiz olduklarını artık söylemememe rağmen yargıların duygular için hayati olduğunu hala iddia ediyorum. Şimdilerde duygular için yargıların hayati olduğunu söyleyen yeni-Jamesyenlere katılıyorum ama hiçbir hissin ve fizyolojik tepkinin amaçsallık özelliğine sahip olmaksızın, yani bir şey hakkında olmak hali bu-

*lunmadan* duygusal olarak görülemeyeceğinde ısrar ediyorum. Duygu dünya ile angajmandır. Bunu duyguların yargılar tarafından “inşa edilmesi” ile açıklıyorum, ama “yargı” ile ne kastettiğim konusunda net olmak önemli. Kasıtlı yargılardan, yani zorunlu olarak pek çok (ya da aslında herhangi bir) düşünceyi kapsayan yargılardan bahsetmiyorum. Zihnümdeki şey daha ziyade sezgisel ve anında beliriveren yargılar hakkındaki güncel “göz kırpış” biçimine (Gladwell, 2005) dair vurgu. Ne *ifade edilmiş* duyguları yapılandıran duygulara, yani söylenmiş duygulara (kendimize ya da diğerlerine) ihtiyaç, ne de pek çok filozofun “önermesel davranışlar” olarak adlandırdığı, “-dığı” şeklinde kurulan tamamen kavramsal dünya betimlemeleri – nesnelere katı nesnelere, kişiler ya da ilişkilerden ziyade önermeler olarak alan yan cümlecikler- aklımdaki. Farkındalığımızın, içinde sırf üstü örtülü ya da dile getirilmemiş şeyler (kendimize dahi) barındırabileceği kinestetik yargıları bazen duygusal yargılarla karşılaştırmıştım. Dairenizin ya da evinizin önündeki bir dizi basamaktan inişinizi düşünün. Yolun her bir santiminde yargılarda bulunursunuz ama elbette ki çok az kasıtın bulunması ya da kendinize “şimdi sağ ayağınızı daha aşağıya at” demenin haricinde. Bunları düşünmezsiniz, Kötü bir düşüşten sonra bunu çok iyi yapabilirsiniz ama şeylerin normal düzeni içerisinde değil. Aynı şekilde duygusal yargılarımızı da düşünmeksizin veririz ama bu, bunu yapmanın öğrenmeyi ve dünyaya ve onun içinde tuttuğumuz yere dair detaylı bilgiyi içermediği anlamına gelmiyor.

Bir duygu değerlendirme yargıları tarafından yapılandırılıyorsa bir duyguyu anlamak, ona dair iyice anlaşılacak şeyler bulunsun ya da bulunmasın ona ait inşa edici yargıları anlamak manasına gelir. Dahası duyguculuğun bize yapmamızı öğrettiği şekilde duyguları ve etiği bir arada düşünme kapsamında yapmak istediğim ilk şey inançlar ve davranışlar, akıl ve duygu, olgu ve değer arasındaki o keskin ayrımları reddetmek (Psikoloji terimleriyle “bilis” ve “değer biçme” aynı faaliyet dizisine göndermede bulunuyorlar). Değerlendirme yargıları

hem inançlar üzerine temelleniyorlar hem de davranışları ifade ediyorlar. Aynı zamanda kendi nedenlerine (çoğunlukla iyi nedenler) sahipler ve duygularımıza sadece eşlik etmeyip onları oluşturuyorlar da. Olgu ve değer arasındaki ayrımı Hume olgu cümleleri ile değer yargıları arasındaki mantıksal sıkışıklığa dönüştürmenin yollarını araştırdığından beri, söz konusu ayrıma felsefede sık sık meydan okunuyor. Ama olgular çoğunlukla değerler tarafından şartlandırılırlar (başka türlü neden bir olgu ilgimizi çeksin ki?) ve değer yargıları hemen hemen tamamen bazı olgusal temelleri önvarsayar, ki bu temel, sorgulamaya alınan değer yargısının "a priori" ve ilişkilerin herhangi bir edimsel durumundan bağımsızmış gibi görüldüğü yerdir. Ama "kürtaj yanlıştır!" demek, fetüs aslında tıbbi prosedürlere hassas değilse, aslında insan yavrusu olmaya yönelik olarak gelişmiyorsa ve anne için gerçekten ciddi parasal sıkıntılar ve yaşam-planlarıyla ilgili zorluklar bulunmuyorsa bir anlam taşıyacaktır. Bebekler kısa ve risksiz bir gebelik döneminin ardından doğsalardı ve sürüngen yavrularında olduğu gibi doğumdan itibaren ebeveynlerinden doğmaktan öte hiçbir şey talep etmeselerdi ne olurdu hayal edin.

Duyguculuğa atfen söylersek ahlaki duyguların yapısı zaten doğası itibariyle ahlakidir. Dolayısıyla etiğin bir duygunun ifadesi olduğu fikri, açık bir şekilde doğrudur, ama bunun nedeni duyguların zaten ahlaki bir yapıya sahip olmalarıdır. Haksızlığa karşı ahlaki öfkenin açıklayıcı örneğini ele alın. Diyelim ki askeri bir otoritenin olasılıkla masum esirlere işkenceyi tasvip etmesinin merkezinde haksızlığa karşı ahlaki öfke var. Böylesi bir duygu kesinlikle sadece olgusal bir bilgiyi değil aynı zamanda güçlü değerlendirme yargılarını da içerir. En azından kendi yapısı ve semantiği itibariyle açıkça ahlaki olan bazı yargıları. Bunlar kişilerüstü ve tartışmalı bir şekilde evrenseldir ve sorgusuz sualsizce bir şeyin yanlış olduğunu, bazı ilke ya da kuralların ihlal edildiğini öne sürerler. Dahası burada bunun tutku barındırmayan yasal bir iddia değil, yine de bir duygu olduğunu reddediş yoktur (Hem Adam Smith hem de David

Hume "ideal gözlemciyi", yani sırf kişisel tercih ve önyargılarına göre hareket etmeyen kişiyi ortaya atarak dar görüşlü ve kişisel bakış açılarını alt etmeye çalıştıklarında bazı zorluklarla karşılaştılar. Ama her ikisinin de etiğin bir "duygulanım" meselesi olduğunda ısrar etmelerinden sonraki yüzyılda yaşayan Immanuel Kant gibi onlar tutkusuz saf aklın yoluna doğru gidemezlerdi.) Yargının sadece bir duygu ifadesi olduğuna itiraz edilebilir ama duygu kendi kavramsal yapısının bir parçası olarak *bu* ahlaki olarak *yanlıştır* şeklindeki ahlaki yargıyı kapsar. Şu halde duygusal dile getirişlerin yalnızca birer duygu ifadesi olduğunu söylemek geriye doğru gitmektir. Duygu zaten o olmaksızın akliliği bulunmayacak ahlaki bir yargı iddiasıdır.

Ama haksızlığa karşı ahlaki öfkeyi saf öfkeyle sonra da huysuzlanma ya da hiddetle karşılaştırın. Bunlar arasındaki fark yalnızca karşılaştırmalı bir "derece" farkı değildir. (Aslında kişi durumuna göre kendi ahlaki öfkesi itibariyle daha ılımlı olabilirken, çılgınlık hatta umutsuzluk noktasına gelinceye dek küplere de binebilir) Farklılık daha ziyade bunların değerlendirimsel yapısındadır. Duygulara karşıt şekilde, duygulanımı yapan değerlendirme yargılarının şu "hu hu", "cık" ya da duygucu "yuh"larla ve pozitivizm adı altında A.J. Ayer tarafından ortaya atılan "hoorey" şeklindeki minimal davranışlarla nadiren sınırlı olduğunda ısrar ediyorum. (Bu suretle de on beşinci bölümde söz ettiğim basite indirgeyici olumlu-olumsuz dikotomisine yönelik reddiyem üzerinde.) Bunlar daha ziyade geniş bir çeşitlilikteki değişik türlerde değerlendirme yargılarını içerirler. Özelde haksızlığa karşı ahlaki öfke ahlaki bir ilkeyi cisimleştiren özel türdeki bir değerlendirme yargısını cisimleştirir. Etiğin ve ahlak felsefesinin tümünü ele alma denemem olmaksızın ahlaki bir ilke kişisel olmayan şeylere ve genelleştirmeye yatkındır. Kızgınken "*bu yanlıştır!*" diye inanırım. Burada sadece bundan hoşlanmadığımı ya da bunun beni gücendirdiğini söylemiyorumdur. Ahlaki olmayan bir şey söylediğimde kesinlikle ne sadece "bunu onaylamıyo-

rum" derim ne de basitçe ötekilerini de böyle yapmaya zorlanm (Stevenson'un analizi). Önemli oranda bir vurguyla "bu yanlış!" derim ve bunun yanlışlığının özelde benimle, benim zevklerimle ya da kişisel değerlerimle ilgili olmasının gereği yoktur.

Buradaki fikir haksızlığa karşı ahlaki öfkenin bu yüzden çoğu duygunun sahip olmadığı ağırlığa sahip olmasıdır. Tam tersine öfke, yanlış bir şeye dair bir yargı olmasına rağmen birinin *bana* (ya da arkadaşlarımdan birine) yanlış yapmasına ilişkin yargıdır. Ama açıkça kişilerüstü hiçbir anlama sahip değildir. (Kişilerüstülük anlamuru alırsa, haksızlığa karşı öfkeye doğru yatkınlaşır) Ama öfke *kişisel* kabahate ilişkin suçlamadır. Alenen hakarete uğradığımda bana karşı hata işlenmiş olabilir; ama bunun herhangi bir ahlaki ilkeye uygulanabilir olmasına gerek yoktur. Gerçekten de hakaretin geçerliliğini teslim edebilirim ve böylece hiçbir ahlaki iddiada bulunamam. ("Evet, ben gerçekten de sakar bir insanım ama yine de buna işaret etmenle incindim.") Öfke büyük bir kısmıyla "sadece kişiseldir." Tabii ki hepimiz kişisel yargılarımızı rasyonalize etmeye ve onları ahlaki yargılar düzeyine çıkarmaya yatkınız ama kendini kandırmanın bu tanıdık parçası haksızlığa karşı öfke ile (saf) öfke arasındaki önemli ayrımı sorgulamaya almıyor.

Huysuzluk ve hiddet, yine zıtlıkla sadece hiçbir ilke olmamasını değil bir de üstüne kusur yargısına dair yoksunluğu içerir. Bunlar sadece halihazırdaki memnuniyetsizlik ve huzursuzluğu kimseyi suçlamaksızın kayıt altına alırlar. Ama yine huysuzluk ve hiddet, memnuniyetsizliğimiz ve huzursuzluğumuz için çevremizde suçlayacağımız birini aramaya başlarsak pekala öfkeye dönüşebilir. Pek çok psikolog akla yeterince uygun bir şekilde tüm bu duyguların aynı temel "aileye" mensup olduklarını söylemek isteyecektir ve gerçekten de bu duyguların hepsi dünyaya ya da kendi nesnelere karşı "düşmanca" ya da "olumsuz" bir bakış açısını paylaşırlar. Aynı zamanda belli fizyolojik özellikleri de paylaşabilirler ve aynı evrimsel kökenden gelmiş olabilirler ama bu burada ortaya koymak istediğim

bir şey değil ve durumun hiçbir şekilde, öfkeyi, haksızlığa karşı öfkeyi, hiddeti, şiddeti, hışmı ve buna benzer ilişkili ama birbirinden ayrı çok sayıdaki duygunun indirgemeci bir program namına basitlikle kullanılmaması gerekir. Ama benim değer biçmemizi istediğim şey bunlar arasındaki ayrımların inceliği ve önemi. Bunlar aynı duygunun “değişik dereceleri” değil. Onları oluşturan yargıların doğasına bağlı olarak çok farklı anlamlarıyla derin bir şekilde birbirlerinden farklılar. Uygun duyguyu “etiketlemek” için doğru sözcükleri kullanarak bu farklılıkları anlamak duygusal zekanın bir işlevi.

Kişilerüstü ahlaki bir iddia olan kendi yapısı içine gömülü bir duygu kulağımıza tuhaf gelebilir, özellikle duyguların saf hisler oldukları ve böylece hiçbir “yapıları” olmadığı düşüncesiyle yetiştirilmişsek. Aynı şekilde ahlakiliğin kuşaktan kuşağa aktarılan bir şey olduğu düşüncesiyle yetiştirilmişsek de duyguların ahlaki ilkelerinden bahsetmek garip gelecektir. Sonrasında bu, “nesnel” olan şeyler ile sırf kişisel, geleneksel ya da doğal olan aşkın şeyleri birbirine karıştırarak ciddi bir “kategori hatası” yapıyormuşuz gibi görünecektir. “Doğalcı” bir etikle ilgilendiğimizi zaten ifade ettim, ama bu kendi kapsamlılığı içinde bizlerin toplumsal hayvanlar olduğumuz, diğerleriyle geçinmeye ihtiyaç duyduğumuz, böylelikle de kişisel, geleneksel ve doğal olan şeyleri kabul etmemiz gerektiği gerçeğini beraberinde getiriyor. Gerçekten de ahlakın kaynağının din ya da daha ziyade dini inanç olabileceği olasılığını inkar etmiyorum ancak “eylem ve hisse ait ürünlerin” yine de duygularımız olması gerekir. Böylece ister kültürümüzün geleneği, ister aklın dayatması, ister cennetteki Tanrı'nın buyruğu olsun hepimiz ahlaki ilkeleri “içselleştirmeyi” onaylarız. Burada iddia ettiğimin hepsi bu. Ama kişilerüstü ahlaki ilkeleri içselleştirmek duyguların yargısal-değerlendirici yapısının nasıl karmaşık olduğunu görmede iyi bir başlangıç noktası sağlıyor. Tüm diğer dolambaç ve dönüşleriyle aynı türden bir analiz utanç ve suçluluk, pişmanlık ve nedamet, gurur ve kibir gibi diğer ahlaki duygulara uygulanabilir. Kitabın birinci kısmında üzerinde



fazla anlaşmaya varmaksızın bunların karmaşıklığını ve aralarındaki farkları göstermeye çalıştım. Ama dikkatimizi odaklayacağımız ana başlık olarak şimdi bu farklılıkların genel yapısını incelemek istiyorum.

Şu halde iddiam en göze çarpan anlamlarından biri dahilinde duygusal zekanın yargılardan müteşekkil olmayı ya da bunlar tarafından yapılandırılmış olmayı gerektirdiğidir ve bu yargılar şaşkıncı derecede keskin olabilirler. Böylece “duygu aileleri” içinde beceriksizce yapılan ayrımlar kadar bizi hayretler içerisinde bırakacak sayıda başka ince ayrımlar da yapabiliriz. Duyguları anlama bu suretle onları yapılandıran yargılara dair bir anlayışı gerektiriyor ve farklılıklar çok-yönlü ve hatta keskin olabilmekte.

Duygunun çeşidini belirleyense bu yargıların doğası. William James tüm duyguları bir araya getirecek bütünleştirici bir tema bulmak için bakındı ve bunu da bedensel alt-üst oluşta bulduğunu iddia etti. Ama duygusal tepkilerimizin muazzam özgüllüğünü ve çeşitliliğini açıklama zamanı geldiğinde başarısızlığa uğradı (Böylesi bir bedensel alt-üst oluş biçiminde duygusal deneyim çeşitliliğinin pek çok farklı duyguyu muhtemelen açıklayamayacağını ilk ileri süren Cannon’du) . Psikologların çoğunun duygunun “bilişsel” taraflarının açıklama getireceğini fark etmeye başlamaları bundan sadece birkaç yıl sonraydı. Bu öncelikle duyguların “etiketlenmesiyle”, yani onları saptamada nasıl seçim yaptığımızla sınırlandı. Bu suretle psikoloji araştırmaları dilin karmaşıklıklarına doğru ani ama önemli bir yalpalama içine girdi. Ancak daha sonra araştırmacılar bir duygunun saptanmasının onun deneyimlendiği bağlama bağlı olduğunu fark ettiler. Bu arada Magda Arnold ve Richard Lazarus’u izleyen psikologlar duyguların belirleniminde “değer biçmenin” merkezi rolü üzerine zengin bir teori geliştiriyorlardı. Duyguların yargılar olduğu (ya da onlar tarafından yapılandırıldığı) yönündeki açıklamam psikolojideki bu keşfe paraleldi (O zamanlar bu literatürden fazla bir şey okumamış olmama rağmen) (Arnold, 1960; Schachter ve Singer, 1962;

Lazarus, 1994). Ama duygu araştırmalarındaki bu "bilifsel" d6n6ř, daha 6nce bilifsel olarak anlamsız ve çok az felsefi ya da psikolojik 6neme sahip Şeyler olarak b6y6k kısmıyla dışlanan ne varsa bunlar 6zerine kendi aramızdaki konuşmalar ve bunları analiz etme adına b6t6n6yle yeni bir alan ve metodoloji yarattı. Duygular değerlendirme yargıları ya da değer bimeler tarafından inşa ediliyordusalar, o halde onları anlamada kavramsal analiz 6nemli bir rol oynuyordu.

Birkaç b6l6m 6nce tartıştığımız kendini k66k d6ř6rmeye ilişkin duygu ailesini, 6zelde mahcubiyeti ve utanı d6ř6n6n. Bunlar birbirinden nasıl ayrılrılar? Soruyu gayriresmi olarak zaten yanıtladık ve farklılık Jamesyen anlamdaki bedensel hisler dahilinde herhangi bir dramatik ya da algılanabilir farklılık tabii ki değildi. Mahcubiyet birinin yakışık almayan bir pozisyon içinde olduğu ama aynı zamanda kişinin bundan dolayı suçlanamayacağı yargısına dayanır. Tam tersine utanç yine kişinin yakışıksız bir pozisyon içinde olduğu ancak kişinin suçlu olduğu bir yargı 6zerine temellenir. Kişi yanlış bir Şey yapmanın, topluluğunu k66k d6ř6rmenin, toplum t6relerini ihlal etmenin, g6vene ya da bir arkadaşa ihanet etmenin sorumluluğunu 6stlenir. Ama buradaki yargılardan en azından birinin 6zellikle karmaşık bir t6rde olduğunu dikkate alın: sorumluluğu 6stlenmenin (ya da 6stlenmemenin) karmaşıklığı. Duygusal zeka namına temel tartışma sadece duyguların değerlendirme yargılarını gerektirmesi değil (oldua basit olabilecek Şekillerde, "şunun tadı iyi" ya da "sarışınlardan hoşlanmıyorum" gibi yargılar), duyguların çoğunlukla sorumluluk yargıları gibi çok karmaşık, kavramsal olarak dolambaçlı yargıları gerektirmesi.

Bunun utanç için açıkça doğru olmasına rağmen, sorumluluğun reddiyesinden ziyade sorumluluk hissini yokluğunu gerektiren mahcubiyet için doğru olup olmayabileceği tartışılabilir ve bence tartışma yerinde de olabilir. Ama bunun tersi istikamete gidebileceğini de s6yleyebilirim. Sorumluluğun bilincinde olsaydım -diyelim ki bir alan araştırması seyahatinde bir grup 6ęrenciden sorumluyum ve 6ęrencilerimden biri tepeden

tırnağa nahoş ve kesin yasaklamalarıma aykırı bir şey yaptın ben bu durumdan kesinkes utanç duyardım, çünkü onun davranışının "sorumluluğunu," ben "üstleniyorum". Ya da basit bir şekilde onun davranışından mahcup olurum ve böylelikle kendi adıma herhangi bir sorumluluğu reddederim. Diğer taraftan sadece kendi işim için gidiyor olsaydım ve duşta (çok kötü bir sesle) şarkı söylerken pencerenin önünde eğlenerek beni izleyen ve dinleyen bir kalabalığın aniden farkına varsaydım, bundan sorumlu olduğum ya da olmadığım meselesi muhtemelen asla söz konusu olmayacaktı ama yine de açıkça mahcubiyet duyacaktım. Ama sorumluluğun duygusal yargılarımız dahilindeki bir içerik malzemesi olduğu fikri duygusal yaşamlarımızın karmaşıklığını muazzam ölçüde zenginleştiriyor ve herhangi bir ilkel duygu kavramsallaştırmasını artık anlaşılabilir kılıyor. Aynı zamanda duyguların derin bir şekilde etik varsayımlara olduğu kadar kültüre de bağlı olduğunu gösteriyor ve kendini-suçlamadaki hakim duygu ister utanç ister suçluluk olsun özelde toplumun etik yapısına bağlı.

Duygusal yargının geleneksel ve daha ilksel teorilerde yine beklenmeyen diğer bir boyutu benim *statü* yargıları olarak adlandırdığım şeyle ilgili. Şu üç duyguyu düşünün: Hor görme, hınç ve nefret. Her üç duygu da derin etik arıştırmalara ve sonuçlara sahip ve üçü de diğer insanlara karşı (hiç yoktan birine karşı) haşin bir bakış açısını barındıran düşmanca duygular. Ama bunları birbirinden ayıran nedir? Bizler sadece tehdit edildiğinde hurlayan hayvanlar değiliz. Duygularımız çok daha fazla damıtılmış. Hor görme ilginç bir şekilde kendini belli bir ifade dağarcığına özgüleyen bir duygu (pek çok antropolog ve dilbilimci tarafından üzerinde çalışılmış olan). Bu ifade dağarcığının iki boyutu var: ilki ve en önemlisi birine "*tepeden bakma*"ya ilişkin ifade dağarcığı. Horgörü içinde tepeden bakarsınız (Birini "horgörünün dahi aşağısında" olacak şekilde aşağılık buluruz). Horgörünün bilindik bir ifadesi hor görülen kişiye gerçek anlamıyla üstten bakmak için yüzün yukarı doğru kaldırılmasına işaret ediyor (Bu diğer kişi daha uzun olduğun-

da daha da yakışksız bir hal alır ama buna ilişkin olağan çözüm ikiniz arasındaki mesafeyi artırmak ya da bir basamak veya yükseltilmiş platform bulmaktır). İlkinden daha zengin olan ikinci ifade dağarcığı ise hor görülen insanın “daha alt seviyedeki” hayvanlarla, tercihen haşaratlarla ya da daha kötüsü saldırganca organik şeylerle özdeşleştirilmesidir. Böylelikle tiksindiğimiz (hor görmenin bir çeşidi) bir insanı “lağım faresi”, “yılan”, “solucan” ya da “süprüntü”, “çamur”, “pespaye” diye adlandırır, o insanartığı için çeşitli kaba sözcükleri devreye sokarız (Böylesi meselelerdeki kültürel çeşitlilik ve yaratıcılık büyüleyici). Ama buradaki ana fikri aldınız. Hor görme mimlenmiş bir hayati üstünlük yargısını gerektirir. O, sadece düşmanlık ya da haşinlik değildir.

Hınçta durum hemen hemen tam ters şekildedir. Nietzsche (1967) hınçlı insanı “kendine karşı ne doğru, ne saf, ne dürüst ne de dobra, hınçlı insanın ruhunuysa sıkışmış” olarak karakterize ettiğinde, gerçek bir kavrayış gösteriyordu. Daha önceki bölümde açıkladığım gibi Nietzsche hıncı güçsüz olanın duygusu olarak tanıladı. Zayıf olan, güçlüye hınç duyar. Tarihte köleler efendilerine hınç duymuşlardır. Hınç daima savunmacı yandadır ve o, daima öyle olduğu düşünülen zalimlere bakınır. Nietzsche hıncın esprisini daha ast bir hayvanda, zehirli ama ısırığı çok zararlı olmayan ve ısırmanın ardından kendi özel deliğinin güvenliğine geri çekilen tarantulada yakalamıştı. Bu suretle bu iki tatlı-sert düşman duygu, yani hor görme ve hınç arasındaki muazzam farkı idrak edebiliriz ki bu yine sırf bir histe bulunan farklılıklar meselesi değil, etik bir sorun olarak statü yargılarının karşıt kutupluluğu meselesi, yani üstün olanın aşağılık olana tepeden bakması, aşağılık olanın üstünlük arayışı içinde olması meseledir. Bu farklı yargılar tabii ki önemli ölçüde farklı davranış biçimlerine ve farklı duygusal deneyimlere yol verirler.

Üçlüyü tamamlarsak, nefret bir eşitlik duygusu. Nefret ve onun sözde karşıtı sevgi için tipik metaforumuz siyah ve beyazdır. Klasik bir siyah-beyaz Western filminde iyi adam (ör-

neğin Lone Ranger) daima açık renk kostümler giyinir; kötü adam (örneğin Lee van Cleef) neredeyse her zaman siyah giyinir. Ama aşkın eşitliği araması gibi (ya da Stendhal'ın yazdığı şekliyle, aşk eşitliği bulamadığında onu yaratır), nefret de kendi eşitini arar. Teklifsizce söylersek insanların olumsuz duygularının çoğunu neden bu kadar isteklice "nefret" olarak etiketlediklerini (tercihlerinin gelişigüzel bir miktarını "aşk" olarak etiketledikleri gibi) kolayca anlayabiliriz. Çünkü bunları hissetmek hıncı ya da sırası gelince hor görmeyi kabullendiğinde (sözümona eşitlikçi toplumumuzda) kişiye dair olumsuz bir algı yaratır. Ama esas noktayı tamamlarsak: duygularımızı yapılandıran yargılar arasında karşılaştırmalı statü yargıları ister ahlaki ister toplumsal olsunlar güç ve etki ile ya da basitçe, kişinin kendini daha büyük veya kendini ötekenden üstün hissetmesi ile ilgilidir. Bu suretle duygular çoğunlukla ahlaki ve toplumsal ahlakımızı biçimlendirir, karşılıklı ilişkilerimizde merkezi bir rol oynarlar. Böylesi tüm kıyaslamaların doğaları itibariyle "etik" olduğunu söylemek istemeyebiliriz (ve elbette bunların "ahlaki" olmalarına gerek yoktur) ama etik bir perspektiften savunduğum statü meselelerinin kendi başlarına hiçbir şey olmadıkları ama bize karşı değerlendirmeci kayıtsızlık meseleleri oldukları açık olmalıdır.

*Mesafe* olarak adlandırdığım yargılar da var. Buradaki fikir tabii ki metaforik; ama horgörüğü karakterize edişimdeki "tepeden bakma" imgesiyle büyük ölçüde aynı biçimde. Mesafe çoğunlukla çok reel bir çabayı, kişinin duygusunun nesnesine olan mesafeyi sürdürmesine ya da kapamasına tercüme ediyor. Örneğin aşk mükemmel derecede "yakın" ya da içten bir duygu. Dahası yakın ya da içten hissettiğimizde bariz bir şekilde kelimenin tam anlamıyla mekansal olarak yakın ya da içten olmaya, aramızdaki mesafeyi (ister fiziksel, ister konuşma bazlı, ister duygusal olsun) kapamaya çalışıyoruz. Gerçekten de aşkın öteki insanla bir çeşit özdeşlik, bir birleşme ya da bir araya gelme, nihai bir yakınlık gerektirdiğini ileri sürmüştüm. Tam tersine horgörü ve iğrenme kendi mesafelerini koruyan duygu-

lar. Ve aslında bizi iğrendiren şeylerle aramıza mesafe koyuyoruz. Diğer duygular kendi nesnelere yönelik "koşullara uygun" bir mesafeyi korumayı amaçlıyorlar. Öfke tipik olarak böyle (Tabii ki "yüzden okunan" bir öfke mevcuttur, ama bu benim de göstereceğim üzere *birine* olağan bir şekilde öfkelenmekten ayırt edici bir şekilde farklı ve yine birine büyük ve kişisel olmayan bir mesafeden kızmaktan da farklı -diyelim, son hükümet politikalarına karşı sinirlenmek-). Yüzden okunan öfke, öfkeye cömert ölçüde bir saldırganlık katıyor ki bunun öteki kişiye göz dağı vermek için çok etkili bir strateji olduğundan bahsetmeye gerek dahi yok.

Şu anda burada öfke "çeşitlerini" çoklaştırmak için kullandığım görüşün saf metaforik ve ifadeye dönük meseleler gibi görünen şeyler üzerine temellenmesini sorgulayabilirsiniz, ama üzerinde durmak istediğim ve durduğum husus duyguların inceliğinin ve çeşitlerinin, bir duygunun aynı "türden" ya da "aileden" (örneğin tüm öfke duyguları düşmancadır) gelen diğer duygularla da pekala bir şeyler paylaşabilecek olduğu minimal yargısal yapılarla sınırlı olmadığı. Duygular ne münferit bütünsellikler ne de ayrıksı türlerdir. Onlar değişik boyutlarıyla herhangi sayıdaki farklı içerik malzemesini birbirine bağlayan karmaşık çoklu-yargı süreçleridir. İfade yalnızca duygunun "dışavurum" beyanı değil, duygunun kendisinin bir yönü veya devamıdır.

Şu halde duygusal mesafe sadece bir metafor değildir: kendini hem duygusal ifadeyle hem de duyguya eşlik eden ya da onu takip eden diğer davranışlarla beyan eder. Bu suretle horgörüde kişinin mesafeyi korumasını bekleriz; aşamalı olarak mesafeyi daha da artırmak üzere belki bir yüz ifadesiyle - geriye atılmış baş, yukanya kaldırılmış çene-. Aşkta özenliliği ve iletişim kurmak için içten gelen fiili bir dürtüyü, bunun nasıl batıl ya da bazı bağlamlarda kabaca olabileceği bizim için fark etmeksizin, bekleriz. Ve öfkede öfkenin keskin doğasına ve duygusal bağlamına bağlı olarak çok sayıda tutum bulunabileceğini ileri sürmüştüm. Örneğin, aşık olunan kişiye karşı öfke,

belirsiz bir kendini yavaş yavaş uzaklaştırma hareketi ile birleşerek genellikle “yüzden okunan öfke” tutumunu dayatır. Üniversitedeki kayıt sorumlusuna yönelik öfke tersine genellikle bir bağırış-çağırış yarışından ziyade bir şikayet mektubunu gerektirir ve bu yalnızca durumun mantığı gereği değildir. Yüz yüze küfürleşmenin (ya da daha kötüsünün) öfkenin daha “doğal” ifadesi olduğunu düşünmek başlangıçtan itibaren hatalı olarak bu tarz bir öfkenin esasında kaba ve saldırgan olduğunu farzeder. Ama öfkenin (ya da hiddetin) doğrudan bir fizyolojik tepki yaratacak kadar yakın bazı “temel” biçimleri olduğu müddetçe bu hiçbir şekilde normal değildir ve bu vesileyle de duygunun normal biçimi olamaz. Uygur toplumlarında öfke çoğunlukla aslında bakışlardan, imalardan ve kinayeli sözcüklerden oluşan ifadelerin incelikli ilişkileridir ve statü yargılarına dayalı farklılıkları kapsayan değişik öfke biçimleri arasındaki farklılıklar da gerçekten çok incelikli olabilir.

Ahlaki kudret, sorumluluk, statü ve mesafe duyguları inşa eden değerlendirme yargılarının sadece bazı boyutlarıdır ve duygulara hatırı sayılır derece aklilik, duygusal yaşamlarımıza ilintilik sağlarlar. Söylemeye gerek yok ki daha doğrudan “hıı”, ya da “cık” doğallığında olan yargı çeşitleri var ama daha önce gösterdiğim gibi bunlar duygunun çok değişik yönleri ile ilgili olabilirler ve esasında hiçbir münferit durum söz konusu duyguya bir bütün olarak mahsus değildir. Bu şekilde öfke nesnesine yönelik bir düşmanlık hissini, nesnesiyle ilgili bir yükselişi, meseleyle ilgili münasipliği, sonuçları öngörmenin haz ya da acısını ve benzerlerini gerektirir. Böylelikle “değerlik” herhangi verili bir duyguda pek çok farklı rol oynarken duygunun kendisini karakterize etmez. Aynı şekilde, çeşitli duygulardaki çoklu içerik malzemeleri olarak yargılardan da söz etmiştim. Hislerin ve fizyolojinin rolüne geri dönmeksizin esasında hiçbir duygunun tek bir değerlendirme yargısından oluşmadığını söylemek isterim. Çoğu duygu daha ziyade bir düzine ya da daha fazla bütünleşmiş karmaşık yargıdır. Örneğin öfke suçlama yargılarını, statü ve mesafe yargıları ile bir

araya getirir (çocuklara ya da dili olmayan hayvanlara öfkelenmek yersiz, Tanrı'ya öfkelenmek küfürdür). Öfke suçluma yargılarını, geçmiş ve bağlam hakkında çeşitli yargıları gerektirir ama öfke aynı zamanda isnat edilecek suçun olmadığı yerde hüsrandahilinde ortaya çıkar. Aşk yakınlık ve içtenlik yargılarından oluşur elbette; ama sevilen kişinin erdemleri ve özel cazibesi hakkındaki çok sayıda yargıyı da gerektirir. Dahası bunlar sadece *aşkın nedenleri* değildirler. Aşkın yargısal yapılarıdır. Dolayısıyla aşkın sadece kendine ait nedenleri yoktur; o, nedenlerden oluşur. Kıskançlık gibi bir duygu hayret verici şekilde karmaşık, sırf başka bir insanı değil ama bir rakibi bu suretle de statü yargılarını, suçlamayı (kendini-suçlamayı da içeren) ve mesafeyi (yakınlığın kaybedileceği korkusu, size yakın olduğundan daha fazla onun bir başkasına yakın olacağı düşüncesi!) gerektiren bir yargılar sistemidir. Suç ve nefretin de pek çok biçimi tarihsel ve kültürel özelliklerin karmaşıklığına dayanarak anlaşılabilir durumundadır. Sevgi gibi nefretin de tüm örnekler itibariyle oldukça farklı olduğu gösterilebilir; aynı şekilde suçluluğun da (Katolik Kilisesi'nin uzun süre tanınmış olduğu üzere). Ve tüm bunlar, bizlerin bu karma duyguların krallığına girmesinden bile öncedir.

