

Alison Stone

FEMİNİST FELSEFEYE GİRİŞ

çev. Yonca Cingöz, Bilge Tanrısever

otonom
cadı kazanı

Feminist Felsefeye Giriş

Alison Stone

otonom

FEMİNİST FELSEFEYE GİRİŞ

hermafrodit: Hem erkek hem de dişi üreme organı bulunan canlı

Alison Stone

Alison Stone, Lancaster Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde profesördür. Başlıca çalışma alanları feminist felsefe ve Kant sonrası kıta felsefesidir. Feminist felsefe bağlamında cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve beden araştırmaları üzerinden bilhassa Irigaray ve Fransız feminizmine yoğunlaşır. Feminizm ile psikanaliz ilişkisini incelediği gibi annelik üzerine de araştırmaları mevcuttur. Bu alanlarda kaleme aldığı dört kitabı bulunur: *Petrified Intelligence: Nature in Hegel's Philosophy* (2004), *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference* (2006), *Feminist Felsefeye Giriş* (2007, Otonom Yay. 2016) ve *Feminism, Psychoanalysis and Maternal Subjectivity* (2011). Bu kitapları dışında derlemelere de katkıda bulunmuş ve çok sayıda makalesi yayınlanmıştır.

Otonom 77

Cadı Kazanı 5

Feminist Felsefeye Giriş
Alison Stone

ISBN 978-975-6056-80-6
1. Basım Nisan 2016, İstanbul (1000 adet)
2. Basım Nisan 2019, İstanbul (1000 adet)

Kitabın Özgün Adı
An Introduction to Feminist Philosophy
Çeviri Polity Press - 2007 basımından yapılmıştır.
© Alison Stone, 2007
© Türkçe yayım hakları Otonom Yayıncılık, 2015

Çevirenler
Yonca Cingöz, Bilge Tanrısever

Yayıma Hazırlayanlar
Melis İnan, Münevver Çelik

Kapak ve İç Tasarım
H. Mert İnan

Baskı ve Cilt
Ceylan Matbaa
Maltepe Mah. D. Paşa Cad. Güven İş Merkezi
No:83/317-318- 319 Zeytinburnu/İstanbul
Sertifika No: 40933 Tel: 0212 613 10 79



Yayınevi Sertifika no: 31383

Otonom Yayıncılık
Firuzağa Mah. Çukurcuma Cad. Yazıcı Çıkmazı No:2
Beyoğlu - İSTANBUL
Tel 0 212 244 87 09
iletisim@otonomyayincilik.com
www.otonomyayincilik.com

Feminist Felsefeye Giriş

Alison Stone

otonom
cadı kazanı

İÇİNDEKİLER

7 Teşekkür

9 Bu Kitap Nasıl Kullanılır?

11 Giriş: Feminist Felsefe Nedir?

53 1. Cinsiyet

89 2. Toplumsal Cinsiyet

133 3. Cinsellik

171 4. Cinsel Fark

209 5. Özcülük

245 6. Doğum

279 7. Feminizm

311 Kaynakça

331 Dizin

Teşekkür

Bu kitabı yazarken bana yardımcı olan herkese içtenlikle teşekkür ederim. Lancaster Üniversitesi (önceden Felsefe ve Kamu Politikaları Enstitüsü olan) Felsefe Bölümü'ndeki meslektaşlarım kitabın birçok bölümünü devam eden çalışmalarla ilgili oturumlarında tartıştılar. Dave Archard, Rachel Cooper, Sarah Cooper, Mari Mikkola, Catherine Mills ve John O'Neill bölümlerin taslakları üzerine bana çok faydası dokunan yorumlar yaptılar. Veronika Koller ve Garrath Williams faydalı önerilerde bulundular. Özellikle, ilk taslak üzerindeki dikkatli ve ayrıntılı yorumlarıyla çalışmamı geliştirmemi sağlayan Stella Sandford'a minnettarım. John Varty her bir bölümü okuyarak birçok noktayı netleştirmeme yardım etti. Ayrıca kitap taslağını gözden geçiren eleştirmenlerin ve müsveddeyi inceleyen Alessandra Tanesini ve Mary K. Bloodsworth Lugo'nun önerilerinden geniş ölçüde faydalandım, hepsine teşekkürlerimi sunuyorum.

Cinsiyet başlıklı bölümün bazı kısımları 2006'da Londra Üniversitesi, Birkbeck Akademisi'nde Birleşik Krallık Felsefede Kadınlar Topluluğu'nun düzenlediği konferansta, 2006'da Birkbeck Akademisi Hukuk Fakültesi'nde yapılan "Yaşama Politikaları" konferansında ve 2006'da Manchester Metropolitan Üniversitesi'nde yapılan Beşeri Bilimler seminerinde sunuldu. Bu etkinliklerdeki dinleyicilere de verdikleri tepkilerle bana yardımcı oldukları için teşekkür ederim. *Özcülük* başlıklı bölümde şu makalemden yararlandım: "Essentialism and Anti-Essentialism in Feminist Philosophy [Feminist Felsefede Özcülük ve Özcülük-Karşıtlığı]", Journal of Moral Philosophy 1:2 (2004), s. 135-53.

Sevgisi ve desteği için John Varty'yi ve yakın zamandaki ziyaretiyle bu müsveddeyi tamamlamam için beni heveslendiren Elinor Varty Stone'u özel olarak anmak istiyorum.

Bu Kitap Nasıl Kullanılır?

Bu kitabı uzmanlar kadar öğrencilerin de kullanması amaçlandığından, kitabın en etkili biçimde nasıl kullanılabileceğiyle ilgili bazı önerilerim şöyle:

Teknik terimlerin tanımları: Bu kitap, feminist filozofların kullandığı birçok teknik terimi (ör. "özcülük", "performativite", "sembolik düzen") tanıtır, tanımlar ve tartışır. Bir teknik terimin ilk kez tanımlandığı her durumda o terim koyu (*bold*) yazılarak vurgulanır: bu, bir tanıma işaret eder. Aynı terime daha sonra rastlar ve ne olduğunu hatırlayamazsanız, terimi dizinde aradığınızda, ilk kez tanımının yapıldığı sayfayı koyu olarak görecek ve oraya dönebileceksiniz. Bazen ilk yapılan tanım, kitabın devamında geliştirilir veya düzeltilir. Bu durumlarda, düzeltilmiş tanımlar da koyu yazılarak vurgulanır ve atıf kolaylığı için dizinde yine koyu olarak yazılır.

Ek okuma: Her bölüm, önerilen ek okumalar listesiyle sona erer. Bunlar bazen bölümde tartışılmış olan metinler, bazen tartışmanın yürütüldüğü alandaki klasik feminist

çalışmalar, bazen ise bölümde tartışılmış olan kavram ve görüşleri ortaya koyan veya açıklığa kavuşturan ikincil ek metinlerdir.

Savlar: Genellikle yalnızca çeşitli feminist teorileri izah etmekle kalmayıp, aynı zamanda bunların yanında ve karşısında yer alan savları analiz edip değerlendirmeye de çalışırım. Niyetim değerlendirmelerimin tanımlayıcı olarak ele alınması değildir. Bundan ziyade, bu değerlendirmeleri sunarak öğrencileri, onlarla tanıştırdığım çeşitli feminist savların erdemleri üzerine kendileri için düşünmeye cesaretlendirmeyi umuyorum.

Giriş: Feminist Felsefe Nedir?

1. Feminist felsefeyi tanımlamak

Feminist felsefe 1970'lerin başlarında ortaya çıktı ve en çok Batı Avrupa, Kuzey Amerika ve Avustralasya'da gelişti. Bu bölgelerde feminist felsefe, felsefe içindeki belli başlı alt disiplinlerden biri haline geldi. Feminist felsefenin üç temel yönü vardır:

(1) Kadınlara karşı önyargıların geçmiş ve bugünkü felsefede nasıl dışa vurulduğunu soruşturur. Feminist filozoflar, özellikle şu alanlarda görülen kadınlara karşı önyargılar üzerine çalışır ve eleştiri getirirler:

i. felsefe tarihinde yer tutan yazılar; özellikle de Platon, Descartes ve diğer kabul görmüş yazarların yazıları,
ii. epistemoloji (bilgi teorisi) ve etik gibi çağdaş felsefenin alanları,
iii. geçmiş ve bugünkü felsefede yer tutan yazılarda bulunabilecek imgelem ve sembolizm kalıpları (ör. akıldışı olarak kadın imgesi).

Geçmiş ve bugünkü felsefede tespit ettikleri eril önyargıları eleştirmiş olan feminist filozoflar, eski ve önyargılı teoriler üzerinden giderek bunları ilerletmeyi amaçlayan yeni teoriler (örneğin, yeni ahlak teorileri veya yeni bilgi teorileri) geliştirmişlerdir. Feminist felsefe böylelikle hem eril önyargıları eleştirir hem de yeni teoriler ve kavramlar geliştirerek bu önyargıları düzeltir.[1]

Örneğin, bazı feminist ahlak filozofları (Carol Gilligan'ın [1982] izinden giderek) etik üzerine felsefi teorilerin geleneksel olarak, adalete ve eylemi yönlendirici tarafsız kuralları bulmaya odaklandığını savundular. Gilligan, ahlaki sorunlar üzerine böyle adil ve tarafsız olma endişesine dayanan tipik akıl yürütmeye yalnızca erkeklerin sahip olduklarını öne sürdü. Bunun aksine, ahlaki akıl yürütmeyle kadınlar uğraştıklarında, belirgin bir durumda tekil bireylerin ihtiyaçlarının nasıl karşılanabileceği ve aralarındaki ilişkinin nasıl korunabileceğini görmeye çalışırlar. Gilligan, felsefi etiğin kadınların deneyimine ve düşünme biçimlerine saygı duyması için erkek "adalet perspektifi"ni tanıdığı gibi bu "bakım[2] perspektifi"ni de tanımak ve bunun üzerine daha fazla şey söylemek zorunda olduğunu düşünür. Öte yandan tüm feminist filozoflar Gilligan'ın görüşünü kabul etmez. Feminist filozoflar önyargıların geçmiş ve bugünkü felsefenin neresinde bulunduğu ve bunları düzeltecek yeni teorilerin içeriğinin ne olduğu konusunda birbirleriyle anlaşmazlık halindedir. Felsefenin diğer her alanında olduğu gibi feminist felsefede de çeşitli ve sıklıkla birbirleriyle çatışan bir fikirler yelpazesi mevcuttur.

(2) Feminist felsefenin ikinci temel yönü, farklı feminist iddiaları ve politik konumları dile getirmek için felsefi kavramlarla teorilerden yararlanması ve bu iddia ve konumların hangilerinin en güçlü olduğunu saptamak için felsefi savlar kullanmasıdır. Sözgelimi, bazı feminist aktivistler pornografinin kadınlara zarar verdiğini ("pornografinin teori, tecavü-

zün pratik olduğunu") iddia ettiler. Bazı feminist filozoflar (ör. Langton, 1993) bu pornografi-karşıtı iddiaları felsefi olarak ifade edip bunların ne kadar tutarlı olduklarını değerlendirmeye çalıştılar.

(3) Üçüncü olarak feminist felsefe, felsefeyi, diğer felsefi alanların hiçbirinin değinmediği bir yeni kavramlar yelpazesiyle tanıştırmıştır. Bu yeni kavramların en öne çıkanlarından bazıları şöyledir:

i. cinsiyet ve ii. toplumsal cinsiyet. Birçok feminist düşüncenin merkezinde, biyolojik cinsiyet (erkek veya dişi)[3] ile toplumsal cinsiyet (erkekler ve kadınlar için neyin uygun davranış sayılacağıyla ilgili toplumsal beklentiler) arasındaki ayrım bulunur. Birçok feminist, kadınlara karşı önyargılar oluşturan ve onların aleyhine işleyenin biyoloji değil toplumsal beklentiler olduğunu ve (biyolojinin aksine) bu beklentilerin değiştirilebileceğini savunurlar.

iii. cinsellik. Feministler bir kişinin cinsiyeti, toplumsal cinsiyeti ve cinselliğini birbirinden ayırırlar ve birinin erkek (veya dişi) olmasının o kişinin eril (veya dişil) biçimde eyleyeceği veya cinsel olarak kadınları (veya erkekleri) çekici bulacağı anlamına gelmediğini savunurlar.

iv. cinsel fark. Bazı feminist filozoflar bu kavramı, insanlar için erkek veya kadın olmanın her zaman sembolik anlamlar, yani dil aracılığıyla iletilen ve kendi bedenlerimizi nasıl deneyimlediğimizi derinlemesine şekillendiren anlamlar edinmesi olgusunu anlamak için ortaya koydular.

v. özcülük. Feminist bağlamlarda özcülük sorunu, tüm kadınların (veya tüm erkeklerin) paylaştığı ortak özellikleri olup olmadığı ve eğer kadınlar ortak özellikleri olamayacak kadar çeşitli iseler, o halde neyin onları "kadınlar" cinsinin veya grubunun üyesi yaptığı sorunudur.

vi. doğum. Filozoflar, ölümle kıyaslandığında doğumu ihmal etmişlerdir. Feministler ise kadınların hamilelik ve doğumu nasıl deneyimlediklerini ve hepimizin doğmuş olduğumuz gerçeğinin benliğin doğası ve insan yaşamıyla ilgili neleri açığa vurduğunu sorgularlar.[4]

Bu kavramların her biri belli soruları su yüzüne çıkarır. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet nasıl anlaşılmalıdır? Toplumsal cinsiyet varolmalı mıdır? Yani, erkeklerin ve kadınların nasıl olmaları gerektiğiyle ilgili sistematik biçimde farklı beklentilere sahip olmak için iyi bir neden var mıdır? Cinsel duygular nelerdir? Eril önyargılar cinsel duyguların neler olduğuyla ilgili genel düşünüşümüze sızmış olabilir mi? Tüm kadınları kadınlar yapan şey nedir? Bunlar ve bunlarla ilişkili sorular, feminist felsefeye özgü sorulardır.

Şüphesiz ki feminist felsefi kavramlar ve sorular, felsefenin başka alanlarında da gün yüzüne çıkan sorularla sıklıkla örtüşürler. Örneğin, cinsiyet filozofları aynı zamanda cinsel eylemlerin ne olduğunu da sorar ve metafizikçiler aynı zamanda farklı şeyleri aynı cinsin üyeleri yapanın ne olduğunu da sorar – ör. farklı mavi parçaların hepsini mavi rengin örnekleri yapanın ne olduğu gibi. Fakat feminist filozoflar, tartışmalarını örgütleyen kavramların kendine özgü anlamlarıyla çalışırlar. Feminist felsefedeki "özcülük" tartışmaları özel olarak *kadınların*, hepsini kadın yapan herhangi bir ortak özellikleri olup olmadığıyla ilgilenir. Ve feminist filozoflar cinselliği, *iktidar* ilişkileriyle ve erkeklere fayda sağlayan toplumsal örgütlenme biçimleriyle bağlantılandırarak ele alırlar. Dolayısıyla, anahtar feminist felsefi kavramlar ya feminist-olmayan filozoflar tarafından henüz keşfedilmemiş (ör. cinsiyet, toplumsal cinsiyet) ya da feminist filozoflar tarafından kendine özgü biçimlerde anlaşılmış (cinsellik, özcülük) kavramlardır. Sonuç olarak, feminist felsefi tartışmalar özgün doğrultularda geliş-

miş ve felsefenin başka alanlarında bulunmayan özgün savlar üretmiştir.

Bu kitap feminist felsefeye özgü ve onu felsefe içinde ayrı bir alan haline getiren (cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsellik, cinsel fark, özcülük ve doğum ile ilgili) belli başlı bazı kavram ve sorulara odaklanacaktır. Bunun aksine, feminist felsefe üzerine diğer çoğu kitap şunlardan birine odaklanır:

i. eril-önyargılı felsefenin feminist eleştirilerine ve yeniden inşalarına (Jaggar ve Young, 1998) - epistemoloji, etik, estetik gibi belli felsefi alanların feminist eleştirileri ve yeniden inşaları da dahil olmak üzere (Fricker ve Hornsby, 2000, Garry ve Pearsal, 1996)
ii. feminist politikadaki farklı dalgalara felsefi bir ifade kazandırmaya (Jaggar, 1983a)

Bense feminist felsefeyi etik, zihin felsefesi ve benzerlerinin yanı sıra kendi sorunları ve sorularıyla tanımlanmış, ayrı bir felsefi alan olarak konumlandırmayı amaçlıyorum. Benim görüşüme göre, feminist felsefe tam da bu yeni soruları (Toplumsal cinsiyet nedir? Kadınları kadınlar yapan şey nedir?) sormakla en özgün ve en yaratıcı halini almış, bir bütün olarak felsefenin kapsamını en çok bu yolla genişletmiştir.

2. Felsefe, feminizm ve akıl

Felsefenin diğer çoğu alanının aksine, feminist felsefe halen filozoflar arasında ihtilaf konusudur. Bazı filozoflar bu alandan şüphe eder veya bunu toptan reddederler. Herta Nagl-Docekal (2004: xiv) bazı filozofların feminist felsefeyi, feminizmi reddettikleri için (kadınların eşitliğini amaçlayan bir politik harekete karşı durdukları veya buna gerek görmedikleri için) reddettiklerini öne sürer. Öte yandan filozoflar feminizmi

bir politik proje olarak reddetmedikleri halde feminist felsefeye karşı şüphe duyabilirler ve durum bazen böyledir. Onların şüphe duydukları, feminist felsefenin *felsefe* olup olmadığıdır.

Elbette, felsefenin ne olduğuna dair tatmin edici bir tanım yapmak oldukça zordur. Yine de birçok filozof, felsefi düşünüşün açık uçlu olduğu ve savların mantığı ne yöne giderse gitsin onları takip etmeyi içerdiği konusunda anlaşacaklardır. Biri eğer, savdan önce belirli bir sonucun doğru olduğunu ve savların bizi bu sonuca götürmek zorunda olduğunu varsayarsa, o kişi (bu görüşe göre) felsefi olarak ilerlemiyordur. Platonik diyalogların birçoğunda Sokrates'in sözünün başında, muhataplarının uzun süredir tutundukları kanaatlerinde bazı sorunlar olduğunu onlara nasıl gösterdiğini ele alalım. Sokrates bu kanaatlerin sarsılmasıyla birlikte muhataplarının felsefi olarak, yani açık görüşlü bir biçimde düşünmeye başlayabileceklerine inanır.

Bu, felsefi düşünüşün başlangıçta hiçbir kanaate sahip olmamayı gerektirdiği anlamına gelmiyor. Kişinin düşünmeye belirli kanaatlerle başlaması kaçınılmazdır fakat kişi, bunların sorgulanabileceğinin ve savlar yardımıyla savunulmaları gerektiğinin farkında olmalıdır. Aynı zamanda bu kanaatleri savunma girişimlerinin başarısız olabileceği, dolayısıyla onları terk etmesi veya düzeltmesi gerekebileceğinin de farkında olmalıdır. Açık görüşlü biçimde düşünmek hiçten başlamak değil, düşünce veya sav nereye götürüyorsa oraya varabilmek demektir.

Öte yandan, feminist felsefe Alison Jaggar ve Iris Marion Young'ın söylediği gibi "kadınların toplumsal olarak tabi kılınmalarına karşı duran tözel bir etik veya politik bağlılığı önvarsayar" (Jaggar ve Young 1998:2). Burada bazı insanları endişelendiren nokta, feminist felsefenin kadınların tabi kılınmalarının mevcut olduğunu ve buna karşı durulması gerektiğini savunmak yerine feminizme bu bağlılığı *önvarsaymasıdır*. Li-

beralizm veya feminizm gibi belirli politik konumlar için savlar üretme etkinliği genellikle, felsefenin meşru bir alanı sayılan siyaset felsefesi olarak kabul edilir. Buna bağlı olarak, filozoflar çoğunlukla feminist felsefenin feminizmi müdafaa eden bir siyaset felsefesi dalı olması kaydıyla meşru olduğunu düşünürler. Öte yandan, 1. Bölüm'de gördüğümüz gibi, feminist felsefe yalnızca feminist politikayı ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda cinsiyet ve toplumsal cinsiyet gibi kendi özgün kavramlarını keşfeder ve epistemoloji, etik vb. eril önyargıları eleştirir. Bu noktada bazıları, feminist felsefenin feminist politikanın hakikatini sorgulamak ve savlamak yerine onu varsaymaya başladığından endişelenirler. Elbette kimse kendi inançlarının hepsini birden sorgulayamaz; haliyle feminist filozofların da gelenekte yer tutan eril-önyargıları sorgularken aynı anda kendi feminizmlerini de sorgulayamıyor olmaları anlaşılır. Fakat bazı insanların endişesi, feminist filozofların feminizmi sorgulamayı ve savlamayı hepten bırakmış olduklarına dairdir.

Feminist felsefeye aşina olan okurlar şu anda yılgınlıkla başlarını sallıyor olabilirler. (Diyebilirler ki) feminist felsefenin mükemmel derecede iyi bir felsefe olduğu, bu alandaki iyi işlerin bolluğundan zaten belli değil midir? Bu olgudan şüphe edenler (diye ekleyebilir aynı okurlar) genellikle feminist felsefeyi pek az bilirler ve feminist felsefeyle ilgili şüpheleri yalnızca bu alandaki cehaletlerinden kaynaklandığından bu şüpheleri ciddiye almakla vaktimi boşa harcamaktayım. Ama ben inanıyorum ki feminist felsefeyle ilgili bu şüpheler felsefi düşüncenin doğası, (feminist) politikanın doğası ve ikisi arasındaki ilişkiyle ilgili önemli meseleleri su yüzüne çıkarıyor. Bu nedenle bu şüphelere ve su yüzüne çıkardıkları meselelere belli bir zaman ayırmaya değer.

Bu şüphelere karşı birçok feminist filozof felsefi düşünüşün asla gerçekten açık uçlu *olamayacağını* savundular. Akılcı savların daima, hangi savların geçerli sayılacağının kabul gör-

müş standartlarına göre inşa edildiğine işaret ettiler. Ve neyin geçerli akıl yürütme veya geçerli sav olarak kabul edileceğinin farklı zamanlarda farklı standartları mevcuttu. Burada bazı feminist filozoflar Fransız filozof Michel Foucault'nun ilk dönem çalışmalarından etkilenmişlerdir. Foucault (1966) farklı tarihsel dönemlerin, ne tür iddiaların bilgi ve ne tür bir düşünüşün akılcı veya mantıksal olarak geçerli sayılacağını belirleyen farklı "formasyon kuralları" veya *epistemeleri* olduğunu öne sürdü. Genevieve Lloyd (1984) gibi bazı feminist filozoflar, buna ek olarak, değişen akıl kavramlaştırmalarının tümünün veya neyin akıl sayılacağına dair tüm standartların, akıl ile erkek olmak arasında çağrışımlar içerdiğini dile getirdi. Lloyd'a göre, Platon'dan Sartre'a kadar tüm filozoflar akıl yürütmeyi kişinin duygularına ve bedenine üstün gelmesi veya "aşkınlaşması" olarak (çeşitli şekillerde) anladılar. Bu filozoflar aynı zamanda, erkekliğe erişmek için kişinin "dişil" (duygusal, bedenleşmiş) boyutunun üstesinden gelmesi gerektiği inancıyla, aklı erkeklikle bir tuttular. Bu durumda, akılla ilgili fikirler ile kadınları aşağılayan erkeklik ideallerinin birbiriyle bağlantılandırılmasının bir tarihi olduğu savunulabilir.

Eğer akılla ilgili fikirlerin bir tarihi varsa, feminist felsefenin açık uçlu akıl yürütmeye izin veremeyeceği için gerçekten de felsefi olmadığı endişesi neyin nesidir? Akılla ilgili fikirlerin bir tarihi olduğu olgusu, akıl ve savın hiçbir zaman açık uçlu *olmadıklarını* çünkü her bir akıl yürütme veya sav biçeminin aklın ve savın nelerden oluştuğu ve (aynı zamanda) bir erkek veya kadın olmanın ne olduğuyla ilgili belirli bir varsayımlar kümesini önvarsaydığını ortaya koyar. Çağdaş felsefede büyük ölçüde hüküm süren "iki kutupluluk paradigması"nı ele alalım (Bunun için bkz. Moulton 1983). Bu paradigmaya göre filozofun işi öteki filozofun savlarındaki hataları ve bunlara karşı öne süreceği örnekleri bulmak, kendi iddialarını ise düşünülebilecek en güçlü itirazlara karşı müdafaa etmeye çalışarak sa-

vunmaktır. Bu "iki kutupluluk paradigması" akıl yürütmenin iki kutupluluğu gerektirdiğini varsayar ve aynı zamanda erkeklerin atılgan olduklarını varsayarak bu kutuplaşan akıl yürütmeyi erkek olmakla bir tutar.

Bu durumda görünen o ki, akıl ve sav uzun zamandır erkeklikle bağlantılandırılarak anlaşılageldi. Fakat feminist filozofların çok azı buradan akıl ve savın hepten reddedilmesi gerektiği sonucunu çıkarır. Birçoğu bunun yerine, geleneksel olarak "dişi" sayılan bazı nitelikleri de içeren farklı akıl kavramlaştırmalarını varsayan iddialar ortaya atıp savunur. Örneğin bir akademisyen diğerlerinin savlarındaki kusurları sergilemek niyetiyle yola çıkmak yerine görüşlerini onların çalışmalarının elverişli bölümlerinin üzerine bina edebilir. Bu durumda kişi "dişi" nitelikler olan sempati ve ötekilere açıklığı içeren bir biçimde akıl yürütmektedir.

Felsefi düşüncenin açık uçlu olması gerektiğine inananlar, akılcılık standartlarına yönelik feminist eleştiriler ve yeniden-düşünüşlerin değerli olduğu çünkü bilfiil bunların açık uçlu felsefi düşüncenin *modelleri* olduğu şeklinde yanıt verebilirler. Bunlar sıklıkla kanıksanmış, derine gömülü (eril-önyargılı) ufuklar ve sorgulama standartlarıyla ipleri koparırlar. Dolayısıyla, açık uçluluğa karşı olan feminist felsefi savlar yine de felsefi düşüncenin açık uçlu olması gerektiğini önvarsaymaktadırlar. Böyleyken, bu açık uçluluğun feminist politikayla nasıl bağdaştığı sorunu yerinde durur. Bu noktada, feminist filozoflar da dahil olmak üzere feministlerin, politik açıdan tam olarak neye bağlılık duyduklarını sormamız gerekir.

3. Feminizm ve post-feminizm

Çoğu zaman feminizmin, kadınların erkeklerle eşit olduğu ve buna göre muamele görmeleri gerektiği (ama durumun bu olmadığı) inancı olduğu varsayılır. Lakin feminizmin bu tanımı uygun olmaktan çok uzak. Bazı feministler kadınların

gerçekten ihtiyacı olanın, erkeklerle eşitlik değil erkeklerden fark(lar)ıyla tanınmaları ve değer görmeleri olduğunu savunurlar. Diğer feministler kadınların eşit muameleye veya farkları için saygı duyulmaya değil, baskıdan kurtulmaya ihtiyaç duyduklarına inanırlar. Başka bazıları ise feminizmin kadınların tümünü geliştirmeyi amaçladığını reddederler. Bir kadın *olmanın,* baskılanmış bir varlığa, erkeklerden aşağı ve onlara ikincil birine dönüştürülmek olduğunu düşünürler. Bu durumda feminizmin amacı kadınlığı ortadan kaldırmak olmalıdır. Bu görüşe göre feminizm, kadınlara dönüştürülmüş insanları geliştirme çabasındadır ama kadınların koşullarını geliştirme çabasında olduğu söylenemez – bu imkansız, kendisiyle çelişen bir misyon olur.

Bu kısa inceleme, feminist görüşlerin olanca çeşitliliğini kapsamanın yanından bile geçmiyor ama feministler arasında feminizmin hedefinin ne olduğuna dair kayda değer düzeyde anlaşmazlık olduğunu şimdiden görebiliriz. Rosalind Delmar'ın söylediği gibi, "tek bir feminizm yerine feminizmlerin çoğulluğundan söz etmek daha anlamlıdır" (1986:9). Yine de tüm feminist konumların paylaştığı ve hepsini birden *feminist* yapan, altta yatan bir bağlılık olması gerektiği düşünülebilir. Valerie Bryson tüm feministlerin "kadınların erkeklere kıyasla dezavantajlı oldukları ve bu dezavantajın biyolojik farkın doğal ve kaçınılmaz bir sonucu değil, meydan okunup değiştirilebilecek ve değiştirilmesi gereken bir şey olduğu inancı"nı paylaştıklarını öne sürer (Bryson 1993: 192). Fakat bazı feministler bunu dahi reddederler; bu reddedişin dayanağı belki de, kadınların biyolojisi onları dezavantajlı hale *getiriyor* olsa da doğum kontrol hapı gibi yeni teknolojilerin biyolojik sınırlamalardan kurtulmalarına izin verdiği görüşüdür (Firestone 1970).

Alison Jaggar feminizmin daha kapsayıcı bir tanımını önerir. Ona göre "feminizm, hangi temele dayanırsa dayansın, kadınların tabi kılınmasını sonlandırma çabasında olanlara

gönderme yapar" (Jaggar 1983a: 5). "**Tabi kılınma**" nedir? *Concise Oxford Dictionary*'e göre bir kişi veya grup eğer bir başka kişi veya gruptan daha aşağı önemde ya da sırada tutuluyor veya ikincil hale getiriliyor veya bir diğer kişi veya grupla ilişkisinde ona itaat eden konumuna yerleştiriliyorsa, o kişi veya grup tabi kılınmıştır. Kadınların "tabi kılınmış" olduklarını söylemek kadınların erkeklere ikincil, onlardan daha az önemli ve onlara itaat eden olarak görüldüklerini söylemektir. Bu, tabi kılmayı mutlaka erkekler yapıyor demek değildir. Fakat kadınların tabi kılınmış oldukları iddiası onların tabi kılınmış olarak doğmadıklarını, bu *hale getirildiklerini* ve bu durumun değiştirilebileceğini ve değiştirilmesi gerektiğini ima eder.

Feministler kadınların tabi kılınma halini farklı şekillerde yorumlarlar. Bazıları bunu, kadınların eşit muamele görmediği hal olarak anlar. Diğerleri, kadınların ayırt edici niteliklerinin değer görmemesi bakımından tabi kılındıklarını düşünür. Başka bazılarına göreyse kadınlar daha en baştan, kadınlara dönüştürülmeleri aracılığıyla tabi kılınmışlardır. Fakat tüm feministlerin üzerinde anlaştığı konu, kadınların bir şekilde tabi kılınmış oldukları ve bunun değiştirilmesi gerektiğidir.

Kadınların tabi kılınmış oldukları fikri muğlak olabilir ve birçok farklı yorumlamaya müsaittir fakat kesinlikle herkes kabul ettiğine göre o kadar da muğlak değildir. Birçok insan (belki bu kitabın okurlarından bazıları da) kadınların veya en azından batılı endüstriyel toplumlardaki kadınların tabi kılınmış olarak tarif edilebilmelerinin doğruluğuna ikna olmuş değiller. Çoğu insan batılı kadınların geçmişte (oy veremedikleri ya da mülk edinemedikleri ve kocanın eşine tecavüz etmesinin ya da onu dövmesinin bir suç sayılmadığı zamanlarda) tabi kılınmış olduklarını kabul ederler. (Gerçi evlilik içi tecavüzün ancak çok yakın bir tarihte, Birleşik Krallık'ta 1991'de, ABD'de 1993'te suç olarak tanınmış olduğunu da hatırlatmamız gerek.) Yine de birçok insan, kadınların konumunun dikkat çekici öl-

çüde geliştiğine akıldışı olmayan bir biçimde inanır. Buna inananlar bazen **post-feministler** olarak adlandırılırlar: Kadınların tabi kılınmamaları gerektiğini kabul ederler ama temel düzeyde bu hedefe zaten erişilmiş olduğuna, dolayısıyla tabi kılınmaya karşı hiçbir özel feminist kampanyanın artık gerekli olmadığına inanırlar.

Bu noktada birinci olarak, kadınların koşullarının halen arzu edilenin ne kadar uzağında olduğuna dair bazı örnekleri hatırlamak faydalı olacaktır: Birleşik Krallık'ta 2005'te tam zamanlı çalışan kadın işçiler tam zamanlı çalışan erkek işçilerin kazandıklarının halen yüzde 82'sini kazanıyorlardı ve milletvekillerinin yüzde 20'si, öğretim üyelerinin yüzde 14'ü kadındı. Bu bakımdan ve diğer bakımlardan, kadınlar erkeklerle eşitliğe halen erişmiş değiller. Buna karşılık olarak, kadınların eşitliği için verilen *temel* mücadelelerden galip çıkıldığı söylenebilir. Sonuçta, Birleşik Krallık'ta ve diğer birçok ülkede eşit haklar ve ayrımcılık-karşıtı yasalar geçirilmiştir. Bu yasamanın etkilerinin zaman içinde kaçınılmaz olarak toplumun içine sızacağı ve insanların tutumlarını ve beklentilerini değiştireceği düşünülebilir. Yapmamız gereken sadece, bu sürecin kendi kendine işlemesine izin vermektir.

Lakin kadınlar erkeklerle ücret, politika ve mesleki itibar bakımından eşitliği elde etselerdi bile kadınların batılı (ve batılı olmayan) toplumlardaki konumunda yanlış olan diğer pek çok şey olduğu gibi kalacaktı. Kadınların, büyük çoğunluğu erkeklerce uygulanan tecavüz, cinsel taciz ve ev içi şiddete maruz kaldıkları vakaları düşünelim.[5] Ya da çağdaş kültürün büyük kısmında kadınların cinsel nesneler olarak resmedilmesini düşünelim. Birçoğumuz (galerilerdeki nü kadın resimlerinden pop videolarına, bulvar gazetelerine kadar) cazibeli, az ya da çok çıplak haldeki kadın imajlarıyla sonsuzca çevrelenmiş haldeyiz. Ve ayrıca birçok evde halen ev işleri ve çocuk bakımını tümüyle kadınların yaptığını düşünelim (son tahminlere göre yüzde 66 ile 80 arasında değişiyor, Saul 2003: 8).

Fazlasıyla kötümser bir tablo çizdiğim ve kadınları aciz kurbanlar olarak gösterdiğim düşünülebilir. Şüphesiz ki son 40 yılda kadınların konumu neredeyse her bakımdan gelişti ve bu gelişmelerin birçoğu için kadınlar bizzat savaştılar (örneğin, evlilik içi tecavüzün suç sayılmasına yönelik kampanya sürdürdüler). Bunun yanı sıra, kadınların yukarıda değinilen durumlarının bütün yönleri *topyekun* olumsuz da değildir. Örneğin, çocuk bakımının başlıca sorumlusu olmak yalnızca bir yük değildir, aynı zamanda genellikle kişinin çocuklarıyla oldukça tatminkar ve değerli ilişkiler kurmasıyla sonuçlanır.

O halde kadın olmak olumsuz yönlerin yanı sıra olumlu yönler de taşır. Öyleyse, olumlu özellikler olumsuzları dengeliyorsa, kadınların toplumsal konumunda nihayetinde yanlış olan bir şey yok mudur? Feministler genellikle olumsuz özellikleri, kadınların (ve erkeklerin) içinde yaşadıkları temel bağlamı oluşturacak şekilde birbirine bağlanan daha asli özellikler olarak görürler. Bu görüşe göre, bir kadın olmanın olumlu yönleri (1) kadınların (ve bazen erkeklerin) bu olumsuz bağlama direnişleri ve (2) kadınların bu bağlamın zorladığı kısıtlamalara karşı hayatlarını yaşamaya değer kılmak için sarf ettikleri çabaları sayesinde açığa çıkar.

Bu iddialar hâlâ inanılmaz ölçüde kötümser gelebilir. Fakat feministlerin, *neden* kadınların durumundaki özelliklerden olumsuz olanların temel alınması gerektiğine dair savları vardır. Neredeyse tüm toplumların bu olumsuz özellikleri sürekli olarak üretecek ve yeniden-üretecek şekilde örgütlenip yapılandırılmasından dolayı bunların temel olduklarını savunurlar. Bu yüzden olumsuz özellikler *sistematiktir*: Toplumların temel kurumları, yasal düzenlemeleri ve kültürleri bunları sürekli olarak üretir. Ve dolayısıyla bu toplumların kadınları *tabi kıldıkları* söylenebilir: Bu toplumlar kadınları, erkeklerin karşılaşmadığı ya da en azından aynı ölçüde karşılaşmadığı zararlar ve dezavantajlara (ör. cinsel nesneleştirme) maruz bıra-

kıyor. Hal böyleyken kadınlar erkeklerden daha az önemli veya onlara göre ikincilmiş gibi muamele görüyorlar.

Fakat bunu söylerken, aynı toplumların erkeklere de birçok zarar verdiğini akılda tutmalıyız. Örneğin, tarihsel olarak Avrupa toplumlarının birçoğunda erkeklerin savaşlar veya endüstriyel kazalar sonucunda yaralanma veya öldürülme riski kadınlarınkinden daha yüksektir. Fakat genellikle erkeklerin bu zararları görmelerinin nedeni, onları kadınlardan veya en azından belli kadın gruplarından (ör. kol işçilerini, onların evdeki eşlerinden) ayrıcalıklı kılan toplumsal rolleri (ör. orduda savaşanlar) oynamaya özendirilmeleridir. Dolayısıyla toplumların erkeklere erkek *olmalarından ötürü* birçok zarar vermesi olgusu, aynı toplumların sistematik olarak kadınları erkeklere tabi kılmasıyla bağdaşır.[6]

O halde (neredeyse tüm) toplumların kadınları sistematik olarak tabi kıldıklarını kabul edersek, toplumlar bunu tam olarak nasıl yapıyor? Farklı feminist konumlar bu soruyu farklı biçimlerde cevaplar. Her biri, toplumun temel karakteri, kadınlara karşı ne tür sistematik yanlışlar yaptığı ve bu yanlışları sona erdirmek için ne tür toplumsal değişikliklerin gerektiğiyle ilgili farklı açıklamalar yapar. Öyleyse şimdi, belli başlı bazı feminist politik görüşlere dair biraz ön bilgiye ihtiyacımız var. Bu aynı zamanda, feminist politik görüşlerin, feminist felsefeye özgün olan cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik gibi kavramları ortaya koymaya nasıl başladıklarını da ortaya çıkaracaktır.

4. Feminist politik konumlar

Liberal feminizm Avrupa'da 17. ve 18. yüzyıllarda, Mary Astell ve Mary Wollstonecraft gibi feminist düşünürlerin Aydınlanma'nın doğuştan gelen insan aklına inancını kabul ederek kadınların erkeklerle eşit ölçüde akıl yetisine sahip olduklarını savunmalarıyla ortaya çıktı. Kadınların bu nedenle

eşit bir eğitimi ve Wollstonecraft'a göre (1792) mülkiyet haklarında eşitliği, ekonomik bağımsızlığı ve kariyer sahibi olmayı hak ettiklerini savundular. Wollstonecraft kendi dönemindeki birçok kadının mantıksız, hoppa ve aciz olduğu görüşünü kabul etse de bunun, onların doğasına değil yetiştirilmelerine ve koşullarına bağlı olduğunu savundu. Wollstonecraft'ın bu savı cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımını öngörür zira kadınların acizliğinin onların dişi biyolojisinden kaynaklanmadığını, içinde toplumsallaştıkları bir şey (yani cinsiyet değil toplumsal cinsiyet meselesi) olduğunu söylemektedir.

Kadınlara eşit haklar için yürütülen kampanyalar 19. yüzyıl boyunca endüstrileşmekte olan ülkelerin çoğunda hız kazandı ve oy hakkı için verilen mücadelede doruğa ulaştı. Kadınlar eşit oy haklarını örneğin Yeni Zelanda'da 1894'te, ABD'de 1920'de, Birleşik Krallık'ta 1928'de ve Fransa'da 1944'te elde ettiler. Oy hakkı kampanyalarından sonra liberal feminist mücadeleler kısmen azalsa da 1960'larda yeniden alevlendi. Liberal feminizmin bu yeniden doğuşu, resmen eşit haklara sahip olmamanın yanı sıra (1) ücretlerdeki eşitsizliklerin ve (2) kadınların kamusal alana erişimlerini engelleyen ve onları eve kapalı, tatminsiz hayatlar geçirmeye zorlayan önyargıların sürdüğüne dair ortaya çıkan farkındalıkla harekete geçti. Kısmen liberal feminizme cevaben, ABD ve Birleşik Krallık gibi ülkelerde 1960'lar ve 1970'lerde eşit ücret ve ayrımcılık-karşıtı yasalar yürürlüğe girdi. Buna karşın, kısmen kadınların çocuk bakımının başlıca sorumlusu olmaları gerektiğine dair yaygın varsayım yüzünden, gerçek eşitsizlikler sürüyor. Bu sorumluluk birçok kadını düşük maaşlı, yarı zamanlı işlere mahkûm ediyor. Birçok liberal feminist, bu durumda sahici eşitliğin sağlanabilmesi için geniş kapsamlı (iş düzenlerinin yeniden yapılandırılması ve mali anlamda desteklenen çocuk bakımına geniş ölçekli olanaklar sağlanması gibi) değişiklikler yapılması gerektiği sonucuna varırlar.

O halde, liberal feministlerin temel fikri, kadınların akıl bakımından erkeklerle doğal olarak eşit oldukları ve dolayısıyla eğitime ve kamusal alana eşit erişimi hak ettikleridir - ama kemikleşmiş engeller resmi ve gayriresmi yollarla bu erişimin önünü kesmektedir. Görünen o ki liberal feministler bu noktada, tatmin edici bir hayat için kişinin hem aklını işletmesinin hem de kamusal alana katılımının gerekli olduğunu varsayıyorlar. Fakat başka feministler (ör. Pateman 1988) buna, aklın ve kamusal alanın, dişi kabul edilenleri dışlamak ve değersizleştirmek üzere yorumlanmasının ve örgütlenmesinin bir tarihi olduğunu söyleyerek itiraz ederler. (Bunu önceki akıl kavramlaştırmaları durumunda da görmüştük.) Dolayısıyla görünen o ki liberal feminizm, insan yaşamı ve toplumsal yaşamın özelliklerinden yalnızca erkek olarak tanımlananların üstün değerliliğini sorgulamaksızın kabul eder.

Radikal feminizm 1960'larda ve 1970'lerde, en çarpıcı haliyle Kuzey Amerika'da yükseldi. Esas iddiası, kadınlar üzerindeki tahakkümün diğer tüm tahakküm biçimlerinin en temeli ve yaygını olduğudur. Liberal feministlerin aksine radikal feministler, bir grup olarak kadınların, yine grup halindeki *erkekler* tarafından tahakküm altına alındıklarına vurgu yaparlar. Birey olarak erkekler ise, erkekler olarak uygulamaları beklenen tahakkümcü rolüne az ya da çok uyarak hayatlarını sürdürürler.

Radikal feministlerin açıklamaları arasında klasiklerden biri Redstockings[7] Manifestosu'dur:

> Kadınlar ezilen bir sınıftır. Bizim baskılanmamız bütüncüldür, hayatlarımızın her yönünü etkiler... Biz baskılanmamızın faillerini erkekler olarak tanımlıyoruz. Erkek üstünlüğü en eski, en temel tahakküm biçimidir... Tüm diğer sömürü ve baskı biçimleri... erkek üstünlüğünün uzantılarıdır... Erkekler tüm politik, ekonomik ve kültürel kurumları denetim altında tutmuşlardır... *Tüm erkekler* erkek üstünlüğünden ekonomik, cinsel ve psikolojik faydalar sağlarlar. *Tüm erkekler* kadınları baskı altına alır. (Redstockings in Morgan 1970: 533-4)

Birçok radikal feminist, eril tahakkümü **patriyarka** olarak (terimin akla getirdiği gibi babalar tarafından yönetilme değil, erkekler tarafından yönetilme anlamında) adlandırır. Radikal feministler, erkeklerin bir grup olarak kadınları tahakküm altına aldıklarını düşündüklerinden, kadınların patriyarkaya karşı durmak bakımından ortak bir çıkara sahip olduklarını ve bağımsız, kadınlarca yürütülen ve belki de yalnızca kadınlardan oluşan bir feminist harekete ihtiyaçları olduğunu savunurlar.

Radikal feminizme göre patriyarka, hayatın her yönüne siner. Patriyarka özellikle de cinselliğin içine siner; kadınların cinselliği erkeklere yarayacak şekilde denetlenmiş ve yönlendirilmiştir. Dolayısıyla radikal feministler için cinsellik yalnızca doğal ve doğuştan gelen bir şey değil, iktidar ilişkilerince şekillenen ve halihazırda erkek-merkezli biçimde tanımlanan bir şeydir. Radikal feministler de erkeklerin kültür, din, inanç sistemlerini ve hatta dilin denetimini ele geçirmiş oldukları görüşüne katılırlar. "Erkek" kelimesinin nasıl hem erkeklere hem de insanlığın bütününe gönderme yaptığını ve tektanrılı dini kültürlerde nasıl tanrıların ve dini liderlerin hemen hepsinin erkek olduklarını düşünün.