Ve fakat; geçmişin parlak filozoflarının çoğu (sadece başlangıç için Thomas Hobbes, René Descartes ve Baruch Spinoza sayılabilir) tek hatlı karakterizasyonlar dahilinde duygular arasındaki farklılık ve ayrımları analiz etmeyi denemişti (örneğin Descartes (1989): "Aşk, ruhu, kendini incitici gösteren nesnelere ayrılması arzusuna kışkırtan huyların neden olduğu ruhi bir duygudur." Bunlar nadiren yeterliydi ve bunun nedenini görmek de zor değil. Bir duygu nadiren basit bir yargıdır; yukarıda olduğu gibi muhtelif yargıların ve belki pek çok türdeki yargının bir birleşimidir. Daha önce gösterdiğim gibi üç aşağı beş yukarı dünyaya yönelik basit bir "öncesinde" ya da "sonrasında" tutumdur. Birkaç duygu, örneğin iğrenme, basit bir yargıya dayanarak kolayca anlaşılabilir ama sadece yargının çok basit olmasından iğrenmenin en nihayetinde bir duygu oldu-



ğunu reddetmekle yargılanabiliriz (Ki buradaki fizyolojik iğrenme, çürümüş bir şeyin saf tadından iğrenmedir; eğer *ahlaki* bir iğrenme ise o halde hikaye de çok farklıdır). Bundan daha da fazlası yine bir duyguyu teşkil eden birleştirici yargıların onu çevreleyen kültür ve bağlama bağlı olması ve bazı kapsamlarda bunları izleyecek olmasıdır. Şu halde “utanç ve mahcubiyet” “insanın kendini yakışsız bir pozisyonda bulmasını” bir araya getiren türden tüm yargıları içerir ama bunlar sorumluluğu üstlenme ya da üstlenmemede içerilen karmaşık ve yerleştirilmiş yargıların yanında bağlama, kültüre ve çevrenizdeki belli insanlara göre bariz bir şekilde çeşitlenecektir.

Olası duyguların muazzam sayısını gösteren, türetilebilir sözde matematiksel bir matriksi göstermeyi denemeyeceğim. Sadece deşelediğimiz ve isimlendirdiğimiz az sayıda duyguyla ilgileneceğim. Basit bir şekilde dünyamızın özgülüklerine kendimizi ne ölçüde düzgünce uyarladığımıza bağlı olarak heyecan verici bir olasılıkla sınırsız sayı ve kapsamda duygu bulunabileceğini göstereceğim. Tabii ki, çoğunlukla hırıltı, gürlleme ya da inildeme ile ifade edilen temel duygu aileleri biçimindeki kaba fikre her zaman geri dönülebilir. Ama asıl husus duyguların kaba olabilecekleri gibi hayli inceltilmiş de olabilecekleridir. Dobra dobra olabilecekleri gibi ince ve duyarlı, “temel” olabilecekleri kadar doğrudan, iyi ifade edilmiş ve hatta şiirsel olabilirler. Eski Hint estetikçileri bu konuda nettiler ve bir yanda kaba *bhavas* ve *klesas* dururken, diğer yanda damıtılmış *rasas* arasında ayrıma gittiler. Bunlardan sadece sonuncusu aydınlanmaya giden basamaktı. Ne yazık ki *rasası* sınıflama takıntısıyla bazen bunlar arasındaki nazik ayrımlara gereğinden az değer verdiler (örneğin Bharatamuni, 1967’ye bakınız). Ama ayrı şekilde, eğer ki hakkında konuştuğum duyguların yalnızca “temel”, kaba, damıtılmamış çeşitte olanlar olduğu düşünülüyorsa buradaki savım, yani duygusal bütünleşme kavramsallaştırmam da tamamen yanlış anlaşılacaktır. Zira asıl nokta, sadece daha iyi duygular yaratabildiğimiz takdirde daha iyi bir yaşam yaratabileceğimizdir.

Bu, "temel" duygular üzerine yapılan güncel vurguyu, yani duyguların minimal düzeyde aklilik taşıyan ve asgari olarak inceltilmiş ayrık fizyolojik sendromlar olduğu fikrini reddedişimin muhtelif nedenlerinden biri. Aslında böylesi duyguların hiç bulunmadığını öne sürüyorum; en azından yetişkinlerde. Ama sözümona evrenselliklerinden ve fiziksel bağlantılı sadeliklerinden dolayı vurgulamak üzere bir şekilde keyfi olarak seçtiğimiz duyguların sadece küçük bir kısmı güya net ama mahcubiyet verici derecede kaba. Ama en ilkel duyguların, en ince duygulardan neden daha "temel" olması ya da en aptalca duyguların en damıtılmış duygulardan insan doğası adına neden daha hayati olması gerekiyor ki? Bizi insan yapan kolektif duygusal imgelemimiz, öğrenmeye ilişkin bireysel yeteneğimiz ile duygularımızı terbiye etme yetimizdir. Bizim türümüz dahilinde pekala az çok evrensel olabilecek ilkel fizyolojik tepkilerin varlığını bir an bile reddetmiyorum; ama bizi insan yapan, duyguları güzelleme, damıtma ve böylesi "temel" duyguların üzerine çıkma yetimizdir ki, bu en uygarlaşmış ve inceltilmiş bağlamda bile o kaba duyguların çok güçlü ve etkileyici bir tesiri bulunduğunu reddetmek değildir. Ama bir oyundaki küfürleşme gibi, bunların gücünü açıklayan da onların nadirliğidir. Kaba duygulara ilişkin düzenli bir diyet bize eşlik edecek bir insanı güç bela buna değer kılar ve bunun hal ve hareket tarzı ile ilgisi yoktur.

Böylelikle Stoacılar, Antik Yunan ve Roma'nın şu parlak, aksi filozoflarına geri dönüyoruz. Daha önce de söylediğim gibi herkesten çok daha net bir şekilde tutkuların "onlara ait ilk hareketlerle," yani fizyolojik yıkımla ve kişinin durumu ilk etapta algılayışını hemen takip edecek olan uyarınlarla karıştırılmaması gerektiğinde ısrar edenler Stoacıları. Tutku bundan sonra gelen şey, hislerin meşru ya da gayrimeşru, akıllıca ya da aptalca olarak "onanmasıydı." Bu suretle Stoacılar göre tutkular yargıydı ve yargılar da yanlış ya da doğru, akıllıca ya da aptalca, yetkili ya da yetkisiz olabilirlerdi. Sadece ısrap ya da haz verici değildiler; nasıl yaşayacağımızı, ne kadar erdemli

olduğumuzu, nasıl mutlu olabileceğimizi tespit etmede tanımlayıcıydılar. Bana göre, buraya kadar son derece iyi. Ama sonrasında Stoacılar talihsiz bir hamlede bulunuyorlar, bu hamlenin onlara adlarını veren hamle olmasına rağmen. "Stoik" olmak talihsizliğe hatta trajediye karşı sağlam durmaktır. Stoacıların stratejisi acılardan etkilenmekten uzak durmak ya da en azından Stoacıların mutsuzluk-nedeni olarak gördüğü dostlukları ve yatırımları "kabul etmeyi" reddederek acı çekmenin "onanmasından" uzak durmaktır.

Örneğin öfkelenmek, ötekilerin kabahatli davranışları hakkında üzülecek bir şey olduğunu önvaryayar. Ama iyi bir Stoacı "çiğeri okur." Şeylerin daha geniş düzeni içinde bir kabahat nedir? Aynı şekilde kişi bir kadını herkesten daha fazla seviyor ve hatta "onsuz yaşayamayacağını" bile düşünüyor diyelim. Şeylerin daha geniş düzeni içinde bir kadının özel önemi nedir ki? Dahası kişi gerçekten onsoz yaşayamaz mı? Böylelikle Stoacılar aşk ve evlilikten, çocuklardan, maddi sahipliklerden, hırs ve kariyerden uzak durmayı tavsiye etmiş ya da en azından kendileri ile bunlar arasına mesafe koymayı denemişlerdir (Stoacıların çoğu gerçekte evlenmiş ve çocuk yapmıştır. Eşlerin ve çocukların, kocalarını ve babalarını sevip sevmediklerini bilemeyeceğim. Çok az Stoacı kadının olması ise ilginç.). Aynı şekilde kamusal yaşamla da. Bazı Stoacılar gerçek birer asketik gibi yaşamışlardır ama diğerleri aslında iktidara özlem duymuş ve bunu başarmıştır. Seneca, Neron hükümlürlüğü altındaki Roma'nın senatörüydü. Marcus Aurelius Roma'nın son büyük imparatorlarından biriydi. Ama onları okuyunca insan onların ne derece ciddi biçimde etraflarındaki çatışma ve ihanetlerden etkilenmeden kalmaya çabaladıklarının bilgisiyle vurgun yemiş gibi oluyor. Tabii ki bu aşırı derecede takdire şayan, ama onların öğüdü, yani dünya hakkındaki yargılarımızın aptalca kibrini "çiğeri kadar okumak" hiçbir şekilde benim kabul edemeyeceğim şeylerden biri. Stoacılar dünya ile ilgili kişisel yargılar bazında aşırı derecede içgörülü öznel bir duygu teorisinin ne olduğunu savunuyor olsalar dahi, daha

felsefi biçimde Stoacıların öznelliğin özel statüsünü reddettiğini –bir kadının benim için dünya anlamına gelebileceğini- söyledim.

Şu anda duyguların yargı olmadıklarını bu yüzden de onların akli olmadığını ama daha ziyade ilkel olduğunu, *bilişsel ön koşullar*, yani inançlara ve bu tarz şeyler bulundurduğunu söyleyen fakat bizatihi kendisinin bilişsel olmadığını gösterdiğim temellere dayanan tüm bu analiz kampanyasını birileri reddedebilir. (Bu bakış açısının en etkileyici savunucularından biri *Gut Reactions* adlı kitabında Jamesyen pozisyonun yenilikçi bir yeniden-yapımını öneren ve duyguların bilişselliğini birincil bir karakteristik yerine ikincil kılan Jesse Prinz'dir. Bu kapsamda zihninde başka amaçlar, özellikle duygunun sanattaki, bilhassa müzikteki ifadesi namına başka niyetleri olsa da Jenefer Robinson'dan ve kitabı *Deeper than Reason'dan* da söz etmek gerekir. Açıkça "bilişsel olmayan duygu" görüşü, müziği anlamada -yani sözcüksüz ya da edebi bir düzende- özel bir çekiciliğe sahip ve benim burada uğraşmaya çalışmayacağım büyüleyici bir başlık.) Eskiden, bunun şu anda düşündüğümünden çok daha ağır bir mesele olduğunu düşünürdüm. Ama şimdi, ilkin bir duygu ile onun ön koşulları arasında önemli bir ayrım görmüyorum; ancak duygunun esasen dünyanın belli bir durumunun tanılanması mı olduğu yahut tanılamamanın dünyanın o belli durumuna, bu suretle de angajmana, bu yüzden de belli bir duyguya uygun olup olmadığı benim için fark etmiyor. Wittgenstein bir duyguyu (yani kişisel bir duyguyu) tanılamaktan ziyade onu kendi bağlamı içerisinde isimlendirdiğimizi ileri sürmüştür. Şu halde utancı oluşturan şey, ihlal yargısı ya da hissi bir şey değildir. O daha ziyade kişinin suçlanmaya layık görüldüğü bir yerde ortaya çıkarsa onu "utanç" diye adlandırmamızdır (Bu, duygular üzerine analitik denemelerin en önemli ilklerinden biri olan "*Emotions*"ta, Errol Bedford tarafından ikna edici bir şekilde öne sürülen iddia). Bu görüş birincil kişinin (fenomenolojik) bakış açısını görmezden gelmeye yatkın (herhangi bir yeni-davranışçının yapacağı üzere) ve sonuç ola-

rak bir kişinin utanca *deneyimlediğini* hesaba katmıyor. Ama pek çok "içe bakışçı" filozof ve psikologun yapmadığı Şekilde duygular ile bağlamın kolayca ayrıksılaştırılmayacağı ya da ayrılamayacağı hususunu tanıyor. Ama utanç yalnızca tarafsız gözlemciler tarafından tertip edilmez. Duygusal akıl duyguların içinde buhunan bir akıldır ve yalnızca onların işlevselliği ve önemine dair izleyici konumundaki takdirimiz değildir. Duygular yalnızca etik olarak devreye sokulmuş durumlarda cereyan etmelerinden dolayı değil değer yüklü yargılar tarafından oluşturulmuş olduklarından dolayı etik öneme sahiptirler. Duygular, dünyaya ve bir başkasına uyum göstermemizi sağlarlar.

## Duygular, Benlik ve Bilinç

Yetişkin, dil-kullanan, düşünömsel insanlar olarak sadece duygulara sahip değiliz. Duygularımız hakkında düşöncelerimiz ve duygularımıza dair daha gelişkin duygularımız var. Bunları onaylıyor ya da onaylamıyoruz. Onlardan gurur ya da mahcubiyet duyuyoruz. Bir duyguya sahip olmaktan dolayı (diyelim ki kıskançlık) ya da biz tasarlamadan duygusallaşmaktan dolayı kendimize öfkelenebiliyoruz. Dahası tüm dilsel-düşönmösel yetilerimizi kazanmanın, duygularımızı biçimlendirmenin ya da onları değörlendirmenin öncesinde onlara sahip olduğumuzu tanımayı öğreniyoruz. Onları alenen isimlendiriyoruz bile. "Beni çok kızdırıyorsun!" , "Senden nefret ediyorum!" ve "Seni seviyorum." Ama bunları yapmadığımızda dahi duygularımızı çoğunlukla kendimiz için tarulıyoruz. Mahcubiyet duyduğumuzu biliyoruz. Hislerimize ait açık etiketler olarak uygulayalım ya da uygulamayalım hoşlanma ile dopdolü olduğumuzu biliyoruz.

Hayvanlar ya da bebekler bunu yapmazlar. Bu asgari düşünömsel kapasiteye sahip bile değillerdir. Ama bizim için bu duygusal yaşamımızın önemli bir parçası olmuştur. Duygularımız ve duygusal deneyimimiz tipik olarak duygularımız hakkındaki düşöncelerimizi ve duygularımızı gerektirir. Dahası duygularımızın etiğe çok merkezi olmasının nedeni de budur. Duygularımız üzerine önceden inşa edilmiş değörlendirmeler ve değörlönmeler var olduğundan, sadece duygusal davranışımız etik olarak önemli sonuçlar taşımaya eğilimli olduğundan değil, duygusal tepkilerimizi sürekli olarak değörlendirdiğimizden ve onlara değörlönmemizden dolayı da bu böyledir. Stoacıların yıllar önce öğrettiği gibi tutkularımız ilksel "birincil

hareketlerle" başlayabilir ama sadece onları "onadığınızda" ya da "reddettiğimizde" kendilerini bütünüyle açığa çıkarırlar. Dahası kabul ettiğimiz ve reddettiğimiz şey sadece duygu değildir. Kişinin benliğinin bir yansıması olarak duygudur. Kişinin kim olduğunu gösterir ya da ifşa eder. Bu suretledir ki, bir erkek korktuğu için utanır ve dolayısıyla kendisinin cesaretsiz ya da ödleğ olduğunu gösterir. Bir kadın aslında kendi çıkarını savunduğu ve kendisini taciz eden amirine öfkelendiği gerçeğinden dolayı gururludur. Bu durum kadının kendine dair "sorumluluğu üzerine almak" kavramsallaştırmasını değiştirir. Bunları analiz etmeyi öğrenmeden önce bile duygularımızı ne tür biri olduğumuzun derinlikli göstergeleri olarak deneyimleriz. Duygularımız bizi *özbilinçli* kılar.

Bu kitap boyunca benlik ve özbilinç hakkında fazla bir şey söylemedim. En azından açıkça... Ama benlik ve benlik duygusu, en "temel" duygulardan en karmaşık duygusal yargılarımıza ve dünyaya olan angajmanlarımıza dek hakkında konuştuğum hemen hemen her şeye nüfuz ediyor. Bu ne tüm duyguların benlikle *ilgili* olduğunu, ne de aynı şekilde duygularımızın özbilinç olduğunu söylemektir. Duygularımızın çoğu diğer insanlarla ya da bir durumla ilgilidir ve duygularımız fedakarcı, tamamen özenli olabilir. İçinde hiçbir kişisel çıkar barındırmayan görevlerle birleşebilirler. Dahası göreceğimiz üzere özbilinç sahibi olan ve olmayan duygular arasında önemli bir farklılık vardır. Ama benlik hemen her insani duyguda üstü örtülü olarak ya da suç ortaklığı içinde bulunur. Asıl olarak fizyolojik olan sendromlarda ya da duygulanım programlarında bile. Bu yüzden nöropsikiyatrist Tony Damasio yaşayan tüm canlılarda benlik ve özbilinç prototipinin bulunduğunu düşünür. Sadece açıkça benlik tarafından yönlendirilen ve benliğin odak merkezi olduğu utanç, mahcubiyet ve gurur gibi duygularda değil benliğin açıkça odak noktasında olmadığı öfke gibi duygularda da bu kitap boyunca benliğin tekrar ve tekrar ortaya çıktığını gördük. Yine de öfke bütünüyle benliğe *yönelik* bir saldırıyla ilgili ve böylece zorunlu olarak benliğin saldırıya

uğramışlığı ya da baltalanması hissiyatını içeriyor. Üstelik gördüğümüz üzere öfke çoğunlukla benliğin hakimane ("yargıç ve jüri" olarak) bir rol oynadığı özsaygıyı kurtarma namına stratejiler içeriyor. Aynı şekilde benlik derinlikli bir şekilde aşkta da içeriliyor. Çünkü aşk üzerine olan analizim, odak nokta sevilen kişi olsa dahi *benliklerin paylaşılması* olarak oluşturulmuştu. Bu bakımdan aşk kesinlikle "aşkın bütünü benlik sevgisidir" demeyen, benlikle ilgili bir şeydir. Benlik sevgisi aşk değildir.

Neredeyse tüm duygular benliği barındırsalar dahi bunu tüm duyguların açıkça benlikle ilgili oldukları fikri izlemez. Göreceğimiz üzere bu fikre bazen bütün duyguların benlik merkezli olduğunda ısrar edenler (bir bakımdan ya da bir diğer bakımdan) tarafından meydan okunmuştur. Ama duyguların *zımnî olarak* benliği içerip içermedikleri ya da ne bakımdan içerdikleri daha ince bir sorundur. Bu yüzden öfkede benlik bütünüyle içerilir fakat benlik ne nesnedir ne de bilincin odağıdır. Dahası haksızlığa karşı ahlaki öfkede, yalnızca ihlale ve ihlal edene karşı benlik hiç de görünür olmayabilir. Ama benlik yol gösterici bir yargı gibi odakta olmasa ya da sahnenin içinde görünür şekilde yer almasa dahi açıkça mevcuttur. Eğer ağabeyimle gurur duyuyorsam söz konusu duygu oldukça açık bir biçimde ağabeyimle ilgilidir. Ama David Hume'un *İnsan Doğası Üzerine Bir Deneme*'de işaret ettiği gibi gururum benliğimi ağabeyimle ilişkili olarak gördüğüm sürece anlam ifade edecektir. Aynı şekilde sadakat, huşu ve hoşlanmada, söz konusu duygular için önemli bir şey olan kişinin benliğinin anlamsızlığı göreceli olabilir fakat böylelikle duygunun nesnesinde (Tanrı, kişinin kahramanı ya da benzeri bir kişi) odağın nasıl yoğun olarak bulunduğu fark etmeksizin benlik içerilmiş olur. Korkuda kişinin nasıl zarar göreceğinin yanında nasıl davranması gerektiği konusunda acil bir soru vardır ama korkunun odağı kişinin benliği değil tehlikedir.

Yukarıda tüm duyguların benlik merkezli olduğunda ısrar eden (bazı bakımlardan ya da başka bir bakımdan) teorisyenlerin olduğundan bahsettim. *Mea culpa!* (Kabahat benim!) Duygu-



lar hakkındaki ilk çalışmalarım da tüm duyguların nihai stratejisinin özsaygıyı azamileştirmek (ya da sürdürmek) olduğu yönündeki genel ampirik sava cüret ediyordum (Bununla tüm duyguların "kaçış davranışı" biçiminde, yani zorlu dünyayla karşılaşmada kendi namunu koruma girişimleri olduğu yönündeki Sartre'ın daha eski önerisini geliştirmeye çalışmıştım) . Şu anda tüm duyguları fazlaca kişisel menfaat içerikli ve hatta belli de narsistçe kıldığını düşündüğüm fazla cüretkar bu hipotezden uzaklaşmış bulunmaktayım. Eğitimcilerin ve pop-psikologularının mutlak suistimallerinden dolayı "özsaygı" nosyonuna karşı hislerim neredeyse nefrete ulaştı. Ama hala merkezi bir görüş olarak aldığım şu şeye tutunuyorum: aşağı yukarı kendi açıklamamın tanımıyla tüm yetişkin insan duyguları, az çok öz bilinçlidir. Onlar benliğin dünyaya bağlanışlarıdır. Bununla birlikte sorunsal dahilindeki benlik için ilkseldirler, kişinin başka bir insanın esenliğini, Tanrı'yı, yoğunlukla angaje olduğu bir görevi yani duygunun tüm odağının başka bir yeri amaçladığı görülen yerlerde bile. İnsan varoluşu için duyguları diğer zihinsel ve "cool" yargılardan farklı kılan şey budur. Diğer sorunlar arasında stratejiler olarak benliğin esenliği (hayatta kalmanın asgari koşulu) ile ilgilidirler. Bu bapta öfkenin dramatik stratejisi örnekleyici bir durum olarak çok da istisnai değildir.

Şu anda önceki hipotezimi öncelikli olarak sorgulamaya alıyorum. Çünkü kişisel olarak yalnızca kendimizin yüzü suyu hürmetine değil diğerleri uğruna da duygularımız dahilinde motive edildiğimizi teslim etmek istiyorum. Bazılarımız, bazen, benliğin yokluğu değil bütünüyle *tevazusu* anlamına geldiği müddetçe "benliksiz" dahi olabilirler. Bu, duyguları herhangi bir şekilde daha az kişisel yapmaz. Ama benliğin kendisi pek çok farklı şekilde içerilebilir. Daha yüksek bir nedene kendini sunabilir ya da aşta yayılmacı nitelikte olabilir. Diğer benlikleri sarabilir, kuşatabilir ve hatta onlarla birleşebilir. Kendimiz adına olduğu kadar diğerleri adına da -ve özellikle ahlaki bakımdan öfkeli olduğumuzda- öfkelenebiliriz. Kendimiz adına

öcümüzü aradığımız kadar ötekiler adına da intikam alabiliriz. Dahası kendimizin söz konusu olduğu hiçbir şey yokken ve kendimizle ilgili hiçbir şey risk altında değilken diğerlerine karşı empati ya da anlayış duyarız. Şu halde hemen hemen her duyguda benlik gereksinilirken bu, her duygunun ben merkezli ya da kişisel çıkar amaçlı olduğu anlamına gelmez. Ama bu düşüncelerden ortaya çıkan, benlik üzerine klasik meditasyonunda Descartes'ın da ileri sürdüğü gibi duygular dahilinde benliğin tek bir öze sahip olmayışının gerçekleşmesidir.

Tüm duygularda benlik en azından zımnı olarak bulunuyorsa da yine de farklı duygularımız dahilinde farklı giysiler içinde belirir. Bu nedenle Hume, Kartezyen benliği reddetmesine rağmen benlik hakkındaki düşüncelerin hem gurura hem de gururun ilgili olduğu şeylere neden olduğunu tartışmaktadır, fakat ona göre bunlar birbirinden *farklı* fikirlerdir. "Sebep," der Hume, "yapmış olduğumuz şeydir (bir üstesinden gelme ya da başarı)," ama ikinci fikir daha genel olarak benlik ile ilgilidir. Descartes'ın "düşünen şey" olarak fazlaca soyut olan benlik kavramsallaştırmasından bir kez vazgeçtiğimizde ve benliğin farklı duygular dahilinde oynayabileceği çeşitli rolleri araştırdığımızda benliğin mevcut eylemin faili, önceki eylemin faili, birtakım faciaların kurbanı, saldırıya uğramış taraf, bir edim ya da durumun yarar sağlayıcısı, masum bir yol üstü izleyicisi, zanlı ya da suçlu (ya da her ikisi de), yarar sağlayan ya da saldırıya uğramış (ya da her ikisi de) ve tabii ki başka her tür biçimde diğer insanlarla karışmış bir şey olabileceğini keşfederiz. Bu çeşitli benlikler *aynı benlik* midirler? Mahcubiyet ve utançta bulduğumuz benlikle öfkede gördüğümüz benlik aynı şeyler midir? Aşkta bir diğeriyle birleşen benlik, üzüntüde ya da kederde geri çekilen benlik midir? Keder aşkı izlediğinde bile bu böyle midir? Nietzsche (1966) benliğin dağılmasını ("benlikler cemaati") tartışırken zihninde olan şeylerden biri çeşitli tutkular içinde olduğumuzda çok farklı benlik kavrayışlarına sahip olmamızdı. Duygu dahilinde "benlikten" çok basit şekillerde bahsetmek onu fazlasıyla basitleştirmeye dönüşebilir.

Hume'un ve tabii ki Nietzsche'nin de kıymet verdiğini düşündüğüm üzere burada kıymet vermeye başladığımız şey benliğin bir duygudan diğerine biçimini ve hatta doğasını değiştirmesi. Benlik çoklukla daha önceki filozofların savunduğu ve saldırdığı şekliyle duygularımıza giren "ruhsal-şey" olarak ortada bir tane bulunan bir şey değildir. Hayvanlar tehdit edilecek ya da saldırılacak bir şey olarak gelişmemiş olan bir benlik duygusuna, bir kendiliğe sahiptirler; ama insanlar tamamen özbilinç sahibi olabildikleri için özdüşünümsel aşamada dahi çok daha geniş ölçekte duygulara sahiptirler. Hayvanların mahcup olabilecekleri ya da utanç duyabilecekleri ya da gurur duyabilecekleri (ya da tersi) bazı tartışmaların konusu (yanlış davranışlarda bulunan ya da bir görevin üstesinden başarıyla gelen bir Alman çoban köpeğini izlememe rağmen, onların böyle olabileceklerini düşünmemek benim için zor) ; ama böylesi duyguların insan yaşamındaki varlığı ve önemi tartışmalı değil. Duygular benlikle ilgili olarak tarif ediliyorlar. Bir Alman çoban köpeğinin mahcup olabileceğini, utanç duyabileceğini ya da gurur duyabileceğini söylemek bir anlam ifade ediyorsa o halde köpeğin bir benlik duygusuna sahip olduğunu söylemek de anlam ifade etmeli.

Bir benliğe (ve bir benlik duygusuna) sahip olmak nedir? Damasio'nun cüretkarca ama spekülatif bir şekilde, beynin en gelişmemiş seviyedeki işlevlerinde ve en ilkel organizmalarda bile yer alan bir bilinç merkezi ve ön-benlik hakkında yazdığından söz etmiştim. Lewis Thomas (1974) yıllar önce en ilkel organizmaların, örneğin küf mantarlarının bile gelişmemiş bir benlik duygusuna, yani *kendisinin* ve *ötekinin* ne olduğuna dair bir duyguya sahip olduğunu ortaya koydu. Ama fazla spekülasyona kaçmadan rahatlıkla korkan hayvanların (özelde memelilerin ve kuşların) bir çeşit kırılganlık duygusuna ve saldırgan olanların da bir çeşit savunma duygusuna sahip olduğunu söyleyebiliriz (Korkan hayvanların ölümden korktuğu ya da saldırgan hayvanların karşıtlarını öldürme arayışında olduğu yönündeki mazeretsiz sonuca, hayvanlarda *ölüm* kavramı ol-

mamasından dolayı atlanmamalıdır) . Burada ilginç olan soru hayvanların duygularının olması için hangi kavramların ve özelde hangi benlik kavramının bulunması gerektiğidir. Hayvanların kavramlara ve benlik kavramına sahip olmadığını söyleyen fazlaca kuşkucu cevap soruyu sadece bir adım geriye götürür ve böylece hayvanların duygularının olması için hangi *benlik* duygusuna sahip olabileceklerini sormaya zorlar (Çoğunlukla “kavram” kavramının fazla entelektüleştirilmesinden uzak durduğumuz yerde). Ama eğer hayvanların eninde sonunda duyguları varsa birtakım benlik duygularının da olduğu açıktır (bunu reddeden anlaşılmaz bir kuşkuculuğun bulunduğu muhakkak).

Ama bir benlik duygusuna sahip olmak özbiliçli olmakla aynı şey değildir. Hayvanların özbilince, yani benlik *olarak* kendilik duygusuna sahip olup olmadıkları hayli tartışmalıdır. Araştırmacılar özbilincin *görsel* bir özbilinç olduğunu farzediyorlarsa, alınlarında boyalı bir işaret olan şempanzelerin ve gorillerin bir aynanın önündeki davranışlarını gözlemleyen deneyler ölümcül derecede hatalıdır. Pek çok hayvan daha fazlasına ya da bir koku hissine bağlı görünüyor (özellikle parfüm ile asansör ve yer altı karşılaşmaları hariç insan etkileşimlerinde daha az önemli olan bir duyu). Ama bu zorlu mesele ile uğraşmaksızın da hayvanların duygulara bu yüzden de bir benlik duygusuna sahip olabileceğini netlikle söyleyebiliriz; fakat hayvanlar duygularının olduğunu bilmezler ve bu yüzden de yetişkin insanlarda olabilecek şekilde bir özbilinç duygusuna sahip değildirler. Tam tersine yetişkin insanlar duygularını tanıyabilir (onları yanlış olarak saptasalar bile) ve bunlarla ilgili olarak öz-bilinç sahibi olabilirler. Damasio ve Thomas gibi biyologlar yaşamda kalma mekanizması sergiledikleri sürece hemen hemen tüm yaşayan şeyler için kendilik nosyonunu genişletmek istemiş olsalar dahi insan duygularında benliğin merkeziliği bundan çok daha fazla şey ifade eder.

Benlikte ve menfaatlerde derinlemesine içerilmiş şeyler olarak duyguları görmek duyguların çoğunlukla yanlış yorum-

lanan başka bir yönünü anlamaya yardımcı olur. Genel olarak üzerinde anlaşıldığı üzere duygular derecelerin kabulüdür. Biri ılımlı bir şekilde öfkelenebilir, bir diğeri çok ama çok öfkelenabilir. Biri birazcık aşık olabilir, bir diğerrinin aşktan “ayakları yerden kesilebilir.” Biri azıcık utanç duyabilir, bir diğeri çok utanç duyabilir; aşağılanmış ya da izzeti nefsi çignenmiş olabilir. Ama duygunun yoğunluğu da nedir? Birazcık duygusal olmaya karşıt olarak çok duygusal olmak ne anlama gelir? Sanki azıcık öfkelenen kişi biraz taşkınlaşacakmış da gerçekten çok öfkelenen ya da hiddetli biri oldukça kızaracakmış ve diğerr fizyolojik ifratlardan mustarip olacakmış (hızlı nabız ve kalp atışı, solumada güçlük, aşırı terleme, sıkışma, kassal gerilim vb.) ve bunların hepsi kendini yoğun bir duyguda, özel olarak yoğun duygusal deneyimde ifşa edecekmiş gibi bir duygunun yoğunluğu genellikle bir duygunun “harareti” olarak düşünülür. Öfke bu nedenle “kişinin ne derece güçlü hissettiği” temelinde az-çok yoğun bir his diye düşünülür Ama fizyolojik yıkımın ve sinire eşlik eden duygulanımların sürprizli bir şekilde bazen duygunun yoğunluğundan bağımsız olabileceğini ortaya koymuştum. Otonom-sinir sistemi-duygulanımları grip başlangıcı, uyarıcı yiyecekler ya da vitamin desteği tarafından çeşitli şekillerde üretilebilirler ancak kişi sonradan bu duygulanımların duygu semptomları tarzındaki duygulanımlar olmadığını farkına varır. İnsanlar küçük hayal kırıklıklarına çok sinirlenebilirler ama bu suretle öfkelerinin yoğun olduğunu söylemeyiz. Bazı insanlar çok öfkelenebilirler ama oldukça “sakin” ve kontrollü kalabilirler; belki de şiddetli bir misilleme ya da intikam edimini öngördüklerinden. Onların öfkelerini bu suretle gözden çıkarmayız. Ama madem böyle, o halde öfkenin yoğunluğunun ölçüsü nedir?

Öfkenin yoğunluğunun ölçüsünün büyük bölümüyle *kabahatin ciddiyeti* olduğunu söyledim. Ama bu “nesnel” bir yargı olamaz. Aksi halde irrasyonel öfke ve “aşırı tepkisel” öfke anlaşılmaz olurdu. Öfke için durum her zaman kabahatin *aktüel* ciddiyetiyle orantılı, bununla birlikte belirlenmiş olurdu. Kaba-

hatin ciddiyeti ister verilen zarara ya da alternatif olarak ister failin şarına ya da daha ziyade bazı ahlakçılara göre ihlal edilen kuralın kaynağına, önceliğine ve önemine, vb. bağlı olsun “nesnel” etik standartlar adına tartışmalar tabii ki yine de olacaktır. Ama sorgulanan yargı, *öznenin* kabahatin ciddiyetine karşı yargısı (ya da öznel yargı), *öznenin kişisel olarak* kabahati nasıl algıladığı ya da ortada gerçekten bir kabahatin olup olmadığıdır. Şu halde kişi hakareti yeteri derecede kişisel olarak algılar ve hakaretin kişisel olarak yeteri derecede küçük düşürücü olduğunu düşünürse, onun şarına çok küçük bir zarar veren bir hakaret yine de hiddeti tetikleyebilir. Diğer bir ifadeyle “kişinin ne derece güçlü hissettiği,” bedensel hislere değil bileşen yargıların güç ve kesinliğine atıfta bulunur. Kabahat çok kişisel ve ciddi olarak algılanırsa bu durumda öfke çok yoğun olacaktır. Belki kabahati yapanın kendisinden zaten (kışkırtıcı) yorumların beklendiği eskiden beri varolan bir rakip olmasından, belki de kabahatlinin huzur bozucu veya yalnızca içkili bir yabancıнын olmasından dolayı tam tersine kabahat hiç de ciddi bulunmazsa o zaman öfke daha az yoğun olacaktır. Diğer bir ifadeyle öfkenin yoğunluğunun ölçüsü kişinin kırılğanlığına ve benliğinin zedelenmesine olan duyarlılığıdır. Diğer bir ifadeyle yoğunluğun ölçüsü fizyolojik büyüklük değil etik bir yargıdır – meselerin kişinin yaşamı için ne derece önemli olduğu-.