Neden erkekler tahakküm kurmuşlardır? Bazı radikal feministler erkek biyolojisinin erkekleri tahakküm kurmaya mecbur ettiğine inanır. Fakat radikal feministlerin çoğunluğu erkek tahakkümünü, erkekleri hükmeder şekilde davranmaları için, kadınları da itaatkar olmaları için eğiten patriyarkal bir toplumsal sistemin (birbirleriyle bağlantılı kurumlar, inançlar ve beklentiler kümesinin) sonucu olarak görürler. Bu sistem süregider çünkü hepimizi onun sürmesini sağlayacak şekilde eylememiz için terbiye eder. Öyleyse radikal feministler de yine cinsiyet ile toplumsal cinsiyeti birbirinden ayırırlar ve patriyarkayı, biyolojinin değil erkeklerin ve kadınların nasıl eylemesi gerektiğiyle ilgili toplumsal beklentilerin bir sonucu olarak görürler.

Radikal feministler dişillik konusunda anlaşmazlık içindedirler. Bazıları dişilliğin reddedilmesi gerektiğini çünkü erkeklere hizmet edecek şekilde tanımlanmaya müsait olduğunu düşünürler. (Örneğin birçok insan kibar, yardımsever ve ötekilere karşı saygılı olmayı "dişil" olarak kabul eder.) Diğer radikal feministler ise (ör. Griffin 1984) dişi biyolojisinin kadınlara, büyütüp yetiştirme, işbirliği yapma niteliklerini sağladığını ve bunun, başkaları üzerinde güç sahibi olma şeklindeki patriyarkal odağa değerli bir karşıtlık oluşturduğunu düşünürler. İkinci görüşe göre bu dişil nitelikler, yeni bir dişi kültürün zemini haline gelmelidir. Bazı radikal feministler (ör. Daly 1978) bunun için **ayrılıkçılığı** savunurlar: içinde dişi/dişil kültürün filizlenebileceği, yalnızca kadınlara açık alanlar ve kurumlar yaratmak.

Radikal feministler, tüm erkeklerin erkekler olarak bir tahakküm konumunda oldukları şeklindeki görüşleri nedeniyle eleştirilmişlerdir. Zira ırk ve sınıf eşitsizliklerinin bazı kadınlara bazı erkeklerden daha fazla güç verdiği savunulabilir – örneğin, kadın müdürler erkek personelleri üzerinde güç sahibidirler. Radikal feminizmle ilgili buradaki sorun, onun *özcü* olmasıdır. Yani radikal feministler, tüm kadınların ortak bir noktaları olduğunu (grupça hepsinin erkeklerin tahakkümü altında olduğunu) iddia ederler. Fakat görünen o ki bu iddia inandırıcı olamayacak kadar basitleştirilmiştir, zira aslında bazı kadınlar da bazı erkekler üzerinde güç sahibidir.

1960'lar ve 1970'lerde ortaya çıkan **sosyalist feminizm,** radikal feminizm ile **Marksizm**in içgörülerini birleştirmeye çalışır. Marx'a göre en temel insan etkinliği, ihtiyaçlarımızı karşılayacak şeyleri üretme etkinliğidir. İnsanların, içinde bu etkinliği yürüttükleri toplumsal ilişkiler, toplumun "ekonomik altyapı"sını veya "ekonomik temel"ini oluşturur ve diğer kurumlar (hukuk ve devlet gibi) buradan ortaya çıkar. Tarihin büyük bir bölümünde bu "toplumsal üretim ilişkileri", bazı in-

sanların, diğerlerinin üretken etkinliğini denetleyip sömürdükleri sınıf ilişkileri olmuştur. Kapitalist toplumlarda "üretim araçları"na (makineler, binalar, malzemeler ve mülkler) sahip olanlar, yaşamak için emeklerini satmaya zorlananların çalışmalarını sömürürler. Bu Marksist çerçeveyi temel alan 1960'lar ve 1970'lerdeki bazı feministler, kapitalizmin evde erkek üstünlüğünü gerektirdiğini çünkü kadınların, işgücünü üretme, koruma ve ona bakma anlamındaki "yeniden üretici" emeği sarf etmesinin kapitalizmin koşulu olduğunu savunurlar. Dolayısıyla kadınlar evde ücretlendirilmeyen "ev içi emeği" sarf etmek zorunda bırakılarak sömürülmektedirler.

Sosyalist feministler (Barrett 1988 gibi) bu savı eleştirdiler; bu "ev içi emeği" sarf etmesi gerekenlerin özellikle *kadınlar* olmasının nedeninin basitçe kapitalizmle açıklanamayacağını savundular. Bunun nedeni daha çok, (1) kadınlara uygun görülen rolle ilgili kapitalizm öncesi fikirler ve (2) erkeklerin kadınları evde tutma mücadeleleri, özellikle de işçi sınıfından erkeklerin 19. yüzyılda "aile ücreti" için verdikleri mücadeledir. Erkeklerin bu (büyük oranda başarılı olan) mücadeledeki amacı, aile reisi olarak tanınmak ve buna uygun ücret almaktı. Sosyalist feministlere göre erkekler bu sonucu, yalnızca mali nedenlerle değil, ayrıca onlara mali olarak bağımlı eşleri üzerinde güç kazanarak fayda sağladıkları için istediler.

Bazı sosyalist feministler (ör. Hartman 1979) bu tür tarihsel analizler sonucunda, patriyarka ve kapitalizmin iç içe geçmiş bulunan iki ayrı toplumsal sistem olduğu görüşüne vardılar. Diğerleriyse (ör. Young 1981) kapitalizmin, içinde patriyarkal unsurların inşa edildiği birleşik bir sistem olduğunu savundular. Young'a göre kapitalizm, gelişimi sırasında, erkeklerle kadınları farklı mesleklere ve etkinliklere yönelterek ayrıştırır (doktorlara karşı hemşireler ve ebeler, su tesisatçılarına karşı sekreterler) ve erkeklerin etkinliklerinin hemen her zaman daha yüksek beceriye dayandığı varsayılır ve bunlara

daha yüksek ücret verilir. Young bu sistemi "toplumsal cinsiyete göre bölünmüş kapitalizm" olarak adlandırır. (1981: 61-63).

Sosyalist feminizmle ilgili bir sorun, Marx'ın izinde giderek üretken etkinliklere odaklanmış olmasıdır. Dolayısıyla sosyalist feministler, çocuk doğurmayı ve çocuk büyütmeyi üretken etkinliğin belli biçimleri olarak ele alırlar. Fakat üretim geleneksel olarak özü gereği bir "erkek" etkinliği olarak görüldüğünden, sosyalist feministler doğuma ve çocuk bakımına eril-önyargılı bir çerçeveden yaklaşıyor gibi görünürler. Bunun yerine belki de feministlerin, kadınların kendi doğumlarını nasıl deneyimlediklerini yeniden keşfetmeye ve kadınların deneyimini yansıtan yeni kategoriler geliştirmeye ihtiyaçları vardır, zira bunun varolan eril-önyargılı düşünce çerçeveleri içinde yapılamayacağı söylenebilir.

Sosyalist feministler eril tahakkümü ve sınıf sömürüsünü toplumun eşit ölçüde temel boyutları olarak kavramaya çalışırlar. Fakat ırksal eşitsizliği daha az merkeze koyma eğilimindedirler. Bu nedenle sosyalist feministler (radikal ve liberal feministlerle birlikte) **siyah feministler** tarafından eleştirilmişlerdir. Siyah feminizm, tarihi en azından 19. yüzyılın kölelik karşıtı kampanyalarına kadar uzansa da gelişimini 1970'lerden sonra tamamlamıştır. Siyah feminizmi tarif etmek, Katiadu Kanneh'in ortaya koyduğu gibi (1998:86) "siyah"ın anlamının "radikal biçimde istikrarsız" olmasından dolayı karmaşıklaşır. "Siyah", farklı toplumsal bağlamlarda farklı anlamlara sahiptir ve bu anlamlar zaman içinde değişmiştir ve tartışma konusudur. ABD'de "siyah" genellikle Afrikalı Amerikalılara gönderme yaparken, Latinler, Yerli Amerikalılar ve Asyalı Amerikalılar ise "renkli insanlar" olarak tanımlanırlar. Öte yandan bazen "renkli insanlar" Afrikalı Amerikalıları da kapsayacak şekilde kullanılır. Birleşik Krallık'ta "siyah" bazı zamanlarda, beyaz normdan sapmış sayılan çeşitli etnik gruplardan insanlar için bir ortak etiket işlevi görmüştür (Mirza

1997: 3). "Siyah" ortak başlığını benimsemek bu gruplardan insanlara, sapkın muamelesi görmeleriyle ortaklaşan deneyimlerini vurgulamak ve buna karşı çıkmak için politik ittifaklar kurma olanağı vermiştir.

Bu tanımsal soruları bir yana bırakırsak, 1970'ler ve 1980'lerde siyah ve renkli kadınların yazınının büyük kısmı radikal, liberal ve sosyalist feminizmleri eleştiriyordu. Özellikle de radikal feministler, tüm kadınların aynı toplumsal konumda (erkekler tarafından tahakküm altına alınan konumunda) olduğuna dair özcü iddiaları nedeniyle eleştirildiler. Bu iddia kadınlar arasındaki iktidar farklarını, özellikle de beyaz kadınların daha büyük güç ve güven sahibi olduklarını gözden kaçırır.

Daha genel bakarsak, siyah feministler modern toplumların basitçe patriyarkal veya patriyarkal-kapitalist olmadığını, fakat ırksal baskının da dahil olduğu *birkaç* "belli başlı baskı sistemi"ne dayandığını savunurlar (Combahee River Collective 1979: 362). Bu sistemler birbirlerini pekiştirip şekillendirerek bir "tahakküm matrisi" oluştururlar (Hill Collins 1990: 225). Siyah kadınlar aynı anda birkaç sistem altında baskılanırken, beyaz kadınlar ise toplumsal cinsiyet bakımından baskılanmalarına karşın ırksal sistemden fayda sağlarlar. Siyah feministler, feministlerin tüm bu sistemlerin eşit önemde olduğunu kabul etmeleri ve birbirlerine nasıl bağlandıklarını anlamaları gerektiğini vurgularlar.

Siyah feministler bahsettikleri ırksal tahakküm sistemini toplumsal bir sistem olarak görürler. Bilim insanlarının ve akademisyenlerin büyük çoğunluğu artık, ırksal sınıflandırmaların hiçbir biyolojik temeli olmadığını kabul ediyor. Geleneksel olarak, ırka duyulan inanç, birkaç ayrı insan tipi (siyah, beyaz, Asyalı, Yerli Amerikalı) olduğuna, her birinin kendine özgü bir grup kalıtsal fiziksel özelliğe (belli bir deri rengi, saç dokusu, yüz yapısı vb.) sahip olduklarına dair bir inançtır. Aslında

insanların deri renkleri, saç dokuları ve benzer özelliklerinin hepsinin bütün bir süremi vardır ve bir "tip"in nerede başladığına, diğerinin nerede bittiğine dair verilen hükümler keyfidir. (Irk inancıyla ilgili diğer sorunlar için bkz. Taylor 2004: 49-52).

Irksal kategorilerin hiçbir biyolojik temeli olmayabilir ama bunlar toplumu şekillendirmek bakımından çok önemliydiler ve hâlâ öyleler. Bireyler, (deri rengi gibi görünür niteliklere dayanarak) onlara atfedilen ırksal kategoriye göre çok farklı muameleler görürler. İnsanlar, ait oldukları varsayılan ırka göre farklı (ve eşitsiz) muameleler gördüklerinden dolayı, ırksal sınıflandırmalar insanların hayatlarını ve deneyimlerini şekillendirir ve böylece insanlar ırksal kategorilerle belirlenir ve kendilerini onlar aracılığıyla anlarlar. Irksal kategoriler deneyimimizi şekillendirdiğinden, kadın olma deneyimi de her zaman belirli bir "ırk"a mensup olmanın hayat deneyimiyle bağıntılıdır ve ondan etkilenir. Bu, siyah kadınlar kadar beyazlar için de geçerlidir – ama beyaz kadınların (ve erkeklerin), "ırk"larının deneyimleri üzerindeki etkilerini fark etmeleri daha az olasıdır. Bunun nedeni kısmen, beyaz olarak sınıflandırılmalarının bu kadınları dezavantajlı hale getirmeyip onlara fayda sağlamasından, kısmen de çoğunluğunun beyaz olmanın norm sayıldığı kültürlerde yaşamalarından kaynaklanır. Lakin siyah feministler, feministlerin *tüm* kadınların hayat deneyimlerindeki "ırksallaştırılmış" yönlere dikkat etmeleri gerektiğini vurgularlar.

Feminist politikadaki başlıca konumlardan bazılarını incelemiş olduk. Bu konumlar üzerinden feminist felsefeye özgü sorunlardan bazılarını (cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsellik, doğum ve özcülüğün doğasıyla ilgili sorunlar) açımlamaya başladık. Öte yandan şunu da not düşmeliyiz ki birçok feminist düşünür bireysel olarak, birkaç farklı konumun ögelerini kaynaştırır; tek bir feminist konumu saf haliyle uygun bulan düşünürlerin sayısı azdır. Dahası, feminist politik görüşlere

dair buraya kadarki incelememiz yeterince kapsamlı sayılmaz. Bir defa, göz attığımız görüşler ağırlıklı olarak batılı ülkelerde gelişmiştir, dolayısıyla taşıdıkları iddiaların batılı olmayan toplumlara ne ölçüde uygulanabilir olduğu tartışmalıdır. (Bu tartışma için bkz. 7. Bölüm).

Her bir konum, kadınların bir tabi kılınma durumunda olmasının temelinde ne gibi toplumsal kurumlar ve düzenlemelerin olduğuna bir açıklama getirir. Liberal feministlere göre çoğu toplum, kadınları eve veya düşük ücretlendirilen işe mahkum etme eğilimi taşıyan ve genellikle onların erkekler gibi tatmin edici hayatlar sürüp keyif almalarına engel olan yasal eşitsizlikler veya gayri resmi önyargılar ve engelleri içlerinde barındırır. Radikal feministlere göre hemen her toplum patriyarkaldir. Kültürleri, inanç sistemleri, kurumları ve normları erkekleri egemenlik peşinde koşmaya, kadınları ise boyun eğmeye iter. Sosyalist feministlere göre, modern toplumların ekonomik yapısı kapitalisttir ama kapitalizm, önceki patriyarkal fikirlerle etkileşime geçerek "toplumsal cinsiyete önyargılı" hale gelmiştir: kapitalizmin kurumları kadınları ve erkekleri farklı türde işlere dağıtır ve erkeklerin çalışmalarını daha fazla ödüllendirir. Siyah feministlere göreyse modern toplumların temel düzenlemeleri, tüm kadınların "toplumsal cinsiyetleriyle cezalandırıldıkları ama [bazılarının] ırklarıyla ayrıcalıklı konumda olduğu" bir baskı sistemleri ağını hayata geçirir (Hill Collins 1990: 225).

Tüm bunlar gösteriyor ki feministler, kadınların tabi kılındıkları ama bunun değiştirilebileceği ve değiştirilmesi gerektiği yönündeki genel görüşte ortaktırlar. Fakat hiçbir zaman bu görüşü genel haliyle benimsemezler. Her bir feminist, kadınların tabi kılınmasının neye dayandığı ve dolayısıyla nasıl bir değişime ihtiyaç olduğuna dair belirli bir *yorumu* benimser. Liberal feministlere göre kadınlar eşitsiz muamele görmeleri bakımından tabi kılınmışlardır; yani eşit muameleye ihtiyaç

vardır. Marx'tan etkilenen bazı feministlere göre kadınlar ev içi işlerinin sömürülmesi bakımından tabi kılınmışlardır; yani üretken etkinliğin adil bir bölüşümü gereklidir. Radikal feministlere göre kadınlar, erkeklerin onlar üzerinde tahakküm kurması bakımından tabi kılınmışlardır; yani kadınların özerklik kazanmaya ihtiyaçları vardır. Başka bir deyişle, kadınların kendi değerleri ve hedeflerine göre yaratabilmeye ve yaşayabilmeye ihtiyaçları vardır. Sosyalist feministlere göre kadınlar, düşük değer biçilen türde iş ve etkinliklere itilmeleri bakımından tabi kılınmışlardır. Çözüm, Nancy Fraser'ın deyişiyle "[hem] üretim ilişkilerinin" hem de kadınların aşağı konumda olmalarıyla ilgili kültürel varsayımların "derinlemesine yeniden-yapılandırılması"dır (Fraser 1997: 27). Siyah feministler bu görüşe katılırlar ama onlar ırksal varsayımların derinlemesine yeniden yapılandırılmasının da gerekli olduğunu savunurlar.

O halde, kadınların tabi kılınmasıyla ilgili feminist iddialar daima yoruma dayalıdır: Toplumun doğasıyla ilgili kapsamlı teoriler hesaba katılır. Böyle olunca, feministler bu farklı ve çatışan yorumların farkında olmaktan pek de (ve eğer filozof iseler hiç) kaçamazlar. Bir feminist filozof, tekil bir feminizm biçimini katı bir şekilde benimseyemez. Eğildiği feminizm biçiminin doğruluğunu dürüstçe değerlendirmek, diğer feminizmler adına konuşanların savlarını da mümkün olduğunca açık görüşlü biçimde dinlemek zorundadır.

Dolayısıyla, kadınların tabi kılındıklarına yönelik feminist kanaate sahip olmak ile tabi kılınmanın neye dayandığı ve nasıl bir toplumsal değişimin mümkün ve arzu edilebilir olduğu konusunda açık-uçlu (felsefi) savla ilgilenmek birbirleriyle bağdaşır. Buna karşılık şüpheciler feminist filozofların, kadınların tabi *kılınıp kılınmadıklarını* açık-uçlu biçimde tartışamayacaklarını söyleyebilirler. Eğer kişi bir feminist filozofsa, kadınların tabi kılındıklarını inkar edemeyeceği doğrudur. Fa-

kat bu, feminist filozofları, kadınların tabi kılınmalarının ne olduğuna dair farklı yorumların doğruluğu üzerine açık-uçlu biçimde tartışmaktan alıkoymaz.

Dahası, feminist filozoflar, feminizmin yalnızca öncedenvarolan biçimlerinin doğruluğunu savunmazlar. Bu feminizm biçimlerini ifade ederken ve başvurdukları toplumsal cinsiyet ve cinsellik gibi kavramları açımlarken, bunları çeşitli şekillerde tanımlarlar. Diğer feminist filozoflar da bu tanımlardaki sorunları tespit edip alternatif tanımlar önerirler. Örneğin, erkeklerin kadınları cinsel olarak tahakküm altına aldığı şeklindeki radikal feminist iddiayı, erkeklerin kadınları tahakküm altına almak için heteroseksüel cinsel birleşmeyi kullandıklarını söyleyerek açtığımızı varsayalım. Eğer erkekler bunu gerçekten yapıyorlarsa, bunun sonucunda ortaya çıkan toplumsal iklimde cinsel etkinlikle ilgili hakim görüş, muhtemelen bunun, erkek-egemen heteroseksüel cinsel birleşme edimlerinden oluştuğu şeklinde olacaktır. Ve eğer böyleyse, belki de feministlerin cinselliğe, alternatif bir tanım (örneğin sevmeyi, samimi duyguları ve ilişkileri "cinsel" diye tanımlayarak) getirmeleri gerekecektir. Bu yeni tanım fazla geniş kaçabilir. Fakat feminist filozoflar cinselliğin en iyi nasıl tanımlanabileceği hakkında tartıştıkça, vardıkları farklı sonuçlar onları, cinsellik ile iktidar ilişkilerinin tam olarak nasıl birbirine bağlandığına dair farklı görüşlere yöneltir. Böylece, cinsellik ve toplumsal cinsiyet gibi kavramların ifade edilmesi ve tartışılması, önceden varolan tüm feminist politik görüşlerden farklılaşan *felsefi* feminizm biçimlerini açığa çıkarır. Feminist felsefeye özgü kavramların belirli yorumlarıyla yapılandırılan bu feminist felsefe biçimleri, bu kitabın odağını oluşturuyor.

5. Eril önyargı ve eleştirisi

Cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve diğer yeni kavramlarla ilgili feminist düşünüş, yalnızca feminist politik görüşlerin ifade

edilmesinden değil, aynı zamanda felsefedeki eril önyargının feminist eleştirilerinden de yola çıkar. Bu eleştiriler, feminist politik analizin önceden varolan herhangi bir biçiminin felsefesinin mekanik uygulanmasının sonucu değildir. Bu daha ziyade, feminist politikayla ilgilenen bazı kadın filozofların eril önyargı hadiselerine karşı hassaslaşmalarıyla, felsefede de bu hadiseleri fark etmeye başlamalarının sonucudur.

Siyaset felsefesi, feminist filozofların eril önyargıyı fark ettikleri ilk felsefe alanıdır. Bu önyargı, çağdaş siyaset filozoflarının devlet, hukuk ve adil dağılıma (ör. ekonomik kaynakların nasıl dağıtılması gerektiğine) odaklanmış olmalarında kendini gösteriyordu. Bu siyaset filozofları, zaten siyaset felsefesinin konusu olarak görmedikleri aile ve cinsel ilişkilerle ilgili neredeyse tamamen sessiz kaldılar. Görünüşe göre çağdaş siyaset filozofları, modern toplumlarda "kamusal" alan (politika, ekonomik hayat ve iş) ile "özel" alan (aile) arasında varolan ayrımı eleştirmeksizin kabul ediyorlardı. Ve bu filozoflar, kamusal alanın daha önemli veya hakikatte daha insani olduğunu sorgulamaksızın kabul etmiş görünüyorlardı. Aksine, Locke, Rousseau ve Hegel gibi daha önceki siyaset filozofları aile ile uğraşmışlardı. Fakat feministlerin kısa sürede fark ettikleri gibi, onların aile üzerine görüşleri de genellikle, kadın eşlerin ev içi alana mahkum edilmeleri ve kocaları tarafından yönetilmeleri gerektiği iddiasını içeriyordu. Örneğin John Locke kadın eşlerin kocalarına "tabi" olmaları için bir "doğal temel" olduğunu iddia etti (Locke 1698, 174).

Feministlerin siyaset felsefesiyle bu ilk meşguliyetleri, yalın haliyle siyaset felsefesinin ötesine geçen meseleler ortaya çıkardı.

1. Filozofların kamusal alana odaklanmaları, ahlak felsefesi ve siyaset felsefesinin çekirdek değerlerinin süregelen kavranış biçimini baştan sona çarpıklaştırmış mıydı?

2. Geleneksel filozofların kadınlar ve aile hakkındaki cinsiyetçi görüşleri felsefeleri üzerinde daha geniş çaplı bir etki yapmış olabilir miydi? Bu cinsiyetçi görüşler, filozofların düşüncelerinin diğer alanlarında, daha az aleni de olsa kendini gösteren, daha genel eril önyargıları yansıtıyor olabilir miydi?
3. Bunlar bir yana, önyargı ile bilgi arasındaki ilişki nedir? Önyargı, bilgiyi muhakkak engeller mi, yoksa bazen olanaklı da kılabilir mi?

1, 2 ve 3. sorular sırasıyla, hepsi de 1980'lerde olgunlaşan feminist etik, feminist felsefe tarihi ve feminist epistemolojinin gündemlerini belirledi.

(1) *Feminist etik*, tarihsel olarak kadınların hayatları ailenin "özel" alanı çevresinde döndüğünden dolayı, kadınların erkeklerden farklı deneyimlere sahip olma eğilimlerinin farkına varılması sonucunda ortaya çıktı. Genel olarak feministler, (çoğu) kadının aile-odaklı ve (çoğu) erkeğin iş-odaklı olmasının biyolojiden kaynaklandığı görüşünü reddederler. Kadınlar ve erkekler bu farklı yönelimlere sahiptirler çünkü toplumsal beklentiler onları sırasıyla özel ve kamusal alanlara yöneltmiştir. Fakat feminist etikçiler, kadınların aile-odaklı deneyimlerinin (feminist-öncesi) ahlak teorilerinde görmezden gelindiğini ve "kadınların deneyimlerini yeterince hesaba katan" yeni ahlak teorilerine ihtiyaç olduğunu savundular (Held 1993: 89).

Büyük ihtimalle feminist etik için tartışmasız en önemli metin, Carol Gilligan'ın daha önce sözü edilen *In a Different Voice*'udur (1982). Gilligan ahlak felsefesinin adalet, haklar, tarafsızlık ve ahlaki kurallara odaklanmış olduğunu, lakin bu odağın gerçekte yalnızca erkeklerin deneyimini yansıttığını savunur. Kadınların aile üyelerine bakmak gibi özel bir sorumlulukları olduğundan dolayı (Gilligan 1982:7), erkeklerden farklı değerleri ve farklı bir "ahlaki ses"i vardır. Kadınlar ahlaki

sorunlara (ör. eşi hasta olan birinin çok pahalı bir ilacı çalıp çalmaması) bir **bakım etiği** perspektifinden yaklaşırlar. Kadınlar, sorunlu bir durumda bulunan belirli bireylerin özgün ihtiyaçlarının nasıl karşılanabileceğini sorgularlar. Kadınlar ayrıca bu bireylerin içinde bulundukları ilişki ağlarının nasıl en iyi şekilde korunabileceğini sorgularlar. Dolayısıyla, bakım perspektifi (i) belirli durumlara odaklıdır ve (ii) dahil olan belirli bireylerin (iii) ihtiyaçlarını karşılamakla ve (iv) ilişkileri korumakla ilgilidir. Dahası, bakım perspektifinde (v) duygulara ahlaki düşünüş bakımından çok önem verilir. Belirli bir kişinin ihtiyaç sahibi olduğuna dair yargı hiçbir zaman tutkudan arınmış değildir. Bu yargı daima o kişiye verilen belirli bir tür duygusal yanıtla (bir bakım duygusuyla) dışa vurulur.

Gilligan geleneksel etiğin erkek deneyiminden yana oluşunu, dişi deneyimi yansıtan bir teori üreterek düzeltmeyi amaçlar. Öte yandan diğer feminist filozoflar, onun teorisinde aşağıdakileri de içeren birçok sorun tespit etmişlerdir:

i. "Bakım etiği", kadınların çocuklarına, kocalarına ve akrabalarına, kendi ihtiyaçları pahasına bakmaları gerektiği yönündeki geleneksel görüşü pekiştirir. Diemut Bubeck (1995) ailelerinin başlıca bakıcıları olan kadınların adaletsizlikten mustarip olduklarını çünkü kendi görebildikleri bakımdan daha fazlasını başkalarına gösterdiklerini savunur. Bakım sorumlulukları bu kadınları daha az ücret karşılığında yarı-zamanlı çalışmaya mecbur ederek onlar için iş bakımından bir dezavantaja dönüşür. Yine de, eğer bu kadınlar (bakıcılık rolünün onları sürüklediği) bakım etiğini benimserlerse, bu etik onları *yalnızca* bakımın gerektirdiği (ötekilerin ihtiyaçlarının nasıl karşılanacağı ve ötekilerin zarar görmekten nasıl korunacağına dair) hususları göz önünde tutmaya yöneltir. Bakım perspektifi böylece bu

kadınların, bizzat mustarip oldukları adaletsizlik de dahil olmak üzere, adaletle ilgili hususları gözden kaçırmalarına yol açar. Bu durum, bakım etiğinin yerine adalet etiğinin konması değil ama bakım işinin daha adil bölüşümünü öneren bir adalet etiğiyle birlikte ele alınması gerektiğini ileri sürer.

ii. Tüm kadınların hayatları özel alana odaklanmış değildir – birçok kadın hayatını kazanmak için sürekli ev dışında çalışmak zorunda kalmıştır. Gilligan her ne kadar geleneksel etiğin erkek önyargısını düzeltmeyi amaçladıysa da, bizzat kendi teorisi de yanlı (ekonomik durumları nedeniyle evin dışında çalışmak zorunda kalmayan orta sınıf beyaz kadınların deneyimlerinden yana) görünüyor. Burada yine özcülükle ilgili bir sorun, yani Gilligan'ın belirttiği gibi kadınların gerçekten aile-odaklı bakıma odaklanmakta ortaklaşıp ortaklaşmadıkları sorunu vardır.

iii. Rosemary Tong (2003) Gilligan'ınkine benzer yaklaşımların feminist olup olmadıklarını sorgular. Böyle yaklaşımlar şüphesiz ki dişi*ldir* - kadınların deneyimini ifade eder. Öte yandan, eğer bu yaklaşımlar kadınların ailedeki itaatkar rolüne meydan okumak yerine onu pekiştiriyorsa, bunlara nasıl femi*nist* denebilir? Benim cevabım şu: "Feminist"i kadınların tabi kılındıklarını ve bunun değişebileceğini ve değişmesi gerektiğini düşünen kişi olarak tanımlamıştık. Gilligan buna uyar: Kadınların ayırt edici perspektifinin ve değerlerinin ısrarla yanlış tanındığına ve azımsandığına, kadınların sürekli olarak erkek standartlarla yargılanıp eksik bulunduklarına inanır. Kadınların *nasıl* tabi kılındıklarına dair onun getirdiği yorum budur. Gilligan, kadınların sesinin duyulmasını ve saygı görmesini ister ve eseriyle bu değişimin önünü açmayı amaçlar.

(2) *Felsefenin feminist tarihi*ne dönersek:

i. Kadın filozofların nasıl kanonun dışında bırakıldıklarını tartışmıştır – o kadar ki bazen insanlar herhangi bir kadın filozofun hiç varolmadığını bile düşünürler. Bazı kadın filozoflar, örneğin metafizikçi Margaret Cavendish (1624-74) ve Anne Conway (1631-79), neredeyse tamamen unutulmuş durumdadır. Diğerleri filozof olarak değil de yanlış bir şekilde, Simone de Beauvoir gibi "sadece" yazar ya da Hannah Arendt gibi "sadece" politik düşünür olarak sınıflandırılmışlardır.
ii. Feminist felsefe tarihçileri, bu görmezden gelinen kadınların fikirlerini yeniden keşfetmenin yanı sıra, birçok kanonik filozof tarafından yapılmış cinsiyetçi yorumları da yeniden keşfetmişlerdir. Kant "ilim kadınının *kitaplar*ını tıpkı *saat*ini kullandığı gibi kullandığını böylece insanların, işe yaramıyor olsa da, onda bir tane olduğunu bildiklerini" beyan etmişti (Kant 1798, 171). Yine de böyle beyanların filozofların başlıca teorilerinin yanında marjinal kaldığı ve görmezden gelinebileceği düşünülebilir. Fakat feminist felsefe tarihçileri bu cinsiyetçi beyanların yalnızca marjinal olduklarına karşı çıkarlar. Bu beyanların söz konusu felsefi teorilerin içinde dolaşan ve derininde yatan *erilci* önyargıları açığa vurduğuna inanırlar. Feminist filozoflar mevcut olduğunu duyumsadıkları bu erilci önyargıları tespit etmek için, tarihsel metinleri yorumlamanın bazı yenilikçi yöntemlerini ürettiler.

a. İlk yöntem, eğer kavramsal çerçeveler erkeklerin tipik olarak benimsediği düşünce ve değerlendirme kalıplarını yansıtıyor, ifade ediyor veya bunlara eklemleniyorsa, bu çerçevelerin erilci oldukları savunur.

Peki ama erkeklere *ait* tipik düşünce kalıpları nelerdir? Etkili bir psikanalitik feminist olan Nancy Chodorow (1978) bu soruya, hemen her yerde kadınların evde çocuk bakarken erkeklerin işe gitmek üzere dışarı çıktığı, bu durumun annelerin kendi oğlan ve kız çocuklarına farklı davranmasına neden olduğu şeklinde yanıt verir. Chodorow'a göre anneler oğlanları annelerinden ve çocukluğun ilk yıllarının bağımlılık dünyasından, güçlü bedensel duyumlar ve duygulardan kopmaları, böylelikle uygun görülecek şekilde eril hale gelmeleri için teşvik ederler. Oğlanların ve erkeklerin kişilikleri ve düşünme biçimleri, zihin ve beden, akıl ve duygu, benlik ve ötekilerle ilişkiler arasındaki karşıtlıkların çevresinde yapılanmış olur. Chodorow'un bu iddialarını temel alan Jane Flax (1984), belli başlı felsefi teorilerin birçoğunun eril kişiliklerle aynı şekilde yapılandıklarını savunur. Bu teoriler de yine zihin ve beden, akıl ve duygu, benlik ve ilişki arasındaki hiyerarşik karşıtlıkların çevresinde örgütlenirler. Flax, felsefi geleneğin erkeklerin deneyiminin bir ifadesi olarak ortaya çıktığı, bunun için bu geleneğin bir dizi hiyerarşik karşıtlık içerdiği sonucuna varır. Diğerleri de Chodorow'dan yola çıkmamakla birlikte benzer noktalar üzerinde durmuşlardır. Nancy Hartsock, erkeklerin diğer insanların geçim ihtiyaçlarını karşılamak için yapılan somut bakım işinin sorumluluğunu almama eğiliminde olduklarını savunur. Sonuç olarak, erkekler "erilliği, gündelik yaşama karşı durarak ulaşılan soyut bir ideal [olarak]" görmeye başlarlar (Hartsock 1983, 241). Yine iddia, erkeklerin deneyimlerinin karşıtlıklar etrafında yapılanması ve bu karşıtlıkların da felsefede ifadesini buluyor olmasıdır.

b. Erilci önyargıyı tespit etmek için kullanılan ikinci yönteme göre, eğer erkeği dişiye karşı kayıran bir sembolizmle (veya metaforla) anlaşılıyorlarsa, bu felsefi kavram ve teorilerin erilci oldukları savunulur. Daha önce, (bu ikinci yaklaşımı benimseyen) Genevieve Lloyd'un, batı felsefesi boyunca aklın nasıl erkek olarak simgeleştirildiği yönündeki iddiasını görmüştük. Aklın, dişi olarak simgeleştirilen tutkuların ve bedenleşmenin aşılmasını gerektirdiği düşünülmüştür. Lloyd, bu sembolizm kalıplarının, akılla ilgili fikirlerimizden sökülüp atılabileceğine karşı çıkar (Lloyd 1993, 82). Metaforlar derine iner: En başta, filozofların aklı nasıl tarif edeceklerini ve anlayacaklarını şekillendirir. Aklın kavramlarına, onlara iliştirilmiş imgeler olmadan sahip olamazdık.

iii. Yakın zamanda, feminist felsefe tarihçileri, geleneğin yalın eleştirisinin ötesine geçtiler; geleneksel metinlerdeki erilcilikten sakınan veya ona meydan okuyan (ve feministlerin üzerine bina edebilecekleri) ögeleri aramaya başladılar. Örneğin, erken dönem feminist filozofların birçoğu (ör. Bordo 1987) Descartes'ı, zihin ve bedenin ayrı tözler olduğunu söyleyerek karşıtlaştırdığı için erilci olarak gördüler. Fakat yakın zamanda Descartes'ın ayrıca, zihin ve bedenin nasıl etkileşimde bulunduğu üzerine çalıştığı ve algı ile duygu da dahil olmak üzere birçok zihinsel durumun zihin ve bedenin ayrışmaz bir karışımını içerdiğine inandığı görüşü daha fazla kabul görüyor. Bireysel olarak filozofların çalışmaları ve bir bütün olarak felsefe tarihi, kesintisiz bir cinsiyetçilik tarihine dair ilk resimlerin sergilediğinden daha karmaşıktır ve daha fazla belirsizlik barındırır (Lloyd 2000).

Eril önyargı veya erilcilik üzerine feminist eleştiriler, daha az önyargılı teorilere ihtiyaç olduğunu ortaya koydu. Fakat aynı zamanda, uzun zamandır fark edilmemiş önyargıları saptamaya başlayabilmek için öncelikle feminist görüşlerin benimsenmesi gerekir gibi görünüyordu. Öyleyse görünüşe göre bazı önyargılar (feminist önyargılar) bilgiyi aksatmıyor, aksine ileri götürüyorlardı. (3) Bazı *feminist epistemolojistler* bu "önyargı paradoksu"nu, geliştirdikleri "duruşlar" kavramıyla çözmeye çalıştılar. Örneğin Hartsock (1983), kadınlar ve erkeklerin farklı toplumsal konumları işgal etmelerinden dolayı, dünyayı görmenin farklı yollarını geliştirmeye meylettiklerini savunur. Kadınlar geçim ihtiyaçlarını karşılayan somut, fiziksel işi yapma ve dolayısıyla maddesel, hayat-kurtaran işi en temel toplumsal etkinlik olarak görme eğilimindedirler. Erkekler ise bu işten sorumlu olmaya meyletmez, bu yüzden gerçekte insani olanın bedenin "ötesine geçmek" olduğu (çarpıtılmış) görüşünü geliştirmeye meylederler. Lakin, kadınlar genellikle kendi duruşlarını tam olarak ifade edemezler çünkü erkekler daha fazla güce sahip olduklarından dolayı onların duruşları hakim olur ve kadınlar da bunu içselleştirirler. Kadınlar ancak, toplumun erkek-egemen karakterine karşı mücadele ederlerse kendi duruşlarını gerçekten kazanırlar. Dişil duruş ancak feminist bir duruş biçiminde hayata geçirilebilir. Dolayısıyla politik çıkarlar (eril tahakkümü ortadan kaldırmaktaki çıkarlar) kadınlara (ve eğer feminist kampanyalara katılıp kadınlardan ders alırlarsa erkeklere) çarpıtılmamış bir duruş kazanarak bilgilerini çoğaltma olanağı verir. Duruş feminizminin genel fikri, bir toplumun baskıladığı kişilerin o toplumun gerçek (baskıcı) doğasını görme potansiyelinin, o toplumun kayırdıklarından daha yüksek olduğudur.

Bu **feminist duruş epistemolojileri**ndeki sorunlardan biri, en çok baskılanmış veya bakım işinin yükünü en çok çeken kişilerin (en azından potansiyel olarak) mutlaka en az çar-

pıtılmış duruşa sahip olduklarını öne sürmesidir. Oysa büyük çoğunluğumuzun, bazı açılardan baskılanmaktayken başka bazı açılardansa baskıcı şekilde eylediği de savunulabilir. Burada yine "özcülük" sorunuyla karşılaşıyoruz: Tüm kadınlar gerçekten de ortak bir baskılanma konumunu ve ortak bir duruşu paylaşıp paylaşmıyor mu?

Donna Haraway gibi **postmodern feminist epistemolojistler** aslında baskının, birbiri üstüne binen birçok biçimi ve dolayısıyla da birçok "kısmi perspektif" olduğunu düşünürler. Bunların her biri, gerçekliğin bazı boyutları bakımından kavrayışlı fakat diğer boyutları bakımından çarpıtılmışlardır. Haraway'in bunun için kullandığı metafor, her birimizin başkalarının kanından işlenmiş gözlere sahip olduğumuzdur (Haraway 1991, 192). Dünyanın bazı özelliklerini görme becerisi daima, bunların diğer bazı özelliklerden fark edilmeden daha ayrıcalıklı kılınmasına bağlıdır.

Diğer feminist epistemolojistler, nasıl olup da bazı önyargılar olanak yaratırken diğerlerinin faydasız olduğuyla ilgili baştaki bulmacaya geri dönmüşlerdir. **Feminist amprisistler** (özellikle bilime gönderme yaparak) önyargıların; bilgi edinecek kişilerin konuyla ilgili kanıtları ihmal etmelerine, ellerindeki kanıtlardan geçersiz çıkarımlarda bulunmalarına veya alternatif açıklamaları ve tarifleri görmezden gelerek bulgularını, savlarını ispatlamış gibi kabul ederek açıklamalarına veya tarif etmelerine yol açıyorsa, bu önyargıların kötü olduklarını savunurlar. Üreme biyolojisi üzerine bilimsel çalışmaların birçoğunda bu hatalardan bazıları yapılmıştır: Yumurtanın belli bir spermi aktif olarak seçip onunla kenetlendiğine dair kanıt olmasına rağmen (Biology and Gender Study Group 1988, 177), spermi aktifmiş, yumurtayı da spermleri içine almak üzere pasifçe bekliyormuş gibi tarif ederler. (Bu, erkek ve dişi biyolojisine dair standart görüşlerimizin bu halleriyle eril-önyargılı olup olmadıkları sorusunu akla getirir. Belki de feminist filo-

zofların yalnızca standart bilimsel görüşlere dayanmayıp biyolojik cinsiyetin doğasını yeniden düşünmeleri gerekmektedir.)

Öyleyse önyargılar (her zaman olmasa da) hatalara yol açabilirler ve bu durumda önyargılar bir sorundur. Diğer durumlardaysa önyargılar kafa açıcı olabilir. Dolayısıyla, bilimsel araştırma da dahil herhangi bir araştırmayla bir feminist *olarak* ilgilenmek, kendi başına bir sorun değildir. Helen Longino (1990), belirli bir önyargılar grubunun hakim ve sorgulanamaz hale gelmemesi için bilimin demokratik bir şekilde örgütlenmesi gerektiğini öne sürer. Longino'ya göre farklı önyargılara sahip araştırmacıların tamamı bilimde söz sahibi olmalıdır ki birbirlerinin önyargılarını eleştirel biçimde inceleyebilsin ve hatalara yol açanların kökünü kazıyabilsinler.[8]

Bu kısa gözden geçirme, feminist filozofların ne siyaset felsefesi, etik, felsefe tarihi veya epistemolojide geliştirmiş oldukları yaklaşımlar yelpazesinin tümünü ne de diğer belli başlı disiplin alanları olan zihin felsefesi, dil, din, estetik ve benzerlerinde geliştirdikleri yaklaşımları kapsıyor. (Bu alanlardaki feminist çalışmalar üzerine iyi incelemeler için *Stanford Encyclopedia of Philosophy*'nin "Feminizm" maddelerine bakınız.)

Şu ana kadar gördüklerimizden biri, eril-önyargılı felsefenin feminist eleştirileri ve yeniden-inşalarının, dönüp dolaşıp sürekli feminist felsefeye özgü kavramlara geri geldiğidir. Örneğin, hem bakım etiği hem de duruş epistemolojisinin özcülükle sorunları vardır, öte yandan feminist epistemolojistlerin çalışmaları da biyolojik cinsiyet üzerine bilimsel bilgimizin ne kadar güvenilir olduğunun sorgulanmasını beraberinde getirir.

Kısa incelememiz ayrıca, feminist felsefi çalışmaların çoğunun disiplinler-arası olduğunu da ortaya koyuyor. Bu çalışmalar sık sık, kadın (veya erkek) olmanın ne anlama geldiğine dair çeşitli kültürlerde varolan tanımlar üzerine edebi ve kültürel çalışmaların yanı sıra, kadınların (ve erkeklerin) toplumdaki konumu üzerine toplumsal-bilimsel incelemelerden

faydalanıyor. Feminist filozofların peşine düştüğü soruların birçoğu diğer disiplinlerde yürütülen araştırmalar tarafından tetiklenmiştir. Örneğin, Gilligan'ın çalışması kısmen, erkek ve kadın bireylerle yapılan görüşmeleri içeren ampirik psikolojidir. Feminist felsefenin disiplinler-arasılığı, onun felsefe statüsüne zarar vermez. Aksine birçok zaman, tam da feminist filozoflar disipliner sınırları aştıkları *için* mevcut düşünce ufuklarına meydan okuyabilir ve böylece hakikaten felsefi şekilde düşünebilirler. Dahası, feminist filozoflar için öğretici olan toplumsal-bilimsel araştırmalar ile beşeri bilimler araştırmalarının birçoğu, değişen düzeylerde felsefidir: Bunlar sıklıkla düşüncenin tanıdık ufuklarına meydan okur ve felsefeden beslenerek onunla meşgul olur. Dolayısıyla feminist felsefenin felsefi olduğunu savunurken amacım, onun disiplinler-arası olamayacağını ve olmaması gerektiğini ima etmeye çalışmak değil. Aksine gerçek felsefi düşüncenin disiplinler-arasılığı *gerektirdiği* de söylenebilir.[9]

6. Gözden geçirme ve sonuç

Bu girişin başlarında, bazı insanların, feminizme politik bağlılık önkabulü nedeniyle feminist felsefenin felsefi olamayacağını düşündüklerini gördük. Buna karşılık, tüm feministlerin feministler olarak paylaştıkları tek bir politik bağlılık saptamanın da güç olduğu ortaya çıktı: Feminizmin birçok farklı çeşidi vardır. Kadınların tabi kılındıklarına dair o çok genel kanaat bile, feministlerin yalnızca belirli yorumlara göre benimsedikleri bir kanaattir. Dolayısıyla, feminist filozoflar (feministler olarak) politik bağlılıklara sahip olsalar da, tüm feministlerin paylaşmak zorunda olduğu tek bir bağlılık yoktur ve böylelikle, sahip oldukları belli bağlılıklar daima (felsefi) tartışmaya açıktır. Dahası, birçok zaman felsefi değerlendirmeler feminist filozofları bu politik bağlılıkları yeniden düşünmeye ve yeni feminizm biçimleri ortaya koymaya götürür.