Doğal olarak öfkenin fizyolojik semptomları genellikle kırılğanlığın ve benliğe verilen zararın tahminiyle orantılı olacaktır ancak öfkenin yoğunluğunu işaretleyen bu fizyolojik semptomlar değildir. Aynısı diğer duyguların yoğunluğu ile ilgili olarak da doğrudur. Korku ve korkmak kişinin tehlike hissi ve kırılğanlığı arttığında yükselir. (Aniden oluşan korkunun yoğunluğu, örneğin film izlerken, özel muamele gerektirir. Kişi “güvensizliği askıya almak isteğinin” kapsamı içinde tehlike ve kırılğanlık tahminini paranteze almak durumundadır.) Aşkta, aşkın yoğunluğunun en fazla olduğu zaman, benliğin ötekinin benliğiyle tamamlanmış ve yakın olduğu zamandır. Aşk hisleri (duygulanımlar) de yoğun olabilir ancak herhangi bir hissiyatı

olan kişi fizyolojik semptomların yoğunluğunu, hissin yoğunluğu üzerine temellenmiş aşk yoğunluğunu ölçmekten daha az isteyecektir. Sevişmenin henüz ardından yorgun olarak yatağa sere serpe uzanmada kişinin ölçülebilir hisleri oldukça asgaridir ama duygunun yoğunluğu diğer bir ifadeyle *aşk hissi* olarak adlandırdığımız şey doruğunda olabilir. Duygusal deneyimin ölçüsü benliğin bağlaşık olduğu büyüklük hissiyle, kişinin “şahsi olarak algıladığı” dereceyle ve meselenin önemiyle çok ilgilidir.

“şahsi olarak algılamak” sadece duygu dahilindeki değerlendirme yargılarına değil aynı zamanda *düşünümsel özbilince* ya da pek çok teorisyenin “ikinci-düzen” bilinç, yani bilincin bilinci (duygunun) olarak atıfta bulunduğu şeye de gönderme yapar. Bu suretle duygularımızın yapısında benliğin merkezi rolünü (rollerini) anlamak için şu koca bilinç başlığını masaya yatırmak gereklidir. Bir duygunun bilinçli olması ne demektir?

Tüm duyguların bilinçli olduğu asgari bir hissiyat vardır. Yani duygular duyularımıza kaydolur ve onları fark edelim ya da etmeyelim yahut onlara dikkat edelim ya da etmeyelim genellikle “hisler” olarak adlandırılabilen şeylere neden olurlar. Ayrıca (daha önce) duyguları dünyaya olan angajmanlar olarak karakterize etmiştik. Böylelikle duyguları olan herhangi bir canlının asgari olarak dünyayı algılamakla ve dünyada neler oluyorsa bunda payı ve rolü olmakla, dünyaya angaje olmak zorunda olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle Jeremy Bentham gibi minimalciler hayvanların düşünmeseler dahi hissettiklerini ve böylelikle de *çıklarlarının* olduğunu açıklıyordu (Tam tersine taşların çıklarları yoktur). Duygular algıları gerektirdiği ya da algı gibi bir şey olduğu müddetçe eğer görmeyi, duymayı, koklamayı, tat almayı ya da duyumsamayı (örneğin birinin yumuşak ilgisini ya da baldırdaki donuk acıyı) kapsıyorlarsa onları asgari ölçüde bilinçli olarak adlandırabiliriz. Bunlar yeteri derecede güçsüzlerse duyum eşiğinin altına düşebilirler ve bilinçli olmazlar. Bu yüzden de histen sayılmazlar. Ama eğer ki duyum eşiğinin üzerindelerse –ve bu hayati noktadadır- fark edilmeyi

ya da kulak verilmeyi gereksinirler. Şu halde bir bakımdan bilinçli olabilirler, bir bakımdan olamazlar.

Bunun psikoloji içinde bilinen bir örneği öznenin görüntüyü hiç de algıyormuş gibi görünmediği ve görüntünün çok kısa bir süre içinde belirmediği yer olan eşikaltı algılamadır (ve öznenin kendisine sorulsa bunun gördüğünü reddedecektir) Ancak birtakım alakalı sorular sorulduğunda oldukça açık bir şekilde görüntüyü “kayıt altına alacak” ya da onu görecektir. Aynı şekilde bazen şeyleri fark etmeksizin görürüz ama sonradan onları hatırladığımız görülür. Örneğin Michigan Üniversitesi’nden Robert Zajonc tarafından eşikaltı algılamaların duygularımızı etkileyebileceği gösterildi. Sözelimi aksi takdirde bize anlamsız gelecek Çin ideograflarına<sup>28</sup> karşı tercihimiz, basit bir şekilde tekrarlı (eşikaltı) maruz kalış ve tanıdıklık temelinde ya da pozitif imgeler (örneğin mutlu bir surat) ile birliktelik üzerinde yükselir (1980). Zajonc’un çalışması büyük bir tartışma yarattı; özellikle “değer biçme teorisyeni” Richard Lazorus ile olan uzatmalı tartışması nedeniyle. Ama ortaya çıkan ve şu anda genelde üzerinde uzlaşılan fikir bazılarınun tanımayı (kişinin kendi zihinsel durumlarını) gerektirdiği başka bazıları- nırsa bunu gerektirmediği farklı bilinç düzeylerinin olduğu.

Dan Dennett’in “dalgalanan bilinç” olarak adlandırdığı (1991), bildiği bir yolda derin bir sohbete dalmışken araba kullanan sürücünün durumunu düşünün. Sonra sürücü sıkı dikkat gerektiren beklenmedik bir şey olduğunda palas pandıras araba kullanmakta olduğunu fark ediyor (yan yolda aniden bir araba belirir ya da bir tekerlek patlar ve araba sol şeride doğru sapar). Bu, sürücünün daha önce yola dikkat vermemiş olması gibi bir şey değildir – sürücü yolu kaçırmadı ya da başka bir arabaya vurmadı- ama etkili bir şekilde dile getirdiğimiz üzere sürücü “otomatik pilota” bağlamıştı. Ancak sürüşüne şu an dikkat

---

<sup>28</sup> Bir düşünceyi, sözcüğün seslerini gösteren harflerle değil resim ya da başka işaretlerle yazma yöntemi.



verdiğinde bu ne onun sanki aniden başka bir şey yapıyormuş gibi olması ne de sadece yapıyor olduğu şeyi yapmasıdır. Aynı şekilde bir duygumuz olduğunda ve bunun farkına vardığımızda bu ne sanki şimdi başka bir şey hissediyormuşuz gibi bir şey ne de daha önce hissediyor olduğumuz gibi de hissediyor oluşumuz gibi bir şeydir. Olası farklılıklardan biri daha benlik odak noktasında değilken şimdi onun odak noktasına gelmesidir (Jean-Paul Sartre'ın benliğin yalnızca düşünümsel bilinçte belirmediğini ama duyguların düşünümsel olmadığını söylemesinin nedeni budur).

Ama hiçbir bilinç teorisine başvurmadan ilk etapta, sadece duyuları kaydederek herhangi bir hissin zaten bilinçli olmak (bazen birinci-sıradaki bilinç olarak adlandırılır) zorunda olduğunu (tanım itibarıyla) ; ama kişinin belli bir zihinsel durumda olduğunu fark etmesi, buna dikkat vermesi ya da bunu bilmesi gibi daha ileri duyuşlarda tüm hislerin ve tüm duyguların bilinçli olmaya ("ikinci-sıra bilinç" olarak üst üste bindirilen bilinç) gereksinim duymadığını söyleyebiliriz. Şimdiye dek söylediklerimiz itibarıyla benlik duygusu gibi bir şeyin bilincin düpedüz ilksel seviyesinde (küf mantarı olsun olmasın) olmak zorunda olduğu açıktır. Ancak özbilinç, dil kullanmayan birkaç hayvanda (görece olarak nadir olmasına rağmen) mümkün olabilecek ya da olmayacak duygusal farkındalığın bir dizi türüne atıfta bulunmak için beceriksizce bir yoldur; ama yetişkin insan duygusu için yaygındır. Gerçekten de özbilinç duyguları sadece dil kullanımını değil duygulara ve benliğe ait bir söz dağarcığı ile psikolojimizde ve yaşamlarımızda duyguları "konumlandırmanın" bir yolunu içeren epeyce karmaşık bir dile hakimiyeti gerektirir.

Jean-Paul Sartre ilkin dünyaya ikinci olarak kendimize yönelik olacak şekilde "öndüşünümsel" ve "düşünümsel" bilinç arasında bu iki çeşit farkındalığı işaretlemek için bir ayrıma gitmişti. ("Birinci ve ikinci sıra bilinç" psikolog Martin ve Lambie'ye ait daha güncel çalışmalarda kullanılıyor; ayrımı yapmanın başka bir yolu bilişsel alandaki bilim adamı Ned

Block tarafından "fenomenal bilince" karşı "giriş bilinci" arasında yapılan ayırımıdır) . Ama Sartre öndüşünümsel bilinç ile düşünümsel bilinç arasında yaptığı ayırımın fazlasıyla basit olduğunu hemen anlar. Böylece "ben" in, benliğin, bilincin yalnızca düşünümsel düzeyinde belirmesine rağmen Kartezyen cogito'nun (öznenin) ("düşünüyorum") bir çeşidinin öndüşünümsel düzeyde belirmesi gerektiği üzerinde ısrar ederek resmi muazzam derecede bulanıklaştırır. "Bir arabayı sollamanın" deneyimi üzerinden bilhassa bir "ben" olmaksızın öndüşünümsel bilincin ("o arabayı yakalamalıyım" şeklindeki düşünümsel bilince zıt olarak) tipik bir epizodunu tarif eder. Ama "ben" in düşünülmesi ya da algılanması bile ilkinde ima edildiği yeterince açıktır. Bu yüzden bir adım ötede "özbilinç" ve "düşünüm" arasında ve "özbilincin" farklı türleri veya "seviyeleri" arasında ayırma gidebiliriz. Bunu basit görünebilecek bir meseleyi karmaşıklaştırmak için değil, bilinç ve özbilinçle alakalı olarak duygusal yaşamlarımızın nasıl karmaşık olduğuna kıymet biçmek ve Sigmund Freud tarafından varsayılan labirente girmemizden önce de bunun mevcut olduğunu meydana çıkarmak için ortaya koyuyorum. İki seviyeli ayırımın özellikle merak uyandırıcı bir fenomen olarak duygular ve bilinç arasındaki bağlantı hakkında konuştuğumuzda aşırı kaba kaldığını ileri sürmek istiyorum. Özbilinç ve düşünüm belirgin insani yetenekleri büyük bir genişlikle kapsar. Belki de en önemlisi sadece duygular hakkındaki bilgimizi değil duyguların kendisine dair belirli doğayı etkiler.

Onuncu bölümde Sartre'ın çalışma arkadaşı Maurice Merleau-Ponty'nin dil olmaksızın deneyimimizin neye benzeceğini (ve bebekliğimizde bunun neye benzediğini) bile kavrayıp kavrayamayacağımız ya da dili olmayan hayvan deneyiminin neye benzeceği üzerine uzun uzun düşündüğünden bahsetmiştim. Bunun derin bir soru olduğunu, çünkü durumun sanki deneyimlerimiz dilin katkılarından basitçe "soyulabilir de" sonra bunu "ham" ya da dilsel olarak hazmedilmemiş deneyime ulaşmak için kullanabilirmişiz gibi olmadığını söyle-

dim. Dilimiz (ya da daha açık olarak dil kullanıyor olmaktan dolayı sahip olduğumuz kavramlar) en gelişmemiş ya da ifade edilmemiş şekilde olsa bile deneyimimizin tümüne nüfuz eder (Sınır deneyim saf acı ya da saf duygularım gibi bir şey olabilir; ama sonrasında dahi deneyimin biz onu acı ya da bir çeşit duygularım olarak tanıyor olmasaydık onun aynı deneyim olup olmadığını sormak durumundayız) . O halde öfkenin bir köpek, kuş ya da maymun için ne olduğunu ortaya koyabilir miyiz? Bir bakımdan açık olarak evet. Ama bir başka bakımdan, daha derin bir açıdan, muhtemelen hayır. Dahası aynı soru diğer kültürlerdeki ya da (sadece sorunu davet etmek için) diğer cinsiyetteki kişilerle ilgili olarak kendini tekrar ediyor. Kitabın başından beri peşimizi bırakmayan bir soru bu. Yani duygularımızın, onları tespit etmemiz ve tarif etmemiz vasıtasıyla dil tarafından (ve metaforlar tarafından) tanımlanmasının yanında bazı kapsamlarda onun tarafından şekillendirilip şekillendirilmediği. Cevap "evet, bazı kapsamlarda." Dilimiz ve bakış açılarımız "bazı kapsamlarda" hem belli duyguları hem de duygusal yaşamlarımızın bütün şeklini biçimlendirir ve tanımlar.

Bunun anlamı duygularımızın zaten özbilinç ve düşünüm tarafından doyurulmuş olması ve herhangi bir "öndüşünümsel" formda anlaşılacak olduğudur. Bence burada Sartre'ın düşümsel bilinçten oldukça ayrı bir öndüşünümsel bilinç olduğu yönündeki kendi iddiasından neden sıkıntı çektiğini ve içinde bu ayrımı varsaydığı (ve tüm duygularının öndüşünümsel olduğunda ısrar ettiği) duygular üzerine ilk dönem makalesinin onun için neden nihai olarak memnuniyet verici olmadığını görebiliriz. Merleau-Ponty'nin ısrar ettiği gibi öndüşünümsel ve düşümsel bilinç arasında teoride dahi bir ayrım yoktur. Bu sadece, duygusal yargılarımızı meydana getiren kavramların ne kadar ham ya da ifadeye gelmiş olduğu ve bunları ne ile saptadığımız ve tarif ettiğimiz sorusudur. Henüz uyandıktan ya da birazcık fazla içkiden sonra bu kavramlar gerçekten kaba ve güçbela ifadeye gelmiş,

özbilinç ve düşünüm asgari olabilir. Burada, duygular da kaba ve asgari olarak özbilinçli olacaktır.

Ama estetik bir bağlamda, aşk şiirlerinde ya da derin intikam ve hınç duygularında duygusal tepkilerimizi oluşturan kavramlar bütünüyle ince elenip sık dokunmuş, derin bir şekilde düşünümsel ve tamamen özbilinçli olabilirler. Dahası bu düşünüm ile özbilinç o duyguların tanımlayıcısı olacaktır. Romantik aşk hissiyatımız bütünüyle düşünümsel bir duygudur. İnsanlar aşık olurlar, aşk kavramını ilan ederler ve aşık olduklarında bunun çok farkındadırlar (Erkek ve kadınların aşık olduklarını bazen "keşfettikleri" iyi bilinen bir gerçektir ancak buradaki dönüm noktası kişiler aşık olduklarını bir defa teslim ettiklerinde aşkın gerçekleşmiş olmasıdır). Saf bir öndüşünümsel aşk nosyonu hayvani çekicilikten ve sıcakkanlı birleşme duyumundan çok az oranda fazla bir şey verecektir. Evet, bu (yakınlık) önemli... Belki "temel" bile; ancak romantizm, şiir ve şarkı için değil.

Tüm bunlar bilincin iki çeşidi ya da "düzeyi" arasındaki aşırı basit ayrıma ciddi bir meydan okuma teşkil ediyor. Söz konusu ayrım öncelikle insan duygularının tümü belli bir kapsamda düşünümsel olduğu müddetçe yetişkin insan duygularına uygulanabilir değildir. Ama ikinci olarak bilincin iki ayrımı fikrinin kendisinin zayıf olduğunu düşünüyorum. Düşünümsel ve özbilinçli duygular alanında yapılabilecek ve yapılmasına ihtiyaç olan pek çok farklı ayrıştırma var. Bilinçli bir insanla – yani sadece işine giden biriyle- özbilinçli hale gelen biri -yani davranışının (ya da görünüşünün veya tavırlarının) başka biri için nasıl görünebileceğinin kuvvetle farkında olan biri – arasında genelde ayrıma gideriz. Ya da söz konusu kişi hislerini dikkatle gözden geçirebilir, örneğin hislerinin mazeretinin olup olmadığı konusunda ("Kadın sadece O'nunla konuştu diye kıskançlık yapmak için gerçekten nedenim var mı?"). Birini, belki de kendinizi kızdırırken, tedirginlikle davranırken ve *bunun farkına varmaksızın* mahcubiyet duyarken hayal etmek yeterince kolay. Ama biri bunu işaret ettiğinde duygunuz tamamen

özbilinçli hale geldiği üzere gerçekten mahcubiyet duyarsınız. (Bu iki “özbilinç” duygusu arasındaki farka dikkat edin.)

En azından Amerikan İngilizcesinde birisinin “özbilinçli” hale geldiğini söylemenin o kişinin en azından hafifçe mahcubiyet duyduğunu söylemek olduğunu not etmeye değer. Böylelikle mahcubiyetimiz konusunda özbilinçli hale geldiğimizde, bu yüzden *çifte* mahcubiyet duyumsuyoruz. (Tam tersine Al-mancada *selbst-bewusstsein* çoğunlukla gurur ya da kendine güven gibi şeyler anımsatır). Şu halde benliğin kendi nesnesi olduğu durumda bir duygunun özbilinçli olduğunu söylemek bir şeydir, kişinin düşünümsel olarak o duyguya sahip olduğunu fark etmesi durumunda duygunun özbilinçli olduğunu söylemek başka bir şey. Bu durumda ikinci açıdan net bir şekilde özbilinçli olan duygular, örneğin mahcubiyet, utanç ve gurur ya özbilinçli olabilir ya da olamaz. Diğer bir ifadeyle sadece tek bir ayrıştırmadan değil ayrıştırmaların karmaşık sisteminden bahsediyoruz.

Hemen hemen tüm duygularla ya da algılarla, sırf duyguya sahip olmak, onu kayıt altına almak, onun farkına varmak, ona iştirak etmek ve onu anlamak arasında bir dizi ayrıma gidebiliriz. Buna “kötü bir şey olacakmış gibi görünüyor”u (duygusal olarak) anlamaktan onun tam olarak ne olduğunu, nasıl olduğunu, nasıl meydana geldiğini, ona dair çıkarımları ile sonuçları ve daha geniş sonuçları (duygusal olarak) anlamaya dek farklı seviye ve türdeki anlamaları da ekleyebiliriz. Burada hızlı (zorunlu olarak duygusal olmayan) bir analog var: Sabahın dördünde yatağın içinden dijital saatime uyku içinde baktığımda, saatin kaç olduğunu farkına bile varmayabilirim –onu net olarak görmeme rağmen- (tam gözümün önündeydi). Ya da saati fark edebilir, onun hakkında hiçbir şey düşünmeyebilir ve hemen sonrasında onu unutabilirim (ya da hiç dikkatimi vermemiş miydim?) Ya da saati fark edebilir, onun hakkında hiçbir şey düşünmeyebilir ve yine de saatin kaç olduğunu soracak olsaydınız bunu size söyleyebilirdim. (Bu eşikaltı algının bir çeşidi olarak düşünülebilir –fark etmek ancak gerçekte dikkat

vermemek. Ama burada da sadece bir değil pek çok ayrıştırma olduğunu düşünüyorum) . Ya da saate bakarken günlük olarak üç buçuk saat içinde uyanmak zorunda olduğumu düşünüyorum olabilirim. Ya da yeterince uyumamış olmaktan dolayı panikle-yebilirim. Ya da her zaman çok yorgun bir şekilde işe giderken işimi nasıl elimde tutacağımı kendime sorabilirim. Ya da en nihayetinde çalışmak zorunda olmama lanetler okumaya başla-yabilirim. Ya da geceleyin zamanın hız keser gibi görüldüğü garip biçim hakkında düşünmeye başlayabilirim. Ya da Saint Augustine'in ya da yeni-Hegelci John McTaggart'ın zaman hakkında ne söylediği hakkında düşünmeye dalabilirim (bir filozof olarak). Bu ilerlemenin her bir düzeyinde "zamanın bilincinde olduğumu" söylemeye ilişkin nedenlerim olabilir ama bunun çok farklı anlamları ve araştırmaları olacaktır.

Aynı şekilde bir dizi farklı yol ya da "düzey" dahilinde duygularımızın bilincinde (ya da duygularımız bilinçli olabilir) olabiliriz. (Bunları "düzeyler" olarak adlandırmaktan bunlar birini diğerinin "üzerinde" hiyerarşik olarak sıraya dizdiği ölçüde tereddüt ediyorum.) Gergin bir durumda aniden sınırlı olduğumu fark ederim (yani, tanılarım). Alt üst haldeyimdir, terliyorumdur ve huysuzluk içindeyimdir. Ama öyle olduğumun farkına varmadan önce de böyleydim ve duygusal çalkantımın ben onun farkına vardığımda başlamadığı açık. Sınırımın farkına varmakla birlikte, yine de neye sınırlendiğim konusunda emin değilim. Sonrasında ofise giden yolda bir iş arkadaşı ile karşılaşmamı, kapıyı çarpma şeklimi hatırlar ve öfkelenmiş olduğumu anlarım. Ama neye? Kendine özgü karşılaşmanın kısalığı ve sıradanlığı içinde bu tespit edilebilir ya da edilemez. Ancak sonrasında önceki karşılaşmalarımızı hatırlarım ki bunların birkaçı düpedüz saldırganca. Böylece şimdi mevcut öfkemin bu kısacık karşılaşmayla ilgili değil bu iş arkadaşıyla olan tüm geçmişle ilgili olduğunu anlarım. Dahası önceden olduğu gibi yine fark ederim ki bu kişinin tavrı yapay olmaktan çok daha öte bir biçimde ağabeyimin davranışına benzemektedir: hafife alan, küçümseyici ve üstünlük kurucu. Böylece öf-

kemin neyle ilgili olduğunu -ve bu kişinin kim olduğunu- düşünmek durumunda kalırım. Ve sonrasında da gerçekten kızgın olup olmadığını ya da belki sadece savunmada olduğumu düşünmeye başlarım. Şu anda gerçekten ama gerçekten duygumu anlamaya çalışmaktayım. Belki sınırlanmamın daha derin bir açıklaması olduğundan şüphelenmeye başlarım ve psikoterapistimin yıllar önce bana öğrettiği şeyi hatırlamayı denerim. Ama ardından bugünkü rastlaşmamda zihnimde yanıtlamış olduğum gibi iş arkadaşımın henüz söylediği şeydeki kinayeyi ve ironiyi anlamaya başlar ve daha da öfkelenirim. "Daha derin" bir açıdan anlamaya çalışma girişimimi bir kenara bırakır ve sadece karşılaşmanın detaylarına daha yakından odaklanırım. Olası karşılıkları (ama kaçırılmış) düşünmeye başlarken bunun ne kadar aptalca olduğunu fark edinceye dek (düşünümsel olarak) daha da öfkelenmeye devam ederim. Şaşalı bir popoya öfkeliyimdir ve bunun, zihinsel huzurumdan bahsetmeye gerek bile yok ama sağlığım için kötü olduğunu biliyorumdur. Dahası bunun ardından kendine-bükülen dönüşün absürdlüğüne (birazcık) gülerim. Ne kadar öfkeli bir insan olduğum ve benim için sakinleşmenin ne kadar zor olduğu hakkında düşünmeye başlar bununla ilgili bir şeyler yapmaya karar veririm. (Bu noktada şapkamı önüme alır düşünür ya da en azından ona kadar sayarım.) En sonunda öfkemin bütünüyle bilincine varırım; ancak sadece onun geçiyor olmasıyla.

Farklı düzeylerdeki bu düşüncüler ya da farklı farkındalık biçimleri düşünüm içindeki benlik namına çok farklı roller de ortaya atar. Üst düzey entelektüel zekası olan insanlar kendi duygularını bir açıdan anlayabilirler; ancak diğerlerini değil. Sosyal zekası iyi olan insanlar diğer insanlar üzerindeki etkilerini ve birinin ilişkilerini oldukça iyi anlayabilirler ancak söz konusu şeyi teorik bir açıdan görmezler. Sıra diğer insanların hislerine ya da teorik ilgilerine geldi mi daha ziyade aptalca görünen keskin bir stratejik zekalı insanlar yine de neyi yapmaları gerektiğini, hangi duyguların stratejik olduğunu, hangi adımların atılması gerektiğini, hangi ifadeleri kullanma-

ları gerektiğini ve istedikleri şeyi elde etmek için hangi eylemleri sergilemeleri gerektiğini çok iyi kestirebilirler. Bu suretle çok öfkelenmiş biri öfkesini derinlemesine bir şekilde teorik bir açıdan anlayabilir. (Belki söz konusu kişi bir psikanalist, nörolog ya da duygu-teorisyenidir.) Başka biri arkadaşlarına ve ailesine öfkesinin yol açtığı geri tepişlerin temel olarak farkında olabilir. Yine bir diğeri ne yapılması gerektiğini oldukça net bir şekilde görerek fakat tüm bunlarda içerilenleri şeylere teğet geçerek anlayarak ince bir intikam planı tasarlayabilir.

Bu yüzden duygular üzerine dolambaçlı düşünümün duyguları nasıl yeniden şekillendirdiğini, harmanladığını ve duygularla karıştığını görebiliriz. Ama elbette aynı zamanda daha müstakil biçimde düşünümde bulunmaya muktedir olduğumuz gerçeğini görmezden gelmek istemem. Dahası bu hem duygularımızla ilgili özgürlük ve sorumluluğu hem de aklın (düşünümün) sistematik olarak duygularımıza zıt olduğu yönündeki yanlış yönlendirici izlenimi açıklayan şeydir. Tutkularımızı karşılayabilen ve bazen de onları denetim altına alabilen akılsal varlıklar olduğumuz doğrudur. Düşünmeye, düşünümde bulunmaya, duygularımızı tarumak için olduğu kadar onları karakterize etmek için de dil kullanmaya muktedir olduğumuz müddetçe rasyonel varlıklarız ve bunun anlamı kendi duygusal davranışımızı az ya da çok oranda "tutkusuzca" (ya da herhangi bir durumda, ortadan kalkan bir aşamada) dikkate alabileceğimizdir. Bu özellikle geçmiş duygular üzerine düşünümde bulunma, geriye dönüşlü olarak bakma ve uzun süre devam eden duygular süresince olan durumdur. Geçmiş düşünmekle *öyle hissetmiş olmamız gerektiğini* ya da *yapmış olmamız gerektiğini* görebilir ve böylesi meseleleri gelecekte farklı olarak ele almaya karar verebiliriz. Öfkenin, suçluluğun ya da aşkın pençesindeyken "Neden bu kadar öfkeleyim?", "Neden bu kadar suçlu hissedeyim ki?", "Bu kadını neden bu kadar seviyorum?" diye sorabilir ve duygumuzu incelemek, keşfetmek ve belki de uyumlu hale getirmek için adımlar atabiliriz. Şu halde düşünüm duygularımızı sorgulamaya, onlara meydan okumaya ve



alternatif duygusal yollar önermeye izin veren önemli bir işleve (bunu duygusal deneyimimizin bir parçası olarak işe dahil edelim ya da etmeyelim) hizmet eder. Bazen duygularımızı düşünümünden ayırabilmemiz; dili olmayan hayvanlarda, bebeklerde ya da oldukça doğru bir şekilde durumun "hisleriyle temasa geçmemek" şeklinde ifade edildiği görece düşünümsel olmayan halklarda hayal edilemeyecek olan bir özgürlüğü tanıyabilmemiz bu açıdandır.

Duygularımız hakkında düşünümde bulunmayı bir kez öğrendik ve kendini-izleme pratiğini edindik mi derin bir "özgür irade" duygusu kazanırız. Bu on yedinci bölümde tartıştığımız, ne hissetmek istiyorsak şimdi onu hissedebileceğimiz fikri değildir. Ama pratikte ayak sürümekten ve "hayır, hayır, hayır!" diye bağılmaktan daha fazla bir ağırlığı olmayan şeyler olarak kararlar verebileceğimiz, kabaran hislerimize direnebileceğimiz, takıntılarımızla dövüşebileceğimiz anlamına gelmektedir. Fakat akıl (düşünüm) asla gerçek anlamıyla tutkusuz ve asla benliğin kaygı ve bakış açılarından bağımsız değildir. Bu yüzden akıl asla basit bir şekilde tutkularla çekişme halinde değildir ama daima ve zorunlulukla en azından tutkuların bazılarıyla içli dışlıdır. Bu yüzden Nietzsche akıl diye adlandırdığımızın sadece başka bir tutku olduğunu ve bazen de bunun tutkularımızın en güçlüsü olduğunu ileri sürüyordu. Ama bunları ne birbirinden ayrı "melekeler", ne de bütünüyle tutkusuz olarak gören ancak kendine mesafe koymak ve dil içindeki duygularımızı karakterize etmek ve sorgulamak için bir dereceye kadar müstakil olan yetiye özsel daha ılımlı ve modifiye edilmiş bir akıl ve düşünüm kavramsallaştırmasıyla birlikte, bizi en insan kılan şeylerden birini, yani özbilinçli olabileceğimizi, hislerimiz üzerine düşünümde bulunabileceğimizi, onları tarif edebileceğimizi, kararlar verebileceğimizi ve duygusal davranışımızı derinlemesine değiştirebileceğimizi anlayabiliriz. Bu özgürlüğümüzün ve duygulara dair sorumluluğumuzun kaynağıdır. Ve sinirsel duygu mekanizmalarından ne anlarsak anlayalım duygularımızın sorumluluğunu almamız, bunların

etiğimizde oynadığı merkezi rolü ve bunların kim olduğumuz sorusunun hatırsayılır bir bölümünü belirleyen kapsamını takdir etmemiz gerekmesinin nedeni budur.

## Duygusal Deneyim (“Hisler”)

On birinci bölümde hislerin duygu olduğu fikrini tartıştım. Hislerin duygu olduklarını (genel kullanımı uyarınca) teslim ettim ama yalnızca bu nosyonu hislerin aslında duygularımız olduğu yönündeki kısıtlı nosyonun ötesine taşıdığımız ölçüde. William James’in işaret ettiği gibi duygularda kapsanılan hislerin bazıları düpedüz bedensel duyular (örneğin heyecanlı hissetmek) ama pek çoğu bedeni bundan çok daha ilginç biçimlerde çok daha bedensel olarak içeriyor, örneğin eylemde bulunmayı yansıtma eğilimi, kırılabilirlik ya da asabiyet hissiyatı. Ama duygular arasında kapsanılan hisler aynı zamanda dünya ile de ilgilidirler, bu suretle de amaçsallık içerirler. Böylece sevgilimi hoş, düşmanımı nefret edilesi, benliğimi utandırıcı olarak deneyimlerim. Ama bu noktada hisler nosyonunu esneterek incelediğimiz farkına varıyoruz. Bunun bir adım ötesinde duygusal yaşamlarımızın çoğunlukla bir parçasını, özellikle “duygularımız hakkındaki duygularımız”ı kapsayan özbilinç ve düşünümün izleyicisi ama aynı zamanda onun inşacısı olan hisleri kapsayacak şekilde fikri genişletmek istiyorum. Bu noktada basit *hisler* nosyonu artık elverişli değildir. Bunun yerine duygusal deneyimlerin hisleri de içerebileceği ya da en azından hislere sahip olmaya ilişkin eğilimleri şekillendirdiği ama hiçbir şekilde bunlarla sınırlı olmadığı yer olan *duygusal deneyim* başlığına doğru konuyu genişletmek istiyorum.

Yıllar önce aklımda William James olduğu halde duyguların hisler olduğu fikrini reddetmişim çünkü James’in işaret ettiği hislerin –hızlı atan nabızı, güç nefes almayı, terlemeyi ve böylesi şeyleri içeren fizyolojik anlamda duygusal heyecan semptomlarına eşlik eden bedensel duyular- dünyaya ilişkin

yargılar olarak duygular için zorunlu olmanın yanından bile geçmediğini düşünüyordum. Bu tarz yargılar eliyledir ki duyguların etikle ilintili olduğunu tartışıyordum (Terlemenin ve güç nefes almanın hiç de ahlaki bir önemi yoktur) Bununla birlikte bu noktaya parmak basmakla sonraları duyguların hisler olmadığı yönündeki ısrarımı geri çektim ve duyguların hisler içinde belki de ve hatta zorunlu olarak içerilebileceğini kabul etme noktasına geldim. Ama şu anda ne *tür* hislerin duygularda içerildiklerini ciddi anlamda bilmek istiyorum. James'in işaret ettiği bedensel his çeşitlerinin duygularla birleşik olduğunu reddetmiyorum ama hisler doğrultusunda bunlardan daha fazla şeyin olup bittiğini düşünüyorum. İlk başlarda "hisler" sözcüğünün, tüm karmaşıklığı ve akılsallığıyla birlikte Jamesyen duyumlardan çok girift sezgi ve duygulara dek geniş kapsamda bir fenomeni kapsadığına işaret etmişim. Sözcük aynı zamanda geniş çeşitlilikteki duygusal deneyimleri kapsar ki bunların pek çoğu normalde hislerden sayılmaz. Şimdilerde anlıyorum ki Jamesyen analizdeki problem onun hislerin yoksunlaştırılmış bir açıklamasını vermesi. Ya da daha ziyade duygusal deneyimin tüm zenginliğini en ilkel bedensel hislerin tekil duygulanımlarına indirgemesi.

James'ten beri felsefe ve psikolojinin güncel tarihinde duygusal deneyim fikri inanılmaz zorlu zamanlar geçirdi, ki hayvan davranışları çalışmalarından bahsetmiyorum bile. Daha önce belirttiğim üzere, neredeyse yarım yüzyıl boyunca davranışçılık duygusal deneyim gibi bir şeyin olabileceğine izin verdiği birkaç durumda, "bilimsel olmayan", "sırf öznel olan" ve "tarif edilemez" türdeki herhangi bir deneyimi alaya aldı. Ama hiçbir soru işareti olmaksızın duygusal deneyime sahip olduğumuz gerçeğini kabul ettiğimizde dahi deneyimin kendisini tarif etmek kolay bir sorun olmamasına rağmen deneyimin neye ait olduğu kolaylıkla tarif edilebilir. Yani birinin algıladığı bir ağacı tarif etmesi düpedüz daha kolaydır. ("Yirmi fittendaha uzun, kahverengi kabuklu, düz, tek bir gövdesi ve daha çok iğne yapraklılara benzer şekilde yaprakları var, vb.") Ama ağaç

algısını tarif etmek çok farklı bir mesele; sonrasında onu gördüğümüz biçimi, onun bize görüldüğü biçim itibariyle kendi bakış açımızın sarıh açıklamasını burada dikkate almak durumundayız ve bu aşırı şekilde zor olabilir. Durum ne olursa olsun hepimizin dünyayı kendi açısından tarif ettiği kabul edilmeli, ama bakış açımızın ne olduğunu nadiren tarif eder ya da sarıh kılarız. Bu çok büyük bir anlam ifade ediyor. Daha önce üzerinde durduğum üzere tüm duyguların amaçsallığı varsa, o halde duygusal bir deneyimin tarifi asıl olarak duygunun ne ile ilgili olduğunun tarifi olacaktır, yani dilimizin en fazla uyum gösterdiği dünyanın tarifi. (Duyguların ne ile ilgili olduğunu tarif edebilmeye zıt olarak çok az insan bu gibi bir şekilde deneyimlerini tarif etmeyi öğrenebilmiştir. Şairler bu nadir yetekte uzmanlaşırlar.) Bu yüzden akı-bilimle-dolu davranışçıların dünyadaki durumları (örneğin deneysel aygıt) “etki-tepki” ve “yanıt” tarzında nesnel olgularla tarif etmeye teşvik ediciliklerinin ya da bunlar gibi şeylerin (görünüşe bakılırsa) deneyimle ilgisi yoktur.

Ama üzerinde yine ısrarcı olduğum üzere, duygunun ne ile ilgili olduğu birinci kişinin bakışından öznel olarak algılandığı şekliyle de anlaşılmalıdır. Davranışçılığın garipliği bu yüzdendir. Öznelliği ve belli bir duyguya sahip olmanın “neye benzediği”nin tarifi olarak duygusal deneyimin tarifini ele almakla felsefi meslektaşlarımla takip ediyorum. “Onun neye benzediği”ne ilişkin bu tarif zorunlu bir şekilde *deneyimlenmiş bir şey olarak* –tehditkar, saldırganca, hoş ya da bunaltıcı olarak– dünya tariflemesinin içerildiği yerdir. Bu yüzden bir duyguya sahip olmak, “yeşili görme” gibi bir deneyim değildir ki bu deneyimini daha önce edinmemiş birinin bakış açısından (örneğin doğuştan kör biri) tarif edilemez olabilir. Ama dünyadaki nesnelere ya da durumlara ilişkin başka bir “nesnel” tarif de değildir. Duygusal deneyim, en iyi o duyguya sahip olan kişiye dünyanın görüldüğü biçimle ve o kişinin dünyaya tutunma tarzıyla tarif edilir.

Ancak, duygusal deneyimin pek çok boyutunu analiz etmem için, fiziksel duyuları doğru bir şekilde duygusal deneyimin içerik malzemelerinden biri olarak saptayan William James ile başlamama izin verin. James bu duyuları katı bir şekilde fizyolojiye bağladığından soru dahilinde olan duyuları kesin olarak belirleyebiliriz. (Bu suretle kızarmaya -kişinin yüzündeki kılcal damarların genişlemesi- "heyecanlı olmak/coşkunculuk" hissi, harareti hissetmek, vb. eşlik eder.) James'in örnekleri otonom sinir sistemine, yani hormon salgılanmasına, artan nabız ve kalp atışına, terlemeye vb. odaklanmaya eğilimlidir. Bugünün "temel duygu" savunucuları da bu fizyolojik süreçlerin önemine vurgu yapmaya eğilimlidirler. Böylelikle duygusal hisler onlar için oldukça basit duyularla sınırlandırılmıştır. Otonom sinir sisteminin neden olduğu hisler elbette duygu içindeki bilindik hislerdir ancak bunlar duygusal deneyimin hayati içerik malzemeleri olmanın ötesinde hiç de duygu içindeki tek ya da öncelikli hisler değildirler.

On birinci bölümde duygusal deneyimde içerilen bedensel duyuların hiçbir surette otonom sinir sisteminin ürünü olmadıklarını kısaca ele almıştım. James'in çok farklı türlerdeki bir dizi hissi bir araya getirerek bunları harmanladığını not ettim. Ama James otonom sinir sisteminin aktivasyonunun neden olduğu deneyimlerin altını çizse de gerçeğin, bu duyulardan hiçbirini o anda genellikle fark bile etmediğimiz olduğuna (odak noktamızın genellikle duygunun nesnesine takılmasından dolayı) dikkat edin. Sadece duygu bir süre devam ettikten ya da bittikten *sonradır* ki, bu tarz duyuların kuvvetle farkına varırız. Bir kazadan paçayı kurtarıp arabayı otobandan kenara çekeriz ve *sonrasında*, hızlı soluk alıp verişimizin, kalbimizin hızlı hızlı çarptığını, avuç içlerimizdeki terin ve gömleğimizi sırlıslamak eden nemin farkına varırız. Ötkede ne kadar gergin olduğumuzu, yumruklarımızı nasıl sıkığımızı ve nasıl infial halinde olduğumuzu ve (eğer aynanın yakınydaysak) yüzümüzdeki eğilip bükülmeleri farketmemiz genellikle sadece küçük bir an, düşünümün çabucak geçiveren bir zaman aralığında

olur. Aşkın aylaklığında kişi sevdiği kişinin mevcudiyetinde hazzı alınan sıcak hislerin farkına varmaya pekala yaklaşabilir ama böyle bile olsa odak noktamız bütünüyle sevilen kişide olacaktır, hislerimizde değil. Şu halde otonom sinir sistemi duyumlarının kapsandığı yerde bile bunlar duygusal deneyim içinde sadece marjinal bir rol oynayabilirler.

Ama eğer resmin etkileyici ve aşık kısmını (psikoloji teorisinde önemce fazla abartılmış) düşünürsek otonom sinir sistemi onun yalnızca küçük bir parçası. İlerideki örneklerde keskin bir şekilde olmasa da otonom sinir sisteminin istemsiz tepkileri ve istemli kaslarımızın gerilmeleri birbirinden ayırt edilebilir. Bu, duygularla gerilen kasların daima iradeli ve amaçsal olduğunu söylemek değildir. Gerçekten de çağdaş psikoloji teorisinde (gerçek yaşamda olduğu kadar) yüz ifadelerinin cazibesi bu tepkilerin, istemli kas yapısını gerektirseler de büyük bölümüyle istemsiz olmalarından gelir. Aslında çoğumuz denesek dahi (örneğin bir oyunculuk dersinde ya da bir duyguyu taklit ederken) tam olarak bu yüz ifadelerini yapamayız. James, istemli olarak (bazı kapsamlarda) yüz ifadelerimizi denetleyebileceğimiz -örneğin gülebiliriz- ve buna mukabil duygusal deneyimimizi değiştirebileceğimiz gözlemiyle önermeler düzeyinde oynar. Bence James burada zengin bir kavrayış kanalı yakalıyor ama öylesi bir istemli davranışın neden olduğu duygusal deneyim boyutu, otonom sinir sisteminden çıkan ya da "istemli" veya görünüşe göre istemli kas yapısının otomatik gerilmesi ile beliren deneyimlerle birleşmek durumunda değil. Biri yüzünü ekşittiğinde ya da kaşlarını çatığında edinilen hisle nabız daha hızlı attığında ya da kişinin yüzü kızardığında edinilen his aynı değildir. Ama bunlar duygusal deneyimimizin bütünde inşa edici olabilecek hislerin tümüdür.

Yüz ifadelerimizi yalnızca ara sıra fark ediyoruz ve yüz ifadelerimiz biz diğer insanlarla birlikteyken çok daha belirgin. (Gerçekten de özenle hazırlanmış ya da dramatik yüz ifadeleri sergileyen insanlar, onları yalnızca gözlemlediğimizde aşırılıkla garip ya da kaçık bir şekilde bize saldırırlar.) Ama diğer insan-

larla birliktelik içindeyken söylenene ya da yapılan, diğer insanlara, bu kişilerin yüz ifadelerine ve bunların işaret ettiklerine genelde dikkat kesiliriz; kendimizinkilere değil. Çoğunlukla kendi yüz ifadelerimizi fark etmediğimizden bunların kendilerini duygularda açığa çıkardıklarını, yani deneyimimize katkı sağlayan şeyler olarak kendilerini ifşa ettiklerini genellikle düşünmeyiz. Yüz ifadelerini katı bir şekilde "dışsal" ve kamusal, hisleri içsel ve özel olarak düşünürüz. Ama her bir duygusal yüz ifadesi, biz onu fark edelim ya da etmeyelim, ona dikkat edelim ya da etmeyelim kendine ait ayrıksı bir "hisse" sahiptir. James'in öne sürdüğü gibi bir kaş çatması bir gülücükten çok daha farklı hissettirir ve sahte bir gülüş de gerçek, spontan bir gülüşten oldukça farklı hissettirir. Kişinin üzgün olduğu için ağlaması soğan doğramaktan dolayı gözyaşı dökmekten farklı hissettirir. Yüzü iğrenerek buruşturmak yüzü sinirlilikle buruşturmaktan oldukça farklı hissettirir. Tüm bunlar çok incedir ama hepsi de belli bir duyguya bir duygusal deneyime sahip olduğumuzda "hissimiz" diye belirsiz bir şekilde atıfta bulunduğumuz şeye dahildir.

Yüze ve yüz ifadelerine ilişkin büyüleyici güncel çalışmalar ile birlikte bedenin geri kalanını gözden kaçırmak kolay. Karakteristik şekillerde gerilenler yalnızca yüz ifadeleri değil. Beden kasları da böyle gerilirler. Böylelikle öfke içindeyken kişi yumruklarını sıkar ve aşta kişi sevdiğini korumak ve sarmak için bir yere uzanır. Utançta kişi yüzünü saklar, üzüntüde kendini geri çeker. Yineleyelim: Bedenimizle ne yaptığımızın çoğunlukla farkında değiliz, ama bu duygusal deneyimimizin zorunlu bir içerik malzemesi. Çocuğa söyler gibi bize "hazır ol!" denildiğinde, bu yalnızca dünyaya kendimizi, "duruşumuzu" nasıl sunduğumuz meselesi değildir. "Başını dik tut" birazıyla iyi bir Jamesyen öğüt. Bu gerçekten de sizi dünyadaki yeriniz hakkında birazcık daha iyi hisseder kılacaktır. Ama genellikle kendi bedensel hareketlerimizin farkında değilsek de başka birini kendisini ele alış biçimi bakımından nasıl çabuk "tarttığımızı" düşünün bir. Kambur duruşlu bir adam psikolo-



jik portresi ile ilgili bir şeyler, niyetlenilmemiş itiraf türleri sunar. Bedeninden utanan ve cinselliğinden rahatsızlık duyan bir kadın kendini belirli şekillerde tutar (ve tabii ki belli şekillerde giyinir) Nasıl hareket ettiği bize söylediklerinden daha fazla şey anlatabilir ve onun kendi hakkındaki hisleri, fark etmediği bedensel hislerinde soyut olarak bize bildirdiği hislerdekinden çok daha belirgin olabilir.

İlgili ifade ve hisler ile bunların neden olduğu şeyler yalnızca "kendimizi nasıl ele aldığımızla" değil, nasıl hareket ettiğimizle de ilgilidir. Bu yüzden kişinin yer değiştirme ve hareket etme kinestetigi, hareketin dinamikleri, yürüyüşü, yürüyüşünün ritmi, hepsi birden duygusal deneyimimizin bütünlüklü fabrikasında açığa çıkar ve buna katkıda bulunur. Neşede, yalnızken keyif içinde zıplarız. Canlı bir yürüyüş kişinin "iyi bir duygu durumunda" olduğunun bir işaretidir ve canlılıkla bir yürüyüş yapmak gerçekten kişinin iyi hissetmesini sağlayabilir; bu yalnızca iyi bir egzersiz olduğu için değil (ya da egzersiz yapmayı kişinin doğru bulmasından değil) , ama yürüyüşün enerjik, yaşamsal hisleri üretmesinden dolayıdır. Tam tersine yavaş, amaçsız, ayak sürüyerek yürüyüş üzüntü ya da depresyon deneyiminin kritik bir boyutudur. Tabii ki bu yavaş, amaçsız bir yürüyüş daima üzüntü ya da depresyon işaretidir demek değildir. Sadece bir rahatlama ya da uyuşukluk ifadesi de olabilir. Ama açıkça karmaşık herhangi bir davranış parçacığı ile – yüz ifadelerini kapsayan- bir duygu arasında nadiren bire bir korelasyon bulunduğunu söylemektir. Geride kalan birinci bölümde duygulanım programlarının, yani nörolojik-hormonal-kas sisteminin bunun bir istisnası olabileceğini açıklamıştım; ama öyle bile olsa bunlar çok kısıtlı bir davranış setini ve bunlarla birlikte çok kısıtlı bir deneyim setini tanımlarlar. Çoğu insanın duruşu ve ritmi sadece bu kişilerin o anda nasıl hissettiklerini değil, genelde kendileri hakkında nasıl hissettiklerini önemli miktarda ifşa eder. Bununla birlikte çeşitlenmiş davranışsal ifadeler, hareketlerimiz ve hareketlerimizin dinamikleri deneyimize başat bir malzeme sağlar ve bunlar James

ve Stoacıların bahsettiği şekilde hiç de belirli duyumlara benzer (kalbin hızlı hızlı attığını hissetmek, göğsünüze bir şeylerin oturduğu hissi) değildirler.

Bu noktada “kalbim yerinden çıkacakmış gibi hissediyorum” ve hatta “göğsüme bir şey oturmuş gibi hissediyorum” şeklindeki metaforlarla fizyolojik sözcük dağarcığımızı beze-memiz hakkında ciddi bir soru gündeme getirmek istiyorum. Soru metaforik tariflerimizin deneyimimizin detaylarını (son-radan böylesi deneyimleri tarif etmede kullanılan düşüncesiz bir klişenin bir parçası haline gelen) ilgilendiren kavrayışlı bir gözleme mi dayandığı ya da daha ziyade duygusal deneyimi-mizin aslında bu metaforik tarifler tarafından mı belirlendiği ve kısmen bunlar tarafından mı şekillendirildiği (ve öyleyse hangi kapsamda). Örneğin hidrolik model en azından birkaç seçili duygu itibariyle (öfke ya da heyecanlanma gibi) zahmetsizce saptanabilir bazı duyumlara dayanmaktaydı. Ama “püskür-mek” ya da “patlamaya hazır olmak” gibi metaforlar sadece tasvir değildirler. Duygusal yaşamımızı şekillendirir ve ona bir deneyimleme (sadece onun hakkında konuşma değil) yolu su-narlar. Dolayısıyla bu bölümde otonom sinir sistemi tarafından üretilen duyumlardan kendimiz için seçtiğimiz dramatik role ve davranışların parçası olan deneyimlere dek şimdiye dek tarif ettiğimiz her şey, duygusal yaşamımızdan bahsetmek ve onu tarif etmek için kullandığımız sözüm ona şiirsel dil dolayısıyla sürdürülür. Diğer bir ifadeyle duygularımız dahilinde deneyimlediklerimiz sadece duyularımızın değil aklımızın da ürünüdürler. Düşüncesiz, aptalca sözlerle aklın aniden donu-vermesi bunu hiçbir şekilde değiştirmez. Ne deneyimlediğimiz, dilimizin deneyimlememize izin verdiği şeydir.

Çoğu ifade ani kas gerilmelerinden değil bir maksadı ve amacı olan düşünölmüş bir eylemden oluşur ve zaman içinde ilerler (birkaç küçük an için olsa bile). Dolayısıyla duygusal deneyimimiz sadece (dil dolayımıyla süzgeçten geçirilmiş) his-lerden değil, istemli ve çoğunlukla iradesel eylemin süregiden deneyiminden oluşur. Kendimizi failer, bir şey yapmakta olan-

lar, bir şey "ifade etmekte" olanlar şeklinde deneyimleriz. Söz konusu duyguyu hemen izleyen bir duygu ifadesi ile duygudan "ayrı" olarak beliren geciktirilmiş ve kasti eylem süreçleri arasında bir ayrım olabilir. (Örneğin, Peter Goldie -2000-, bu ayrımı epey uzun süre takip etmiştir.) Bu ayrımın net olduğunu ya da bunun duygusal deneyim nosyonunu çok değiştirdiğini düşünmüyorum. Bu yüzden zorunlu olarak ani ve sert çıkışların takip ettiği (sözel ya da fiziksel) öfke bir tür deneyimken, öfkeyi aylarca hatta yıllarca ayakta tutan olayı izleyen öç bir başka deneyimdir. Ama farkın, sonrakini deneyimleyen kişinin öfkenin bütünüyle bilincinde olan düşünce ve planlar tarafından tüketilip bitirilmesinde, ilkinin deneyimleyeninse "bunu sadece şu anda yapıyor" olmanın oldukça minimal deneyimine sahip olmasında bulunduğunu düşünüyorum. Ama öcünü arama deneyiminin ve nihai tatmin hissini, tıpkı ani öfkedeki "eylem eğiliminin" bu deneyimin önemli bir parçası olması gibi, bu ölçüde geciktirilmiş öfkenin önemli bir parçası olduğunu göstermek isterdim. Ama belki de her iki durumun da bize gösterdiği, öfkelenmenin hayati bir parçasının *bir şey yapmayı isteme* deneyimi olması, böylelikle de öfkenin duygusal deneyiminin şartlara göre o şeyi yapmak gerçekleştirilebilir olsun ya da olmasın kısmen failin bir deneyimi, sonuç olarak da *bir şey yapma* gereksinimindeki çoğunlukla bastırılan arzu deneyimi olması.

Şu anda vurguladığım nokta, bir duygusu olan birinin sahip olduğu deneyimin bir zamanlar düşündüğüm gibi sadece dünyanın değer-yüklü algılanmasından ibaret olmadığı. Bu aynı zamanda zorunlu olarak arzuyu ve eylemi gerektiriyor ve suretle de bedeni; ama bedeni onun çeşitli boyutlarıyla. Temel duygular teorisyenleri tarafından tespit edilen ilkel mekanizmalar deneyimin bir parçasıdır; ama davranışlarda bulunan istemli ve daha karmaşık duygu ifadeleri de çeşitli yer ve duruş, denge ve dengesizlik, hareket ile acele ve sakinlik, niyet ve özlem, arzu ve algılanan sonuç deneyimleriyle karşılıklı ilişki içindedirler. Ama daha doğrudan eylem yönelimli ve hatta

kasti davranışlarımız da duygusal deneyimimize zaruri bir içerik malzemesi, duygularımızı esasında edilgen olarak düşünmememiz için gelişkin bir neden sağlar. Bir şey yapmak için hissedilen arzu neredeyse her duygunun bir parçasıdır. (Olası istisnalar James'in bahsettiği bazı estetik duygulardır fakat orada bile kuşkuluyum. Örneğin sallanma ya da ayağını yere vurma ihtiyacı hissetmeksizin çalmakta olan bir müzik parçasını dinlemek zordur.)

Burada Hollandalı psikolog Nico Frijda'nın çok iyi bir şekilde isimlendirdiği ve duygunun tanımlayanı olarak aldığı "eylem eğilimleri"nin deneysel (kanıtlarına başvuruyorum. Bir eylem eğilimi sadece bir kas hareketi ya da kassal bir gerilme değildir. Kendisi bir eylem uyarınca yöneltilir. Onun "bir amaç doğrultusunda" bir şeye yöneltildiğini söylemek fazla olur ama böylesi bir hareketin "amaç-yönelimli eylem"in budanmış bir uyarlaması olduğu düşünülebilir. Bu suretle kişi öfkeden yumruklarını sıktağında bu birini yumruklamanın ilk adımıdır. Mahcubiyette gerçek bir geri çekilme asla bütünüyle gelmese de büzüşme ve geri çekilmeye dair çeşitli jestleri açıkça öyle davranmaya hazırlanmaktır. Bu yüzden amaçsallığa benzer şekilde bir şey yapmaya niyetlenmek duygusal deneyimin bir parçasıdır.

Ama amaçsal eylemdeki hedeflerin rolleri hiçbir şekilde basit değildir. Aşık sevgilisini okşadığında, yumruklarını sıktağında birine vurmaya niyetlenen birinde olduğundan daha fazla niyetlenmiş olmak durumunda değildir sevişmeye; ama yine de söz konusu jest bir *anlam taşır* ve bu anlam eylemin istikametinde ele geçirilir. Burada niyeti hedef-tanımlı olarak almamız önemlidir. Sadece kendi yolunda giden niyetler vardır. Bu, bir hedefi olmaksızın davranışa istikamet veren bu tarz hedeflerin statüsü hakkında ilginç sorular gündeme getirir. Sorunlu olmayan çabuk bir örnek verirsek: sadece eğlence için bir spor yapmak... Kişi bilardo masasındaki bir çift topa vurur ya da kazanmaya çalışmaksızın bir arkadaşıyla bowlinge gider, ama sadece "kadınlarla gönül eğlendirmenin" görünürdeki

sonunun yine de kişinin elinden geldiğince oynayabilmesini talep ettiği birhis vardır. Aksi takdirde kişinin bilardo ya da bowling oynadığı güçlkle söylenebilir. Duygular içindeki eylem eğilimleri de böyledir. Zorunlu olarak belli bir eylemin üstesinden gelme amacında olmaksızın niyetleri ifade ederler ve duygu deneyimleri bu karmaşık niyetleri yansıtır. Böylece bir duyguya sahip olma deneyiminin, daha geciktirilmiş ve daha kasti hedef-yönelimli duygu ifadelerinin yanında eylemde bulunmaya ve hatta "kadınlarla gönül eğlendirmeye" yönelik kesik kesik oluşan bu tarz bedensel hazırlıkları da kapsadığında ısrar ediyorum.

Duygusal deneyimden bahsettiğimizde asıl olarak bahsettiğimiz şey ise amaçsallığın tüm boyutları. Şimdiye dek tartıştığımız çeşitli duyumlara ve farkındalık biçimlerine dikkat etmiş ya da etmemiş olabiliriz; ama duygularımızın ilgili olduğu şeyin bir dereceye kadar, neredeyse her zaman farkındayızdır. (Bu, duyguların ne ile ilgili olduğunu bilmediğimizde, duygu nesnesi bulanık ya da tekinsiz bir şekilde tanınamaz olduğunda dahi doğrudur.) Duygusal deneyimin çekirdeği –ve duygusal deneyimimizi tarif ettiğimiz dil- duyguyu teşkil eden yargılar tarafından tanımlanır. Böylesi yargıların hiç de deneyimlenmediği ortaya konabilir ama bence bu kaçamaklı bir cevap. Duygularımızın yargılar tarafından şekillendirildiğini ya da yapılandırıldığını söylememin nedeni dünyayı yargılarımız üzerinden deneyimlememiz. Bu yüzdendir ki öfke deneyiminin esaslı bir kısmı mağdur olmak ya da kişinin niyetlerinin engellenmesi deneyimidir. Aşk deneyiminin esaslı bir kısmı diğer kişiyi çekici ve arzulanır bulmak, ona doğru çekilmiş olmak ve sonrasında bu kişiyi kendi yaşamı için az ya da çok miktarda vazgeçilmez bulmaktır. Kederin esaslı bir kısmı kişinin şu anda yitirilmiş olan bir diğerine olan bağlılığından doğan korkunç bir kaybın acısını çekmektir. Yineleyelim: bu tariflerin her biri sadece "kamusal dünyamızda yer alan öğeler" in tariflemesi değildir, elbette bunlara da gönderme yapıyor olmalarına rağmen. Ama bizi öfkelendiren biri, aşık olduğumuz ya da kederi-

ni duyduğumuz biri sadece dünyadaki bir insan değil duygunun ve bu duyguya sahip olan kişinin kendine özgü bakışı üzerinden *deneyimlenmiş* biridir.

Keder duygusal deneyimin yedinci bölümde kısaca bahsedilen diğer bir tuhaf özelliğine işaret eder. Duyguların büyük çoğunluğunda deneyim kısmı *orada*, dünyada olanlardan değil, *dünyada olmayanlardan* oluşur. Bu yüzdendir ki Platon Sokrates'e aşkı bir "yoksunluk" ve kederi de tabii ki net bir şekilde bir zamanlar çok yakın olunan birinin korkunç kaybı olarak tarif ettirir. Fakat bu duygu nesnelere ile asıl olarak dünya içinde bulunan nesnelere (yoklukların dünya içindeki gerçekler olduğu yönündeki açık fikri –belli ontolojik açmazlar bir yana- reddetmek olmayan fikri ) birbirine karıştırmamanın diğer bir nedenidir. Ama bunu genelleştirmeme izin verin. Her arzu, her özlem bir yoklukla, yani arzulanana ya da özlenenin yokluğuyla tanımlanır (Bu Platon'un –Sokrates üzerinden- *Şölen'de* ele aldığı tartışmaydı.) Felsefi psikoloji üzerine erken dönem çalışmalarında Gestalt psikologlarının on ya da yirmi yıl önce beni mağlup ettiklerini o zamanlar bilmeden böylesi deneyimlere atıfta bulunan acemice bir sözcük olarak "istenirliği" yaratmıştım. Ama duygusal deneyimimizin mevcut olanlarla ilgili olduğu kadar yokluklarla da ilgili olabileceği gerçeği bir kez daha genelde ya "duyumlarla" ya da "hislerle" amaçlananın ötesinde bir şey olarak bizim "deneyimle" kastettiğimiz şeyin kapsamını adanıklı genişletiyor.

Benzer şekilde duygusal bir deneyim sadece mevcut olanın deneyimi değildir. Duyguyu zaman içinde süregiden/işleyen bir şey olarak düşünüyor olsak bile her bir deneyim arunun dünyadaki mevcut bir durum olduğunu düşünmenin baştan çıkartıcı bir cazibesi var. Ama bu bize aynı zamanda kısıtlı ve yoksunlaştırılmış bir fenomenolojik bakış açısı veriyor. Bir duygunun mevcudluklarla ilgili olduğu kadar yokluklarla da ilgili olabilmesi gibi her duygu çeşitli yazarların (Heidegger'i izleyenlerden bazılarının) "arkaplan" olarak adlandırdığı şeye, yani odak noktasında ya da bilinçte olmayan ama yine de duy-

gunun akılsallığı için gerekli bir malzeme olarak anlaşılabilir duygu özelliklerine sahip (Bu nosyonu Hubert Dreyfus'un -1990- Heideggeryen felsefesinin yanında John Searle'ün analitik felsefesinde -1983- de buluyoruz). Sözcüğün de gösterdiği gibi arkaplanın büyük bölümü tarihsel. Durumun, kapsanan insanların, ilişki ve duyguların tarihi ile ilgili. Bu yüzden yitirilmiş bir aşkın yokluğunda kederden, aynı şekilde kimsenin hiçbir çıkar ya da yatırımının olmadığı bir durumda öfkeden söz etmenin hiçbir anlamı yok. Bahsettiğimiz üzere kişi öfkelenir; çünkü niyetleri önlenmiş, engellenmiş ya da bunlara saldırılmıştır ve bu niyetler yahut kişinin benlik duygusu duygunun akılsal olduğu şeye karşıt olarak arkaplan sağlar. Aynı şekilde doğası itibariyle böyle bir şeyin üzerine nadiren odaklanılmış olsa da- duygusal deneyimimizin bir parçasıdır bu.

Duygusal yatırımlara dair herhangi bir arkaplanın yokluğunda da tabii ki duygusal bir tepkinin olması mümkündür. Yapay olarak uyaran duygulanım programları kuşkusuz böylesi bir deneyime yeterince gerçeklikle neden olacaktır ama nihai olarak bu anlamsızdır. Gerçekten de onu duygu olarak bile adlandırmamızın nedeni budur. 1962'de yapılan Schachter-Singer deneyleri böylesi anlamsız deneyimlere misal teşkil ederler (1962). Bu deneylerde deneklere bir uyarıcı enjekte edilmiş (ve bunların sadece vitamin olduğu söylenmiş) ve sonuç olarak onlardan meydana gelen hislerini yorumlamaları istenmiştir. Durum, şaşırtıcı olmayan bir şekilde kişilerin kendilerini içinde buldukları koşullar temelinde deneyimlerini kavramasına dönüşmüştür. Bir kontrol grubu ise duygu değil ama huzursuzluk belirtmiştir. Onların bir şey deneyimlediklerinden (aşırı huzursuzluk ya da iç gıcıklanması) şüphem yok ama bu duygusal bir deneyim değildi. Bunun hiçbir anlamı yoktu.

Tüm duygular anlamlıdır ve herhangi önemdeki neredeyse her bir duygu diğer duyguların arkaplanını içerir. Uç ama bir dizi örnek durum *travmayı* içerir. Ciddi bir travmadan sonra, örneğin savaş zamanı deneyimi, tecavüz, cinsel istismarla yaşamak durumunda kalma ya da korkunç bir kazanın ertesinde,

kişi gerçekleşen olayı bütünüyle hatırlamayabilir ya da alternatif olarak canlı tekrarlar ya da kafa karışıklığı yaratan geriye dönüşler (*flashbackler*) olabilir; ama bir defa travma geçirmiş kişideki çok az duygu ona ait bu travmatik arkaplan dikkate alınmadan yeterince anlaşılabilir. Ya da diğer bir yolla söylersek daha genel olarak zengin bir duygusal deneyimler arkaplanına gönderme yapmaksızın hiçbir duygunun derinliğinin olduğu söylenemez.

Duygularının derin ve arkaplan itibariyle zengin olması bence birinin “ruhu” olduğunu söylediğimizde kastettiğimiz şeydir. (Tabii ki burada hiçbir memnuniyet varsayımı yoktur. “Ruh”, genellikle mutlu değil trajik ya da meydan okuyucu bir arkaplana işaret eder.) Yine, aşırı katı teorisyenler bir duyguyu yorumlama ya da anlamada arkaplanın önemli olabileceğini kabul etmekle birlikte onun deneyim nesnesinin kendisi olmadığı fikrine karşı çıkabilirler. Ama buna da kaçamaklı cevap vermek istemiyorum. Bilincin odak noktası ya da tamamen düşünümsel olmayan duygusal deneyimlerin bu tarz yönleri hakkında bir kez konuşmaya başladık mı *deneyim içinde* neyin olduğunu söylemek çok zor. Aşkta kederlenmek için kişinin yaşamının arkaplanının ne kadar bilinçte olmak zorundadır? Birinin öfkesini anlamak için kişinin özsaygısının narin filizlerinin kaç tanesi aşkar olmalıdır? Bir duygunun arkaplanını anlamaksızın duygusal deneyimin akılsal olmadığını söylemek muhtemelen yeterli. Bu, arkaplanın kişinin duygusal deneyiminin bir parçası olduğu sonucuna varmak için de yeterli.

Arkaplana ek olarak duygusal deneyimin bir başka boyutunu, çaresizlik içinde *çerçeve deneyimler* olarak adlandırmış olduğum şeyi de muhakeme edebiliriz. (Daha iyisini yapmayı denedim, ama alandaki teorisyenlerin hiçbiri daha bilgilendirici bir terime sahip görünmüyor.) Süslenmemiş çerçeve deneyimin iyi bir örneği şimdilerde *dejavu* olarak adlandırdığımız şey. Terim görece yeni ama deneyim oldukça genel (tanıdık görüme deneyimi ile çoğunlukla birleştirilmesine rağmen). Nathaniel Hawthorne 1863'te tarif ettiği bir deneyim için hiçbir



sözcüğün olmamasından şikayet ediyor: “Bu garip görüntüyü (bir İngiliz malikanesindeki geniş bir mutfak) daha önce görmüş olduğum fikri bana musallat oldu ve bununla aklımı şaşırdım.” Bu, başka bir deneyimin yankısı ya da tekrarı gibi görünen bir deneyim -neyin deneyimi olduğu fark etmez-. Bununla birlikte asla olmamış gibi görünüyor. Rüya lar çoğunlukla böyledir: Kişi garip ama açıkça bilindik bir evi, eski bir arkadaşmış gibi görünen bütünüyle yabancı biri ile buluşmayı rüyasında görür. Dallas’ta profesör olan Alan Brown, *dejavu*’nun algı ve duygu eşzamanlılık içinde olmadığına yorgunluktan kaynaklanan bir şey olduğu fikrinden, fazla rahatlamamanın imgelemimiz üzerinde bu oyunları yarattığı şeklindeki tam ters fikre dek *dejavu* teorilerinin tarihini izlemiştir (2004). *Dejavu* deneyimlerinin bize unutulmuş rüyaları hatırlattığı fikri onu açıklamak için açık bir adayken Freud’dan sonra bastırılmış anıların ortaya çıkışı ile ilgili fikir de diğer bir aday olmuştur.

Bugün tabii ki en tutulan açıklamalar küçük beyin bozuklukları (mini-nöbetler) ile ilgili ya da “çifte işleyişi” kapsıyorlar. Beynin hafıza ve alışıklık için birbirinden ayrık birimlere sahip olduğu ve genellikle karşılıklı olsalar da duruma özel olarak böyle olmadıkları ileri sürülmüştür. Ancak nörolojik açıklama ne olursa olsun fenomenoloji büyüleyici. Dahası onun işaret ettiği, deneyimimizin içeriği –neyin *deneyimleniyor* olduğu- ile deneyimlenen şey arasındaki ayrımın –ve bu deneyimin *çerçevesinin-* deneyimize nasıl uyum sağladığının bütünsel hissidir. Diğer alışıldık çerçeve deneyimler huzursuz ve tehdit altında hissetmeyi kapsayacaktır. Kuşkusuz huzursuz ya da tehdit altında hissettiğimizde genellikle duruma uygun nesneyi, yani huzursuzluk yaratan ya da tehdit eden şeyi tanularız ama nadir durumlarda tümüyle uygunsuz olan nesnelere söz konusuysen ve hatta ortada hiçbir şey yokken kendimizi huzursuz ya da tehdit altında hisseder buluruz. Ve öğrencilerin çoğu (ve bunların öğretmenleri) şu deneyimi edinmişlerdir: Emin bir şekilde parmak kaldırma ve bunun üzerine çağrılmayı merakla bekleme yönündeki azametli fikre sahip oluş. Ama konuşma

şansına sahip olduklarında söyleyecek bir şeyleri olmamasından kaynaklı hatırı sayılır mahcubiyetin farkına varıyorlar. Bunun nedeni onların söylemek istediklerini unutmamasından ziyade (bunun muhtemelen bahaneleri olacak olmasına rağmen) sanki söyleyecek bir şeylerin olmasına dair gayretkeş hisleri varmış gibi yapmalarından ama aslında bunların bulunmamasındandır. Bu suretle duygusal deneyimin genelde duygu nesnesinin içinde eritilen ama yine de bağımsız bir tanınmayı hak eden bir boyutunun daha olduğunu ileri sürmek istiyorum. Gerçekten de daha çılgın anlarımda (ve son bölümde) tinsellik olarak adlandırdığımız şeyin önemli bir bölümünün yalnızca bu olduğu, yani tinselliğin özelde hiçbir nesnesi bulunmayan çerçeve bir deneyim olduğu yönündeki bir tahmine cüret etmek istiyorum. Daha gerçekçi bir şekilde söylersek pek çok iyi duygu durumunda, özellikle Heidegger'in belli bir ontolojik önemle işaret ettiklerinde süregiden şey budur.