Bu felsefi değerlendirmeler iki çeşittir. İlk olarak, cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsel fark gibi yeni kavramlar üzerine felsefi düşünüş ve yeniden düşünüş, feminist filozofları yeni feminizm biçimleri üretmeye götürebilir. Örneğin, Fransız filozof Luce Irigaray felsefe tarihine bakar ve Lloyd'un da söylediği gibi, bu tarihin erkeklik ve dişilikle ilgili derine gömülü bir imgelem ve sembolizm kalıpları içerdiği sonucuna varır. Irigaray ayrıca, bu imgelemin bedenlerimizi nasıl deneyimlediğimizi, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımının yakalamayı başaramayacağı kadar derinlemesine şekillendirdiğini savunur. Irigaray, toplumsal kurumları kadınlara açma yönündeki liberal feminist girişimlerin yüzeysel oldukları çıkarımını yapar. Bu girişimler, bizi oldukça derinden etkileyen imgelem kalıplarına hiç dokunmaz. Irigaray feministlerin bunun yerine kültürel sembolizm kalıplarımızı değiştirmeyi amaçlaması gerektiğini öne sürer. Böylelikle Irigaray cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsel fark üzerine felsefi düşüncelerine dayanarak feminizmin ("cinsel fark feminizmi" diye bilinen) yeni bir versiyonunu üretir.

İkinci olarak, eril önyargının feminist eleştirileri çoğu zaman, feminist politik görüşler üzerine yeniden düşünmeye ihtiyaç olduğuna işaret eder. Örneğin radikal feministlerin, eril tahakkümün kadınları özerkçe, yani kendi seçtikleri veya yarattıkları değerlere göre yaşamaktan alıkoyduğunu düşündüklerini anımsayın. Şimdiyse özerkliğin geleneksel kavramlarının erilci olduğunun ortaya çıktığını çünkü bunların, benliği ötekilerden ayrı olarak tahayyül ettiğini varsayın. Bir de, erilci-olmayan bir özerklik görüşünün benliği ötekilere bağlı olmakla bağdaşır şekilde görmesi gerektiğini varsayın. Bu durumda radikal feminist özerklik resminin yeniden düşünülmesine ihtiyaç vardır.[10] Bu bizi, kadınların tabi kılınmasının doğasına (engellenmenin kadınların özerkliği açısından ne anlama geldiğine) ve bu tabi kılınmanın nasıl sona erdirilmesi gerektiğine dair düzeltilmiş bir anlayışa götürecektir.

Dolayısıyla, feminist filozoflar felsefi geleneği incelerken, feminizmin (bazı versiyonlarının) doğruluğunu sorgulamaksızın varsaymazlar. Bunun yerine, feminist politikalarını ve geleneğe yaklaşımlarını birbirleriyle ilişki içinde sürekli olarak yeniden incelerler. Hal böyleyken, feminist filozofların politik bağlılıkları ve felsefi düşünceyle sahici şekilde meşgul olmaları uyum içindedir. Feminist filozoflar ayrıca, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet gibi yeni kavramları düşünüşleriyle ilişkili olarak politikalarını sürekli yeniden incelerler. Bu kavramlar çeşitli feminist politika biçimlerinin içinden çıkmıştır ama bu durum feminist filozofları, bunları açık-uçlu bir şekilde ifade etmekten, yeniden tanımlamaktan ve tartışmaktan alıkoymaz. Politika ve felsefe arasındaki ilişki, feminist filozofları felsefe yapmaktan alıkoymamış, dahası onların, özgün bir sorunlar yelpazesiyle tanımlanan ayırt edici bir *felsefe* alanını biçimlendirmelerine olanak vermiştir.

Bu kitabın bundan sonraki altı bölümünün her biri, feminist felsefeye özgü olduğunu öne sürdüğüm kavramlardan birine odaklanıyor: cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsellik, cinsel fark, özcülük ve doğum. 7. Bölüm'de feminizmin ne olduğu sorusuna geri dönülecek. Bu girişte, geçici olarak, tüm feministlerin kadınların tabi kılındıklarına, bunun değiştirilebileceğine ve değiştirilmesi gerektiğine inandıklarını öne sürdüm. Ama feminist filozofların geliştirdikleri feminizmin bazı yeni, felsefi biçimlerini inceledikten sonra, bu yanıtın hâlâ geçerliliğini koruyup korumadığını sorgulamamız gerekecek. Bu da gösteriyor ki, feminist felsefe felsefidir: Feminizmi sorgulamaksızın kabul etmek yerine, feminizmin kendisinin ne olduğunu soruşturur.

Notlar

1 Feminist filozoflar "eril önyargı"nın ne olduğunu değişik şekillerde anlarlar. Ben **önyargı**yı, bazı kişi veya grupların

çoğu zaman farkına varmaksızın benimsedikleri ve o kişi veya grubun bütün bir konular yelpazesiyle ilgili nasıl düşüneceğini düzenleyen ve saran arkaplandaki bir inanç veya varsayım olarak ele alıyorum. **Eril önyargı**, erkeklerin ya da erkekler veya erkeklikle bağdaştırılan şeylerin, kadınlardan ya da kadınlar veya dişilikle bağdaştırılan şeylerden daha büyük değere veya öneme sahip olduklarına dair arkaplanda yatan bir inançtır.

2 İngilizcesi *care*, ç.n.

3 Kitap boyunca sıklıkla geçen bazı ikili kavramların, tutarlılık sağlamak açısından nasıl çevrildiğini açıklamakta fayda var. *Male/female* ve *maleness/femaleness* sırasıyla erkek/dişi ve erkeklik/dişilik olarak çevrilirken *masculine/feminine* ve *masculinity/femininity* sırasıyla eril/dişil ve erillik/dişillik olarak çevrilmiştir, ç.n.

4 Diğer kavramların, örneğin bakımın da feminist felsefeye özgü olduğu savunulabilir. Listem belirtici niteliktedir, ayrıntılı değildir.

5 Jackman'ın (1999) işaret ettiği gibi ev içi şiddet, tecavüz ve cinsel saldırının düzeylerini tam olarak ölçmek zordur. Yine de, durumu açığa vuran şu örneği ele alalım: 1992 tarihli bir ankette ABD'deki kadınların yüzde 22'sinin (göründüğü kadarıyla hepsi de erkeklerce) en az bir kere cinsel ilişkiye zorlanmaktan muzdarip olduğu, erkeklerin ise yalnızca yüzde 4'ünün (saldırganlarının yarısı erkekler olmak üzere) bundan muzdarip olduğu bulgulandı. Bkz. Jackman (1999).

6 Artık erillik üzerine hayli fazla sayıda sosyolojik çalışma var. Bu çalışmaları takiben 2., 3. ve 5. Bölümlerde şunlar öne sürülecek:

   a. Toplumlar, farklı erkek gruplarından (ör. işçi sınıfı veya orta sınıf erkekler) farklı erillik biçimleri bekleme eğilimi gösterir.

b. Bazı erillik biçimleri ayrıcalıklıdır ve buna sahip erkeklere öteki erkekler üzerinde (ör. orta sınıf erkeklere işçi sınıfı erkekleri üzerinde) güç sağlar.
c. Her bir erillik biçimi, ilgili erkek grubuna belirli bir kadın grubu üzerinde (ör. işçi sınıfı erkeklerine işçi sınıfı kadınları üzerinde) güç sağlar.

7 1969'da New York City'de Ellen Willis ve Shulamite Firestone tarafından kurulan radikal feminist grup. İsmi entelektüel kadınları aşağılamak için söylenen "bluestockings" ile devrimci solu ifade eden "red" kelimelerinin birleştirilmesiyle türetildi. 1970'lerin başında kürtaj hakları konusunda sokakta doğrudan eylemler, açıklamalar ve sokak tiyatrosu ile sesini duyuran grup bilinç yükseltmenin tutkulu bir savunucusuydu, ç.n.
8 Duruş, postmodern ve amprisist feminist epistemolojiler arasındaki ayrımlar Harding'den (1986) ileri gelir.
9 Bu noktada, feminist felsefenin "gerçekten felsefe" olup olmadığından endişe etmenin yalnızca profesyonel felsefe ile beşeri bilimlerin diğer alanlarında yapılan teorik çalışmalar arasına konan yapay sınırı güçlendirmek olduğunu savunan Judith Butler'a (2004: 11. Bölüm) katılmıyorum.
10 Özerkliği topluluk-içinde-özerklik olarak yeniden düşünen radikal feministlerden biri Hoagland'dır (1988:12, 237-41).

Ek okuma

Aklın "erkekliği" Lloyd 1984 (Özellikle Descartes üzerine s. 63-75 etkili oldu). Grimshaw 1986, 2. Bölüm faydalı bir eleştirel açıklamadır.

Feminizm, çeşitliliği ve tanımı Haslanger ve Tuana 2006.

Feminist politik teoriler Bryson 1992, Jaggar 1983a.

Feminist etik Tong 2003 bu devasa alanı kısa ve öz şekilde tanıtır.

Feminist felsefe tarihi Lloyd 2000; Nye 2003 feminizm ve

Descartes'tan Kant'a kadar modern felsefeye ayrıntılı bir şekilde bakar.

Feminist epistemoloji Harding 1986, 6. Bölüm artık oldukça eski sayılır ama halen devasa bir etkiye sahip; Tanesini 1999, bu alana dair kitap boyutunda iyi bir giriş.

1. CİNSİYET

1. Cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı ve feminist düşünce

Cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ayrım, 1960'ların sonlarından bu yana, feminist felsefe de dahil olmak üzere feminist düşüncenin gelişmesinde temel olmuştur. Bu ayrıma göre, cinsiyet biyolojiktir ve çoğu insan biyolojik olarak erkek veya dişidir. **Toplumsal cinsiyet** ise toplumsaldır ve şunlardan oluşur:

1. Hangi davranış ve tutumların erkek ve dişi bireylere uygun olduğuyla ilgili toplumsal beklentiler ve varsayımlar. Örneğin genellikle erkeklerin birbirlerine meydan okumaktan hoşlanmaları, dişilerinse bundan kaçınmaya çalışmaları beklenir.
2. Bireylerin bu toplumsal beklentilerin etkisi altında geliştirme eğiliminde oldukları psikolojik tutumlar ve kendilerini kavrayış biçimleri. Örneğin gerçekten de çoğu zaman erkekler meydan okumaktan dişilere kıyasla daha çok hoşlanırlar.

Eğer bir kişi, dişi (veya erkek) bireylere uygun görülen toplumsal beklentileri karşılıyorsa o kişi dişildir (veya erildir). Dolayısıyla toplumsal cinsiyetin, dişilliği ve erilliği meydana getiren şey veya dişil ya da eril sayılmak için sergilenmesi gereken tutumlarla ilgili toplumsal fikirler ve beklentilerden oluştuğunu da söyleyebiliriz. Dişillik ve erillikle ilgili bu fikirler, dişil davranış ve tutumların dişi cinsiyet üyelerine, eril davranış ve tutumların da erkek cinsiyet üyelerine uygun olduğu şeklindeki daha yüksek düzeyli bir beklentiyle düzenlenir. Dişilerin dişil, erkeklerin eril olması gerektiğine dair daha yüksek düzeyli bir beklenti vardır.

Cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki bu ayrım ilk olarak 1960'larda Robert Stoller (1968) gibi psikologların yazılarında yer aldı. Öncesinde "toplumsal cinsiyet" yalnızca dilbilgisel toplumsal cinsiyete gönderme yapıyordu; yani Fransızcadaki *le* ve *la* veya İspanyolcadaki *el* ve *la* gibi, kelimelerin eril veya dişil olarak sınıflandırılmasını gösteriyordu. Cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı 1960'ların sonları ve 1970'lerin başlarında Kate Millett (1971) ve Ann Oakley (1972) gibi kilit feminist düşünürlerce benimsendi. Bu ayrıma değer vermelerinin nedeni, toplumsal cinsiyet beklentilerinin ve fikirlerinin kültürün ve toplumun ürünleri olduklarına ve dolayısıyla değiştirilebileceklerine işaret etmesiydi. Bu ayrım o dönemde, kadınların ve erkeklerin biyolojilerinin, bulundukları toplumsal konum ve statülere sahip olmalarının nedeni olduğu şeklindeki yaygın görüşe meydan okudu. Oysa (bu görüşe göre) dişi ve erkek biyolojisi değiştirilemez, bu yüzden kadınların ve erkeklerin toplumsal konumları da değiştirilemezdi. (Örneğin, bu görüşe göre, kadınların nadiren üst düzey, yüksek sorumluluk getiren işleri olur çünkü biyolojileri – ör. premenstrüel gerginlik eğilimleri– onları bu işleri iyi yapamaz hale getirir. Ama kadınlar daima bu biyolojiye sahip olacaklarından, durumu değiştirmeye çalışmak da nafiledir.)

Bu görüş kimi zaman **biyolojik belirlenimcilik** olarak adlandırılır çünkü biyolojinin, toplumsal düzenlemelerin nasıl şekilleneceğini belirlediğini söylemektedir.

Bunun aksine feminist teorisyenler, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımını, kadınların ve erkeklerin mevcut toplumsal konumlarının nedeninin, onlara neyin uygun düştüğüyle ilgili toplumsal beklentiler olduğunu savunmak için kullandılar. Feministler ayrıca, bu beklentilerin kendi başına biyolojinin sonucu olmadığını da belirttiler. Bu savı ortaya koyarken feministler, farklı kültürlerin toplumsal cinsiyet beklentileri arasındaki muazzam çeşitliliklere dair antropolojik kanıtlardan yararlandılar. Feminist sosyolog Ann Oakley, her bir cinsiyete hangi davranışın uygun düştüğüne dair her toplumun kuralları olduğunu ama bu kuralların belirlediklerinin toplumdan topluma değiştiğini vurgular (Oakley 1972, 128). Örneğin, bazı Afrikalı geleneksel topluluklarda kadınların ağır tarım işlerinde çalıştıklarını ve burada dişilliğin kuvvet ile bağdaştırıldığını aktarır. Bu sırada erkekler ise ufak çaplı temizlik işleri ve zanaat etkinlikleriyle uğraşmaktadır. Bu toplumsal cinsiyet kurallarının modern batılı toplumlardakilerden farklı olduğu açıktır. O halde eğer bir toplumun sahiplendiği toplumsal cinsiyet kurallarını biyoloji belirliyor olsaydı, bu çeşitlilik varolamazdı çünkü biyolojide bu çeşitlilik söz konusu olmadığından, tüm toplumlar aynı toplumsal cinsiyet kurallarını sahiplenirdi.

Oakley'e karşılık olarak, erkeklerin kadınlardan üstün oldukları ve ayrıcalıklı bir konumda bulunmaları gerektiği konusunda tüm toplumların *anlaştıkları*, yani tüm toplumların patriyarkal olduğu savunulabilir. Öte yandan John Dupré (1993, 78), bu doğru olsa bile -ki bilinen toplumların çoğu patriyarkaldir- toplumsal cinsiyet rollerinin kültürden kültüre çeşitlilik gösterdiği iddiasının bununla çürütülmeyeceğini gösterir. Patriyarkal fikirlerin aldığı somut biçimler ve toplumların patriyarkal beklentileri içeren somut uygulamaları da çeşitlidir.

Yine, eğer söz konusu fikir ve etkinlikler biyoloji tarafından belirlenmiş olsalardı, bu çeşitlilikler imkansız olurdu.

Feministler, Stoller'ın psikolojik araştırmasında, cinsiyetin toplumsal cinsiyeti belirlemediğine dair bir kanıt daha buldular. Stoller, erkek transseksüeller (biyolojik olarak erkek olmalarına karşın kendilerini dişil olarak tanımlayan ve tutarlılıkla tipik dişil davranışlar sergileyen insanlar) hakkında yazmıştı. Eğer kişinin toplumsal cinsiyeti onun cinsiyeti tarafından belirlenseydi, toplumsal cinsiyet ile cinsiyet arasında bu tür çatışmalar pek mümkün olmazdı. Kate Millett cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımının feministlere "toplumsal cinsiyetin bunaltıcı derecede *kültürel* karakterini" tanıma olanağı verdiği sonucuna vardı (Millett 1971, 29). Örneğin bu ayrımın bize, oğlanların kızlardan daha saldırgan olma eğilimlerinin, saldırganlığa biyolojik eğilimlerinden değil toplumun onları saldırgan itkilerini ifade etmeye teşvik etmesinden kaynaklandığını fark etme olanağı verdiğini savundu. Toplum kızları ise saldırganlıklarını bastırmaya veya içe yöneltmeye ve ötekiler yerine kendilerine zarar vermeye teşvik ediyordu. Buna benzer toplumsal beklentiler kadınlar için zararlı olsa da, bunlar biyolojinin değil toplumun yarattığı etkilerdir ve bu sayede değiştirilebilirlerdir.[1] Dolayısıyla kadınların toplumda daima dezavantajlı olması kaçınılmaz bir zorunluluk değildir.

Cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımının feminist düşünürlerce ortaya konup geliştirilmesinden bu yana "toplumsal cinsiyet" teriminin kullanımı yaygınlaşmıştır. Fakat aynı zamanda "toplumsal cinsiyet", feministlerin 1970'lerde kullandığından farklı bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Wikipedia (2006a) web sitesindeki şu ifadeyi ele alalım: "Toplumsal cinsiyet sözcüğü, erkek olma, dişi olma veya hiçbiri olmama durumunu tarif eder." Burada "toplumsal cinsiyet" basitçe (bugün çok yaygın olan) biyolojik cinsiyet anlamında kullanılmaktadır. "Toplumsal cinsiyet"in bu şekilde (yanlış) kullanılmaya başlan-

masının başlıca nedeni, insanlara cinsel etkinliği çağrıştıran "cinsiyet"ten bahsetmekten kaçınma olanağı vermesidir.[2]

Fakat "toplumsal cinsiyet"in cinsiyet anlamında kullanımının tek nedeni ille de edep ve kafa karışıklığı değildir. Birçok feminist filozof cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımının kavramsal ve politik sorunları olduğunu ve kadınlarla erkekler arasındaki toplumsal ilişkilerin pek çok özelliğini anlamak için de uygun olmadığını savunmuşlardır. Bazı feminist filozoflar bu ayrımın yeniden tanımlanması ve daha karmaşık hale getirilmesi gerektiği sonucuna vardılar. Diğerleriyse bu ayrımın tümüyle reddedilmesi ve yerini farklı kavramlara (bu kitapta ileride göz atacağımız "cinsel fark" veya "yaşanmış beden" kavramları gibi) bırakması gerektiğinde karar kıldılar. Tüm bu savların sonucunda çıkan şudur ki feminist düşünürlerin çalışmaları cinsiyet ve toplumsal cinsiyete dair çeşitli anlayışlar barındırır; böylece "toplumsal cinsiyet" ve "cinsiyet"in popüler kullanımlarının benzer şekilde çeşitlilik göstermesi de şaşırtıcı olmaktan çıkar.

Toplumsal cinsiyet ve bedenle ilgili güncel feminist düşünce, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımına dair bu eleştirilerden ve yeniden gözden geçirmelerden beslenir. Bu eleştiri ve yeniden gözden geçirmelerden bazıları ayrımın daha çok "cinsiyet" kutbuna, diğerleriyse daha çok "toplumsal cinsiyet" kutbuna yöneltilmiştir. 2. Bölüm, "toplumsal cinsiyet" kutbunu adres gösteren bu eleştirilere değinecek. Bu bölümün geri kalanındaysa biyolojik cinsiyete dair bazı önemli feminist tartışmalara göz atacağız.

2. Biyolojik cinsiyet

Cinsiyetin (biyolojik olarak erkek ya da dişi olma durumunun) neye dayandığına dair iş gören bir tanıma ihtiyacımız var. Cinsiyet üzerine Archer ve Lloyd'unkine (2002: 40-3) benzer herhangi bir standart açıklama bizi aşağı yukarı şuna götürür:

İnsanlar da dahil olmak üzere çoğu memelide, döllenme anından itibaren bir fetüsün kromozomları arasında ya XX ya da XY'ye benzeyen bir çift kromozom bulunur. Eğer fetüs XY kromozomuna sahipse, eşeylik organı (cinsiyet bezleri) zamanla, sperm hücreleri üreten testislere dönüşecektir. Aksi durumda eşeylik organı, yumurta hücreleri üreten yumurtalıklara dönüşecektir. Testisler ve yumurtalıklar da üç temel gruba ayrılan hormonlar salgılarlar: androjenler (testosteron dahil), östrojen ve progesteron. Testisler androjenleri östrojen ve progesterondan daha fazla üretir; yumurtalıklarsa östrojen ve progesteronu androjenlerden daha fazla üretir. (Androjenler çoğu zaman "erkek" hormonlar, östrojen ve progesteron ise "dişi" hormonlar olarak anılır. Bu basitleştirme yanıltıcı olabilir, zira hem testisler hem de yumurtalıklar her üç hormonu birden üretmektedir, yalnızca farklı oranlarda.) Bir XY fetüsü tarafından salgılanan androjenlerin daha yüksek miktarda olması, onda "erkek" genitalya yani prostat bezi ve üretra gibi iç organlar ile penis, testis torbası ve testisler gibi dış organların gelişmesine neden olur. Bu androjenler aynı zamanda, fetüste dişi genitalya gelişimini engellerler. Bunun aksine, bir XX fetüste hem içsel (uterus, vajina) hem de dışsal (labya, klitoris) olarak "dişi" genital anatomi gelişir. Ergenlikte hormonal salgılar yine, bu kez "ikincil" cinsiyet karakteristiklerinin gelişimine neden olur: erkeklerde gürleşen ses ve beden kılları, dişilerdeyse memeler, vücuttaki yağın yeniden dağılımı ve menstrüasyon.[3] Özetlemek gerekirse:

> Bir insan eğer XY kromozomları, testisler, "erkek" iç ve dış genitalya, nispeten yüksek oranlarda androjen ile "erkek" ikincil cinsiyet karakteristiklerine sahipse, o insan biyolojik olarak erkektir.
> Bir insan eğer XX kromozomları, yumurtalıklar, "dişi" iç ve dış genitalya, nispeten yüksek oranlarda östrojen ve

progesteron ile "dişi" ikincil cinsiyet karakteristiklerine sahipse, o insan dişidir.