Bununla birlikte geçen bölümü takiben (ve Heidegger'de) duygusal bir deneyimin asla sadece dünya ile ilgili olmadığını görmüştük. O daima şu ya da bu şekilde dünyaya angaje olmuş benliği, dünya içinde çıkarları ve kaygıları olan benliği içerir. Kesin etik yargılarımız dünyayı daima-değerlendirici deneyimimizi, çıkarlarımızı ve kaygılarımızı yansıtır ve ifade eder. Geçen bölümde duyguların pek çok farklı rol ve görünüş itibarıyla benliğe ve benliğin kaygılarına bağlanmış olduğunu gösterdim. Dolayısıyla duygusal deneyimin diğer boyutları bu farklı rol ve görünüşlerle ilgilidir. Bazı duygusal deneyimlerde (örneğin öfkede) kendimizi aktif hissederiz ve kontrol altında değilseniz sonrasında en azından saldırganlaşırız. Diğer duygusal deneyimlerde (örneğin üzüntüde) kendimizi pasif ve kurban edilmiş hissederiz. Bu suretle hislerimiz bağlanma olma hissimizi, aktiflik ya da pasiflik hissimizi içerirler. Öfke bizi enerjikleştirir, eylemde bulunmaya hazırlar. Üzüntü kısmen güçsüzümüz gibi hissettirir ve sanki dünya üzerimize geliyormuş gibi çaresizlikle etrafı izleriz. Bazı denetim hisleri de duygusal deneyimimizin bir parçasıdır. İfadenin de gösterdiği

gibi aşka “düşmek” kısmen denetim kaybı deneyimidir. Tam tersine nefret çoğunlukla bir iktidar hissini içerir (bu suretle nefret, bunu içermemesiyle hunçtan ayrılır).

Bazen bu kontrol hissi duygusal deneyimdeki karşı akıma dair bir şey olarak deneyimlenir. Öfkelendiğimizde, olayı iyiden iyiye büyütmişsek duygusal deneyimin bir kısmı kendi kendini sınırlamaya çalışma deneyimi olacaktır. Üzüntülü ya da depresif olduğunuzda deneyiminizin önemli bir parçası pekala kendini ayağa kaldırmaya ve dünya içinde kapsanmaya çalışan umutsuz türden bir amigo eylemliliği haline gelebilir. Ve nihayet bunların tümü belki de benlikle ilgili her türlü hissi (yalnızca özsaygıyı ve özsaygı yoksunluğunu değil) , kendini sevmeyi, kendinden nefreti, kendine güveni ya da kendine güvenden yoksunluğu (çoğunlukla özel bir duruma ilişkin şeylerle donanmış olan), yakışık almazlığı ve zarıflığı, tamahkarlığa ve korkaklığa zıt olarak cömertlik ve cesareti ve bunun gibi şeyleri kapsar. Bunlar çoğunlukla duygusal hisleri ve deneyimleri biçimlendirir ve bunlara eşlik eden bedensel hisler pek çok duygu teorisyeninin ileri sürdüğü gibi bir konserden ziyade bir film müziği gibidirler.

Son olarak bence bir yandan akıl, düşünüm ve düşünce arasındaki ayrımı, bir yandan da his, duygu ve duygusal deneyim arasındaki ayrımı, yorgun ve yaşlı “akla karşı tutkular” dikotomisinin artıklarını reddetmeliyiz. Düşündüğümü açık olarak söylemek gerekirse düşünceleri deneyimliyoruz. Dahası çoğu değilse bile pek çok insan duygusu düşünce gerektiriyor. Bu suretle insani duygusal deneyimde hayati içerik malzemeleri olarak *düşünceleri* kapsamımıza aldığımızda ısrar etmek isterim. Öfkeli düşünceler, şefkatli düşünceler, hakaret edici düşünceler çoğunlukla sırasıyla öfke, aşk ve mahcubiyetin açık/hissedilebilir ifadeleridir. Ama duygusal deneyimimizi teşkil eden düşünceler arasında bulunanlar deneyimlediğimiz duygularla ilgili olanlardır. Bu suretle “bu çok mahcubiyet verici” düşüncesini kışkırtan şey olarak mahcubiyet duyarım ve bu düşünce bir adım ilerideki bir duyguyu, çok görünür bir

şekilde mahcubiyet duymuş olmaktan mahcubiyet duyma duygusunu kışkırtır ; buna mukabil bu da "Off, şu anda gerçekten mahcubiyet duyuyorum" düşüncesini tetikler. Burada düşünceleri duygulardan bu suretle de bir düşünceyi diğerinden ayırmak zor olacaktır. Ama tüm bunlar düşünümün büyük kısmıyla duygulardan ayrı olmadığına ya da onların "üstünde" yer almadığında ısrar etmektedir. Bu yüzden düşünüm duygusal deneyimimizin bir *kısmıdır*. Bu ne tüm duyguların düşünümsel ya da özblinçli olduğunda ısrar etmek, ne sadece düşünceye sahip olabilen canlıların duyguları olduğunu ileri sürmek, ne de kararlar verebilme ya da duygunun kendisinin içinde tıkanıp kalmama durumuna bizi iten belli bir duygu ya da duygu durumuna dair sahip olduğumuz deneyimden oldukça ayrışması, az çok "tutkusuz" türde bir düşünümün bulunduğunu reddetmektir (son bölümde buna geri döneceğiz). Ama duygusal deneyimimizin zengin ve karmaşık olduğunu ve hatalı ya da kendini-kandırmalı olsa da duygusal deneyimimizin yalnızca kendini bilme ve dil ile gelebilen karmaşıklıklaştırma ve akılsallığı kapsadığını söylemektir.

O halde duygusal deneyim nedir? Bence James ve diğerlerinin bazı nedenlerle bir duygunun asıl olarak *his* olduğunda ısrar ettiklerinde el yordamıyla araştırdıkları şeydir. Ama benim duygusal deneyimi bundan çok daha fazla bir şey olarak gördüğümün şu andan itibaren açık olduğunu umuyorum. Duygusal deneyim pek çok deneyimin, duygularımın, dünyanın farkında olmanın çeşitli yollarının, kendi bedenlerimizin ve niyetlerimizin, duygularımız üzerine düşünce ve düşünümümüzün bir manzumesidir. Hepsi az çok birleşik tekil bir deneyim olarak tipik bir şekilde buluşturulan şeyler içinde eritilir.

## Duyguların Evrenselliği: Evrım ve İnsanlık Durumu

“İnsanlık için iyi yaşamın, mevcut insan varoluşu ile donanmış bir şey olması gerekir” yönündeki akla yatkın varsayımla birlikte, Aristoteles’ten beri (en azından) etiğe ilişkin araştırma insanların nasıl yaşadıkları, neyi arzuladıkları, neye özlem duydukları ve onları neyin harekete geçirdiği hakkında insan doğası üzerine soruşturmaya dönüştü. Tanrı tarafından buyru lan “mutlak etikten” söz edenler -yalnızca dünyevi olan benliklerimiz üstünde ve ötesinde bizimle ilgili olarak farz edebildikleri ne olursa olsun- dahi Tanrı’nın buyruklarının bizim gibi yaratıklara uygun olmak zorunda olduğunun pekala bilincindediler. Şu halde soru “insan olmak nedir” sorusuna dönüşüyor; dahası bizi yalnızca Hıristiyanlar, Amerikanlar, orta sınıf Avrupalılar ya da köylü Çinliler olarak değil de insani varlıklar olarak harekete geçiren nedir sorusuna... Mutlak değerleri savunmanın bir yolu hepimiz üzerinde hükmeden Tanrı tarafından empoze edilen buyrukları hayal etmek olabilir- onun nasıl ya da ne tarz bir varlık olabileceğine (dair fikirlere, ç.n.) kesinlikle katılmasak da. Ama bir başka yol, ortaklaşa olarak tüm insanların sahip olduğu duyguları ve güdüleri (motivation) bulmak. İnsan doğası üzerine bu tipten araştırma teolojik tercihlerden oldukça ayrı olarak devam ediyor. Teoloji ve doğa ise en mükemmel biçimiyle Saint Thomas Aquinas tarafından formüle edilen, çoğunlukla “doğal hukuk teorisi” olarak adlandırılan şeyle el ele gidiyor. Yani hem derinlikle hem de bir klişe olarak çoğunlukla söylendiği üzere insanların hepsinin kendi “derinliklerinde”- yani “temel duyguları” ile alakalı olarak benzer olması şaşırtıcı değil. “Aslında her yerde insanlar aynı”

şeklindeki klişeleri ifade ettiğimizde hepimiz bunu düşünmeye meylediyoruz. İran, Sri Lanka ya da Los Angeles'tan ya da Güney Amerika'nın vahşi ormanlarından sağlam bir film izleriz ve insanlar ne kadar farklı olabilirlerse olsunlar hepsi de benzer kaygıları ifade ediyor ve aynı kayıplardan acı çekiyormuş gibi görünür. Her yerde çocuklar o yanılmaz çocuk tavırlarıyla güler ve oynarlar. İstila ve ihlaller öfke ile, korku dolu tehlikelerle, tikslenme dolu iğrenmelerle, şaşkınlık dolu sürprizlerle selamlanır.

Psikolog Gardiner Lindzey 1954'te "biyolojik olaylar olarak duygular dünyanın her yerinde aynıdır" diye yazdığına pek çok insanın düşündüğü şeyi özetlemişti. Bugün Paul Ekman (1984) ve Carroll Izard (1977) gibi çağdaş psikologlar, yüzdeki duygu ifadelerinin ve bunların tanınmasının yaygın çaprazlama-kültürel karşılaştırmaları temelinde bu iddiada bulunuyorlar. Paul Maclean (1980) ve Jaak Panskepp (1982) gibi nörologlar beynin genel yapısı ve işlevleri, özellikle onun daha "ilksel" alt sistemleri temelinde benzer iddialarda bulunuyorlar. Filozoflar sağduyuya, geleneksel olarak sahip olunan şeylere ve "insan doğası" olarak adlandırılan teorik yargılara sahip olmamanın sadece gündelik gözlemi temelinde benzer iddialarda bulunmuşlardı. Gelenekler, yasalar, hükümetler, evlilik ve eşleşme ritüelleri, masa davranışları ve dini inançlar kültürden kültüre değişebilir ama duyguların, en azından "temel" olanların kültüre ve şartlara uygun çeşitlemelerle ama yine de temel bir çekirdekle Abu Dağı'ndan Bağdat'a, Cleveland'a dek aynı olduğu farz ediliyor. Bu "temel duygular" tezinin savunusunun yanında, etik için evrensel bir temel vaadi için de direnmek gibi görünüyor.

Duygusal olarak hepimizin aynı olması çekici bir tez. Ama bu ne anlama geliyor? Kolay ama açıkça uygunsuz bir yorum herkesin duygularının olduğu, yani bazı duygulara ya da diğerlerine sahip olabileceği. Tüm bunların çok farklı ve farklı şekillerde ifade edilebilir olmasına rağmen. Ama bu, farklı insanların ve kültürlerin birbirini anlayamayacak farklı duygulara

sahip olduğu yönündeki anti-evrenselci tezle amaçlanan şey olamaz. Sorun duyguları olmayan Bay Spock değil, biz Earthlinglerin anlayamadığı farklı duygu ve ifadelere sahip olan Edgar Rice Burrough's Martiasanlar. Ama burada bahsettiğimiz şey Martiasanlar değil, türdeş insanlar. Şu halde ileri sürülen örneğin Japon kültürünün Amerikan ve Avrupa kültüründen çok farklıyken, Japonların bizim sahip olmadığımız bazı duygulara sahip olmaları ya da bunun tam tersi. Ama bu bile evrensellik tezini reddetmiyor.

Soru bazı insanların ya da kültürlerin diğerlerinde bulunmayan (buna bile itiraz edilebilmesine rağmen) bazı duygulara sahip olması değil, kültür ya da yetişmeyle ilgisiz olarak herkesin sahip olduğu bazı duyguların olup olmadığı. Ama burada bile herkesin soruşturma dahilindeki duyguya sahip olup olmadığı ya da herkeste bunlara sahip olma kapasitesinin veya potansiyelinin bulunup bulunmadığı arasında bir ayrıma gitmemiz gerekiyor. İkincisi daha zayıf bir iddia ve bir kez daha ilgi alanımız dahilinde değil. Bu daha ziyade herkes Çin'de ve Çin ebeveynler tarafından yetiştirilmiş olsaydı herkesin Çince konuşabilecek olduğunu söylemek gibi bir şey. Evet ama paralel soru aslında herkesin Çince mi konuştuğu ve cevap açıkça hayır. Şu halde evrensellik tezi ilk bakışta görüldüğü gibi aşağı yukarı bile net değil.

En tartışmalı ve ilginç iddia aslında herkesin sahip olduğu bazı duyguların bulunması. Tabii ki şu ya da bu biçimde duygusal olarak eksiklik taşıyanlara karşı hoşgörü göstermemiz gerekiyor. Ama duygusal olarak eksiklikle addedilenler yalnızca beyninde sakatlıklar ya da Vulcan kalıtımı olan kişiler olmayacaktır. Evrensellik tezi doğruysa o halde ya duygusal olarak noksan ya da aldatıcı/hilekar kültürler pekala var olabilir. Çünkü en azından görünüşte bazı kültürlerin şu ya da bu temel duygunun yoksunluğunu taşıdığı görülür (Gelecek kısımda bazı örnekler göreceğiz). Burada, kaba olsun inceltilmemiş olsun herkesin sahip olduğu en azından bazı duyguların var olduğu fikrinin makullüğünü incelemek istiyorum.

Böyle bir iddianın bir temeli (ama tek değil) Lidzsey'in iddia ettiği gibi duyguların "biyolojik olaylar" olması. Tabii ki Lidzsey, savını davranışçılığın şafağında ortaya koymuştu; dolayısıyla duyguların biyolojik olaylardan farklı bir şeyler olabileceği fikrini savunmak güçtü. Ve fakat duygular biyolojik olaylar oldukları sürece bütün türlerde aynı (ve benzer beyne sahip daha yüksek hayvanlarda da) olabilirlerdi ama olmayabilirler de. Örneğin farklı köpek cinsleri yavrulamanın yani genetiğin bir sonucu olarak birbirinden çok farklı mizaçlara sahiptir. Duygular biyolojik olarak temellenmiştir ama söz konusu tür içinde dahi aynı değildirler. İnsanlar arasında örneğin alkole ya da laktik aside olan dayanıklılıkları bakımından ırkların genetik yapı itibariyle farklılaştığını biliyoruz. Aynı şekilde kültürlerin, ailelerin ve bireylerin kendi duygusal mizaçları bakımından farklılaştığını da biliyoruz. Bu farklılıkların kültür, deneyim ve yetiştirme tarzı meselesi olduğunu bilmemize rağmen bazıların yaptığı gibi bunların bir ideoloji meselesi olduğu sonucunu basitçe çıkaramayacağımız gibi, bu farklılıklardan hiçbirinin biyoloji meselesi olmadığı sonucuna da ulaşamıyoruz. Bu zor ve açıkça tartışmalı bir mesele olarak yerli yerinde kalıyor, özellikle ırk ve cinsiyet hakkındaki sorular gündeme geldiğinde (bakınız, Stephanie Shields, *Speaking from Heart*) Kadınların erkeklerden daha duyarlı ve hassas ve bazı ırkların matematik ya da spora karşı daha "doğal" yeteneklerinin olup olmadığı yönündeki "açık" sorulardan dahi uzak duracağım. Ama ırk ve cinsiyet, araştırmamızı tadil etmemiz için bizi zorluyor. Biyolojik olarak temellendikleri kadarıyla söylersek, duygular bu yüzden mi evrensel? Tersinden söylersek duygular evrenselse bu, duyguların biyolojik temelli olduğunu mu gösteriyor?

Eğer duygular biyolojik temelliyse bunun duyguların evrenselliğini gerektirmeyeceğini ve biyolojik olarak temellendirilmeksizin de duyguların pekala evrensel olabileceklerini göstermek istiyorum. Bir duygu insan yaşamının genel durumu ve koşullarından dolayı -örneğin herkesin yiyecek ve suya ihtiyaç duymasından, ihtiyaçlarının ve arzularının olmasından, incin-



mesinden, hastalanmasından ve ölmesinden, yalnızca bir erkek ve kadının çiftleşip bizi tasarlamasından sonra ki doğuyor olduğumuz ve ebeveynlerden en az birinin hayatta kalmamız için yeterince uzun bir süre bizimle kalması gerçeğinden, toplumsal gruplar içinde yaşamamızdan dolayı- evrensel olabilir. Bu, varoluşçular tarafından çarpıcı bir şekilde *insanlık durumu* olarak adlandırılan şey ve insanlık durumu, neden ortak olarak pek çok duyguya, özellikle korkuya, öfkeye, üzüntüye, iğrenmeye ve duygulanımın bazı çeşitlerine ya da en azından bir bağımlılık hissine sahip olduğumuzu tek başına açıklıyor. Yaşam koşulları hepimizin tehlikelerle yüz yüze gelmesi, türdeşlerimiz tarafından engellenmiş ya da saldırıya uğramış hissetmemiz, hayal kırıklığına uğramış hissetmemiz, kayıpların acısını çekmemiz, iğrenç şeylere göğüs germemiz, bazı insanları kendimize diğerlerinden daha yakın hissetmemiz gibi şeyler. Bu duyguların evrenselliğini anlamak için "duygulanım programı" gibi nosyonlara ihtiyaç yok.

Ama insanlık durumunu (ve bir dereceye kadar memeli durumunu) teşkil eden şartların çok uzun bir süre doğru oluşu veriliyken tepkilerimizin bazılarının (ve memeli kuzenlerimize ait tepkilerin büyük kısmının) diğer kalıtımsal özelliklerle beraberlik içinde evrimleştiğini varsaymak mantıksız değil. Hayvanlarda evrimleşen şeyler daha büyük beyin, daha karmaşık davranış, grup bağılılıkları ve grup içi rekabet ile yarışmanın, dolapların ve hücumun daha da çeşitlendirilmiş biçimleriydi. İnsanlarda ise yine daha büyük beyinler, ayakta durma, bir dili konuşma ve onu anlama yetisi ile daha karmaşık toplumlar meydana getirme yönünde evrimleşme meydana geldi. Ama "beraberlik içinde evrimleşmek" hilekar/aldatıcı bir ifade. Evrimleşme, tepkilerimizin, özellikle duygusal tepkilerimizin adaptasyon namına (bir şey için) "seçildiği" fikrini izlemiyor. Aslında bu, hayatta kalmayı gütmemiş başka özellikleri olan diğer canlıları ya da erken dönem insanları - örneğin rakipleri Cro-Magnonların sahip olduğu beyin gücünden görünüşe göre yoksun olan Neandertalleri- ortadan kaldıran doğal seleksiyon-

nun tortusu olmaya zıt olarak mevcut özelliklerimizden herhangi birinin “(bir şey için) seçilmiş” olduğu fikrini de izlemiyor. Bir özellikle birlikte hayatta kalmak bir özellikten dolayı hayatta kalmak anlamına gelmiyor. Evrensellik ve biyolojik temel bazı evrim heveslilerinin savunacağından çok daha az şeyi kanıtıyor.

Öfkeye olan eğilimimiz -örneğin bir bölgenin ihlaline cevaben- aslında daha genel bir saldırganlık duygusunun yan ürünü olabilir. Saldırganlık kalıtsal olarak geçer ve öfke kapasitesi buna eşlik eder. Erotik aşk eşleşmeye ve kendini yeniden üretmeye ilişkin biyolojik arzu ile birleşmiş ve bize en yakın olanlara yönelik doğal bağlanma duygusunun kültürel olarak süzgeçten geçirilmiş bir çeşitlemesi olabilir. (Biyolojik bir eşleşme ya da eşleşme ile sonuçlanacak aktivitelere kalkışma arzusunun bulunduğunu reddedilemez olarak alıyorum ama kendini yeniden üretmeye yönelik herhangi bir doğal arzu bulunduğu hiç de açık değil. Birbirine saldıran iki köpekte örneğin, yapıyor oldukları şeyi yapma adına girişimlerin yoğunluğu oldukça aşikâr olmasına rağmen onların neden bunu yapıyor olduklarına dair hatırı sayılır bir kafa karışıklığı bulunuyor. Aynı şekilde insanlar bazen kendilerini üretmek için açık bir niyetle seks yaptıklarında, “tesadüfi” seks örnekleri dahilinde sözümona bilinçdışı bir niyete dair seyrek kanıt mevcuttur.) Yani belli duygulara sahip olmak için doğuştan gelen belli bir eğilimimizin olabileceği olgusu bu duyguların evrim tarafından “(bir şey için) seçilmiş” olduğu anlamına gelmez. Duygular, son büyük paleontolog (fosilbilimci) , Harvard Üniversitesi’nden Stephen Jay Gould’un mimarideki “kemerli köşe” cephelemlerle kıyaslayarak tasvir ettiği şey gibi pekala birlikte-evrimleşmiş ya da tesadüfi olabilirler. Bu biçimler dizayn edilmiştir ama gotik binaların tonozlarının dizaynıyla birlikte doğal olarak yer alırlar. Aynı şekilde insan mizacının ve kişiliğinin evrim için seçilmemiş ama yine de onun vasıtasıyla ortaya çıkarılmış özellikleri mevcut olabilir.

Ne olursa olsun duyguları, kahverengi ya da mavi gözleri ya da ters başparmağı kalıtsal olarak devraldığımız gibi kalıtsal olarak devralmıyoruz. Öfkeli, utangaç ya da mutlu olarak doğmayız. Daha önce de söylediğim gibi kalıtsal olarak devraldığımız şey bir duyguya sahip olma *kapasitesidir*. Karşılaştırma yine bir dil konuşma kapasitesini kalıtsal olarak devralma üzerine (bunun da diğer miras alınmış özelliklerle birlikte tesadüfen oluştuğunun söylenmesine rağmen). Ama bizler hiçbir belli dil kapasitesini kalıtsal olarak devralmıyoruz. Hangi dili öğrendiğimiz bize hangi dilin öğretildiğine ve hangi dilin bizi çevrelediğine bağlı. Bu Noam Chomsky ve daha güncel olarak Stephen Pinker'in tartıştığı üzere doğuştan gelme bazı dil öğrenme/konuşma kapasitelerinin bulunduğunu reddetmek değil. Ama beyin hakkında daha detaylı bilginin yokluğunda, aslında kalıtsal olarak neyin devralındığına ve ne kadar şeyin öğrenildiğine dair bilginin yokluğunda bir dili konuşma *kapasitesini* kalıtsal olarak devraldığımız fikri çok fazla tartışmalı alan bırakıyor. Aynı şekilde kalıtsal olarak devraldığımızın bir duyguya sahip olma *kapasitesi* olduğu fikri de çok fazla tartışmalı alan bırakıyor.

Bu duygusal kapasiteler neler? Belki saldırgan olma kapasitesini kalıtsal olarak devralıyoruz ama öfkelenmeyi bize karşı kabahat işlenmiş olmasının ne olduğunu öğrendiğimizde öğreniyoruz. Belki cinsel arkadaşlık için arzumuzu arıtmayı ve dönüştürmeyi öğrendiğimizde sevmeyi öğreniyoruz. Ve dil konuşma kapasitesi gibi bu duyguları öğrenme de, buna uygun bir çevrede yetişmeye ve kişinin şundan ziyade bu duygusal çevreye maruz kalmasına fazlasıyla bağlı. (Bu ebeveynlerinin ilişkilerini tekrar eden çiftlerde oldukça açık olarak görünüyor.) *Bazı* kapasiteleri tabii ki kalıtsal olarak devralıyoruz ve izahat gerektirmeyecek şekilde diyebiliriz ki, insanlar eğer bir duyguya sahiplerse, o duyguya sahip olma kapasitesine de sahiptirler. Ama belli bir duygu kapasitesini kalıtsal olarak getirdiğimiz sonucu, hiçbir surette buradan çıkarılamaz.

Yine de tür-çapında duygusal tepkilerimizin bazılarının – eğer böyle bir şey varsa- bu tarz tepkileri göstermeyen türleri ortadan kaldıran doğal seleksiyon süreçlerinin bir sonucu olabileceği akla yatkın bir hipotez. Korkusuz canlılar pekala yırtıcı hayvanlar tarafından yenilir ya da daha güçlü rakipler tarafından öldürülebilir; o halde yalnızca korku duyan canlılar (ve buna göre hareket edenler) hayatta kalmıştır. Popülasyon giderek artan oranlarda daha saldırgan canlılardan oluşur hale gelirken (en azından daha saldırgan erkeklerden) fazlasıyla çekingен olanlar avantajlarından edilebilir ve bunların eşleşmesi engellenebilir. Daha önceki bir bölümde tartıştığımız Robert Axelrod tarafından yapılan ünlü çalışma ile aynı çizgide söylersek, tamamen bencil olan ve gruplar halinde yaşayan insanlar ile bu özelliklerdeki başka canlılar diğerlerinden kaçınmaya ve sonuç olarak yok olmaya eğilimliyken, çoğunlukla diğerleriyle işbirliği yapmayı bırakarak ve kendileriyle işbirliği yapmayı reddedenleri cezalandırmayı isteyerek kendilerine ait avantajları başkalarının almasına izin verenler de aynı şekilde yok oluyorlar. Bu sadece işbirliğinin evrimini değil cezalandırmanın evrimini de açıklıyor. Diğer bir ifadeyle anlayış ile bağlılığın ve haklı öfkenin evrimini açıklıyor. Bu ikiz duygusal tepkilerin pek çok insanda ve insan kültürünün çoğunda (ve bazı hayvan kültürlerinde de) bulunması gerekir. Dolayısıyla istisnalar endişe vericidir. Örneğin Colin Turnbull tarafından anlatılan Afrika'nın İk'ları ile şimdilerde soyu tükenmiş olan Yeni Zelanda'nın barış-sevdalısı Moriori'leri rivayete göre savaşı daha çok seven Maoriler tarafından temizlenmişlerdir.

Bunlar korkunç ve akla yatkın öyküler. Zor olan soru ise bunların öykü olmaktan öte bir şey, Stephen Jay Gould'a göre "işte-böyle-oldu-öyküleri" olup olmadıkları. ("İşte-böyle-oldu-öyküleri" ifadesi Rudyard Kipling'in çocuklar için öykülerinden, örneğin "Leopar, Beneklerini Nasıl Edindi?", "Gergedan İnce Derisini Nasıl Edindi?" ve benzerlerinden gelmektedir.) Günümüz canlılarının ya da insanların, açıkça nitelihsiz ya da işlevsiz olmadığı sürece (ve bazen de böyle olmasına rağmen)

herhangi bir özelliği veriyken zeki bir hikaye anlatıcı bu özelliğin nasıl ve hangi koşullar altında adaptasyona uğradığını, en azından şimdi böyle oluşunu anlatan bir öykü işleyebilir. Bu suretle tüm zamanların en iyi ve en ünlü evrimsel hikaye anlatıcısı Charles Darwin, “bir zamanlar hizmet edebilme”ye, yani önemli bir işleve (yani adaptasyona) bir zamanlar hizmet eden ama artık bunu yapmayan bazı duygusal tepkilere işaret ederek, bunları içeren pek çok davranışsal özelliği açıklamıştır. Ancak bazı temel duygular için akla yatkın bir açıklama bulabilsek bile bu, duyguların özel olarak biyolojik insan kişiselliğinin bir parçası olarak “seçilmiş” olduğu sonucuna varmak için yeterli değildir.

Örneğin David Buss kıskançlık için böylesi bir hikaye yaratmaya kalkıştı. Dahası bu, hem özelde kendi hipotezlerini hem de katkıda bulunduğu “evrimsel psikoloji” genel alanını ilgilendirecek şekilde hatırı sayılır bir heyecanı ve karşı çıkışı kışkırttı. Ben bu tartışmaya girmek istemezken (Buss bir zamanlar benim öğrencimdi ve şimdi de arkadaşım ve meslektaşım), böylesi çabaların *özgüllüğü/açıklığı* hakkındaki bazı kuşkularımı basitçe ifade etmek istiyorum. Psikolojik yapımızın *genel olarak* evrimin bir sonucu olduğundan (bizle ilgili her şey gibi) şüphe duymuyorum; bu suretledir ki söz konusu yapı geçmişte yüzleştığımız engel ve tehditlerden daha uzun süre hayatta kaldı. Ama kıskançlık gibi belli bir duygunun bu şekilde evrim geçirip geçirmediği benim bilinemezci konumda kalmayı istediğim bir soru. Evet bizler evrim geçirmiş canlılarız ama bizimle ilgili her şey evrimin bir “ürünü” değil. Özel koşulların kendi bağlamında kolektif olarak öğrendiğimiz duygusal repertuarımızın büyük bir kısmı insanlık durumunun sahip olduklarının yalnızca bir kısmı.

Bu hem Peter Goldie'nin hem de Paul Griffiths'in temel duyguların “avakado-armut” modeli olarak eleştirdiği şeyde, yani “fiziksel bağlantılı” sinirsel devrelerin ve öngörülen kültürü çevreleyen şapırtılı bir meyvenin değişmez çekirdeğinde sıkışıp kaldığımız anlamına mı geliyor? Bence hayır; bunu red-

dederek şuna katılırım: nörolojimiz en azından şekil verilebilir nitelikte ve duygularımız gelişmeci nöroloji ile kültürü kapsayan çevreye bağlı. Bunu aklımızda tutarak temel bir duyguyu çok farklı bir yoldan ele almama izin verin. Bir duygu eğer belli bir yaşam biçimi için merkezi ve belki de hayati ise onun temel olduğunu ileri sürebiliriz. Söz konusu duygu ayırtedici nörolojik bir sendroma bağlı olabilir ya da olmayabilir ve insanoğlunun yaşamı, yani insanlık durumu için merkezi ve hayati olabilir ya da olmayabilir. Korku ve öfkeyi düşünün. Bu duygularla birleşik nörolojik sendromlar açıkça var. Ama birini neyin korkuttuğu ya da öfkelendirdiği ve bunun nasıl ifade edildiği tabii ki kültürden kültüre, durumdan duruma değişecektir ki burada, gözükaraların ve manipüle edici yöneticilerin yarattığı sağıltmalardan söz etmeye gerek dahi yok.

Münferit sinirsel sendromlara atıfla korku ve öfkenin tüm özel nitelikleri açıklanamasa da bunlar yine de insan varlığı için "temeldir." Ama bu temel duygular kavramsallaştırmasında bir duygunun (yani bir duygu-ailesinin ya da "sisteminin") bazı kültürlerde diğer kültürlerden daha temel olduğu açıktır. Yani öfke New York'ta temel bir duyguyken Tahiti'de değil (son zamanlara dek) Yani temel bir duygu sadece nörolojik kökenlerine değil toplumsal bağlamdaki önemine bağlı. Eğer herhangi bir duygu evrenselse bu evrimden, genetikten ya da nörolojiden dolayı değil insanlık durumundan dolayı. Kültürün ve biyolojinin duygusal kalıtımımızın *yin ve yang'*ı olduğundan kuşku duymuyorum. Ama *yang'*a ilişkin heveskarlığımızdan dolayı birlikte çalışmak durumunda olduğumuz zengin *ying'*i görmezden gelmeyelim ya da savsaklamayalım. Geçenlerde New York Times'ta John Schwartz tarafından, Michigan Üniversitesi'nden sosyal psikolog Dr. Stephanie Brown'ın fırtınalar koparan çalışması şöyle özetlendi: "İnsanlar sekreterleriyle evlenmeyi patronlarıyla evlenmekten daha fazla tercih etseler iyi olur, ki burada evrim suçlanabilir." Buradaki fikir evrimin, insanları daha alt ve daha az tehditkar statüden eşleri tercih etmeye "programladığıdır." Söylemeye gerek yok ki, fikre karşı

protestocu yaygaralar koparıldı. Sürecin sonunda Dr. Brown “davranışın ne kadarlık bir oranının evrimsel tarih, hangi kısımlarının çevremiz ya da kültürümüz tarafından şekillendirildiğini ayırmanın gerçekten mümkün olduğunu düşünmediğini” itiraf etti. Bu meseleyi işte burada bırakabileceğimize inanıyorum.

## Çaprazlama Kùltürler Arası Duygular

Evrensel olsunlar ya da olmasınlar bazı duyguların ve duygusal yaşamın toplumdaki topluma en azından detayları itibariyle farklılaştığı epeyce aşikar. İskandinavya'dan Akdeniz'e bir seyahate çıkın ya da Boston şehir merkezinden kırsal Nova Scotia'ya, Miami'den Tallahassee'ye şöyle bir arabayla gezin. Sicilya'nın basmakalıp kişiliklerine zıt olarak Danimarkalıların kişiliklerini, Los Angeles'tekilere karşı Minnesota'dakileri, kırsal Japonya'dakilere karşı Batı Avustralya'dakileri düşünün. Söz konusu farklılıklar farklı boyutlara ayrılır. Her şeyden önce duyguların bütünsel yoğunluğunda ya da en azından aleni ifadelerinde açık farklılıklar vardır. Bu, daha önce gördüğümüz gibi çeşitli meselelerin önemine ilişkin tahminlerdeki farklılıklardan dolayı olabilir. Örneğin "onur"la ilgili meselelerde. Birbirinden çok farklı gösteri kurallarından dolayı yani ne tür duyguların ve duygusal gösterimlerin uygun sayıldığı meselesinden de olabilir. İkinci olarak duygular repertuarı en azından vurgusu ve şiddeti itibariyle farklılaşır; ama belki yeni duyguların belirişi ya da normal (hatta temel) olarak düşündüğümüz dikkat çekecek derecede mevcut olmayan duygular itibariyle de farklılaşır. Üçüncü olarak duygu nüansları (duygu aileleri içinde) hatırı sayılır ölçüde farklılaşacaktır. Dördüncü olarak belli bir duyguya *neden olan şey* kültürden kültüre pekala farklılaşabilir. Beşinci olarak ifade biçimlerinin ve bağlamların içinde uygun olduğu yerler, kültürel ahlaka ve gösteri kurallarına göre değişir. Altıncı olarak tipik olarak eyleme yol veren duygular ve uygun eylem süreçleri de kısmen kültürel olarak belirlenmiştir ve bu, ifadenin doğasını ve duygunun doğasını mu-



azzam şekilde karmaşıktır. Özelde, kişinin duygularını anlatmak ve tarif etmek için kullandığı bir dil vardır. Bir dilden diğerine tercüme ettiğimiz çeşitli sözcüklerin, tercümenin aynı aileden oldukları teslim edilebilir duygulara karşılık gelmesi çok muhtemel olsa bile bunların kesin olarak aynı duyguya karşılık geldikleri kolaylıkla varsayılmaz.

Bununla birlikte kültürler arasında genellikle en bariz ve aşırı vurgulanan farkların kaynağı, yani duygulara *neden olan* farklar hakkında bir şeyler söylemekle başlamama izin verin. Aslında tüm kültürel farklılıklar içinde bu en az ilginç olanı. Yine de merak uyandırıcı ve eğlenceli. Psikolog Carol Tavris (1982) şöyle bir hikaye anlatıyor:

Genç bir kadın bir öğle sonrası yöredeki kuyudan su çekmek için evden çıkar. Kocası evlerinin verandasından onu izlediği halde komşularıyla hoşbeş ederek salına salına ana yoldan aşağıya yürür. Kuyudan dönüş yolunda yabancı'nın biri onu durdurur ve bir bardak su ister. Kadın bu lütfü gösterir ve aslında onu akşam yemeğine davet eder. Yabancı kabul eder. Kadının kocası, o ve yabancı birlikte hoş bir akşam geçirirler. Nihayetinde kadının kocası lambayı söndürür ve yatağa gider. Kadın da gider, ama yabancıyla birlikte. Sabahleyin kadının kocası ev halkına kahvaltılık getirmek için erkenden çıkar. Dönüşünde karısını yabancı ile yine sevişirken bulur.

Tavris "bu olaylar dizisinin hangi noktasında kocanın öfkeleneneğini ya da kıskançlaşacağını" sorar. Tavris bunun kocanın ait olduğu kabileye ve kültüre bağlı olduğunu söyler:

Bir yüzyıl önce karısından bir bardak su isteyecek kişiyi Pawneeli bir Hindu öfke içinde büyü ile etkisi altına alacaktır.

İyi bir ev sahibi olmak isteyen bir Ammassalik İnuit'i misafirini karısıyla sevişmeye davet eder; davetinin işaretini

ışığı söndürerek verir (Misafir eğer bu davet genişletilmezse öfkelenebilir). Bununla birlikte bir erkek Ammassalik, lamba oyunundan farklı biçimde, (sevişmenin) sabahleyin tekrarı durumunda ya da taraflar arasında karşılıklı anlaşmanın olmaması gibi koşullarda karısını bir adamla sevişirken bulursa öfkelenecektir.

Amerika'da orta sınıftan bir koca, nezaketen de olsa karısını baştan çıkarmaya çalışan misafire öfkelenecek, misafirperverliğinden dolayı misafirle yatan karısına kızacaktır.

Güney Hindistan'ın çok-kocalı Toda kabilesinden bir koca tüm olaylar dizisini normal bulacak ve yaygara koparmayı gerekli bulmayacaktır. Ama Todalı bir karı ve koca, kocanın arkasından sinsice hareket ederek bir ilişki başlatmaya çalışan üçüncü erkeğe öfkelenecektir.

Duygular repartuarındaki farklılıklar biraz dikkatle basmakalıp kişilikler bazında anlaşılabilir. Politik yanlışlıkların bedellerini defetmek için burada acilen vurgulanması gereken nokta politik ve kültürel basmakalıpların sadece anlayışsız ve hatta düşmanca olan yabancılar tarafından empoze edilmiş karikatürler olmadığıdır... İnsanlar kendi basmakalıplarını *yaşarlar*. Benim memleketimle başlarsak: Gürültücü bir coşkunluğun aşırı ifadeleri ve şiddete yönelik apaçık bir eğilimle sağlamlaştırılmış, sakın ve nazik bir içine kapanıklıkla vurgulanan Texaslı basmakalıbı, sadece New Yorklular ya da Holywood tarafından empoze edilen bir şey değildir. Moly Ivins'a göre gerçekten de bir yabancı basmakalıplaştırması olmaksızın dahi, tipik bir Texaslı tepkisi o basmakalıpla oynamak, bunu abartmak ve hatta bunu saçmalığa indirgemektir. (Austin ve Dallas'ta köşe yazarı olan Ivins, ilk defa New York'a gitmeye başladığında Texaslı seslerini ve giyimini nasıl cana getirdiğini son derece renkli bir dille anlatmakta hayli usta.) Ama zorunlu bir noktayı vurgularsak, bir basmakalıp sadece bir basmakalıptır. İdeal bir tip değildir. Ortalama ya da genelleme de değildir.

Basmakalıplara hiç de uymayan pek çok Texaslı var (biri de benim) ama bu, basmakalıplara karşıt bir tartışma değil. Gerçekten de ben hala basmakalıplarla çok fazla kavgalı bir mizaçla, çok eğlenen ama yabancılaşmış yabancı rolünü oynuyorum. Ama yine de burada rol modelleri, edebiyat, ortak aktiviteler ve -hatta Texas'taki halk psikolojisinin başka bir yerden biraz daha folklorik olmaya meyvetteğini söylemeliyim- halk psikolojisi yoluyla kültürel paradigmaya dair işleyen bir şey var. Duygusal basmakalıbı tarif etmek ne ideal bir tablo çizmek ne de tipik bir yurttaşı portrelemektir, ama asıl olarak diğer kültürlerle zıtlık halinde olan ve genelde taşralı "insan doğası" kavramsallaştırmasının arkaplanına karşıt göze çarpıcı belli bir duygusal eğilimler takımını yakalamaktır.

Yine öfkeye bakalım. Bizim kültürümüzde dahi öfke grubtan gruba aynı değil. Daha ahlaksal-tabanlı altkültürlerde (ve bir altkültür dünya çapındaki dini bir topluluk kadar büyük olabileceği gibi bir aile ya da yerel etnik bir topluluk kadar da küçük olabilir) öfke kendini haksızlığa karşı ahlaki öfke biçiminde ifade etmeye eğilimlidir. Daha önceki bir bölümde tartıştığım gibi öfke ile haksızlığa karşı ahlaki öfke arasındaki fark duygunun zorunlu ahlaki elemanı ile ilgilidir. Tam tersine otonominin ve özçikarın bulunduğu ve diğer insanları suçlamanın güçsüzlük olarak düşünüldüğü daha bireyci gruplarda ise asgari suçlama ve belli oranda bir küçük görme ile birlikte daha ziyade engellenmiş olmadan kaynaklanan asabiyet şeklinde ortaya çıkacaktır. Diğer bireyci gruplarda bu, ahlaki düşünceye adanmış olabilecektir ama yine de suçluluk elemanını içerebilecek sinir şeklinde ifade edilebilir. Diğer bir ifadeyle öfkeye benzer duygular arasındaki farklılıklar daha çok kişinin, grubun ya da kültürün kuşattığı dünyayla olan angajman biçimiyle ilgilidir. Güçlü ahlaki itikatları ve suçlamaya yönelik bir eğilimi olan gruplarda haksızlığa karşı ahlaki öfke "doğal" görülür. Güçlü bir otonomi ve özçikar duygusu olan gruplarda engellenmiş olmaktan duyulan asabiyet genel, haksızlığa karşı ahlaki öfke seyrek olacaktır. "Herkesi kendi başına bırakma" duygusunun

güçlü olduğu gruplarda sınır daha genel olacaktır. Şu halde bir yandan üç grubun da öfkeleniyor olduğunu söylemek anlam ifade ederken, öfkenin doğası her birinde oldukça farklıdır.

Bizim zıttımız olarak, Amerika'daki iki belli altkültürün iki güncel örneğine bakalım. Kafamdaki zıtlık kendi aralarında öfkenin çok yaygın olduğu banliyö altkültürüyle yoğun saatlerde eyaletler arası araba kullanan şoförler arasında. Burada öfkenin biçimi elbette çeşitlenecektir. Bazıları haksızlığa karşı ahlaki öfke, bazıları engellenmeden duyulan asabiyet, bazıları ise yalnızca sinir duyacaklardır. Ama öfkenin biçimi her ne olursa olsun öfke önemsiz münasebetsizliklerle ya da kabahatlerle bile kolayca tetiklenmektedir. İki örnek daha uzak yerlerden: İlki Tahitili Polinezyalılardan, ikincisi Utkuhalingmiut Inuitler ("Utku") ya da Kanada Kutuplarındaki Eskimolardan. Her iki grup için de öne sürülen iddia bunların "öfkelenmedikleri" ya da en azından öfkelerinin seyrek olup, kolayca tetiklenmediği. (Buralarda trafiğin olmaması sadece sınırlı bir açıklama.)

Tahitililer hakkındaki bu iddia onların Avrupalılar tarafından bilinmesi kadar eskilere gider. Bir memur Kaptan James Cook ile birlikte 1770'te "Dostluk Adalarını" keşfi süresince günlüğüne Tahitililerin "öfkelenmekte yavaş ve öfke sonrasında da yatışan" insanlar olduğunu not etmiştir. Psikanaliz eğitimi de olan antropolog Robert Levy Tahitilileri iki yüzyıl sonra incelemiş ve benzer sonuçlara ulaşmıştır. Bu, Tahitililerin asla öfkelenmiyor olması demek değildir; ama onlar öfkelendiklerinde öfkeyi hoş karşılanmaz ve yabancı bir şey olarak deneyimler ve bizimki gibi sıklık ve kolaylıkta öfkelenmenin yakınından bile geçmezler. Diğer bir ifadeyle öfke onların toplumunda yaygın bir duygu değildir. (Barların Marsilya'dakiler kadar tehlikeli olmakla birlikte, Avrupa etkisinin çok geniş olduğu Papeete gibi şehirlerde durumun böyle olmadığını potansiyel turistlere belirtmeliyim.)

Bunun nedeni ne? Olası ırksal farklılıklara girişmeksizin – Avrupalıların yüzyıllar boyunca inandığı şeylere- çok daha

ikna edici bir şekilde onların kültürlerine işaret edebiliriz. Tahitililer bir bolluk yurdunda yaşıyorlar (ya da yaşıyorlardı). Kimin kimden ne aldığıyla ilgili hadise çıkarmak için çok az nedenleri vardı. Adalıydılar. Ciddi savaşlar ya da işgaller hiç olmadı ya da birkaç ziyaretçileri oldu. (Daha saldırgan bir halka sahip daha büyük bir ada olan ve ABD eyaleti olmaya aday Hawaii'de Kaptan James Cook öldürüldü.)

Utkular Kanadalı kadın antropolog Jean Briggs tarafından incelendi. Briggs kitabına *Asla Öfkeli Olmamak* etkili başlığını vermiştir. Buna göre Utkular arasında öfke gerçek bir seyrekliktir. Briggs hoş görülemeyecek şekilde asabiyet verici ya da saldırgan bulduğumuz şartlar altında dahi Utkuların öfkelenmediğini ileri sürüyor. Çoğumuzun hınç duyacağı ya da küplere bineceği yerde Utkular yalnızca geri çekilirler. Onlar için öfke yalnızca anlamsız değil, akla aykırıdır da. Briggs'e göre Utkularda öfke için uygun bir sözcük bile yoktur. Öfkeye atıfta bulunmak için kullanılan sözcük –örneğin Kanadalı kadın antropologun davranışlarına- “çocukluk” olarak tercüme edilir. Briggs kendisini misafir edenlerden biri olan ve yerel olarak gözetilen ama kötü mizacı/ huysuzluğu ile tanınmış yaşlıca bir adama dair ayrıntı hatırı sayılır bir detayla tarif ediyor. Ama onun alışılmış olandan daha ateşli öfkesi yine de bizim umabileceğimizden çok daha az sıklıkta ve azgıncadır ve daha çekinçeli olarak ifade edilir. Belki “asla öfke duymazlar” demek biraz anlamca esnetmedir; ama öfkenin Utku toplumunda bizim toplumumuzda olduğundan çok daha az bir rol oynadığı yine de nettir.

Duygu repertuarı içinde böylesi farklılıklar yalnızca kültürel duygu “seçimleri” -bir kültürün büyük miktarda öfkelenen bir şeyler bulurken diğerinde bunun görece küçük olması gerçeği- ile değil, kültür içinde duyguya bakış biçimi, özellikle de duyguya onaylayarak mı yoksa onaylamaksızın mı bakıldığı ile ilgilidir. Açıktır ki ikisi birbiriyle ilişkilidir ve biri diğerini besler. İnsanların öfkelenmekten ürktüğü Tahiti toplumunda öfke lanetlenir. Eğer bir kültür, Tahiti'deki insanların yaptığı

gibi öfkenin tehlikeli olduğunu düşünür ve onu lanetlerse çocukların öfkelenmeye teşvik edilmemeleri, öfkelenmelerinde azarlanmaları ya da cezalandırılmaları, öfkeyi kışkırtan olaylardan mümkün olduğunda uzak durulması ve öfke ortaya çıktığında bunun kolaylıkla ya da tüm enerjisiyle ifade edilmemesi bu durumu doğal olarak takip eder. Tam tersine bugünkü Amerika'nın büyük bölümünde –asıl olarak hadi yine banliyö altkültürlerine ve eyaletler arası çalışan şoförlere odaklanalım- tabancaların yasal olduğu bir toplumda öfkenin tehlikelerine direnilmeden öfkenin kendisi beklenir ve hatta kutlanır. Bununla birlikte ilginç olan öfkenin seyrekliğiyle tasvip edilmeyişinin katı bir şekilde el ele gitmemesidir. Bahsettiğim üzere Tahitililer öfkeyi lanetlerler. Her daim ondan söz ederler. Levy'nin gözlemlerine göre öfkeyi "hiper-idrak ederler". Öfkeye karşı hemen hemen takıntılıdır. Ve bu konuşmalar, karşılık olarak öfkeyi azaltıcı yönde bir etkiye sahiptir. Genç bir erkek "cinnet geçirdiğinde" cinayet işleyen durumsal bir patlama travmasını takdir etmemiz bu arkaplana karşıttır. Tam aksine Utkularda öfkenin hiper-idrak edildiğini, nadiren ondan bahsedildiğini ve Utkuların ondan bahsetmek için bir sözcüklerinin dahi bulunmadığını hesaba katabiliriz.

Ama ya sonra? Utkular arasında öfke neden seyrek? Briggs'in onlar hakkında yanıldığı, öfkeden yoksun olmadıkları ama Freudyen bir dönüşle onu bastırmuş oldukları iddia edilmiştir. Ya da psikanalitik bir aygıt olmaksızın öfkenin görünürdeki yokluğunun aslında onun ifade edilmesini yasaklayan bir dizi gösteri kuralı olduğu iddia edilmiştir. Öfkenin ifade edilmesinin toplumsal statü ve adap zihniyeti ile düzenlendiği Japonya ile ilgili olarak bu akla yatkın bir öneri olabilir. Ama Utkular arasında bunlar namına çok az kanıt var. Öfke yoksunluğunu açıklayan şey bizim "bilişsel" duygu teorimizin tam kalbine, yani dünyaya angajmanla ilgili olarak tanımlanan duygulara, en azından kısmen suçluluk ve kabahat kavramlarına gidiyor. Briggs takdire şayan bir ayrıntıyla Utkuların durumunu, dilini ve dünya görüşünü tarif eder. Onların durumu zordur. Yo-

ğun bir kar fırtınasının onları her daim yakalayabileceği çetin bir iklimde yaşarlar. Bir kar fırtınasına yakalanıldığında yapılacak tek şey oturmak ve fırtınanın geçmesini beklemektir. Aktif bir çabanın ölümcül olması daha olasıdır. Göze çarpana, Utkuların genelde çetin şartlardan dolayı birbirlerini suçlamamalarıdır. Suçlamanın yokluğu, öfke yokluğu, en azından öfkenin pek çok biçimin yokluğu anlamına gelir. Briggs'i misafir eden adamın kötü mizacını, sinirlilik ya da asabiyet olarak yorumlayabilir ve böylece Utkular arasında seyrek olan öfkenin sinirlilik ya da asabiyet biçimlerinde ara sıra görülebileceği yönündeki daha zayıf bir tezi tartışabiliriz. Hangi durumda olursa olsun burada göstermek istediğim şey lafzi "asla öfke duymamak" savıyla işaret edilebilecek mutlak farklılıklar değil, duygusal repertuarlar ile ilgili olarak kültürler arasında ortaya çıkan önemli farklılıklardır. Utkular öfke kapasitesini bizlerle paylaşırlar. Çarpıcı olan bu kapasitenin ne kadar az bir miktarda gerçeğe dönüştürüldüğü ya da Utku kültüründe teşvik edildiğidir.

Utkuların haksızlığa karşı ahlaki öfkeden ve öfkeden ziyade, uysallık ve sabır ile terbiye edilmiş olmaları görüşü duyguların karmaşıklığının ve akılsallığının bir kez daha felsefi olarak onaylanmasıdır. Utkuların duyguları, onların kendi zor dünyalarını anlama ve onunla başa çıkma yollarıdır. Ama şimdi ev ile iş arasında gidip gelen Amerikalılara geri dönelim. Çoğunun saatte 140kilometre hızın üzerine çıkabilen (merakın dışında en azından bir kereden fazla bunu çok az sürücünün aslında test etmesine rağmen) oldukça pahalı son model arabaları var. Bu kişiler, aynı arabaların güzel bir ülkede ya da kıyı şeridi yolunda nihai olarak trafiksiz bir alanda hız yaparken (bunların profesyonel sürücüler tarafından kullanıldığı bize hatırlatılır) gösterildiği televizyon reklamlarını izlemişlerdir. Bugünlerde işe banliyö trafiğinin sıkışıklığında boşa alınan ya da yavaşça ilerleyen arabaların çoğu, en azından teoride off-road (yol dışı) performans için dizayn edilmiş "spor amaçlı araçlardır." Aceleci, asabi, sabırsız, sıkılmış, işe gitmek için erken kalkmaktan ya

da uzun bir çalışma gününden yorulmuş modern sürücüler tıpkı o televizyon reklamlarında vaat edildiği gibi hızlı, heyecan verici, engelsiz bir sürüşe hak kazandıklarını düşünürler. Bu hak kazanma duygusu gerçek dünyanın kabalığı ile yüz yüze gelindiğinde hepimize öfkenin kültürel arkaplanını gerçekten bilmemiz gerektiği hakkında bir şeyler anlatır. Öfkelenmeye dair bu eğilimi otomobil altkültürünün ötesine (ve belki bazı akraba altkültürlerin, örneğin canı sıkılmış havayolu yolcularının ötesine) genelleştirmezdim. Ama nerede güçlü bir hak elde etmiş olma duygusu bulursak orada öfkeye karşı güçlü bir eğilim bulmamız olasıdır. Bunun Amerikan toplumunda nerelere kadar uzandığını tamamlama işini size bırakıyorum.

Bir kültürün (ya da bir altkültürün) içindeki duygu repertuarı yalnızca kültürel arkaplana ve çevreye değil insanların duyguları hakkında konuşma ve düşünme biçimlerine de bağlıdır. Bizim toplumumuzda sohbetler çoğunlukla hakarete, hasede, hınca ve çok değişik bir duygu durumu içinde romantik aşka odaklanmaya meyyleder. Kederden ve şükrandan, bu iki duygunun diğer kültürlerde uzatmalı pek çok sohbetin kuruluşu ve böylelikle de "temel duyguları" biçimlendirmesine rağmen çok az bahsederiz. Keder ve şükran ayrıntılı konuşmak gerekirse Amerikalı erkeklerin ikisinden de huzursuzluk duyuyor görüldüğü duygularken, örneğin Papua-Yeni Gine Kaluliler'i arasında kültürün bütünüünün iki merkezi temasını şekillendirir. Birkaç yıl önce Bostonlu psikolog Shula Sommers (1984) Amerikan kültürü ve birkaç başka kültür içinde şükran tavırları hakkında geniş bir araştırma yaptı. Bulduğu şey özelde Amerikan erkeklerinin şükranı küçük düşürücü bir duygu olarak görmeleri ve ondan çok seyrekçe söz ettikleriydi. Bir spor ya da siyasal mücadele zaferinden sonra Tanrıya ya da annelerine şükranda buldukları duyulabilirdi ama bir meslektaş ya da bir asta şükran duymak oldukça rahatsız ediciydi ve kişinin bunu tek başına yapmaması öneriliyordu. Görünüşe göre kendine güveni yüksek Amerikan erkeklerinin şükrandan söz etmekten dahi neden rahatsızlık duyduklarını görmek şükranın



borçluluk ve bağımlılıkla ilgili pek çok yargıyı varsaymasından dolayı kolay. Papua-Yeni Gine’de tam tersine karşılıklı bağımlılık ve müşterek bağlılık hayli ritüelleştirilmiş şükranlık ifadeleri ile teminat altına alınıyor. Aynı şekilde daha önceki bölümlerden birinde gördüğümüz gibi Amerikalılar kederden huzursuzluk duyuyorlar ve ifade edilmesini olabildiği kadar cenaze hizmeti hudutlarıyla sınırlıyorlar. Tam tersine Akdeniz ve Maori toplumlarında ağıt yakmak hayli ritüelleştirilmiştir ve keder onların toplumlarında sabit bir temadır. Burada birinin diğerinden zorunlu olarak daha iyi olduğu yargısında bulunmak ya da bunu söylemek istemiyorum. Ama farklılıklar her şeyi göz önüne serici nitelikte ve bir kültürün “kimliği” hakkında çok fazla şey söylüyor. (Örneğin *schadenfreude* -başkasının üzüntüsüne sevinme- çoğu insanda bulunan ve çoğunun tanıdığı bir duygu ama sözcüğü kabul etmemiz gerektiğini düşünmediğimizden yeni bir sözcük icat etmekten de asla rahatsızlık duymuyoruz; böylelikle Almandan bir etiket ithal etmek durumunda kalıyoruz. Benzer şekilde “diğerlerinin başarısından duyulan üzüntü” için İngilizce bir sözcük yok ama yine de bu çok tanıdık bir duygu- Gore Vidal nerede, ne zaman yazar arkadaşlarından biri bir başarı kazansa bir parçasının öldüğünü söylüyor.)

Ama duygular dahilindeki kültürel farklılıklar bize tanıdık gelen sıklık ve yoğunluk farklılıklarından (ya da duygu ailelerinden) daha fazlasını içeriyorlar. Hem tanımıyor ve hakkında bir şey bilmiyor oluşumuz hem de deneyimlememiş oluşumuz açısından bizim için bilinemez olan duygular da var. Amerikalılar ve Avrupalılar için bilinemez olan çok tartışılmış iki duygu, Japon *amae* duygusu ile Ifaluk *fago* duygusu. *Amae*, sosyolog Herman Smith Takaka Nomi’ye göre “müsamahakar karşılıklı bağımlılık duygusudur” ve saygıdeğer bir Japon bilim adamı olan Takeo Doi’ye ve şimdilerde yaygın kanaate göre “Japon kültürünün üretiminde ve yeniden üretiminde ayırd edicidir.” *Amae*, Japon tarzı çocuk yetiştirmeyi Amerikan tarzı çocuk yetiştirmeden kendine has bir şekilde farklı kılan şeydir. Japon

çocukları başlangıçtan itibaren bağımlılığın önemi ve sıkıfıkılık ile güvenliğin duygusal ödülleri esasında eğitilirler. Genel kültürel oydaşma ile Japon anneler bebeklerinin gözlerinin önünden ayrılmasına izin vermezler ve ilk iki yıl boyunca yalnızca nadiren onu kendi kollarından ayırırlar. Japonlara göre "şımarık çocuk" bir Amerikan (yanlış) kavramsallaştırmasıdır. Doi'ye göre *amae* "iki temel Freudyen güdüden, cinsellik ve saldırganlıktan" çok daha evrensel olan, temel Japon duygusudur. Bir diğer Japon bilim adamı E.F. Vogel'e göre anne, çocuğunun olgunlaşmamışlığını aşırı-düşkünlük ve aşırı-korunmacılık vasıtasıyla, tatmin olma ve görevini yerine getirme olarak vekaleten deneyimlerken *amae* çocuk tarafından 'bağımlılık hissi ya da sevilme arzusu' olarak deneyimlenir" Ayrıca not düşülmesi gereken şey, *amae*'nin anne-çocuk bağının kendisini tarif eden duyguda olduğu gibi, ya çocuğun ya annenin sahip olduğu bir duyguyu tanımlamamasıdır. Bu karşılıklı bağımlılık, söz konusu duygunun genel portresiyle uyum gösterir.

Hazel Markus ve Shinobu Kitayama'ya göre bağımsızlık ve karşılıklı bağımlılık arasındaki ayrım duyguya dair kültürlerarası karşılaştırmalar yapmada önemli bir düzenleyici ilkeye sebep teşkil eder. Büyük kısmıyla Amerikan toplumu ve Avrupa toplumları bağımsızlığı ve kendine-yeterliği ödüllendirmeye eğilimlidir ve onların duyguları da bunu yansıtır. Tam tersine Asya toplumları kişilerarası karşılıklı bağımlılıkta ısrar ederler ve buna mukabil, duyguları da bunu yansıtır. Bu tabii ki kaba bir aşırı-basitleştirme; ama toplumların çoğu söz konusu tayf içinde orta yeri tutar gibi görünse bile bu yine de kültürel farklılığın önemli bir boyutunu yakalar. Örneğin geleneksel Amerikan toplumu bireysel kendine-güven ve topluluk duyarlıklarının bir manzumesidir. "Yalnız kurt," kovboy ya da ajan imgesini ne kadar hayal ettiğimiz, kutladığımız ve aşırı vurguladığımız fark etmez ama Amerikan tarihini bunlar olmadan tahayyül etmemiz çok güçtür. Aynı şekilde tabii ki Japon kültürü de ya samurayın efendisine ya da ücretlilerin şirketlerine dönük haşın sadakatleri ile tanımlanır; ama bireysel mükemmeliyet

yine de ödüllendirilir – topluluk içinde konumlandığı ve kendi itibarını yükseltmeye dair bir mazeret olmadığı sürece. Ama Japon *amaesi*'ni anlamak açıkça Amerikan öfkesini anlamamanın, hak etmiş olmanın kaba değerini idrak etmeyi gerektirmesi gibi, bu toplumda bağlanmanın potansiyel değerini idrak etmeyi gerektirir.

*Fago*, Antropolog Catherine Lutz (1988) tarafından bunu uzun uzun anlatan önemli kitabı *Doğal Olmayan Duygular*'da "merhamet/sevgi/üzüntü" olarak tercüme edilir. Kitabın konusu Güney Pasifik'teki Ifaluk Adası halkıdır ve Lutz *fago*'nun bu toplum için tanımlayıcı, bu bakımdan da temel bir duygu olduğunu iddia eder. Kitabın bütün teziyle ilgilenmeye değer. Lutz duyguların evrenselliği tezine başkaldıran ve bunun yerine hem duyguların hem de duygusal dilin kültür tarafından biçimlendirildiğinde ve bunların toplumsal olarak inşa edildiğinde ısrar eden antropologlar kuşağı kısmındadır. "Bir duygu nedir?" şeklindeki Jamesyen soruyu reddetmiş ve bunun yerine belli toplumlarda duyguların değişken rolleri ve işlevleri hakkındaki açık uçlu soruyu getirmiştir. Bu yüzden "doğal" duygular fikrini reddeder. Duyguların bir şekilde biyolojik olarak temellendiğini reddetmekten ziyade bunların temel olarak kültürel ürünler olduğunda ısrar etmek anlamında, duyguların doğal olmadığı fikrinde ısrar eser. Bu, büyük Amerikan antropolog Clifford Geertz tarafından 1960'ların başlarında – ahlaki öfkenin yaygarasına- öne sürülen bir görüştür: "yalnızca fikirler değil duygular da insan yapımıdır". Psikolojide muhalif bir görüş olarak toplumsal inşa görüşü James Averill ve Rom Harré tarafından geliştirilmişti. Ama antropolojide toplumsal inşa perspektifi temel duygu teorisyenleri arasında evrenselci tez kadar açık ve onun ötesinde bir soru olarak alanın köşetaşı haline geldi.

*Fago* Ifalukların yaşamlarında acı çekmeyle özdeşleşmenin suretinde acı çekmenin tanınışı ve kişilerarası nezakete yönelik ısrardır. Ifaluklara göre olgunluk her şeyden öte diğerlerini terbiye etme/yetiştirme yeteneğinden oluşur. Eğer Amerikan

öfkесinin odak noktası dünyanın kabahatliliği ve insanın kendi talihsizliğinden ya da hüsrandan başkalarını sorumlu tutmasının uzantısı ise *fago*'nun odak noktası yaşamın kırılmalığı ve diğeriyle olan dostluğın/bağın kıymetidir. İlişkiler aniden sona erebilir. Aşk kayıptan azade bir şekilde anlaşılabilir. *Fago* bu kırılmalığı ve incinebilirlikle başa çıkmanın tanınması ve bununla başa çıkma girişimidir. Lutz'a göre insana özen gösterme duygusu tarafından desteklenen acı çekme suretindeki güçlü bir iyimserlik, yazgının kaba tahribatını denetim altına alabilir. Merhamet, sevgi ve üzüntünün bileşimi kulağımıza bir çelişki gibi gelebilir (Lutz'unkine de öyle geldiği gibi). Lutz üzüntünün negatif ve güçten düşüren bir duyguyken sevginin pozitif, harekete geçirici bir duygu olduğunu yazar. Bu "pozitif-negatif değerlik" nosyonunun çoğu duygunun karmaşıklığını, özelde aşkıninkini ve acı çekmenininkini yakalamak için çok saf kaldığını göstermişim. Ama Lutz'a göre İfalukları anlamak için bize çok az şey ifade eden bu bileşimi anlamaya yaklaşmaktır. Eğer sevgiyi/aşkı niteliksiz bir heveskarlık/coşkunsuluk olarak düşünürsek *fago*'yu anlamayacağız. Bu ancak, sevginin/aşkın birbirine bağlanmanın ve kırılmalığın bir bileşimi olduğunu ve bu bileşimin de duygunun kendisini gösterdiğini takdir ettiğimizde -bizim toplumumuzda bile- gerçekleşecek. Ama eğer Lutz haklıysa *fago* (ve o bunu anlamak için oldukça uzun bir zaman mücadele etti) itirazsız olarak İngilizceye tercüme edilemez ve söz konusu duygu yabancılar tarafından kolaylıkla anlaşılabilir.

Tüm bunların ne anlama geldiği, *amae'nin* ve *fago*'nun gerçekten birbirinden farklı duygular olup olmadığı, aslında evrensel olan ve hepimize tanıdık gelen farklı duygu kombinasyonlarını seçip alanın Japon ve İfaluk *dilleri* olup olmadığı sorularını çevreleyen hatırı sayılır tartışmalar var. Temel duygu teorisyenleri sonrakini tartışmaya eğilimliyken, "toplumsal inşa" teorisyenleri öncekini tartışmaya eğilimlidirler. Sıkı evrenselciler hiçbir tercüme edilemez duygu sözcüğünün olmadığı ve genişlikle okunmuş *amae* ve *fago* açıklamalarının bu

nun bir kanıtı olduğunda ısrar edeceklerdir. İngilizce “anger”ın, Fransızca “coléré”e ve Polonezya dilindeki “riri”ye tercüme edilememesinde olduğu gibi birebir şekilde tercüme edilebilir olmayabilir bunlar. Ama sırasıyla “müsamahakar karşılıklı bağımlılık” ve “merhamet/sevgi/üzüntü” olarak tercüme edilebilirlerdir. Daha zayıf bir iddia bunların tam olarak tercüme edilebilir olmayışıdır (aslında bir dildeki hiçbir kelime başka bir dile anlam kaybı olmaksızın tercüme edilemez) , ama biz yine de yabancı duygu sözcüklerinin anlamlarının “üzerine odaklanabiliriz” ve bu, karşılığında bizim o duyguya sahip kişilerle en azından bir dereceye kadar empati kurmamıza izin verir. Ancak diğer taraftan toplumsal inşa teorisyenleri herhangi bir duygu çakışmasının ve duygu sözcüğü çakışmasının sadece bir tesadüf olduğunu iddia edeceklerdir. Her bir kültür kendi duygu repertuarını “inşa eder” ve biz pek çok duygunun pekala benzer olmasını bekleyebilecekken (insan fizyolojisinden olduğu kadar insanlık durumundan da dolayı) bunun yine de duyguların evrenselliğiyle hiçbir ilgisi olmayacaktır. Benim ileri sürdüğüm daha zayıf bir kavram, biyolojinin ve kültürün duygusal yaşamın *ying* ve *yang*’ı olması. Duyguların *ya* sadece biyolojik *ya* da sadece kültürel olduğu bence savunulamayacak bir iddia.

Ama bu, *amae* ve *fago* gibi egzotik duyguların gerçekten birbirinden farklı mı oldukları yoksa farklı duygu bileşmelerini birbirinden ayıranın ve seçimleyenin söz konusu diller mi olduğu yönündeki yukarıdaki meydan okumaya yanıt vermemekte. Bence herhangi bir sayıda duygu bileşkesini ve silsilesini içeren muhtelif sayıda sürecin bulunduğunu -ki bunların tümünün ismi yoktur- düşünmek için iyi nedenler var. Aslında çoğunun isimsiz olması da pekala mümkün olabilir. Duygu isimleri, ileri sürülmüş olduğu gibi asıl olarak gerçekte aşırı derecede karmaşık ve kafa karıştırıcı olan tepki ve deneyimleri rasyonalize etmek ve anlamak için geriye dönüşlü olarak kullanılırlar. Bu suretle en rutin “aşka düşme” örneğinde ve yaşam boyu kurulan bir ilişkide içerilen inanılmaz derecedeki sarmal

duygular dizisinin hepsini, aslında bu öfkeden hevese tüm toplumsal duygu repertuarını kapsayabilecek bir süreç olması- na rağmen "aşk" diye özetliyoruz. Aynı şekilde korku, hınç ve öfke arasındaki karşılıklı dinamik oyuna kolaylıkla "öfke" adını vererek onu özetliyoruz ama bu tek, ayırt edici bir "zihin durumu" için bir etiketmiş gibi davranmamalıyız.

Başından beri ileri sürdüğüm gibi duyguların münferit psişik bütünsellikler olduğunu düşünmek için bir neden yok. Onsekizinci bölümün sonunda duyguların çoğunun bilinçdışı ve tanınmaz olduğunu -milyonlarca duygunun öylece dolandığı psişik bir evrenin bulunmadığında ısrar etmeme izin verin- ileri sürmüştüm. Bu imge eğlenceli olabilir ama saçma. Doğru olan şey ve toplumsal inşa teorisyenlerinin haklı olduğu yer, her bir kültürün duygulardan söz etmek için kendi ihtiyaçlarına ve olumsuzluklarına göre kendi dilini ve söz dağarcığını yaratıyor olması. Aslında karmaşık ve bağlamsal olarak tanımlanmış süreçler olan ama münferit psikolojik kendilikler gibi görünebilecek şeyin altını oyan (bu dil topluluğu içinde) bu dil ve kelime dağarcığı. Ama bu her kültürün kendi duygularını yaratması gibi bir şey de değildir. Temel duygu tezinden şüphe duymak için iyi nedenler varsa güçlü toplumsal inşa savlarından şüphe duymak için de iyi nedenler var. Fizyolojik evrenseller olsun ya da olmasın, duygusal yaşamlarımızın doğasını belirleyen şey biyolojinin yanında söz konusu kültürün (ve bireyin) varlığının içinde bulunduğu belli şartlarda belli duyguların rolü ve işlevi.