Bu tanımları döngüsel olmakla suçlamak mümkün, zira erkek (veya dişi) olmanın kısmen "erkek" (veya "dişi") genitalyaya ve ikincil karakteristiklere sahip olmakla tanımlandığını belirtiyorlar. Öte yandan, buradaki "erkek" (ve "dişi") yalnızca, ilgili bir dizi genital parça (ör. penis, prostat vb.) ve karakteristiğin (gür ses, dar kalçalar vb.) stenosu olarak kullanılıyor ve bunlarla yer değiştirebiliyor. Bu, döngüselliği ortadan kaldıracaktır.

Feminist düşünürlerin 1960'ların sonlarında, toplumsal cinsiyetin cinsiyet tarafından belirlenmediğini gösterdiği için cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımını benimsediklerine daha önce değinmiştik. Cinsiyetin toplumsal cinsiyeti belirlememesi derken ne kastedildiğine şimdi açıklık getirebiliriz. Şöyle ki, insanlar toplumsal cinsiyetle ilgili belirli fikirler oluşturduğunda ya da tipik eril veya dişil davranışlar sergilediklerinde ya da kendilerini eril veya dişil olarak anladıklarında, bu etkinliklerin herhangi birine neden olan şey bu bireylerin biyolojilerine dayalı özellikler, örneğin hormon düzeyleri değildir. Buna karşılık, bu biyolojik özelliklerin toplumsal etkinliklerimize hiç mi hiç etki etmemesi de pek olası görünmüyor. Hormon düzeylerimiz ruh hallerimizi etkilediğine göre, zamanla hangi psikolojik niteliklere sahip olacağımıza da etki etmeleri gerekmez mi? Sosyobiyologlar sperm veya yumurta hücreleri üretmek arasındaki farkın aslında, erkeklerin ve kadınların davranışları üzerinde sonuçları olduğunu iddia ediyorlar. Sosyobiyologlara göre hepimiz genlerimizin hayatta kalma şansını olabildiğince artırmaya çalışırız. Her erkek yaklaşık bir milyon sperm hücresi ürettiği için, onlar için en iyi yol olabildiğince çok yumurtayı döllemektir; yani seçici olmadan, rastgele cinsel ilişkide bulunmak. Dişiler ise çok daha az sayıda yumurta

üretirler, dolayısıyla onlar için en iyi yol döllenmiş yumurtaları yetiştirmektir; yani yavrularıyla ilgilenmeye odaklanmak.

Feministler (başkalarının yanı sıra bkz. Bleier 1984, Kaplan ve Rogers 1990) bu sosyobiyolojik savları eleştirmişlerdir. Feminist karşı-savlardan biri hormonların, hücre büyüklükleri arasındaki farkların vs. davranışlarımıza etki edebilecekleri ama bu etkilerin kültürel bağlama göre farklı biçimler aldıkları veya kendilerini farklı şekillerde açığa vurduklarıdır. Bu sav, biyolojik özelliklerimizin davranışlarımızı (ve diğerlerinden ne beklediğimizi) etkilediğini teslim eder. Buna karşın, bu biyolojik özelliklerin değişemez olduklarını varsayarsak, bu durumda biyolojinin toplumsal düzenlemeleri daima tek ve belirli bir yönde gitmeye zorlaması gerekir gibi görünmektedir; farklı toplumsal düzenleme biçimleri bu baskıyı farklı şekilde ele alıyor olsalar bile. Dahası, bildiğimiz toplumların çoğu patriyarkal olduğundan, biyoloji patriyarka yönünde bir baskı uyguluyor gibi görünüyor. Fakat durum buysa, toplumu değiştirerek kadınlarla erkekleri tam olarak eşit hale getirmek imkansız olabilir.

Feminist filozoflar bu sonucu kabul etmeye istekli olmamış, dolayısıyla sorunları, değişimin olası göründüğü bir akıl yürütmeyle aramaya çalışmışlardır. Alison Jaggar "*Human Biology in Feminist Theory*" (1983b) başlıklı makalesinde biyolojinin, toplumsal düzenlemeleri hiç etkilemediğini söylemenin mantıksız olduğunu kabul eder. Bunun yerine Jaggar, toplumun biyolojiye "karşılık verdiğini" ve biyolojinin toplumsal örgütlenme biçimiyle "ilgili" olduğunu iddia eder.

Fakat Jaggar, biyolojik cinsiyetin değiştirilemeyeceği varsayımına karşı çıkar. Savunduğu, kendi deyimiyle insan biyolojisinin "diyalektik" teorisine göre, toplumsal düzenlemeler insan biyolojisini zamanla etkiler ve değiştirir. Jaggar şu örnekleri verir: Birçok toplum kadınlara daha az egzersiz imkanı verir, bu da onların zaman içinde erkeklerden daha zayıf hale

gelmelerine neden olur. Kadınların beslenme rejimleri birçok zaman daha zayıftır, bu da erkeklerden daha küçük hale gelmelerine neden olur. Ne var ki bazı toplumlarda erkeklerle kadınlar arasındaki ikibiçimlilik çok düşük seviyededir: Kadınların memeleri çok küçüktür, erkeklerin vücut tüyleri çok azdır. Jaggar'a göre bu, batılı endüstriyel toplumlarda görülen nispeten abartılı ikibiçimliliğin, toplumsal güçlerin bir sonucu olduğunu gösterir. Bu durum, erkeklerin nesiller boyunca, abartılı bir dişillik idealine uygun düşen kadınlarla cinsel ilişkiyi ve üremeyi seçmiş olmalarının bir sonucudur (Jaggar 1983b, 85). Dolayısıyla Jaggar, biyolojimizin nasıl yaşadığımızı ve toplumlarımızı nasıl örgütlediğimizi etkilemesine karşın, bazı biyolojik özelliklerimizin (hormon düzeylerimiz ve ikincil cinsiyet karakteristiklerimiz de dahil olmak üzere) değiştirilebileceği sonucuna varır.

Jaggar cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımını reddetmesini "doğa [cinsiyet] ile kültür [toplumsal cinsiyet] arasında hiçbir çizgi olmaması"yla açıklar (1983b, 85). Burada, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımıyla arasındaki mesafeyi abartır. Ona göre erkekler ve dişiler olarak bazı biyolojik özelliklerimiz, toplumsal cinsiyetli davranış ve beklentilerle değiştirilebilir ve değiştirilir, buna karşılık onlar da biyolojik cinsiyetten etkilenir. Dolayısıyla, (Jaggar'ın modelinde) cinsiyet ve toplumsal cinsiyet birbirleriyle etkileşseler de analitik olarak ayrı kalırlar. Dolayısıyla Jaggar'dan hareket ettiğimizde, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımının reddedilmesi değil ama cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin birbirlerini etkileyip değiştirdikleri şeklinde düzeltilmesi gerektiği sonucuna varmamız gerekir. Öte yandan cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımıyla ilgili başka sorunlar da vardır. İkinci bir sorun, bize biyolojik cinsiyetin doğasını anlatma iddiasındaki bilimin statüsüyle ilgilidir.

3. Cinsiyet, bilim ve toplumsal cinsiyet

Feminist filozoflar, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı kullanıldığında, biyolojik cinsiyeti oluşturanın ne olduğuyla ilgili o günün bilimsel görüşlerini eleştirmeksizin kabul etme riskinin bulunduğuna işaret etmişlerdir. Öte yandan cinsiyetle ilgili bilimsel görüşlerin toplumsal cinsiyetle ilgili hakim toplumsal varsayımları yansıtma ve güçlendirme eğiliminde olduklarını da savunmuşlardır. Cinsiyetle ilgili bilimsel görüşlerdeki bazı tarihsel değişimlere baktığımızda bunu görebiliriz.

Thomas Laqueur (1990) ve Londa Schiebinger (1989) cinsiyet farkı üzerine bilimsel görüşlerde 18. yüzyılın sonlarında bir dönüşüm yaşandığını göstermişlerdir. Antik Yunanlılardan o tarihe kadar cinsiyet farkı üzerine aynı basit görüş süregelmiştir. Laqueur'in "bir-cinsiyet" modeli diye adlandırdığı bu görüşe göre, dişi genitaller esasen erkeklerinkiyle aynıydı ama dişilerinki bedenin içinde yer alıyordu. Vajina içsel bir penis, uterus ise içsel bir testis torbası olarak görüldü. Kadınların bu içsel erkek organlara sahip oldukları çünkü bedenlerinin bu organları dışarıya atmak için gerekenden daha az ısı tuttuğu varsayıldı. 18. yüzyılın sonlarında bu "bir-cinsiyet" modelinin yerine "iki-cinsiyet" modeli geçti. Bilim insanları dişi bedeninin erkek bedeninden radikal şekilde farklı olduğunu ve dişi anatomisinin tüm unsurlarının bu farkı açığa vurduğunu düşünmeye başladılar. Dişi anatomik yapılarına özel terimler verildi ve dişi iskeletinin ilk anatomik çizimleri yapıldı.

Bu bize ne anlatır? (1) Bu bize, biyolojik cinsiyetin gerçekte ne olduğunu bildiğimizi (veya bilimin bize bunu söylediğini) varsaymak konusunda temkinli olmamız gerektiğini gösterir. Bilim insanlarının biyolojik cinsiyet üzerine nasıl düşüneceği ve çalışacağı, "bir-cinsiyet" veya "iki-cinsiyet" gibi kavramsal modeller aracılığıyla belirlenir. İki-cinsiyet modelinin bugün hâlâ etkisini sürdürdüğü, bilim insanlarını cinsiyetler arasındaki farkla ilgili kanıtlar aramaya (ör. "erkek" ve "dişi" beyinler

arasındaki farkları aramak) yöneltirken, cinsiyetlerin benzerliklerini araştırma hevesini kırdığı savunulabilir. İki-cinsiyet modelinin popülerliği, aynı zamanda, medyada farklarla ilgili bulguların benzerliklerle ilgili bulgulardan daha yaygın biçimde aktarılmasına yönelik bir eğilimin olduğu anlamına gelir.

(2) Laqueur ve Schiebinger gibi tarihçilerin araştırması gösterir ki, bir-cinsiyet ve iki-cinsiyet modelleri toplumsal cinsiyetle ilgili beklentileri yansıtırlar. 18. yüzyılın sonlarından ve onun sahne olduğu, Fransız devrimi gibi çarpıcı altüst oluşlardan önce, toplumun sabit bir hiyerarşik düzeni olduğuna, bu düzende, diğer şeylerin yanı sıra kadınların da erkeklere tabi olduğuna dair yaygın bir inanış vardı. Bu toplumsal hiyerarşinin, Tanrıdan başlayıp melekler yoluyla erkeklere, kadınlara, insan dışındaki hayvanlara ve son olarak cansız nesnelere kadar inen bir hiyerarşik metafizik düzeni yansıttığı düşünülürdü. Kadınların biyolojik özelliklerinin, erkeklerin aşağı versiyonları şeklindeki statülerini ifade ettiği varsayılırdı. Demek ki ilginç bir şekilde, biyolojik cinsiyetin toplumsal cinsiyeti, yani kadınlar ile erkeklerin toplumsal konumunu yansıttığı ve ifade ettiği varsayılıyordu (Sciebinger 1989, 161).

Schiebinger'in savına göre, Fransız devrimi sırasında insanların politik tartışma ve eleştiri yapabilecekleri kamusal alanlar ortaya çıktı. Bu bağlamda toplumsal hiyerarşiyle ilgili eski varsayımlar artık, sorgulanmadan olduğu gibi kabul edilemezdi, dolayısıyla erkeklerin kendi ayrıcalıklı konumlarını sürdürmek için yeni gerekçelendirmeler bulmaları gerekti. Bunun üzerine, dişi bedeninin radikal farkından dolayı kadınların kamusal hayat için donanımının çok yetersiz olduğunu göstermeye çalıştılar. Örneğin, kadın iskeletlerini çizen (erkek) bilim insanları kendilerine model olarak sıklıkla, büyük leğen kemiğine sahip iskeletleri aldılar. Bunun sonucunda çizimleri, kadınların özellikle doğum yapmaya ve çocukları beslemek üzere evde oturmaya uygun olduklarını ortaya koydu (Schie-

binger 1989, 203). Bu bilim insanları, cinsiyetin toplumsal cinsiyeti ifade ettiğini düşünmek yerine, toplumsal cinsiyetin cinsiyetten türediğini düşündüler. Kadınların ve erkeklerin biyolojik özelliklerinin, işgal edebilecekleri toplumsal konumları belirlediğini varsaydılar. Bu bilim insanları, biyolojiyle ilgili iddialarıyla, erkekler ve kadınlar için gerçekçi bir bakışla mümkün görünen davranışların neler olduğuna dair insanların inançlarına etki etmek istediler. Özellikle de, kadınların kamusal alandan dışlanması gerektiği inancını güçlendirmek istediler. Bilim insanları araştırmalarını bu niyetle yürüttüklerinden, yalnızca cinsiyetin gerçekten ne olduğunu tarif ettiklerini iddia etseler de, aslında biyolojik cinsiyetle ilgili iddiaları kadınlara ve erkeklere uygun görülen toplumsal konumlarla ilgili daha önceki varsayımları yansıtıyordu.

Dolayısıyla, cinsiyetle ilgili belli bilimsel görüşler, toplumsal cinsiyetle ilgili belli beklentilerden etkilenme ve bunları destekleme eğilimi taşır. Bu durumda, cinsiyetle ilgili bu görüşler toplumsal cinsiyetin *parçası* haline gelme tehdidi taşır. Görünen o ki, cinsiyetle ilgili görüşler erkeklere ve dişilere uygun görülen davranış ve nitelikleri belirleyen fikirler ağının bir parçasıdır. Fakat yine de (i) erkek veya dişi bedenlerine sahip insanlar için hangi nitelikler ve davranışların uygun olduğuyla ilgili fikirler ile (ii) bu bedenleri biyolojik düzeyde oluşturanın ne olduğuyla ilgili fikirleri (yani biyolojik erkeklik ve dişiliği oluşturanın ne olduğuyla ilgili fikirleri) birbirinden ayırt edebiliriz. Toplumsal cinsiyet ve cinsiyetle ilgili fikirler, pratikte her zaman birbirlerini etkileseler ve destekleseler de kavramsal olarak ayrıdırlar.

Buraya kadar, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımına yönelik iki feminist eleştiriye ve özellikle de bu ayrımdaki işleyişi bakımından cinsiyet kavramına bakmış olduk. İlk eleştiri cinsiyetin değişmez olmadığı ve en azından kısmen toplumsal cinsiyetten etkilendiği şeklindeydi. İkinci eleştiri ise, biyolojik

cinsiyeti oluşturanın ne olduğuyla ilgili bilimsel görüşlerin değişmez olmadığı ve toplumsal cinsiyetle ilgili beklentilerdeki değişimin de içinde bulunduğu toplumdaki değişimlerden etkilendiği şeklindeydi. Ben bu eleştirilerden hiçbirinin cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımını toptan reddetmemize yol açmaması gerektiğini öne sürüyorum. Bunun yerine, ayrımı korurken aynı zamanda toplumsal cinsiyetin hem (i) cinsiyet hem de (ii) cinsiyetle ilgili bilimsel görüşlerle etkileşim içinde olduğunu da kabul edebiliriz. Fakat bilimsel görüşlerin toplumsal cinsiyetle ilgili varsayımlardan etkilenmesi daima mümkün olduğundan dolayı, biyolojik cinsiyetle ilgili belli herhangi bir bilimsel açıklamayı kabul etmek konusunda temkinli olmalıyız. Belli bilimsel açıklamaların içinde hangi varsayımların mevcut olabileceğini sorgulamaya özen göstermeliyiz. Ve bilimsel açıklamaların hiçbir zaman yanılmaz olmadıklarını, sürekli iyileştirilmeye ve düzeltilmeye muhtaç olduklarını akılda tutmalıyız.

4. Cinsiyet ve interseks

Şimdi cinsiyet kavramı üzerine feminist felsefi eleştirinin üçüncü hattına bakalım. Buna göre, iki cinsiyet *olduğu* fikrinin kendisi, toplumsal cinsiyetli davranışın karşıt iki kalıp olan dişil ve erilden zorunlu olarak birine girmesi gerektiği varsayımının sonucudur. Toplumsal cinsiyet varsayımlarının, yalnızca cinsiyetlerin doğalarını nasıl anladığımızı değil, aynı zamanda (daha temelde) iki cinsiyet olduğunu düşünüp düşünmeyeceğimizi de etkilediği savunulur. Fakat iki cinsiyete olan bu inancı sağlayanın aslında biyoloji olmadığı iddia edilir. Bu savları üretenler, tüm bireylerin biyolojik olarak erkek veya dişi olmamaları olgusundan destek alırlar. İnsanların belirli bir azınlığı **interseks** olan, diğer bir deyişle erkek veya dişi olmanın standart kıstasları bakımından belirsiz olan bedenlerle doğarlar. Cinsiyetle ilgili son dönem feminist tartışmalarda interseks kavramı önem kazandığı için, inter-

seks ve onun felsefi içerimlerinin incelenmesine biraz zaman ayırmamız gerek.

İnterseks insanların sayısına dair tahminler değişkendir. Alice Dreger (1998, 42) 2000'de 1 kişinin görünür şekilde belirsiz genitallerle doğduğunu öne sürer. Buna karşın Anne Fausto-Sterling, belirsizlikleri hayatlarının ilerleyen zamanlarında ortaya çıkan insanları da hesaba katar ve böylece her 100 kişiden 1,7'sinin interseks olduğunu öne sürer (2000, 51-4). Carrie Hull (2005, 66-9) ise her 100 kişiden 0,373'ünün interseks olduğu şeklinde daha ihtiyatlı bir tahminde bulunur.

Çeşitli fiziksel koşullar insanları interseks hale getirebilir. Sık görülen koşullardan bazıları şunlardır: Bazı insanlar XXY kromozomlarına sahiptir ve bunun sonucunda erkek genitalleriyle doğarlar ama ergenlikte, memeler gibi bazı dişi ikincil karakteristikler geliştirirler. Diğer bazıları, XX kromozomlarıyla doğdukları halde rahimde aşırı derecede androjene maruz kalmalarından ötürü dişi iç genitalyaların yanı sıra belirsiz veya erkek dış genitalyalara da sahiptirler. XY kromozomlarına sahip bazı bireylerde ise androjen duyarsızlığı sendromu (AIS) mevcuttur. Bu kişiler, erkek iç genitallerine sahip oldukları halde bedenleri, testislerinin ürettiği androjene yanıt vermez ve bu yüzden az ya da çok dişi dışsal genitaller ve dişi bir beden biçimi geliştirirler.

Bazı kültürler interseksleri kabul etmişlerdir (birçok Yerli Amerikan kültürü onları üçüncü cins olarak tanır) ama modern batılı toplumlar en az uyum gösterenler arasındadır. 20. yüzyılın büyük bir kısmında tıp mesleğinde, belirsizliklerini olabildiğince ortadan kaldırıp dişi veya erkek görünmelerini sağlamak amacıyla interseks bireyler üzerinde cerrahi ve yapay hormonlarla müdahale standart haline gelmiştir. Kimi zaman doktorlar bunu, söz konusu bireylerin iradeleri (veya doğduktan kısa bir süre sonra operasyon geçirip durumdan habersizce büyütülen çocuklar örneğinde olduğu gibi bilgileri) dışında

yapmışlardır. Doktorlar bu politikayı, büyük ölçüde insani nedenlerle benimsemişlerdir. Herkesin ya erkek ya da dişi olduğunu önvarsayan bir toplumda kişinin bu cinsiyetlerden birine ait olmadan mutlu yaşayamayacağını düşünmüşlerdir. Fakat doktorlar ne kadar iyi niyetli olurlarsa olsunlar, politikalarının sonucu, herkesin ya erkek ya da dişi olduğu varsayımını yeniden üretmek ve dolayısıyla interseksler içinde mutlu yaşamalarının zor olduğu bir düzenin sürmesine yardım etmek oldu.

Son yıllarda interseks insanlar, bu tıbbi pratiklere meydan okumak üzere politik olarak örgütlenmeye başlamışlardır. Hayatlarını istenmeyen cerrahi müdahale ve ilaç tedavisinden ve interseksi uzun süredir çevreleyen utanç ve gizlilikten uzak bir şekilde sürdürme haklarını ileri sürmüşlerdir. Cheryl Chase tarafından 1993'te kurulan Kuzey Amerika İnterseks Topluluğu, "interseks koşullardaki insanlara toplumsal ve tıbbi muamelede sistematik reform" için kampanya yürüten önde gelen örgütlerden biridir (bkz. www.isna.org).

İnsanların bir azınlığının interseks olması olgusu, biyolojik cinsiyetle ilgili standart düşünme biçimimize meydan okur. Yukarıda verdiğim biyolojik erkeklik ve dişilik tanımları bu standart görüşü yansıtır. Bu tanımlara göre, biri eğer şu niteliklerin kümesinin tamamına sahipse erkektir: XY kromozomları, testisler, nispeten yüksek androjen salgıları, erkek genitalya ve erkek ikincil cinsiyet karakteristikleri. Ve biri eğer şunların hepsine sahipse dişidir: XX kromozomları, yumurtalıklar, nispeten yüksek östrojen düzeyleri, dişi genitalya ve dişi ikincil karakteristikler. Bu tanımlar, her bir kümedeki tüm niteliklerin mutlaka bir arada bulunması gerektiği şeklinde bir varsayıma sahiptir. (Eğer birinin testisleri varsa, bu durumda onun yüksek androjen düzeyleri de olacaktır vb.)

Fakat interseks insanların olması, bu niteliklerin kümeler halinde bir arada bulunmalarının zorunlu olmadığını gösterir. Fausto-Sterling (2000, 1-3) AIS'i olan atlet Maria Patino'nun

hikayesini anlatır. XY kromozomları olduğu öğrenilince spor yarışmalarında kadın olarak yer alması yasaklanmıştı. Yasal mücadeleye girişti ve dış görünüşüne dayanılarak kadın hakları iade edildi. Dışsal anatomi ve biçim bakımından ele alındığında Patino dişi sayıldı, oysa kromozomları bakımından ele alındığında sayılmamıştı. Dolayısıyla, XX kromozomlarının dişi anatomiyle birlikte bulunması gerektiğini önvarsayan alışılagelmiş cinsiyet kategorileri, Patino'nun vakasına uygulandığında sorunlara yol açtı.