## Mutluluk, Tinsellik ve Duygusal Bütünlük

1960'larda "şimdi, burada ol" sözü en tekinsiz bilgelik incilerinden biriydi; ama en azından bu söz mutlulukla ilgili olarak daima etkisiz eleman olarak kaldı. 6. Bölümde tartıştığımız gibi mutluluk asla anlık bir şey değildir; o zorunlu olarak zamana yayılır. Ama daha genel olarak duygularımız nadiren anlıktır. Duygular süreçtir ve kısa süreli duygular bile yakın geçmişe atıfta bulunurlar; yakın geleceği öngörürler. Duyguların çoğu ise fazla fazla zamanın içinde kapsanırlar. Duygular hafızayı ve öngörüğü gerektirirler. Umut ve korku gelecekle ilgilidir, hatta kişinin hayatının geri kalan tümüyle. Öfke geçmişe angaje olur, sıklıkla da daha ziyade çocukluğa dek giden, sınırları genişletilmiş geçmişe. Gerçek aşk "sonsuzla dek" sürmeyebilir ama o genellikle kalıcı ve açık uçlu olmaya özlem duyar ve bunu hayal eder. Duygular sadece anlık zihinsel durumlar değildirler. Onlar kendileri aracılığıyla anlık olandan hatta kendimizden aşkınlaşmamızın araçlarıdır. Diğer yandan, "şimdi, burada ol" formülasyonu, bu kitap boyunca savunmuş olduğum muazzam önemde bir şeyi ortaya koyuyor. Bu da, Sonoma gurusu arkadaşım Sam Keen'in "*tutkulu yaşam*" diye adlandırdığı şey. Tutkulu yaşam pek çok insanın hoşlanacağı ama pek az filozofun vaaz ettiği iyi yaşama dair bir kavram. Aristoteles'i ve pek çok doğulu filozofu kapsayan filozoflar dizisi mutluluk ve erdem hakkında uzun söylevler çekmiş, ancak ortaya çıkan mutluluk kavramı sıklıkla yavan kalmış ve temelde iyi bir yurttaş olmakla, uyumlu bir insan olmakla ve zihinsel huzurun (ataraxia) ve duygusal çalkantılardan (apatheia) yoksunluğun tadını çıkarmakla ilgili olmuştur. Oysa bunların tam tersine, tutkulu yaşam

bazen ateşli duygularla, yürekte gelen bağlanmalarla, coşkun arayışlarla, debdebeli ama sonuçsuz hırslarla ve kuşatıcı duygulanımlarla tanımlanır.

Tutkulu yaşam bazen taşkınlık, sıçrayıcı hırs, esasen doymak bilmez amaçlar ve imkansız duygulanımlar bazında karakterize edilir (örneğin Faust'taki Goethe, Kierkegaard ve Nietzsche tarafından) Özeldir bu, Nietzsche'nin "Dionizak" mizaç diye atıfta bulunduğu şeydir, yani statik metaforlardan ziyade dinamik metaforlarla, "enerji", "coşkunluk", "karizma" ve hatta delilik nosyonlarıyla yakalanan bir yaşamdır. Tutkulu yaşam Romantizmin değerlerini ve acı çekme imgelerini ve bazen de deli sanatçıyı kuşatır. Bazen pekala umutsuzluk ve weltschmerz (dünyanın galesi) içinde kişiyi çökertebilir ama muhtemelen neşe ve taşkınlıkla da su yüzüne çıkacaktır. Alışılmış ahlaka, "iyi bir insan olmaya" ve sırf memnuniyet ile tatminden oluşan bir yaşama zıt olarak bu tarz "sapkın" iyi yaşam kavramsallaştırmaları için yer açmak istiyorum ve bunun da mutluluğun bir biçimi olduğunu ileri sürüyorum. Ancak bunlar, Aristoteles'in ikna edici nosyonu, *eudaimonia'yı* (iyi olmak) tartışırken bahsettiklerimizden radikal biçimde farklı şeyler.

Tutkulu yaşam belki acı çeken sanatçı imgesiyle örneklen- dirilebilir ama bu modern yaşamda bilinmedik bir şey değil. Dünyanın çeşitli yerlerindeki genç insanlar anlaşılır biçimde kendi müziklerindeki ritmleri izlemeyi tercih ediyor ve gündelik yaşamlarında risk almanın, heyecan arayışının coşkunluğunu arıyorlar. Gençlik sonrasında da coşkunluk ve tutkudan hoşlanıyoruz. Siyasetçilerimizin karizmatik olmasını (belki de aptallıkla) ve yaşamlarımızın heyecan dolu olmasını talep ediyoruz. Tutkulu bir yaşamdan hoşlanıyor ve onun özlemine çekiyoruz. Zihinsel huzura ve tutkunun yokluğuna yalnızca "rahatlama," diğer türlü sürdürülen yaşama verilmiş "bir ara" olarak bakıyoruz. Kişi tabii ki zorlu bir yol tutturabilir ve böyle- si bir yaşamın olasılıkla mutlu olmayacağına ısrar edebilir, ki bu fikri sürdüren pek çok toplumsal eleştirmeni ve psikiyatristi



tabii ki biliyor ve okuyorum. Ama bence bundan daha cömert ve gerçekçi görüş, yaratıcı olan ve ruhsallıkla dolu bir yaşamın - ya da zor ve süregiden meydan okuyuşlarla tanımlanan herhangi bir yaşamın- taleplerinin, mutluluk nosyonumuzu genişletmemiz ve hatta bunları yeniden değerlendirmemiz gerekliliğini açık kıldığı. Aristoteles'e ve onun çok sayıdaki halef ve selefine zıt olarak söylersek, mutlu yaşam zorunlu olarak ılımlı yaşam ve zihinsel huzur değil. Nietzsche gibi ben de, ya mutluluğun çalkantıyla, acı çekmeyle ve mutsuzlukla uyumsuz olmadığını ve hatta bunlara dayandığını ya da böyle değilse, mutluluğun bize öyle olduğunu düşünmemiz öğretildiği gibi yaşamdaki en önemli şey olmadığını (bakınız Belloti, 2004) düşünüyorum. Gerçekten de Aristoteles bile mutluluğun pekala biraz acıyı, acı çekmeyi ve yenilgiyi içerebileceği noktasına geçit veriyordu. Mesele sadece bunların mutlu bir yaşamın tanımlayıcı özellikleri olamayacağıydı. Ama tüm bunların hepsi "mutluluk olarak görülen şeyin ne olduğu" sorusuna kapı açıyor.

Aristoteles'e göre mutluluğun sağlıklı olmak, zengin olmak, dostlar tarafından sayılmak, uzmanlık alanında başarılı olmak gibi (Aristoteles için bu bir devlet adamı ya da filozof olmakla sınırlandırılabilir ama biz bu listeyi modern yurttaşların dahil edildiği pek çok kariyer, uzmanlık ve yaşam biçimini kapsayacak şekilde genişletebiliriz) erdem ve başarı ile ilgili az çok "nesnel" özelliklere atıfta bulunduğunu not etmiştik. Bunun aksine pek çok insan için bugün mutluluk büyük çoğunlukla sırf mutluluk hissiyle ya da sadece *mutlu hissetmekle*, yani kişinin başarılarını, erdemlerini, zenginliğini, toplumdaki statüsünü ya da iyi bir yaşam sürme olasılığını ilgilendirmeyen anlak bir deneyimle bir tutuluyor. En kötü ve dokunaklı yenilgi mutlu hisler içerebilir, en azından ara sıra; ve tabii ki böylesi hisler herhangi bir miktardaki uyuşturucuyla, farmasötiklerle, operasyonlarla ve egzersizle yapay bir biçimde tetiklenebilir (Esriklik hissinin, aynı isimdeki (ecstasy) bir uyuşturucu tarafından ortaya çıkması hiç de şaşırtıcı değil). Ama az-çok nesnel başarı ile sadece mutlu hissetmek arasında, başarıyı ya da mutlu hisle-

ri kapsayabilecek ya da kapsamayabilecek zengin bir seçenekler tayfı bulunuyor. Özellikle Ed Deiner ve diğerlerinin "öznel esenlik" diye adlandırdığı şey, yani kişinin dünya üzerindeki kaderini tahminen dikkate alan ve kişinin toplam esenliği ile inşafı miktarda mutlu hissi varsayan ama bunlardan birine bütünüyle bağımlı olmayan şey mevcut. Ama iyi olmanın, mutlu hissetmenin ve öznel iyi oluşun ötesinde "ikinci düzey" bir mutluluk da bulunuyor ve özü, kişinin mutlu olduğuna dair düşünmesinde yatıyor. Düşünümün mutluluk için hayati olduğunu ileri sürmek istiyorum. Basitçe söylersek, mutlu olmak sadece bir şeye iyi angaje olmuş olmak ve iyi hissetmek değildir. Mutlu olmaya dair düşünümsel bir tanımaya da gerektirir. Yetişkin insan duygularının, duygularımız üzerine düşünmeyi sağlayan güçlü yetiyi dikkate almaksızın anlaşılmaya başlanamayacağını göstermişim. Ama bir süre önce ve özellikle 19. ve 20. bölümlerde böylesi bir düşünümün, üzerinde düşünümde bulunduğumuz duygulardan ayrılamayacağı üzerinde ısrar da etmişim. Süregiden duygularımız üzerinde düşünümde bulunduğumuzda düşünüm, duygunun parçası haline gelir. Duygunun tamamen bilinçli hale geldiği tek yer bu süregiden duygusal-düşünümsel süreçtir. Örneğin 4. Bölümdeki aşk tartışmamda, aşık olmanın nihai olarak *o kişinin* aşık olduğunu tanımasını gerektirdiğini ortaya koydum ve düşünümsel tanımının da söz konusu duyguyu *tamamlayan* bir şey olduğu söylenebilir. Öfkede de "çok öfkeliyim" in farkına varılması öfke üzerine yapılan bir yorum ya da öfke hakkındaki bir rapor değil, öfkenin önemli bir parçasıdır. Mutluluk da böyledir. Kişi gittikçe gelişen, düşüncesizce bir yaşama ve öznel esenlik duygusuna sahip olabilir ama yetişkin insan mutluluğu bundan daha fazlasını, kişinin gerçekten mutlu olduğu bilgisini gerektirir. Bu düşüncelerle mutluluğun uygun biçimde söylenirse bir duygu olmadığı yönündeki 6. bölüm ifademizi değiştirmemiz gerektiğini ileri sürüyorum. Bunun yerine mutluluğun bir tür "meta-duygu", dünyadaki varlığımız hakkında devam edip giden değerlendirme yargısı özeti olduğunu ileri

sürebiliriz. Mutluluk bir tür her şeyi kuşatıcı duygu. Yaşamlarımızın sadece bir yönü hakkında değil, bütünü hakkında. Dolayısıyla mutluluk benim onu burada düşündüğüm biçimiyle ne bir his ne de “öznel esenlik” meselesi ne de nesnel başarı. Diğer tüm duygularımızın özeti niteliğinde bir duygu; duyguların yaşamlarımıza ve yaşamlarımızın duygularımıza eklendiği biçim. Dahası bu, tutkulu yaşamı ve tüm o romantik mutluluk nosyonlarını kapsama ve dikkate alma ihtiyacımız için gereken alanı yaratıyor. Mesele yaşamlarımızın tadını çıkarıp çıkarmadığımız ya da hatta öznel esenlik duygusuna sahip olup olmadığımız değil. Daha ziyade özlemlerimizin ve değerlerimizin veriliğinde yaşam sürecimizi nasıl değerlendirmeye aldığımız, yaşamda gerçekten ne yapmak ya da başarmak istediğimiz sorusu. Sadece belli duygulardan değil bir bütün olarak duygusal yaşantımızdan oluştuğumuza yönelik Stoacı “onayışa” benzer bir şey.

Bir sanatçı, yazar, sosyal hizmet görevlisi ya da girişimci hoşnutluk ve tatminle dolu sadece birkaç kısa arın tadını çıkarabilir (belki bu kadarını bile yapamaz.) Ama o kişi istediği ve ihtiyacını duyduğu bir yaşamı sürüyor ve engellenmenin/hüsranın yaşamın önemli ve hatta çare bulunmaz bir parçası olduğunu anlıyorsa, böyle birini neden mutlu olarak adlandıramayacağımızı anlamıyorum. O kişi, Albert Camus’nün Sisifos’u gibi hüsrani garanti altına alınmış bir yaşamı (kayıyı büyük zorluklarla yukarı dağın tepesine doğru çıkarmak ve başlanılan yere geri dönmek) sürüyor olabilir. Ama Camus, Sisifos gayretkeş bir şekilde nafile görevini kabul ettiği ve kendini buna adanmış müddetçe onu mutlu kabilinden görmemiz konusunda bizi temin eder. Bir adım ileride Camus Sisifos’u herkesle kıyaslar ve ben de böyle yapıyorum. Tutkulu bir yaşam umutsuzluğa karşı her zaman kırılıktır ama umutsuzluk dolu bir yaşam değildir. Her şey, şeyleri nasıl düşündüğümüze bağlıdır. Bu bütünüyle üzüntü ve başarısızlıkla dolu bir yaşam süren birinin yine de mutlu olabileceğini söylemek değildir. Aristoteles’in “sözde-nesnel” ısrarı varlığını sürdürür. Ama

neyin üzüntü ve başarısızlıkla dolu bir yaşamdan sayılacağı hiçbir şekilde Aristoteles'in farzettığı gibi kolaylıkla tanınabilir değildir. Bence Nietzsche'nin bu mesele hakkındaki klasik Yunan eleştirisi doğru. Yani, ciddi ciddi düşünürseniz, Aristoteles'in bile tutkulara dair aşırı ağırbaşlı bir görüşünün olması ve tümüyle tutkulu bir yaşamı takdir etmemesi, bununla birlikte genel olarak duyguları idare etmeyi zaruri görmesi. Mutlu olmanın bir sürü yolu var ve aristokratik bir Yunan filozofu olmak sadece bunlardan biri.

Mutluluk, yaşamımızın bir bütün olarak göz açıp kapayıncaya geçtiği (bol ya da kıt olabilecek) o anlara ya da halihazırda yaşam deneyimimizin zorunlu olarak kısıtlı bakış açısından gördüğümüz hayatımızın tatmin edici birtakım bölümlerine bağlıdır (Bu, Heidegger'in *anksiyete* ve "Ölüme-Doğru-Olmak" hakkındaki bir biçimde hastalıklı vurgusunda ileri sürdüğü şeydir). Bir bütün olarak mutluluğumuzu tamamlayan yaşamlarımızdaki böylesi bir düşünümdür. Tabii ki kişinin mutlu olduğunu düşünmesi tek başına kişiyi mutlu etmez (Bu, belki de herhangi başka bir duygusal yargıdan daha fazlasıyla kendini-kandırmaya eğilimlidir). Aristoteles'in "sözde-objektif" erdem ve başarılarını da içeren malzemelerin tümü zaten orada olmalıdır. Ama mutluluk kişinin yaşamındaki çeşitli yönlerden ve aktivitelerden oluşmuş derin bir deneyim değildir yalnızca, meta-duyguların ve bütüncül düşünümün tümünü kuşatan karmaşık bir yumaktan müteşekkindir.

Hem duyguları hem de düşünümü kapsayan süper-duygu şeklindeki bu mutluluk kavramsallaştırmasıyla ki bu kitabın büyük bölümünde peşimde sürüklediğim *duygusal bütünlük* kavramını en nihayetinde anlayabiliriz. Sözcüğün de ortaya koyduğu gibi bütünlük "büsbütün" olmakla ilgilidir. Dolayısıyla duygusal bütünlük duygusal yaşamımızın birliği ile ilgilidir. Şimdi duygusal bütünlüğün duygusal yönden tutarlılıktan başka bir şey olmadığı düşünülebilir ama bu kavramın ciddi biçimde yanlış anlaşılmasıdır. Kişi yeterince takıntılı ya da fanatikse duygusal yaşamında bütünüyle tutarlı olabilir. Bu, benim

burada aklımda olan şeyin tam tersi. Tek bir duygu üzerinde takıntılı ve kör olmak ve eleştirel düşünümün olmaması duygusal bütünlüğün fiili zıttıymış gibi görünüyor bana. Duygusal bütünlük sadece kişinin duygusal yaşamında (tabii ki tutarlılığın ve birliğin en kolay bulunduğu yer, dışlamacı bir odak noktasının; tekil bir inançlar dizisinin ve tek bir duygunun olduğu yer) tutarlı olması değildir. Bütünlük basitlikten ziyade derinliği ve zenginliği ima ediyor. Örneğin dindar bir fanatik nihai aşamada duygusal bütünlükten yoksun biridir.

Aynı yanlış anlamanın daha az hatalı bir biçimi, duygusal bütünlüğün duygular namına daha geniş bir karışıma geçit veren ama yine de çok sınırlı olan ve düşünümü içermeye gereksinim duymayan duygusal uygunluktan başka bir şey olmadığı fikridir. Basit ve karmaşadan azade bir yaşamı sürdürmek (Stoacıların *ataraxia* diye adlandırdığı şey) böyle bir şey olacaktır ama bu da çarpıcı bir biçimde çoğumuzun dolu ve mutlu bir yaşam diye adlandıracak olduğumuz şeyi hesaba katmakta başarısızlığa uğrar. Ama Stoacılar şunda kesinlikle halıydılar: Duygusal bütünlük (ya da Stoacıların erdemli yaşam diye düşündükleri şey) birinci-sıradaki hisleri kapsadığı gibi ikinci sıradaki düşünümü de kapsar. Bu çerçeve de yukarıda da savunmuş olduğum gibi romantik tutkulu yaşam kavramsallaştırmasıyla paralellik içinde karmaşık olan ve hatta, hoşnutsuzluğu, özeleştiriyi, memnuniyetsizliği, gerçek etik çelişkileri, yani imkansız seçim ve angajmanları kapsayan kargaşalı hisler, duygular ve düşüneler repertuarına geçit vermek istiyorum. Tekrarlarsak: Böylesi bir çatışma duygusu olmayan bir yaşamın gerçekten sınırlı olduğunu söylemek istiyorum. Örneğin muazzam yoksulluğun olduğu bir dünyada sadece zengin olmak böylesi bir memnuniyetsizliği ve çatışma duygusunu garantilemeye yeterli olmalıdır. Bu çirkin gerçeği reddedenler ya da rasyonalize ederek uzaklaştıranlar böylelikle daha fazla bütünlüğü değil daha az bütünlüğü elde ederler.

Örneksel olarak, aslında duygusal zekaları ölçüsünde "bölmelere ayırmak" yönünde, yani yüksek sorumluluk gerektiren

bir pozisyonu (başbakan olarak bir savaşta yer almak, büyük bir salgın felaketinden sonra korkunç hastaları tedavi etmek, soylu bir ilke namına şaşkıncu bir muhalefete göğüs germek) yaşamlarının geri kalanından ayırma yönünde inanılmaz bir yetenek geliştirmiş olan şu normal dışı fizikçileri, yöneticileri ve siyasetçileri vurgulamak istiyorum. Bunu nasıl yapıyorlar bilmiyorum ama bu, en fazla icraat gerektiren yaşamları süren bazı insanların duygusal bütünlüklerinin kendi doğası itibariyle çarpıcı bir şekilde parçalara ayrıldığı ve bölündüğü ve onların duygusal bütünlüklerinin de bu radikal ayrıma (ayrıma rağmen değil) bağlı olduğu anlamına geliyor. Duygusal bütünlüğü olan mutlu bir yaşam çatışmasız bir yaşam değil, kişinin yüreğinin en derininden gelen değerlerle bağlantı içinde duygusal çatışmaları bilgece yönettiği bir yaşamdır. Duygusal bütünlük kavramının varoluşçu *otantiklik* kavramının bir çeşitlemesi olduğu bazı okuyucular için açık. Bunun ne anlama geldiği (örneğin Heidegger ya da Sartre'da) hiçbirinde açık değil; ama bu elbette yaşama yönelik öndüşünümsel angajmanlarımıza dair anlaşmayla ve daha geniş açıdan düşünümsel yaşama bakışla ilgili. Ama işaret ediyor olduğum bu ayrım fazla basit ve aynı şekilde otantiklik, ne hissettiğimiz (dünyaya yönelik angajmanlarımız) ile kendimiz ve bu dünyadaki varlığımız hakkında düşündüğümüz şey arasındaki basit bir eşleşme olmaz. Özelde Sartre "Champion of sincerity" (samimiyet şampiyonu) (*Varlık ve Hiçlik*'te) diye adlandırdığı karaktere zor zamanlar yaşatır çünkü (felsefesinde olduğu kadar romanlarında ve gazeteciliğinde de belirgin olduğu üzere) kendi dostları arasında samimiyim diye geçinenlere –ki bu, çoğunlukla bir erdem olmaktan ziyade ikiyüzlülüğün ve kötü talihin peçesidir- dair belirsiz bir görüşü vardır. Samimiyeti basit bir "eşleşme" olarak görüyorsak, bundan şüphe etmek için kafi derecede neden de var. Dolayısıyla otantikliği düşüncelerin, duyguların ve toplumsal etkileşimlerin dinamik kompleksi olarak anlamak daha iyi (Sartre'ın "Başkaları-İçin-Olmak") . Daha iyisi ise otantikliğin bireyselci anıştırmalarına sahip olmayan ve varoluşsal bi-

reysellik üzerine olduğu kadar toplumsal erdem fikri üzerine de inşa edilmiş olan duygusal bütünlük. Duygusal bütünlük kendi değerlerimizle (ve diğerlerinininkiyle) yaşama ihtiyacımızı olduğu kadar diğerleri ile birlikte varoluşumuzu bütünüyle kuşatıcı olan iyi bir yaşam için hayati. Bazı varoluşçuların temayüllerinin tam tersine duygusal bütünlük, hiç de narsistik ve içsel olarak yönlendirilmiş bir şey değil. Bunun tersine duygusal bütünlüğün en çok olmak istediğimiz kişi olmamıza izin vererek kendimizi aşkınlaştırma idealini ortaya koyduğunu ileri sürmek istiyorum.

Bunları akılda tutarak çok daha radikal bir aşkınlık formunu, yani *tinselliği* içeren diğer bir meta-duyguyu not etmekle bitirmeme izin verin. Tinsellik, evrende tuttuğumuz daha geniş yeri (ya da daha ılımlı) dikkate alarak sadece kişisel olanı aşkınlılaştıran bir meta-duygudur. Bu suretle mutluluğu teşkil eden duyguların çoğunu bir araya getirir ama önemli bir açıdan benliği aşkınlaştırır ya da daha açık olarak söylersek benliği kozmik oranlarda olmasa da insanüstü düzeye doğru genişletir. Şüphesiz ki, tinsellik içindeki içerik malzemeleri olmalarına rağmen aşk/sevgi ve merhamet kendi özgüllükleri tarafından kısıtlanmıştır. (Adam Smith sırf bu yüzden bir erdem olarak sevgiye muhalefet etmiştir.) *Agapé* ya da “insanlık sevgisi” bundan daha kuşatıcıdır, doğanın tümünün sevilmesi ise bundan da fazladır. Belli bir kişi için olmayan böylesi bir sevgi ve yine belli bir kişi ya da bir grup insan için duyulmayan merhamet/anlayış tinsellikten kastettiğimiz şeydir. Her ne olursa olsun tinsellik böylesi tutkuları kapsar ve felsefi ve dini düşüncede tutkuları hafifseyen ruhani geleneklere karşıdır. Dahası, ruhani yaşamın aynı zamanda tutkulu yaşam olduğunda ısrar ediyorum. Ama o bu yüzden “düşüncesiz” değil. Tam tersine bir meta-duygu olarak düşünce ve bilgiyi gerektiriyor. Takiben bilim ve akılla kavga içinde değil, onlarla içli dışlı. Batı tarihinin büyük kısmında ve doğu felsefesinin hemen hemen tümünde, din, felsefe, tinsellik ve bilgelik birbiriyle bağlantılıdır ve bunlar birbirinden ayrılmaz niteliktedir. Tekrarlayalım: Tinsellik, dü-

şünce ve düşünümle kavga içinde değildir; onlara bağlıdır. Sıklıkla, tinsel deneyim prototipinin "mistik deneyime" in mutlu kayıtsızlığı olduğu ele alınıyor. Ama burada böylesi bir deneyime dair hiçbir şey ortaya koymaksızın tinsel deneyimin büyük bölümünün düşünceden ayrılmaz nitelikte olduğunu söyleyerek buna karşı çıkmak istiyorum. Kitaplarımdan birinde tinselliği gerçekten de "tefekür dolu yaşam sevgisi" olarak tanımlıyorum.

Tinsellik için hayati olan ve hayret verici olmayan bir husus onun aynı zamanda duygu da olan bir düşünce olması. Tinsellik *şükran duygusudur*. Normal yaşamda "kadir bilmez" olmak, ister tek bir örnek ister karaktere dair yaşam boyu süren bir eksiklik niteliğinde olsun ciddi bir ahlaki bozukluk olarak görülür. Şükranın münasip ve hatta zorunlu olduğu tüm o örneklerde (bir garsondan iyi hizmet almaktan, tümüyle yabancı biri tarafından hayatının kurtarılmış olmasına) , kadir bilmez olmak sadece cömert olunmaması olarak değil, sizin için başkaları tarafından yapılanları takdir etmeme yönündeki menfur hatanın işlenmesi olarak karakter yoksunluğunun bir işareti ya da belirtisi olarak görülür. Şükran duymama diğer insanları takdir etme yeteneksizliğini ve bundan daha kötüsü kişinin kırılabilirliğine dair kinli hıncı ile kişinin başkalarına olan borcunu itiraf etmeyi yadsımasını yansıtır (bakınız Sommer 1984) Barbara Fredericks (2003) doğru bir şekilde şükranın "geliştirdiğini ve inşa ettiğini" ortaya koyar. O sadece "pozitif" bir hayat görüşü değildir. Kişinin kendi yaşamını bir perspektife oturtmasıdır.

Dolayısıyla çoğumuz için en değerli olan şeye, yani yaşamlarımıza şükran duymamız bunların en önemlisidir. Kısa yaşamının sonlarında Nietzsche (1992) en kalpten gelen haykırışlarından birinde şöyle seslenmişti: " Yaşamının bütününe şükran duymayı nasıl beceremem?" Bunu söylemesi, kariyerindeki hayalkırıklıklarından, kamusal olarak kabul edilmesine dair kesin kayıtsızlıktan (ve ara sıra gelen düşmanlıklardan) bahsetmeye gerek bile yok ama yaşamında çektiği acı ve ıstıraplara rağmen



mendir. Ama beni daima hayretler içinde bırakan sorulardan biri olan “böylesi kozmik bir şükran ve bunun kime karşı duyulması gerektiği” sorusu elbette Nietzsche’yi de rahatsız etmişti. Bir duygu olarak şükran en azından kısmen “nesnesiyle” yani bir tür armağanın kabulüyle tarımlanır. Ama söz konusu nesne (bu örnekte kişinin bütün yaşamı) tamamlanmamış gibi görünmektedir. İyi bir arkadaşım bana bir kitap verirse, ben sadece o kitap için şükran duymam. Arkadaşım bana o kitabı verdiği için *ona* şükran duyarım. Diğerinin *failliğinin*bu şekilde tanınışı söz konusu duygu namına hayatiymiş gibi görünüyor. Ama eğer tinsellik kişisel bir Tanrı inancını içermeyi gerektirmiyorsa o halde kişi kendi yaşamına ve onun nimetlerine karşı nasıl şükran duyabilir? Nietzsche muğlak bir şekilde “kişinin kendi yaşamını olumlamasından” bahsediyor; ama bu onu yanıtlamaktan ziyade ondan sakınmakmış gibi duruyor. Kişi kendi yaşamı için *kime* şükran duymalıdır? Ne Hıristiyan filozof Robert C. Roberts’ın, ne Hıristiyanların çoğunun, ne Yahudilerin, ne Hinduların ne de Müslümanların bu soruyla ilgili hiçbir sorunu yok. Ama benim var; pek çok Budist’in olduğu gibi. Gerçekten de kime şükran duymalı?

“Evrene” şükran duymak bu açmazın dışında kalan esnek bir yol. Zira evreni kişiselleştirmek Tanrı probleminin sadece yerini alarak çözüyor sorunu. Bu suretle bir ateist olan Camus kötü niyetli bir şekilde Sisifos’un kaderiyle eğlenen tanrı ve tanrıçalarla –Sisifos’un “küçümseme ve meydan okumayla” küfredebileceği- kahramanının dünyasını dolduruyor. Ama bu yazınsal manevra, Camus’nün kendisinin de sıklıkla iddia ettiği gibi, evrenin öylece “kayıtsız” olamayacağı yönündeki kabulünün bir parçası ve bölümü (Gerçekten de *Yabancı*’nın sonunda Camus’nün anti-kahramanı Mersault “evrenin müşfik kayıtsızlığına kalbiri açtığı” oyuna son verir.) Ama bu *evrene* şükran duymanın anlamı var mı? Dr. Roberts’ın “bu, itiraf etmeksizin Tanrı’ya şükran duymak değil midir gerçekten?” diye sorduğunu hayal edebiliyorum.

Belki, ruletteki ya da piyangodaki “talih” ya da “şans” için şükran duyar gibi Tanrı’ya şükran duymaktan sakınılabılır (tabii ki kimse kumarhaneye ya da devlete şükran duymayacaktır) . Ama yine de çaba esnek görünüyor. *Kime* sorusundan yine kaçınılıyor. Kendisine şükran duyulacak gayrişahsi bir fail yaratmak ikna edici görünmüyor. Ama o halde şu bizi en fazla ilgilendiren yegane armağan konusunda kadir bilmezlikte tıkanıp kalmıyor muyuz?

Ben daha ziyade bu “kime” sorusunun yanlış konumlandırılmış olduğunu düşünüyorum. Gayrişahsi toplumsal bir duygu olarak şükrandan kişinin yaşamının tümüne dair kozmik bir şükran duygusuna kolayca geçişi reddetmeliyiz. Bu, kişilerarası ilişkiye benzer bir şeyin Tanrı ile de olduğu teistler için (bu konudaki en yetkin yazar Kierkegaard bile bu özel ilişkinin kendine mahsus tek taraflılığı hakkında derin bir kaygıyı ifade ediyor) bunun bir anlamı olabilir. Dahası kişi elbette Camus’nün yaptığı gibi evreni kişiselleştirebilir ama bence kişinin yaşamının bütünü için duyacağı şükranın insanlararası duygularla ilişkisini koparan daha radikal başka bir çözüm var. Bu, bana göre hala şükran; ama kişilerarası şükranın ilgili olduğu tüm her şeye ışık tutuyor ki, bu böylesi bir şükran yalnızca *birine* karşı şükran duymak değil, kişinin dünyadaki gösterişsiz yeri hakkında münasip bir şekilde mütevazı olması. Diğer bir ifadeyle şükran felsefi bir duygu. Tek kelimeyle, büyük resmi takdir ediş ve onun içinde bir rol alma şansına sahip oluş (rolün ne kadar küçük olduğu hiç fark etmez) . İlişkilerde şükran belli bir edimi ya da işlemi süregiden ilişkinin daha geniş bir parçası olarak görmek. Böyle görüldüğünde “kişinin yüreğini evrene açması”, kozmik şükranı hissetmek ve ifade etmekte olduğu kadar evren hakkında düşünmekte de olduğu gibi onu kişiselleştirmek değil; Stoacıların da ısrar ettiği gibi kişinin kendi bakış açısını genişletmesi, böylelikle kendi kısıtlı projeleri ve tutkuları tarafından soğurulmasının yanında bütünlüğün güzelliğini de takdir etmesi; tinsellik, budur. Bu, belki de nihai mutluluk ve duygusal bütünlüğün ideal bir ifadesi.



## Açıklamalı Kaynakça

Öncelikle, duygular tarihi ve teorisindeki bazı klasik metinler ve varoluşçuluktaki temel okumalar koleksiyonu için iki kitabımı tavsiye etmeme izin verin:

Solomon, Robert C., ed. *What is an Emotion?* New York: Oxford University Press, 2004. Kitap, Aristoteles, Seneca, Descartes, Spinoza, Hume, Darwin, James, Freud, Ekman, Lazarus, Frijda, Schachter and Singer, Sartre, Lutz, Nussbaum, De Sousa, Griffiths ve başka pek çok isimden seçmeler içeriyor.

—, ed. *Existentialism*. New York: Oxford University Press, 2004. Kierkegaard, Dostoyevski, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Camus ve varoluşçu gelenek içindeki başka isimlerden seçmeler içeriyor.

Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated by W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1948. En büyük filozoflardan birinin etik hakkındaki klasik metni.

—, ed. *Rhetoric*. Translated by Jon Solomon. In *What Is an Emotion?* Edited by Robert C. Solomon. New York: Oxford University Press, 2004. Özelde duyguların doğası üzerine Aristoteles'ün üç çalışmasından seçmeler.

Arnold, Magda. *Emotion and Personality*. New York: Columbia University Press, 1960.

Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2002.

Averill, James R. *Anger and Aggression: An Essay on Emotion*. New York: SpringerVerlag, 1982. En iyi "sosyal inşacı" duygu teorisyenlerinden birinin müthiş çalışması.

Axelrod, Robert. *The Evolution of Cooperation*. New York: Basic Books, 1985.

Ayer, A. J. *Language, Truth, and Logic*. New York: Dover, 1952.

- Beck, Aaron T. *Anxiety Disorders and Phobias: A Cognitive Perspective*. New York: Basic Books, 1990. Korkunun yoldan sapabileceği pek çok biçime dair iyi bir çalışma.
- Becker, Gavin de. *The Gift of Fear*. New York: Dell, 2000. Hollywood'da iyi tanınan bir güvenlik uzmanının, yaşamımızı kurtaracak şekilde eyleme geçmemize sevk ettiği için korku hislerimize güvenmeyi öğretilmemiz gerektiğini ileri süren kitabı.
- Bedford, Errol. "Emotions." In *Essays in Philosophical Psychology*. Edited by D. Gustafson. New York: Doubleday-Anchor, 1963. Anglo-Amerikan "analitik" geleneğindeki önemli ilk denemelerden biri.
- Bellotti, Ray. *Happiness Is Over-rated*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2004. Mutluluğun yaşamdaki en önemli şey olmadığını ileri süren meydan okuyucu bir çalışma.
- Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. New York: Hafner, 1948. "Faydacılığa" girişte ve duyguların haz ve acıya indirgenmesinde klasik bir metin.
- Ben-Zeev, Aaron. *The Subtlety of Emotions*. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology Press, 2000. İsrail'in önde gelen duygu psikologlarından birinden, zengin ve ayrıntılı bir çalışma.
- Bharatamuni. *Natyashastra*. Translated by M. Ghosh. Calcutta: Granthalaya, 1967. Sanat ve rasa sisteminin orijinal otoritesi hakkında yazan en özgün Hindu yazarlardandı.
- Blum, Lawrence. *Friendship, Altruism and Morality*. London: Routledge and Kegan-Paul, 1980. Anglo-Amerikan "analitik" geleneğinde, etik içinde hislerin önemine dair önemli ilk çalışmalardan biri.
- Briggs, Jean L. *Never in Anger*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.
- Brown, Alan S. *The Déjà Vu Experience: Essays in Cognitive Psychology*. New York: Psychology Press, 2004. Summarized in "The Tease of Memory." *Chronicle of Higher Education* (July 23, 2004).
- Buss, David. *The Dangerous Passion*. New York: Free Press, 2000.
- Camus, Albert. *The Stranger*. New York: Alfred A. Knopf, 1988.

- Carroll, Noel. *The Philosophy of Horror*. London: Routledge, 1990. Korku kitapları ve filmleri ve insanların bunlarda neyi eğlenceli bulduğu hakkında muhteşem bir çalışma.
- Charland, Louis. "The Natural Kind Status of Emotion." *British Journal for the Philosophy of Science* (2002).
- Csikszentmihalyi, Mihaly. *Flow: The Psychology of Optimal Experience*. New York: Harper, 1991.
- —. "Reconciling Cognitive and Perceptual Theories of Emotion: A Representational Proposal." *Philosophy of Science* 64 (December 1997).
- Damasio, Antonio. *Descartes' Error*. New York: Putnam, 1994. Duygu ve akıl arasındaki "Kartezyen" ayrımı karşı çıkan, öncü bir nöropisikiyatri çalışması.
- —. *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. New York: Harcourt, 1999. Nörobilim bağlamından başlayarak benlik ve bilinç teorisini geliştirmeye giren cesur bir çalışma.
- Darwin, Charles. *The Expression of Emotions in Animals and Men*. Edited and introduced by Paul Ekman. 1862. Reprint, New York: Oxford University Press, 1998.
- Davidson, Richard, H. H. Goldsmith, and Klaus Scherer, eds. *Handbook of the Affective Sciences*. New York: Oxford University Press, 2002. Özellikle duyguların nörofizyoloji ve tıptaki dalları hakkında iyi bir makaleler derlemesi.
- Dawkins, Marian. *On Animal Suffering*. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Dennett, Daniel C. *Consciousness Explained*. Boston: Little Brown, 1991. Bilişsel bilimlerde bilincin doğasına dair dahice ve olağanüstü şekilde eğlenceli bir açıklama.
- Descartes, René. *The Passions of the Soul*. Translated by S. H. Voss. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1989. Büyük Fransız filozofun duygular hakkındaki klasik denemelerinden biri.
- Diener, Edward. *Culture and Subjective Well-Being*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 2003.
- Dixon, Thomas. *Emotions: The Invention of a Psychological Category*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. "Duygu" kavramının kökenleri ve "duygular ve tutkular" kavramsallaş-

türmelerinin geleneksel etiğe ve teolojiye göre bu psikolojik kategorinin kaynağı hakkında cesur bir çalışma.

Doris, John. *Lack of Character*. New York: Cambridge University Press, 2002.

Dreyfus, Hubert. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being in Time*,

Division I. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1990.

Eisenberg, Nancy. "Empathy and Sympathy." In *Handbook of Emotions*. 2d ed.

Edited by Michael Lewis and Jeannette M. Haviland-Jones. New York: Guilford Press, 2002, 677–91.

Ekman, Paul. *Emotions Revealed*. 20. Yüzyıl duygu psikolojisindeki ufuk açıcı ve en önemli figürlerden birinin fikir ve teorilerini duygu ifadeleri hakkında vurgu yaparak bir araya getiren bir kitap.

— —. "Expression and the Nature of Emotion." In *Approaches to Emotion*. Edited by K. R. Scherer and Paul Ekman. Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1984.

Ekman, Paul, and Richard Davidson, eds. *The Nature of Emotion*. New York: Oxford University Press, 1994. Pek çok önde gelen çağdaş sosyal bilimcinin soruları ve yorumlarının tasavvuri derlemesi.

Elster, Jon. *Alchemies of the Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. Birtakım iyi tarihsel çalışmalar ekseninde duygular ve rasyonalite hakkında müthiş bir çalışma ve rasyonalite stratejilerinin ayrıntılı açıklaması, ki bunlar yazarın da uzmanı olduğu ve başka birçok kitabının bulunduğu konular.

Faccio, Peter. *Shakespeare (audio tapes)*. Chantilly, VA: The Teaching Company, 1999.

Frank, Robert H. *Passion Within Reason*. New York: Norton, 1988. Büyük bir iktisatçının duygular hakkındaki çok az kitabından biri. Duyguların, ekonominin takdir edilmemiş boyutu olduğunu ileri sürüyor.

Fredericks, Barbara. "Gratitude, Like Other Positive Emotions, Broadens and Builds." In *The Psychology of Gratitude*. Edited

by Robert Emmon and Michael E. McCullough. New York: Oxford University Press, 2003.

- French, Peter A. *The Virtues of Vengeance*. Albany: SUNY Press, 1983. Yazar, sadece intikamı savunmakla; tarihimizde ve edebiyatımızda intikamın sürekliliğini göstermekle kalmıyor, aynı zamanda ahlak ve adalet için özsel bir şey olarak intikamın erdemlerini kutsuyor.
- Freud, Sigmund. *Introductory Lectures to Psychoanalysis*. New York: Norton, 1966. Psikanalizi icat eden kişinin klasik giriş kitabı.
- Frijda, Nico. *The Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. Zamanımızın en büyük sosyal psikologlarından birinin geniş kapsamlı ve derinlikli duygular çalışması.
- —. *The Laws of Emotion*. Mahwah, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates, Inc. [LEA, Inc.], 2006. En seçkin sosyal bilimcilerden biri tarafından yazılmış, en güncel, kapsamı geniş ve derinlikli duygular çalışması.
- Gerstein, R. S. "Capital Punishment: A Retributivist Response." *Ethics* 85 (1985).
- Gladwell, Malcolm. *Blink: The Power of Thinking Without Thinking*. New York: Little, Brown and Co., 2005. Sezginin bazen uzayıp giden uslamlamalardan daha iyi olduğunu ileri süren bir çok-satan.
- Goldie, Peter. *The Emotions*. Oxford: Oxford University Press, 2000. Duygularda anlatının rolünü tartışan en önemli çağdaş bir İngiliz filozof ve edebiyat teorisyeni tarafından yazılmış olağanüstü bir çalışma.
- Goleman, Daniel. *Emotional Intelligence*. New York: Bantam, 1995. "Duygusal zeka" ifadesini gündelik yaşamımızın bir parçası haline getiren kitap. Yayınlandığında çok-satanlar listesine girdi ve duygu araştırmalarında olan bitenlere dair geniş bir ilgiyi cana getirdi.
- Gordon, Robert. *The Structure of Emotions*. New York: Cambridge University Press, 1987. Anglo-Amerikan "analitik" geleneğindeki duygu çalışmalarının bilişsel bilim ayağında yer alıyor.
- Greenspan, Patricia. *Emotions and Reasons*. New York: Routledge, 1988. Bilişsel duygu teorileri hakkında zor sorular ortaya



atan, duygular ve rasyonalite hakkındaki ilk önemli kitaplarından biri.

- Griffiths, Paul E. *What Emotions Really Are*. Chicago: University of Chicago Press, 1997. Evrimci biyolojik perspektiften yazılmış olan ve felsefi/bilişsel duygu açıklamalarını büyük ölçüde es geçen cesur ve meydan okuyucu bir kitap.
- Guignon, Charles. *Heidegger and the Problem of Knowledge*. Indianapolis: Hackett Publishers, 1983.
- Halpern, Jodi. *From Detached Concern to Empathy*. New York: Oxford University Press, 2001. Sağlık uzmanlığında hastaların daha bir empatiyle tedavi edilmesi lehine tıbbi tarafsızlık modelini kırmaya çalışan bir filozof tarafından yazılmış önemli ve duyarlı bir kitap.
- Harré, Rom. *The Social Construction Theory of Emotions*. Oxford, UK: Blackwell, 1986. Esas ortaya atılardan biri tarafından yazılmış olan "sosyal inşa" teorilerine giriş kitabı.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Mind*. Translated by J. B. Baillie. New York: Cosimo, 2006.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Revised edition, New York: Harper San Francisco, 1962.
- Hochschild, Arlie. *The Managed Heart*. Berkeley: University of California Press, 1983. Mesai sırasında dikkatli bir şekilde duygularını "yönetmek" zorunda olan insanların (havayolu hostesleri gibi) baskı, gerilim ve işbirliği kurma davranışlarını sosyoloji alanında bir ilke imza atarak inceleyen bir çalışma.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1973. İnsan doğası üzerine yazılmış, İngilizce konuşan en büyük filozoflardan birinin klasik çalışmalarından biri. Üçüncü kitap, akıldan çok duygularımıza bağlı olan ahlaka odaklanıyor.
- Ivins, Molly. *You Got to Dance with Them What Brung You*. New York: Vintage, 1999.
- Izard, Carroll. *Human Emotions*. New York: Plenum Press, 1977.
- —. "Emotion." In the *Encyclopaedia Britannica*, XIIIth edition, 1982.
- Jacoby, Susan. *Wild Justice*. New York: Harper and Row, 1983.

- James, William. *Principles of Psychology*. New York: Dover, 1890. Amerikan psikolojisindeki en büyük çalışmalardan biri ve geçen yüzyılın başındaki psikolog kuşaklarının ders kitabı. Duygu üzerine önemli bir bölüm içeriyor ki, bu bölüm aşağıdaki ünlü makalenin çok hafif değiştirilmiş versiyonu.
- —. "Does Consciousness Exist?" In *Writings*. New York: Library of America, 1988.
- —. "What Is an Emotion?" In *What Is an Emotion?* Edited by Robert C. Solomon. New York: Oxford University Press, 2004. Bu makale Yirminci yüzyıl boyunca duygu üzerine yapılmış araştırmaların çoğu için sahneyi hazırlıyor.
- Keen, Sam. *The Passionate Life*. New York: Harper, 1976. Yazar kendi ifadesiyle "Harvard ve Princeton'da fazla eğitilmiş" biri. "Çeşitli yasal kurumlarda" felsefe ve din profesörü, yirmi yıldır *Psychology Today*'in katkı sunan bir editörü, serbest çalışan bir düşünce insanı, öğretmen, seminer lideri ve danışman.
- —. *Hymns to an Unknown God*. New York: Bantam 1995.
- Kenny, Anthony. *Action, Emotion, and Will*. London: Routledge and Kegan-Paul, 1963.
- Kotchemidova, Christina. "A Brief History of Cheerfulness: From Good Cheer to 'Drive-by Smiling.'" *Journal of Social History* (2005). "Neşelilik" hakkındaki Amerikan takıntılılığı, bunun mevcut kökenleri ve işlevleri hakkında ilginç bir çalışma.
- Kübler-Ross, Elisabeth. *On Death and Dying*. New York: Harper and Row, 1975. Ölüm ve ölme üzerine yazılmış klasik bir çalışma ki, yazar bu tipten merakları felsefe ve tıbbın mahzeninden gün yüzüne çıkardı.
- Landsman, Janet. *Regret*. New York: Oxford University Press, 2003. Gerçekliği ve olasılığı kıyaslamaya dair dinamik bir süreç olarak pişmanlığın doğasına dair derinlemesine bir çalışma.
- Lane, Richard. *The Cognitive Neuroscience of Emotion*. New York: Oxford University Press, 1999. Duygular üzerine çağdaş nörobilimlerde süregiden nefes kesici çalışmalar hakkında iyi bir giriş kitabı.
- Lazarus, Richard S. *Emotion and Adaptation*. New York: Oxford University Press, 1994. Duygusal süreçleme değer biçme ve başa çıkmanın rolünü vurgulayan, 20. yüzyıl duygular psiko-

lojisinin en önemli figürlerinden birinin düşüncelerini ve teorilerini bir araya getiren bir kitap.

Leary, M., J. Landel, and K. Patton. "Motivated Expression of Embarrassment." *The Journal of Personality* 64, no. 3 (1996).

Le Doux, Joseph. *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional*

*Life*. New York: Simon and Schuster, 1996. Nörolojik süreçlemenin detaylarına ve korkuya dair cesur ve özgün bir kitap.

Levi, Robert. *The Tahitians*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.

Lewis, Michael, and Jeanette Havilland-Jones, eds. *A Handbook of Emotions*. 2d ed. New York: Guilford Press, 2000. Çeşitli duygu başlıkları, yönleri ve belli duygular üzerine muhteşem bir tematik makaleler derlemesi.

Lutz, Catherine. *Unnatural Emotions*. Chicago: University of Chicago Press, 1988. Duygu araştırmalarında kültürler arası ilgilere dair önemli bir antropolojik çalışma ki, yazar duyguları büyük ölçüde kültürel olarak ele alıyor (biyolojik ya da "doğal" olarak ele almaktan ziyade).

Lyons, William. *Modern Philosophy of Mind*. London: Penguin, 1996. Nedensel-değerlendirmeci açıklama bakımından duyguları hisler olarak ele alan önemli bir felsefi çalışma.

MacLean, Paul D. "Sensory and Perceptive Factors in Emotional Functions of the Triune Brain." In *Explaining Emotions*. Edited by Amelie Rorty. Los Angeles, University of California Press, 1980.

Manstead, Anthony S. R., Nico Frijda, and A. Fischer. *Feelings and Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. Birkaç yıl önce Amsterdam'da düzenlenmiş bir konferansta sunulan makalelerden oluşan harika bir derleme.

Mencius. *Mencius*. Translated by D. C. Lau. New York: Penguin Books, 1970.

Merleau-Ponty, Maurice. *The Phenomenology of Perception*. New York: Routledge Classics, 2003.

Mill, John Stuart. *Utilitarianism*. Indianapolis: Hackett Publishers, 1979. 19. yüzyılın en önemli filozoflarından birinden faydacılıkla ilgili klasik ve popüler bir giriş.

- Miller, William I. *Anatomy of Disgust*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997. Edebiyat ve psikolojide iğrenme meselesi üzerine nefis bir şekilde dille yazılmış bir çalışma.
- Moran, Richard. *Authority and Estrangement*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Morreall, John. *Taking Laughter Seriously*. Albany: SUNY Press, 1983. Son zamanlarda gülme felsefesinde yazılmış en ciddi metinlerden biri.
- Murphy, Jeffrey G., and Jean Hampton. *Mercy and Forgiveness*. New York: Cambridge University Press, 1988. İntikamın yargısallığına karşı bağışlayıcılığın erdemi hakkında iki siyaset felsefecisi arasında geçen tartışma itibariyle yazılmış muhteşem bir çalışma.
- Neu, Jerome. *A Tear Is an Intellectual Thing*. New York: Oxford University Press, 2004. Kıskançlık, bezginlik ve gururu içeren bireysel duygulara ve başlıklara dair geniş kapsamlı bir araştırmalar derlemesi.
- Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil*. Translated by W. Kaufmann. New York: Random House, 1966.
- —. *On the Genealogy of Morals*. Translated by W. Kaufmann. New York: Random House, 1967. Modern filozofların en rahatsız edicilerinden biri tarafından yazılmış ufuk açıcı kitaplardan biri ki, Nietzsche burada ahlakın büyük bir kısmını huncun bir ifadesi olarak teşhis ediyor.
- —. *The Gay Science*. Translated by W. Kaufmann. New York: Random House, 1968. Modern filozofların en rahatsız edicilerinden biri tarafından yazılmış müthiş derecede vukufu, ufuk açıcı diğer bir kitap.
- —. "Why I Am So Clever." In *Ecco Homo*. Translated R. J. Hollingdale. New York: Penguin Books, 1992.
- Noddings, Nell. *Caring*. Berkeley: University of California Press, 1984. Daha çok titizlikle işlenmiş "kadınsal" ilgilerle, ahlaka dair kişisel olmayan ilkesel olarak kurulmuş (eril) kavramsallaştırmalara meydan okuyan gelenek içinde önemli bir feminist çalışma.
- Noé, Alva. *Action in Perception*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 2005.

- Nussbaum, Martha. *The Therapy of Desire*. Princeton: Princeton University Press, 1996. Stoacı filozoflara ve onların duygu teorilerine dair muhteşem bir çalışma.
- —. *Upheavals of Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Bu, yazarın kendi neo-Stoacı duygu teorisi, ki merhamente dair özlü bir çalışmayı ve büyük edebi ve müzikal eserlerdeki duyguların analizini içeriyor.
- —. *Hiding from Humanity*. Princeton, Princeton University Press, 2004.
- Oatley, Keith. *Best Laid Schemes: The Psychology of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. Bilişsel bilimin bakış açısından yazılmış zorlu fakat özgün bir duygu çalışması.
- Ortony, Andrew, Gerald Clore, and Allan Turner. *The Cognitive Structure of Emotions*. New York: Cambridge University Press, 1988. Duyguların bilişsel analizine önemli bir katkı.
- Panskepp, Jaak. "Toward a General Psychobiological Theory of Emotion." *Behavioral and Brain Sciences* 5 (1982) , 407–67.
- Parrott, W. Gerald. *Emotions in Social Psychology*. New York: Taylor and Francis, 2000. Önde gelen sosyal bilimciler tarafından yazılmış klasik metinlere dair iyi bir derleme. A good collection of classic writings by leading social scientists.
- Pennebaker, J. W., M. R. Mehl, and K. Niederhoffer. "Psychological Aspects of Natural Language Use: Our Words, Our Selves." *Annual Review of Psychology* 54 (2003) , 547–77.
- Plato. *The Symposium*. Translated by P. Woodruff and A. Nehamas. Indianapolis: Hackett Publishers, 1988. Platon'un müthiş metinlerinden biri; aşka (eros) dair konuşmalar dizisi, bazısı ciddi ve derin bazısı ise pek de böyle değil.
- Prinz, Jesse. *Gut Reactions*. New York: Oxford University Press, 2004. Muhteşem bir kitap ve İlksel fizyolojik tepkilerin neden olduğu fiziksel hisler olarak duyguların ele alındığı Jamesyen bakış açısının meydan okuyucu şekilde geri dönüşü.
- Robinson, Jenefer. *Deeper Than Reason*. New York: Oxford University Press, 2005. Büyük edebi ve müzikal eserlere verilen duygusal tepkilerin analiziyle, daha ilksel fiziksel hislerimiz lehine bilişsel bakış açısına meydan okuyan müthiş bir yeni kitap.

- Rorty, Amelie, ed. *Explaining Emotions*. Berkeley: University of California Press, 1980. önemli bir filzofun, disiplinlerarası harika derlemesi.
- Russell, James. "Basic Emotions." *Psychological Review* (1993). Duygusal ifadelere dair kültürler arası mevcut karşılaştırmalara meydan okuyan önemli bir çalışma.
- Salovey, Peter, Marc Brackett, and John Mayer. *Emotional Intelligence: Key Readings*. Port Chester, NY: Dude Publishing, 2004.
- Sartre, Jean-Paul. *The Emotions*. New York: Citadel/Lyle Stuart, 1948. Duygular hakkında erken dönem fenomenolojik bir çalışma; Freud ve James'in teorilerine doğrudan bir saldırı.
- —. *Being and Nothingness*. Translated by H. Barnes. New York: Philosophical Library, 1956. Fenomenolojideki en büyük kitaplardan biri ve Fransız varoluşçuluğunun merkez metni.
- —. *Nausea*. Translated by Lloyd Alexander. New York: New Directions, 1964. Sartre'ın haşin "hakiki gerçeklik" görüşünün iyi bir eleştirisi şurda: Colin Wilson's *AntiExistentialism*, excerpted in Robert C. Solomon, ed. *Existentialism*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Schachter, Stanley, and Jerome E. Singer. "Cognitive, Social, and Psychological Determinants of Emotional State." *Psychological Review* 69 (1962) Ayrıca bknz. *What Is an Emotion?* Edited by R. Solomon. New York: Oxford University Press, 2004. Jamesyen teoriye meydan okuyan, duygular üzerine klasik deneylerden biri ve duygusal tanımanın bilişsel boyutunda ısrar ediyor.
- Scherer, Klaus, A. Schorr, and T. Johnston. *Appraisal Processes in Emotion*. New York: Oxford University Press, 2001. Değer biçme nosyonunun temel fikirlerine ve tarihine dair bir çerçeve çiziyor ve temel varsayımları, teorik yönelimleri ve tartışmaları gözden geçiriyor.
- Schweder, Richard, and A. Levine, eds. *Culture Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. Kültürlerarası duygular çalışmaları üzerine harika bir derleme ki, Jerome Bruner, Richard Schweder ve Clifford Geertz'in makalelerini de içeriyor.

- Searle, John R. *Intentionality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Shields, Stephanie. *Speaking from the Heart: Gender and the Social Meaning of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. Duyguların ve duygu araştırmalarının toplumsal cinsiyete özgü yönlerine dair harika bir çalışma.
- Singer, Irving. *The Nature of Love*. 3 volumes. Chicago: University of Chicago Press, 1973. Çağdaş “romantik” aşkın tarihine ve kökenlerine ilişkin klasik bir çalışma.
- Smith, Adam. *A Theory of the Moral Sentiments*. 1759. Reprint New York: Oxford University Press, 1976. Büyük iktisatçının erken dönem bir eseri ki, burada insani etiğın anlayış, yani ahlaki bir duyarlık üzerine temellendiğini ileri sürüyor.
- Solomon, Robert C. *About Love*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1993, 2001. Burada kısaca ileri sürülen aşk teorisinin incelikli bir biçimi.
- —. *The Passions*. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1993. İlk 1976’da yayınlanmış olan duygular hakkındaki ilk kitabım. Bilişsel bakışa (“duygular, yargıdır”) ilişkin güçlü bir beyan.
- —. *Not Passion’s Slave*. New York: Oxford University Press, 2002. Duyguların doğası üçlemesinin ilk cildi.
- —. *The Joy of Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2002. Felsefede tutkuların (keyfi de içeren) merkezi rolü üzerine bir kitap.
- —. *Spirituality for the Skeptic*. New York: Oxford University Press, 2003. Doğalacı, bazen de kuşkucu bir bakış ağıısından tinsellik üzerine bir çalışma.
- —. *In Defense of Sentimentality*. New York: Oxford University Press, 2004. Duyguların doğası üçlemesinin ikinci cildi .
- —. *Thinking about Feeling*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Sommers, Shula. “Adults Evaluating Their Emotions.” *Emotion in Adult Development*. Edited by Malatesta and Isard. New York: Sage, 1984. de Sousa, Ronald. *The Rationality of Emotion*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1987. Duygular ve akılsallık arasındaki ilişki üzerine

çok üzgün ve canlı bir kitap, ki gülme ve mizah hakkında da bir bölüm içeriyor.

Spelman, Elizabeth. "Anger and Insubordination." In *Women, Knowledge, and Reality*. 1st ed. Edited by A. Garry and M. Pearsall. Winchester, MA: Unwin Hyman, 1989, 263–73.

Spinoza, Baruch. *Ethics*. Malibu, CA: J. Simon, 1981. Also





# Dizin

- Acı, 273, 274  
Acı çekme, 273, 274  
Adalet, 4, 178  
Akış, 136  
Alcibiades, 99  
Alışveriş, 280  
Amaçsallık, 114, 248  
*Amae*, 390  
Anlayış, 5, 104, 111  
Aristophanic nedenler, 97  
Aristoteles, 11, 16, 22, 27, 38,  
42, 48, 66, 78, 84, 87, 117,  
118, 129, 134, 135, 137, 139,  
142, 154, 190, 203, 204, 233,  
234, 236, 240, 244, 254, 266,  
267, 269, 277, 286, 290, 292,  
312, 370, 396, 397, 398, 400,  
401, 409  
Arnold, Magda, 409  
Arzu, 19, 30, 40, 86, 98, 100,  
104, 139, 167, 228, 230, 231,  
253, 264, 268, 269, 270, 300,  
302, 327, 362, 363, 364, 365,  
372  
Aşk, 5, 13, 19, 87, 88, 91, 94, 95,  
96, 97, 99, 100, 102, 117,  
122, 207, 211, 230, 251, 269,  
274, 276, 287, 288, 296, 325,  
339, 362, 393  
*Aşk ve Gurur*, 96  
Austen, Jane, 409  
Averill, James, 409  
Axelrod, Robert, 409  
Ayer, A. J., 409  
Bedford, Errol, 410  
Beefeater, 79  
Benlik, 6, 101, 151, 331, 333,  
336  
Bentham, Jeremy, 410  
Briggs, Jean, 410  
Brown, Alan, 410  
Buss, David, 411  
Bütünlük, 396, 402  
Camus, Albert, 411  
Charland, Louis, 411  
Csikszentmihalyi, Mihaly, 411  
Dalai Lama, 105, 141  
Damasio, Antonio, 411  
Darwin, Charles, 411  
Davidson, Richard, 411  
Davranışçılık, 15  
de Sousa, Ronald, 420  
Depresyon, 72, 285  
Diener, Ed, 412  
Dixon, Thomas, 412  
Duygu durumları, 70  
Duygular, 5, 6, 7, 13, 16, 19, 20,  
22, 42, 56, 63, 68, 70, 117,  
151, 163, 183, 185, 199, 212,  
233, 240, 243, 246, 247, 248,  
262, 276, 278, 290, 294, 295,  
298, 299, 309, 310, 319, 323,  
330, 331, 336, 340, 362, 373,  
375, 381, 383, 392, 396, 415,  
419, 421  
Duyguların akli, 253  
Duygusal bütünlük, 402, 403  
Duygusal deneyim, 340, 354,  
362, 369  
Duygusal yargı, 320  
Duygusal zeka, 319, 413  
Düşünceler, 300, 302  
Eisenberg, Nancy, 412  
Ekman, Paul, 24, 33, 72, 77, 129,  
246, 373, 413, 414  
Empati, 110, 113, 115

- Empedokles, 89  
Epiküros, 136  
Eros, 87, 207  
Erotik aşk, 98, 375  
Evrım, 6, 278, 370  
*Fago*, 392  
Fenomenoloji, 23, 194  
Freud, Sigmund, 16, 24, 52, 68,  
75, 76, 92, 100, 132, 133,  
149, 150, 158, 159, 190, 191,  
202, 214, 217, 223, 224, 227,  
228, 230, 233, 236, 237, 241,  
253, 274, 302, 314, 345, 368,  
389  
Frijda, Nico, 413  
Garez, 5, 163, 167  
Gerstein, R. S., 413  
Gladwell, Malcolm, 413  
Goethe, 102, 397  
Goldie, Peter, 413  
Goleman, Daniel, 413  
Greenspan, Patricia, 414  
Griffiths, Paul, 22, 35, 85, 86,  
191, 192, 203, 253, 380, 411  
Gurur, 5, 145, 160, 161, 266  
Günahlar, 27  
Güzellik, 251  
Halk psikolojisi, 190, 191, 195,  
197  
*Hamlet*, 121, 122  
Haset, 5, 163, 164, 166, 167,  
168, 280, 281  
Haz, 270, 272  
Heidegger, 23, 69, 70, 74, 122,  
204, 233, 239, 240, 363, 367,  
401, 403, 409, 412, 414  
Hınç, 5, 163, 175, 176, 321  
Hidrolik, 6, 221, 224, 228  
Hidrolik model, 224, 228  
Hisler, 6, 114, 219, 352  
Homer, 195  
Horace, 291  
Hume, David, 414  
Izard, Carroll, 414  
*İnsan Doğası Üzerine*, 18  
İntikam, 5, 163, 177, 178, 179  
İrrasyonel, 11, 14, 17, 29, 39, 52,  
58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66,  
70, 76, 77, 79, 81, 96, 97, 100,  
125, 150, 180, 200, 210, 252,  
278, 279, 280, 281, 283, 284,  
286, 287, 288, 289, 290, 291,  
340  
İyi niyet, 111  
Jacoby, Susan, 415  
James, William, 16, 24, 39, 56,  
61, 125, 202, 210, 218, 224,  
241, 245, 249, 300, 302, 313,  
320, 354, 357  
Kafka, Franz, 149, 158  
Kant, Immanuel, 134, 180, 181,  
210, 218, 219, 239, 240, 241,  
245, 253, 279, 317, 398, 400  
Keder, 5, 41, 117, 118, 119, 120,  
121, 122, 123, 124, 210, 224,  
335, 363, 389  
Keen, Sam, 415  
Kenny, Anthony, 415  
Kıskançlık, 5, 98, 163, 169, 172,  
173, 174, 175, 223, 224, 325,  
417  
Korku, 5, 52, 53, 56, 60, 65, 66,  
68, 74, 78, 80, 82, 83, 224,  
265, 286, 339, 379, 411  
Kötülük, 157, 177  
Kültürlerarası duygular, 419  
Lazarus, Richard, 416  
Le Doux, Joseph, 416  
Lutz, Catherine, 416  
MacLean, Paul, 416  
Mahcubiyet, 5, 145, 149, 150,  
224, 319, 331, 335  
Mencius, 105, 416  
Merhamet, 5, 104, 105, 108, 393  
Merleau-Ponty, Maurice, 416  
Meursault, 121

- Milgram deneyleri, 193  
Mill, John Stuart, 417  
Moran, Richard, 417  
Morreall, John, 417  
Mutluluk, 5, 6, 73, 117, 118, 135, 136, 137, 396, 399, 401  
Nefret, 19, 167, 251, 321  
Neşelilik, 136, 137, 415  
Neu, Jerome, 417  
Nietzsche, Friedrich, 8, 104, 110, 127, 139, 144, 145, 178, 188, 259, 272, 301, 323, 337, 338, 352, 399, 400, 403, 407, 408, 411, 419  
Noddings, Nell, 417  
Nussbaum, Martha, 418  
Ortony, Andrew, 418  
Othello, 172, 177  
Öfke, 5, 13, 18, 27, 29, 30, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 42, 45, 48, 49, 52, 66, 69, 87, 223, 230, 266, 268, 274, 285, 316, 323, 325, 338, 367, 387, 396  
Ölüm, 25, 29, 48, 51, 52, 54, 70, 71, 73, 74, 114, 121, 126, 127, 128, 140, 148, 158, 282, 285, 338  
Özbilinç, 343  
Öznellik, 95, 243  
Panik, 77  
Papa Gregory, 12, 16, 46  
Pişmanlık, 5, 150  
Platon, 5, 16, 23, 46, 87, 97, 98, 99, 100, 102, 143, 204, 207, 233, 270, 291, 363, 418  
Platonik aşk, 99  
Prinz, Jesse, 418  
Robinson, Jenefer, 419  
Romantik aşk, 297, 345  
Rorty, Amelie, 419  
Ruh, 238, 365  
Salovey, Peter, 419  
Sappho, 98  
Sartre, Jean-Paul, 7, 23, 24, 46, 76, 126, 136, 147, 159, 241, 242, 243, 245, 293, 306, 307, 314, 336, 344, 345, 346, 405, 419  
Schachter, Stanley, 59, 419  
*Schadenfreude*, 272, 274, 392  
Seneca, 281, 328, 409  
Sevgi, 15, 30, 33, 35, 49, 91, 289, 325  
Singer, Irving, 420  
Sisifos, 70, 72, 146, 146, 402, 408  
Smith, Adam, 420  
Sokrates, 23, 46, 99, 143, 233, 272, 363  
Sommers, Shula, 420  
Spinoza, Baruch, 87, 137, 144, 207, 230, 239, 240, 264, 272, 301, 327, 421  
Stendhal, 91, 102, 322  
Stoacılar, 27, 141, 204, 218, 279, 281, 328, 402  
Suçluluk, 5, 145, 147, 153, 155  
Şölen, 5, 87, 98, 99, 101, 363  
Şükran, 405  
Tahitliler, 385, 386, 387  
Temel duygular, 218, 360  
Terör, 79  
Tinsellik, 6, 396, 404, 405  
Tutkular, 9  
*Utkular*, 386, 387  
Üzüntü, 367  
Varlık ve Hiçlik, 124, 240, 241, 304, 403  
Vicdan azabı, 152  
*Yabancı*, 23, 39, 121, 156, 382, 406  
Yüz ifadeleri, 356  
Zeus, 99, 101

## DUYGULARIMIZ ÜZERİNE BİR BAŞYAPIT!

"Hayatlarımızı duygularımız yoluyla yaşıyoruz ve hayatlarımıza anlamını veren duygularımız" diyor Solomon. İlgimizi ne çekiyor, ya da merakımızı uyandıran ne? Kimi seviyoruz? Bizi sınırlendiren ne? Bizi harekete geçiren, heyecanlandıran, ya da bunaltan ne? Duygular, tüm bunları, bizi belirliyor, bize karakterimizi veriyor.

Hayatlarımızın hikayesi, hislerimizin hikayesidir. Aşık oluruz, bilimsel meraktan ve dinsel coşkunluktan etkileniriz. Ölümünden korkarız ve başkaları için üzüntü duyarız. Kıskançlık, haset, dargınlık, utanç hissederiz.

"Duygularım, tutkularım veya "hislerim" nelerdi? Bazen bana öyle geldiği gibi, bunlar başıma aniden mi geliveriyorlardı -beni silip süpürerek- yoksa bana zaten sahip olmuş muydular- kişiliğimi ele geçirerek-? Ya da bazen göründükleri haliyle, yoksa bu duygular *beni ben yapan*, bana en ait olan, beni en iyi ya da en kötü halimle tarif eden şeyler miydiler? Duygularım iyi ve benim yararım mıydılar yoksa kötü ve benim zararım mı? "Kişinin hisleriyle temas halinde olması" ne demektir? Ya da "otantik" bir insan olmanın anlamı neydi? Diğer bir ifadeyle kişinin *hislerine sadık olması ne demektir*? Onları neden anlamıyoruz, onlar gerçekte nedirler, duygular bizi nasıl insan yapıyor ve yaşamın anlamını veriyor?"

Solomon, bu ve benzeri sorulara yanıt aramak için 30 sene boyunca felsefe, psikoloji, antropoloji ve biyoloji aracılığıyla keşfe çıkıyor. İnsanlarla birlikte, hayvanların davranışları da onu etkiliyor. Bu olağanüstü kitapta, duyguların büyüleyiciliğini bizimle paylaşıyor ve hislerimizi, heyecan verici yeni bir biçimde aydınlatıyor.

Solomon, sizi, duyguları anlamaya dair keyifli bir keşfe davet ediyor...



f Nika Yayınevi

t Nika Yayınevi

g Nika Yayınevi

www.nikayayinevi.com