Belki de erkeklik ve dişilikle ilişkili çeşitli nitelikler arasında, erkeklik için gerekli ve yeterli tek bir kilit biyolojik özellik (belki XY kromozomları) ile dişilik için gerekli ve yeterli tek bir kilit biyolojik özellik (belki XX kromozomları) vardır. Buradaki fikir, bu niteliğin zorunlu olarak mevcut olduğu ve tek başına birini erkek (veya dişi) yapmaya yettiğidir. Fakat bu keyfi ve inandırıcılıktan uzak bir şart olurdu, zira insanlar şu anda böyle tek bir özellik temel alınarak sınıflandırılmıyorlar. Doktorlar genellikle kromozomlara başvururlar; örneğin aşırı androjene maruz kaldıkları için dışsal erkek genitalleri geliştirmiş olan XX kromozomlu insanları dişi olarak sınıflandırırlar. Fakat Patino'nun vakasının gösterdiği gibi, diğer zamanlarda cinsiyete kromozomlar değil dış görünüş temelinde karar verilmektedir: Georgia Warnke'nin dediği gibi: "Eğer biz... bazı... bireylere kromozomları temelinde 'erkekler' diyorsak ve eğer dış görünüş mü kromozomlar mı sorusuna çelişkili şekillerde yanıt veriyorsak", bu durumda cinsiyet kategorilerimiz "karmakarışık" hale gelmiş demektir (Warnke 2001, 128).

Tüm bunlardan ne gibi sonuçlar çıkarmalıyız? Bu soruyu yanıtlayabilmemiz için öncelikle, yine alışılagelmiş cinsiyet kategorilerindeki karmaşayı açığa vuran iki diğer fenomeni (transseks ve transgender) ele almamız gerekir.

5. Cinsiyet, transseks ve transgenger

İnterseksler ek olarak son yıllarda politik örgütlülüğü artan iki diğer grup, transseksüel ve transgender insanlardır. Bu noktada, transseksüel olmakla transgender olmak arasında keskin bir ayrım bulunduğu varsayılabilir. **Transseksüeller**in, cinsiyetlerini değiştirenler, değiştirme arayışındakiler veya cerrahi yolla ve sentetik hormonlarla değiştirme sürecine girenler olduğu düşünülebilir. Bunun nedeni, cinsiyetlerinin toplumsal cinsiyetleriyle uyuşmadığını hissetmeleridir (basmakalıp bir ifadeyle, "dişi bedeninde sıkışmış bir erkek" gibi hissediyor olabilirler).

Öte yandan, muğlak bir toplumsal cinsiyet kimliği ve davranış biçimine sahip olan birinin **transgender** olduğu düşünülebilir. Bu muğlaklık farklı biçimler alabilir. Kişinin kimliği ve davranışı hem dişil hem eril toplumsal cinsiyet unsurları içerebilir. Veya kişinin kimliği ve davranışı iki toplumsal cinsiyete de uymayabilir. Veya kişinin toplumsal cinsiyet kimliği ve davranış biçimi, biyolojik cinsiyetine dayanarak diğer insanların ondan bekledikleriyle çatışıyor olabilir. Örneğin kişi, çoğu insanın dişilerin dişil bir şekilde eylemeleri gerektiği yönündeki beklentilerini sarsacak şekilde, eril biçimde eyleyen bir dişi olabilir. Kısacası, transgender insanlar "ihlal edici toplumsal cinsiyetli"dirler[4] (Bornstein 1994, 134-5). Öyleyse transgender olmanın, transseksüellikle kurulan analoji üzerinden varsayılabilenin aksine, bir toplumsal cinsiyetten diğerine geçmeyi içermesi gerekmediğini de not düşelim. Dolayısıyla transseks ve transgender birbirlerinden açıkça ayrı görünürler: Görünüşe göre, ilki cinsiyet değişikliğini içerirken ikincisi muğlak veya ihlal edici bir toplumsal cinsiyete sahiptir. Oysa aslında, transseks ile transgender arasındaki sınırlar bulanıktır.

Transseks ile transgenderın birbiriyle nasıl iç içe geçtiğini gösteren romanlardan biri Leslie Feinberg'in *Sevici Türküsü: Bir Sevicinin Romanı*'dır (1993). Başkarakter Jess Goldberg

1950'lerde, Amerika'da, bir kız olarak dünyaya gelir. Jess ilk çocukluk döneminde, insanların sürekli olarak onun oğlan mı yoksa kız mı olduğunu sormalarına yol açan muğlak bir toplumsal cinsiyet kimliği geliştirir. Roman, bu muğlaklığın nedeninin, Jess'in genellikle, dişi cinsiyeti düşünüldüğünde aykırı ve eril olarak algılanan davranışları olduğunu anlatır. Yetişkin Jess muğlak kimliğini anlamlı kılmanın yolunu butch lezbiyen haline gelmekte bulur. 20'lerine geldiğinde polisten ve düşmanca davranan diğer insanlardan gördüğü şiddete daha fazla dayanamaz. Erkek sayılmak için mastektomi[5] olup testosteron alır. Sakallı, kaslı bir adam haline gelir - fakat cinsiyet değişimi öncesindeki hayatına bağlılık hissini kaybetmeyi de içeren ağır bir kişisel bedel ödeyerek. En sonunda Jess, hormon almayı bırakır. Bunun sonucunda da biyolojik cinsiyeti belirlenemez olur. Kapanış bölümlerinde Jess kendisini, toplumsal cinsiyet kategorilerini birbirine karıştıran ve sürekli bunlar arasında hareket eden biri olarak anlayıp kabul etme noktasına gelir. Ayrıca artık bedeninin cinsiyet açısından belirlenemez olduğunu da daha fazla kabullenir hale gelmiştir.

Jess'in hikayesinin gösterdiği gibi, transgender insanların pek çoğu anatomilerini değiştirirler ya da değiştirmek isterler. Bazen anatomilerini daha muğlak hale getirerek benlik algılarıyla uyumlu kılmak isterler. Diğer bazı transgender insanlar ise kendilerini, cinsiyetlerine zıt düşen toplumsal cinsiyetle tanımlarlar ama toplumsal cinsiyetlerine uysun diye cinsiyetlerini tamamen değiştirme yoluna da gitmezler. Bunun yerine bedenlerini kısmen, toplumsal cinsiyet kimliklerini desteklemeye yetecek kadar değiştirmek için hormonlar alırlar. Dolayısıyla, birçok transgender insan, cinsiyetini bir dereceye kadar değiştirir. Dahası, cinsiyet-değişikliğini tamamlayan bazı transgender insanlar, bu dönüşümü geçirmiş oldukları-ndan dolayı, asla tartışmasız bir biçimde herhangi bir cinsiyete ait olamayacaklarını hissederler. Kendilerini transseks *olarak*

(Stone 1991) ve bu yüzden toplumsal cinsiyet bakımından da mecburen muğlakmış gibi görmeye başlarlar.[6] O halde, transseks ile transgenderı açıkça birbirinden ayıran bir çizgi değil, bunların birbirleriyle geniş ölçüde örtüşmesi söz konusudur.

Transseks ve transgender, cinsiyet kavramı bakımından bize ne anlatır? İnterseks insanlar gibi transseks ve transgender insanlar da cinsiyet kategorileri bakımından dosdoğru sınıflandırılmaya direnirler. Tamamen cinsiyet-değişikliği geçirmiş insanlar bile orijinal kromozomlarını korumaktadırlar. Dolayısıyla, operasyon sonrası erkekten-dişiye dönen bir transseksüel, genitalleri ve ikincil karakteristiklerinden dolayı (çoğu bağlamda) dişi sayılmasına karşın, dişi olmak için çoğunlukla gerekli görülen XX kromozomlarına halen sahip değildir. Yalnızca kısmi ameliyat geçirenler, yalnızca hormon alanlar veya muğlak bir beden ortaya çıkarmayı kasten deneyenlerse daha da karışık bir karakteristikler kümesine sahip olacaklardır. Yine bu durum, erkeklik ve dişilikle ilişkili çeşitli niteliklerin küme küme bir arada bulunmaları gerekmediğini göstermektedir. Cinsiyet-değişikliği geçirmiş insanların vakaları, aynı zamanda, verili bir cinsiyetle ilgili nitelikler kümesinin tamamına sahip olmaksızın da erkek veya dişi olunabileceğini ortaya koyar.

6. Kavramlar demeti olarak erkek ve dişi

İnterseks, transseks ve transgender, alışık olduğumuz cinsiyet kategorilerinin karmaşık hale geldiğini gösterir. Genellikle birinin erkek sayılması için "erkek" nitelikler kümesinin tamamına sahip olması gerektiği varsayılır, oysa insanlar bu niteliklerin hepsine sahip olmadıkları (ve olmadıkları bilindiği) halde de erkek olarak sınıflandırılabilmektedirler. Ayrıca birini belli bir cinsiyetten sayabilmek için gerekli ve yeterli gördüğümüz, rastgele olmayan tek bir nitelik yoktur. Öyleyse standart cinsiyet kategorilerinin karmaşıklaşmasının bir çaresi yok mudur?

Bu bölümde, alışılagelmiş cinsiyet kategorileri içinde tutunabileceğimiz güçlü bir unsurun bulunduğunu ileri süreceğim. Bu unsur, erkek veya dişi olmakla ilgili nitelik *demetleri* olduğu fikridir. Bir birey bu demetlerden birinin niteliklerinden yeteri kadarına sahipse, o birey erkek veya dişidir.

Richard Boyd (1988, 196-9) biyoloji felsefesinde, demet halindeki niteliklerden yeteri kadarına sahip olmanın, bir şeyi nasıl belirli bir türün üyesi yaptığına dair işe yarar bir açıklama getirmiştir. Boyd'a göre:

1. Belli nitelikler demetler oluştururlar, diğer bir deyişle bunlara sıklıkla bir arada rastlanır.
2. Bu, tesadüf değildir. Ya bu niteliklerin bazılarının mevcudiyeti ötekilerin mevcudiyetini teşvik ettiğinden ya bazı altta yatan mekanizma veya süreçler bu niteliklerin tümünün mevcudiyetini desteklediğinden ya da her ikisinden dolayıdır.
3. Niteliklerin demet haline gelmelerinin, önemli nedensel etkileri vardır.
4. Bu niteliklerin çoğunun içinde demetler haline geldiği şeyler, bir cinsi meydana getirir.
5. Bir şey bu niteliklerin hepsini değilse de bazılarını (ve bunlarla ilişkili, altta yatan mekanizmaların hepsini değilse de bazılarını) sergileyebilir.
6. Sonuç olarak, bazı vakalarda bir şeyin belirli bir cinse ait olup olmadığına dair nihai bir yanıt vermek mümkün olmayabilir.

Boyd'un açıklaması cinsiyete de uyarlanabilir. (Basitleştirmek için dişi cinsiyete odaklanacağım.) Belli nitelikler (XX kromozomlarına, yumurtalıklara, vajinaya, memelere sahip olmak vb.) çoğunlukla bir arada görülür ve böylece bir demet oluşturur. Bu, bir tesadüf değildir. Bu niteliklerin çoğunlukla

bir arada görülmesinin nedeni, XX kromozomların yumurtalıkların oluşmasını teşvik etmesi, yumurtalıkların da nispeten yüksek miktarlarda dişi hormonları salgılama eğilimi göstermesidir. Bu durum da dişi genitallerin büyümesini teşvik eder vesaire. Yani bu niteliklerden her birinin mevcudiyeti, diğerlerinin mevcudiyetini kolaylaştırır. Bu niteliklerin (yumurtalıklar, hormonlar, genitaller vb.) demet haline gelmesi ayrıca, önemli bir nedensel etkiye sahiptir: Bu nitelikler demetinden yeteri kadarına sahip olan birçok bedene, ayırt edici bir üreme yeteneği (yani gebe kalma, bebek doğurma ve emzirme becerisi) kazandırır. Öte yandan, tüm bu nitelikler birbirlerinin mevcudiyetlerini teşvik etme eğiliminde olsalar da, bunların daima bir arada görülmeleri zorunlu değildir. AIS gibi çeşitli etkenlerin, bunların bir arada görülmelerini engelleyecek müdahaleleri olabilir. Ama eğer bu niteliklerin yeteri kadarı bir araya gelmişse, bunları taşıyan beden dişidir.

O halde, eğer ilgili niteliklerin yeteri kadarına sahip olan kişi dişi veya erkek oluyorsa, dişi veya erkek olmak bir derece meselesidir. "Derece meselesi" derken, tüm ilgili niteliklere sahip olma meziyeti sayesinde dişi olunabildiği gibi, bunların çoğuna sahip olmakla da (ör. mastektomi olan bir kadın veya operasyon sonrası erkekten kadına dönen transseksüel) dişi olunabildiğini kastediyorum. İnterseks bir kişi, cinsiyetini yalnızca kısmen değiştirmiş bir transseksüel veya transgender bir kişi, bu niteliklerden yalnızca bazılarına sahip olabilir. Bu durumlarda, kişinin dişi mi erkek mi olduğu sorusunun belirli bir cevabı yoktur. Fakat intersekslerin ve bazı transseksüel ve transgender insanların cinsiyet bakımından belirlenemez olması, onları diğer herkesten radikal bir biçimde farklı kılmaz. Daha ziyade onlar, diğer herkesin de içinde konumlandığı görüngenin merkezine yakındırlar. İnterseksi cinsiyetliden, transseksi cinsiyetliden katı bir biçimde ayıran bir ayrım çizgisi yoktur.

Dahası, cinsiyetle ilgili bu niteliklerin birçoğunda görüldüğü gibi, bunlara sahip olmanın kendisi de bir derece meselesidir. Hem erkekler hem de kadınlar, vücut tüyleri gibi ikincil karakteristiklere, farklı hormon düzeylerine bağlı olarak farklı derecelerde sahiptirler. Kadınların memelerinin ve genitallerin büyüklükleri çok çeşitlidir: "Klitorisler ve penisler... çok çeşitli biçimlerde ve büyüklüklerdedir"; bazı klitorisler nispeten geniş, bazı penislerse nispeten küçüktür (Dreger 1998, 4). Dolayısıyla kişi, ilgili demetteki niteliklerden yeteri kadarına yüksek derecede sahip olması veya sadece daha düşük derecelerde sahip olması sayesinde dişi veya erkek olabilir.

Bu durumda, "erkek" ve "dişi" kavramları birer kavram demeti olarak ele alındığında, biyolojik **cinsiyet**i oluşturan nedir?

> Dişi olmak, birbirlerinin mevcudiyetlerini teşvik ettikleri için demet haline gelmiş bir nitelikler demetinin (yumurtalıklar, memeler, vajina vb.) yeteri kadarına sahip olmaktır.
> Erkek olmak, birbirlerinin mevcudiyetlerini teşvik ettikleri için demet haline gelmiş bir nitelikler demetinin (testisler, penis, testis torbası vb.) yeteri kadarına sahip olmaktır.

Dişi ve erkek olmanın bu düzeltilmiş tanımları bizi en az iki sorunla yüzleştirir. (1) Bazı interseks insanlar "hakiki hermafrodizm" olarak bilinen bir durumdadır. Bir yumurtalıkları ve bir testisleri (veya bazen kaynaşmış bir yumurtalık-testis) vardır. Çoğunlukla hem yumurta hem de sperm hücreleri, hem androjen hem de östrojen üretirler ve erkek ve dişi özelliklerin bir karışımından oluşan iç ve dış genitaller geliştirirler. Tanımlarıma göre bu insanlar hem dişi hem de erkektirler. O halde kesin konuşmak gerekirse, bir kişinin dişi olması için,

dişi nitelikler demetinin yeteri kadarına sahip olmasının ve buna ek olarak da erkek nitelikler demetinden hiçbir niteliğe sahip olmamasının ya da en azından onu hermafrodit yapacak kadarından daha azına sahip olmasının gerektiğini söylemem gerekir. Erkekler için de durum, bunun tam tersidir.

(2) Dişilik için önerdiğim tanımın, dişi olmanın doğum yapabilmek olduğunu ima ettiği düşünülebilir. Fakat kadınlar, tüm hayatları boyunca doğum yapamazlar. İlk regllerinden önce kızlar ve menopozdan sonra kadınlar, dişi değil midirler? Peki ya kısır kadınlar, onlar dişi değiller mi? Ve eğer dişi olmak doğum yapabilmek demekse, bu, bütün kadınların çocuk sahibi olmaları gerektiğini çünkü dişi doğalarını gerçekleştirmelerinin tek yolunun bu olduğunu ifade etmez mi?

Aslında ben, kişiyi dişi yapanın onun doğum yapabilmesi olduğunu iddia etmiş değilim. Bundan ziyade, dişi olmayı sağlayanın, ilgili nitelikler demetinin yeteri kadarına sahip olmak olduğunu ileri sürdüm. Buna göre:

i Kişi, bu niteliklerden dişi olmaya yetecek ama üreyebilmeye yetmeyecek (veya belki doğru kombinasyonu sağlamayacak) kadarına sahip olabilir. Örneğin, operasyon sonrası erkekten dişiye dönen bir transseksüel, dişi olmaya yetecek kadar niteliğe sahip olabilir ama yumurtalıkları olmadığı sürece gebe kalamayacaktır.

ii Dahası kişi, prensipte üreme için gerekli tüm niteliklere sahip olsa dahi bu, o kişinin gebe kalıp doğurabilmesini garanti etmez. İlave koşullar yerine gelmelidir: Kişi uygun yaşta olmalı ve kısırlık için hiçbir neden mevcut olmamalıdır.

Hiç değilse bu iki şekilde kişi, dişi olmak için yeterli niteliklere sahip olup yine de gebe kalamayabilir veya çocuk doğuramayabilir. Özetle: Birini dişi yapan şey, ilgili nitelik-

ler demetinin yeteri kadarına sahip olmaktır; çoğunlukla, bu özelliklerin yeteri kadarına sahip olmayı takip eden üreme becerisine değil. O halde, dişilik doğum yapabilmekle aynı şey değilse, tüm kadınların doğalarını gerçekleştirmek için bebek sahibi olmaları gerektiğine dair bir ima da yoktur.

7. Toplumsal cinsiyet beklentilerinin cinsiyet sınıflandırmaları üzerindeki etkisi

Erkeklik ve dişilik kavramlarının en iyi, kavramlar demeti olarak anlaşılacağını savundum. Eğer bu noktada haklıysam, o halde (1) bazen birinin veya bir başkasının cinsiyetinin ne olduğu sorusunun kesin bir cevabı olmadığını ve (2) birinin ve ötekilerin cinsiyetlerinin daima bir derece meselesi olduğunu kabul edebilmek için, cinsiyet tanımlarımızı düzeltmeye ihtiyacımız var.

Fakat interseks üzerine kafa yormuş diğer bazı feminist filozoflar, birbirimizi sınıflandırma şekillerimizi daha radikal biçimde değiştirmemiz gerektiği sonucuna varmışlardır. Judith Butler (1987), Anne Fausto-Sterling (2000), Suzanne Kessler (1998), Georgia Warnke (2001) ve Monique Wittig'in (1992) her biri, sadece iki biyolojik cinsiyet olduğuna inanmamızın nedeninin, yalnızca ve yalnızca iki toplumsal cinsiyetin varlığına toplumsal olarak bağlı olmamız olduğunu (farklı şekillerde) savunmuşlardır. Bu sava göre, iki cinsiyete duyulan inanç, toplumsal cinsiyetle ilgili toplumsal varsayımlarımızın *içindeki* bir unsurdur. Bu savın özellikle Warnke versiyonu daha açık olduğundan, ona odaklanmamız faydalı olabilir. Warnke argümanına, interseks insanların tıbbi tedavisine değinerek başlar.

Kessler'in (1998, 19, 25) gösterdiği gibi, doktorlar interseks çocuklara operasyon yaparlarken genellikle şu prensiplere uymuşlardır: Eğer bir çocuk XY ise ve doktorlara göre canlı veya potansiyel olarak canlı bir penise sahipse, doktorlar o çocuğu erkek olarak sınıflandırırlar (ve sonrasında bu sınıflandırmayı

sürdürülebilir kılmak için gerekli tüm cerrahi müdahalelere ve hormonlara başvururlar). Eğer XY olan bir çocuk canlı gibi görünmeyen (yani bir vajinanın içine giremeyecek kadar küçük) bir penise sahipse, bu durumda çocuk dişi olarak sınıflandırılır. XX çocuklar genellikle dişi olarak sınıflandırılırlar ve eğer klitorisleri çok büyük bulunursa küçültülür. İçine bir penisin girebileceğinden daha küçük vajinalarının olduğu düşünülürse, vajinaları genişletilir. Basitçe söylemek gerekirse, doktorlar erkek bedenini bir dişinin içine girmeye muktedir olan; dişi bedenini de bir erkek tarafından içine girilmeye muktedir olan beden olarak kabul etmektedir.

Warnke (Dreger'in [1998, 8] ve Fausto-Sterling'in [2000, 45-8] de söylediği gibi) bu durumun sadece, doktorların interseks insanları erkek veya dişi kategorilerine atamalarının temelini açığa vurmaktan ibaret olmadığını savunur. Bu aynı zamanda *hepimizin* birbirimizi cinsiyete göre sınıflandırma eğilimimizin altında yatan temeli de açığa vurur. Tipik olarak, bir kişiyi erkek veya dişi cinsiyete atarken, onun *toplumsal cinsiyet* ile ilgili beklentiler kümesini yerine getirmeye fiziksel olarak muktedir olup olmadığını temel alırız. Örneğin birini, erkeklerin kadınların içine girerek cinsel ilişki yaşamaları gerektiği yönündeki toplumsal beklentiyi karşılamaya fiziksel olarak muktedir bulursak, o kişiyi erkek olarak sınıflandırırız.

Butler (1990a) bu argümana, burada daha yüksek seviyeli dört toplumsal beklentinin de işlediğini belirterek ekleme yapar. Bu beklentiler şunlardır: (1) Herkes ya eril ya da dişil olmalı, (2) eril ve dişil nitelikler keskin bir şekilde karşıt olmalı, (3) herkes heteroseksüel olmalı ve (2) ile (3)'ün sonucu olarak (4) eril ve dişil bireyler, (heteroseksüel) cinsiyet bakımından karşıt roller oynamalıdır. Herkesin zorunlu olarak ya erkek ya da dişi olduğunda, herkesin eril ya da dişil rollerden yalnızca birini oynamaya fiziksel olarak muktedir olduğunda ısrar etmemizin ardında işte bu beklentiler yatar. Hiçbir belirlenemezlik

veya istisnaya izin yoktur, interseks insanları cerrahi yolla yeniden yapılandırmaya ihtiyaç olduğu algısı böyle ortaya çıkar.

Warnke'nin vardığı sonuç şudur:

> [E]ğer cinsiyetler arasındaki ayrımı yürüten toplumsal cinsiyetle ilgili varsayımlarsa, cinsiyet doğuştan gelmekten ziyade yorumsaldır. Uygun ve ayırt edici toplumsal cinsiyet etkinlikleri ile ilgili varsayım ve beklentiler, belli bazı özellikler ve özellik kombinasyonlarının bedenler için asli ve onların cinsiyetlerini kapsıyor gibi görünmesini sağlayan yorumsal çerçeveleri inşa ederler... [Bedenlerin] bu özelliklerinden bazılarının bir "cinsiyet"i belirtmek üzere birleşip demet haline geldiği fikri, bedenleri belirli bir modele göre sıralar. Dolayısıyla bizim özsel olarak erkek veya dişi olduğumuz fikri doğa ile ilgili bir fikir olmaktan çok doğal niteliklerin bir yorumudur; toplumsal cinsiyete dair etkinlikler ve önvarsayımlardan başlayıp geriye, bir bakıma bedene doğru işler (Warnke 2001, 130).

Bir bütün olarak Warnke'nin savı budur. Bedenleri toplumsal cinsiyetle ilgili beklentileri karşılama kapasitelerine göre algıladığımız ve kategorize ettiğimiz için, bedenleri bu beklentileri karşılamaya olanak veren niteliklerinin oluşturduğu alt küme temelinde kategorize etmeye yöneliriz. Bunlar bedenlere heteroseksüel seks ve üremeyle (yani iç ve dış genitallerle - ve bu genitallerin gelişmesine neden olan kromozomal ve hormonal niteliklerle) meşgul olma olanağı veren niteliklerdir. Warnke, eğer bedenleri toplumsal cinsiyet beklentileriyle ilgili olarak kategorize etmeye çalışmasaydık, onlara bu beklentileri karşılama olanağı veren nitelikleri de demet halinde göremeyecektik sonucuna varır.

Fakat (cinsiyet kategorilerini demet bazında yeniden-inşa edişime meydan okuyan) bu sonuca varmak şart mı? Gelin Warnke'nin savını daha yakından analiz edelim. (1) Kendi savı, doğru kromozomlara, eşeylik organlarına ve hormonlara sahip olan insanlar katıldığında üremeyle sonuçlanabilecek türdekiler de dahil tüm genital cinsel etkinlikler için, gerçekten bazı

bedensel niteliklerin gerekli olduğunu ima eder. Erkeklerin ve kadınların üremeyi sağlayan cinsiyetlere sahip olma zorunluluğunu şart koşan bir toplumsal normu verili kabul ettiğimizde, sadece belli bazı niteliklerin (diğer cinsiyet türlerinin arasında) heteroseksüel, üremeyi sağlayan cinsiyet için *gerçekten* gerekli olması dolayısıyla, bu nitelikler insanların dikkatinin odağı haline gelir. Bu yüzden Warnke'nin savı, bu niteliklerin (genitaller, kromozomlar, eşeylik organları ve hormonlar), birlikte ortaya çıktıklarında üremeye olanak vermek gibi önemli bir nedensel etkiye sahip olduklarını ima eder.

Dahası (2) oldukça çok sayıda insan (uygun koşullar sağlandığında) üreme olanağına sahip olmadığı sürece, üremeyi salık veren bir toplumsal norm, Warnke'nin düşündüğü gibi edinilemez. Ama tüm bu insanların üreyebilmeleri için, bu beceriyi işbirliğiyle destekleyen nitelikler olabildiğince düzenli aralıklarla (bu birlikte ortaya çıkışın kaza eseri olamayacağı, zorunlu olarak, birbirlerinin mevcudiyetlerini yüreklendiren niteliklerden kaynaklanacakları ölçüde düzenli aralıklarla), birlikte ortaya çıkmalıdır. Dolayısıyla Warnke'nin üremeyi salık veren bir toplumsal norm olduğu iddiası ile bazı bedensel niteliklerin işbirliğiyle üremeye olanak verdiğine dair örtük görüşü, zaten bu niteliklerin demet haline gelmiş olduklarını (kaza eseri olmaksızın birlikte ortaya çıkma eğilimleri ve bunun önemli nedensel etkileri olduğunu) ima etmektedir. İddia ettiğinin tersine, Warnke'nin kendi savı eşeylik organlarının, genitallerin, hormonların (vb.) bizim bunları toplumsal cinsiyetle ilgili varsayımlarımız ışığında nasıl algıladığımızdan bağımsız olarak demet haline geldiklerini ima eder.

Öte yandan, Warnke bu savı ileri götürerek, biyolojik nitelikler doğal bir cinsel fark olmasını sağlayacak şekilde *demetlenseler* dahi, insanları bu doğal fark temelinde sınıflandırmamız gerekmediğini savunur. Nasıl ki halihazırda insanları göz rengine veya burun şekline göre kategorize etmiyorsak, insanları

cinsiyete göre kategorize etmeye de son verebileceğimizi öne sürer. Warnke'ye göre, halihazırda insanları sınıflandırmak için cinsiyeti kullanmamızın tek nedeni, toplumumuzun üremenin (ve dolayısıyla heteroseksüel cinsiyetin) tam bir insan hayatı için kritik önemde ve gerekli olduğunu şart koşmasıdır. Bu, İncil'in "meyve verme ve çoğalma" emrinin bir mirasıdır. Warnke'nin düşüncesine göre eğer üremeye daha az önem verilmiş olsaydı, insanları üreme becerilerini destekleyen niteliklerine göre kategorize etmeye hiç gerek olmayacaktı.

Bu, iki soruyu birbirinden ayırt etmemize yardımcı olabilir: (1) Cinsiyet, insanları sınıflandırmanın *merkezi ve temel* prensibi olmak zorunda mıdır? Kesinlikle cinsiyet şu anda bu şekilde kullanılıyor ve bu durum cinsiyet sınıflandırmalarının dilbilgisindeki kullanımlarına yansıyor.[7] Kabul edilebilir ki, sınıflandırmanın temel prensibi olarak cinsiyetin kullanımı, üremenin insan hayatının merkezi hedefi olduğuna dair bir varsayımı yansıtmaktadır. Bu varsayım nedeniyle, üreme için gerekli olan cinsiyet farkları, insanlar arasındaki *asıl* belirleyici farklar olarak kabul edilmeye başlanır. Ama bu durum değiştirilebilir. En azından Marge Piercy'nin bilim kurgu romanı *Zamanın Kıyısındaki Kadın*'da tarif ettiği gibi, "kişi" ve "kişinin" sözcüklerinin "o" ve "onun" ile yer değiştirdiği bir dünya hayal edebilir.[8] Romandaki karakterlerden biri ölürken "Sappho ölüyor... kişi çok yaşlı. Kişinin ölmesinin zamanıdır," denir (Piercy 1978, 150).

Peki (2) birini cinsiyet bakımından ötekine göre sınıflandırmaya tamamen son verebilir miyiz? Eğer cinsiyetle ilişkili niteliklerin doğal demetleri varsa, bu durumda, Hristiyanlığın üremeyle meşgul olmasını bir kenara bıraksak bile, cinsiyet sınıflandırmalarını tamamen terk edebilmemiz hiçbir zaman olanaklı görünmüyor. Cinsiyetle ilişkili niteliklerin birçoğu (ör. memeler, vücut tüylerinin yoğunluğu) fark edilebilir ve farklı insan türleri arasında gözle görülür farklar ortaya çıkarır. Da-

hası, cinsiyet-niteliklerimiz davranışlarımızı bir şekilde etkilemeye mahkumdur, bu etkilere toplum aracılık ediliyor olsa bile. Daha önce gördüğümüz gibi, biyolojik niteliklerin insan düşüncesi ve davranışına hiçbir etkisi olmadığı görüşü makul değildir. Eğer cinsiyet-nitelikleri davranışa etki ediyorsa, bu durum, yine her toplumda insanların kaçınılmaz olarak birbirlerinin cinsiyetine dikkat edecekleri ve birbirlerini cinsiyete göre sınıflandıracakları anlamına gelir. Yine de, farklı türde bir toplumda, cinsiyeti diğer sınıflandırma temellerinden yalnızca biri olarak ele alma olanağımız olabilir. (**Cinsiyet-nitelikleri** ile erkek veya dişi demetlerde görülen çeşitli biyolojik nitelikleri kastediyorum.)

Öte yandan Warnke, günümüz toplumunda insanların cinsiyete göre sınıflandırılmalarının hiçbir zaman basitçe bundan ibaret olmadığı konusunda haklıdır. Keskin şekilde karşıtlaşmış toplumsal cinsiyetleri salık veren bir toplumu verili olarak aldığımızda, insanları sınıflandırmaya çalışırken baktığımız şey onların erillik normlarını mı yoksa dişillik normlarını mı karşıladıklarıdır. (**Erillik/dişillik normları** ile bir toplumun, hangi davranış ve niteliklerin erile/dişile uygun düştüğünü belirleyen standartlarını kastediyorum.) İki toplumsal cinsiyetli bir toplumda, insanları hiçbir zaman basitçe cinsiyet-nitelikleri temelinde kategorize etmeyiz; onları özellikle, toplumsal cinsiyet beklentilerinin o veya bu kümesini gerçekleştirmelerine olanak sağlayan şeyler *olarak yorumlanan* cinsiyet-nitelikleri temelinde kategorize ederiz. Dolayısıyla, insanları basitçe üreme işlevleri (ör. doğum yapma becerisi) bakımından değil, belli bir toplumsal cinsiyet beklentileri kümesine göre yaşamalarına olanak sağlayan şeyler olarak yorumlanan üreme işlevleri bakımından (ör. uygun bir anne gibi davranan bir kadın olmak) kategorize ederiz.

Eğer gerçekten cinsiyetle ilişkili niteliklerin doğal demetleri varsa, bu durumda birini erkek veya dişi olarak kategorize

etmenin kendisi yoruma bağlı olmak zorunda değildir. Prensip olarak bu kategorileştirmeler basitçe, birinin belli bir cinsiyete ait yeteri kadar niteliğe sahip olup olmadığının gözlemlenmesini ve kararlaştırılmasını temel alabilir. Gerçi halihazırda örgütlendiği şekliyle toplumda cinsiyet kategorileştirmeleri genellikle, toplumsal cinsiyetle ilgili yargılarla iç içe geçmiş haldedir. Bu durum ise bizi nitelikler olarak erkeklik ve dişiliğin doğasını yanlış anlamaya yöneltir. Erkekliği erilliği idame ettiren şey olarak yorumlayıp erilliğin dişilliğe keskin bir şekilde karşıt olduğunu varsaydığımız için, erkekliğin dişiliğe keskin bir şekilde karşıt olduğu yorumunu yapmaya yöneliriz. Bu düşünme biçimi, erkek olmak için erkeklikle ilişkili niteliklerin tümüne sahip olmanın zorunlu olduğu şeklindeki alışılagelmiş görüşü destekler. Dolayısıyla bu, erkeklik ve dişiliğin bir derece meselesi olduğunu (belki bir cinsiyetin bazı niteliklerine sahip olurken diğer cinsiyetin ilgili niteliklerinin tamamına olmasa da yeteri kadarına sahip olarak dişi/erkek olunabileceği gibi) fark etmemizi engeller. Bu yüzden karşıt toplumsal cinsiyetleri salık veren belli bir toplumu düşündüğümüzde, ne zaman insanları erkek veya dişi diye kategorize etsek aynı zamanda iki şey daha yapmaktayızdır: (1) Bu insanları uygun bulunan eril veya dişil davranışları sergileyip sergileyememeleri bakımından yorumlarız ve (2) onların erkekliğini veya dişiliğini mutlak, karşıt nitelikler olarak görürüz.

8. Gözden geçirme ve sonuç

Bu bölümde biyolojik cinsiyet kavramına getirilen üç feminist eleştiri incelendi. İlk eleştiriye göre (cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımının ilk kullanımında öne sürülenin aksine) toplumsal cinsiyetli alışkanlıklar ve kurumların cinsiyetin en azından bazı unsurlarını değiştirebilmesi ve değiştirmesinin yanı sıra cinsiyet de toplumsal cinsiyeti etkiliyordu. İkinci eleştiriye göre, biyolojik cinsiyete dair anlayışlar sorgulanmadan

kabul edilemezdi çünkü bunlar toplumsal cinsiyetle ilgili toplumsal varsayımların etkisiyle sürekli değişim geçirmekteydiler. Cinsiyet kavramına yönelik üçüncü eleştiriye göreyse, iki cinsiyet olduğu fikrinin kendisi de toplumsal cinsiyetin bir etkisi olmaktan ibaretti.

Her durumda ben, cinsiyet kavramının ve parçası olduğu cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımının elde tutulabileceğini iddia ettim. Önerilerim şöyleydi:

1. Gerçeklikte cinsiyet ve toplumsal cinsiyet birbirlerini daima şekillendiriyor ve zaman içinde değiştiriyor olsalar da, bunların arasına teorik analiz amaçlı kavramsal bir ayrım koyabiliriz.
2. Toplumsal cinsiyetle ilgili fikirler, biyolojik cinsiyeti oluşturanın ne olduğuyla ilgili bilimsel fikirleri etkileme eğilimi de gösterir ama yine de bu iki fikir grubunu birbirinden ayırabiliriz. İlk fikir grubu, belli bir cinsiyetten insanlara hangi davranış ve niteliklerin uygun düştüğüyle ilgilenir. İkinci fikir grubu ise insanların biyolojik cinsiyetinin kendi doğasıyla ilgilenir.
3. Toplumsal cinsiyet ile ilgili fikirler aynı zamanda, insanları cinsiyete göre sınıflandırma biçimlerimizle iç içe geçmiştir. Fakat yine de prensipte, birini cinsiyete göre (sahip olduğu ilgili niteliklerin sayısı bakımından) sınıflandırmayla eril/dişil olarak sınıflandırmayı birbirinden ayırabiliriz.

Dolayısıyla bana göre üç çeşit ayrımı elimizde tutmak işe yarayacaktır: (1) cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki, (2) cinsiyetle ilgili bilimsel fikirler ile toplumsal cinsiyetle ilgili fikirler arasındaki, (3) cinsiyete göre sınıflandırma ile toplumsal cinsiyete göre sınıflandırma arasındaki. Bu üç ayrımı elimizde tutmak işe yarar çünkü bu bize, erkeklerle kadınlar arasında-

ki toplumsal ilişkileri analiz etmede daha geniş bir kavramlar yelpazesi sunar.[9] Tasarrufumuzdaki kavramlar ne kadar çok olursa, belirli toplumsal fenomenlere ve toplumdaki eril tahakkümün belirli örneklerine katkıda bulunan farklı süreçler ve etkenleri o kadar kesin bir şekilde eleştirip parçalayabiliriz.

Cinsiyet kavramının bu bölümde dikkate alınmayan dördüncü bir feminist eleştirisi var. Buna göre insanlarda cinsiyet hiçbir zaman yalnızca biyolojik olgularla ilgili bir mesele olamaz. İnsan kendine has bir biçimde anlam-yapıcı bir türdür. Gündelik hayat sırasında her birimiz koşullarımızı ve bedenlerimizi önemli kılarız ve bu önem zaman içinde büyüyüp artar. Dolayısıyla benim için, bedenim hiçbir zaman biyolojik süreçlerin toplamından ibaret değildir. Diğer insanlar da hiçbir zaman benim bedenimi sadece biyolojik bir şey olarak görmezler. Diğer insanlar benim bedenime anlamlar atfederler ve bu anlamlar bedenime kendi verdiğim anlamları besler. Örneğin, kendimi hiçbir zaman basitçe biyolojik olarak 1,52 metre boyunda olma niteliğine sahip biri olarak deneyimlemem. Deneyimlediğim şey, diğer insanların beni kısa olarak algılamalarıdır, bana "tepeden bakmalarından" korkarım ve bu deneyimler beni ben yapan parçaları oluştururlar. Yaşanmış deneyimde, biyolojik nitelikler ile bunların anlamları arasına hiçbir ayrım konamaz; ikisi hepten iç içe geçmiştir.

Yine de ben, biyolojik nitelikler ile onlara yaşanmış deneyimde verdiğimiz anlamlar arasında analitik olarak ayrım yapabileceğimizi savunacağım. Şüphesiz ki hiçbir zaman yaşanmış deneyimin kendisinden böyle bir ayrım çıkmaz. Ama feminist filozofların görevlerinden birinin, yaşanmış deneyimden bir adım geri çekilerek kadınların ve erkeklerin belirli yaşanmış deneyimlere neden sahip olduklarını açıklamak olduğunu öne sürüyorum. Bu, insanların yaşanmış deneyimlerine etki eden, onların bedenleriyle ilgili biyolojik olguların da dahil olduğu etkenleri ayırt etmeyi gerektirir. Kendimi hiçbir

zaman basitçe 1,52 metre boyunda biri olarak deneyimlemeyebilirim ama 1,52 metre boyunda olduğum biyolojik olgusu, kısa boylu olma deneyimimin ortaya çıkmasına katkıda bulunan bir olgudur. Dolayısıyla şimdilik, insan bedenlerinin daima anlamlı veya "yaşanmış" bedenler olmaları olgusunun, cinsiyet kavramını geçersiz kılması gerekmediğini varsayacağım. (2., 6. ve 7. Bölümlerde bu "yaşanmış" beden fikri daha enine boyuna açıklanıp değerlendirilecektir.)

Bazı feminist filozoflar, cinsiyete getirdiğim açıklamayla ilgili başka bazı endişelere de sahip olabilirler. Cinsiyet-nitelikleri insanları görünür şekilde farklılaştırdığı için, birbirimizi cinsiyete göre sınıflandırma pratiğinden hiçbir zaman tamamen vazgeçemeyeceğimizi ileri sürdüm. Ama eğer birbirimizi her durumda cinsiyete göre sınıflandırmak zorundaysak bu, insanların her durumda (olası her toplumda) erkekler ve dişilere uygun düşen davranış ve niteliklerin neler olduğuyla ilgili farklı normlar icat etmesini beraberinde getirmez mi? Sonuçta eğer cinsiyet insanları gözlemlenebilir biçimde farklılaştırıyorsa, (Delphy'nin 1993'te savunduğu gibi) bu muhtemelen daima, farklı türde insanlara farklı toplumsal roller ile farklı türde iş ve etkinliklerin atfedilmesi için kolayca bulunabilen bir temel oluşturacaktır.

O halde endişe edilen konu şudur: Eğer (demet halindeki nitelikler temelinde dahi olsa) iki cinsiyet varsa, toplumsal açıdan da iki toplumsal cinsiyet olmak zorundadır. Dahası, bu demek olur ki cinsiyet sınıflandırmaları pratikte *daima* toplumsal cinsiyete dair yargılarla çevrelenecek ve onlardan beslenecektir. Toplumsal cinsiyete gönderme yapmadan insanları cinsiyete göre sınıflandırmak da asla mümkün olmayacaktır. Peki, iki toplumsal cinsiyet olması bir sorun olmak zorunda mı? Delphy, Kessler ve Warnke gibi feminist düşünürler bunun bir sorun *olduğunu* düşünürler. Dolayısıyla, tam da iki biyolojik cinsiyete sahip olmanın (arzu etmeden) iki toplumsal cinsiyeti de kaçınılmaz

hale getirmesinden endişelendikleri için, cinsiyetin biyolojik bir gerçeklik olmadığını göstermek isterler. İki toplumsal cinsiyete sahip olmanın kuruluşunun kendi başına neden istenmeyen bir şey olabileceğini görmek için, toplumsal cinsiyetin ne olduğuna ve belli başlı bazı feminist eleştirilerine daha dikkatle bakmamız gerekiyor. 2. Bölüm'de bunu yapacağız.

Buraya kadar, cinsiyet kavramının feminist eleştirilerine bakmak bizi, cinsiyetin feminist felsefesi sahasının sınırlarını gösteren bir dizi soru ve meseleye yöneltti. Cinsiyetin feminist felsefesi, felsefi tartışmanın mevcut birtakım alanlarıyla örtüşür ve onlara katkıda bulunur. Örneğin şunlarla ilişki kurar:

1. Doğal cinslerin neler olduğu ve şeylerin aynı cinse ait olmak için ne gibi nitelikleri paylaşması gerektiğiyle ilgili metafizik tartışmaları.
2. Bedenle ilgili felsefi düşünüş; zira cinsiyet, insan bedeninin merkezi bir özelliğidir. Tarihsel olarak zihne nazaran beden, filozoflardan çok daha az ilgi görmüştür ama kıta Avrupası geleneğinin belli başlı filozofları, örneğin Friedrich Nietzsche ve Maurice Merleau-Ponty, insan bedeni üstüne yazmışlardır. Onların çalışmaları şimdi Anglo-Amerikan felsefesinde giderek daha etkili olmaya başladı. (bkz. Proudfoot 2003).
3. Cinsiyetle ilgili değişen bilimsel anlayışlar üzerine feminist araştırma, kimi sorularıyla bilim felsefesini etkiler. Kavramsal modeller bilimde nasıl bir rol oynar? Eril önyargılar bilimsel araştırmaya, özellikle de cinsiyet üzerine araştırmaya zarar vermiş midir? Vermiş olsalar bile, önyargılar bilimsel araştırma için daima kötü olmak zorunda mıdır yoksa bazen ön açıcı da olabilirler mi?

Cinsiyetin feminist felsefesi sadece, doğal cinsler, beden ve bilim üzerine önceden mevcut olan felsefi soruşturmaları

etkilediğinden dolayı önemli değildir. Aynı zamanda bir dizi yeni soruyu keşfettiğinden dolayı kendi içinde de önemlidir. Biyolojik cinsiyet nedir? Erkek ya da dişi olmak nedir? Biyolojik cinsiyet, cinsiyet ve/ya toplumsal cinsiyetle ilgili inançlarımızdan tamamen bağımsız olarak mı mevcuttur? Erillik ve dişillik normları cinsiyetle ilgili bilimsel anlayışlara nasıl etki eder? İnterseks, transseks ve transgender bize cinsiyetin doğasıyla ilgili ne öğretir? Birbirimizi cinsiyete göre sınıflandırma pratiğini terk edebilir miyiz ve etmeli miyiz? Bu sorular felsefi soruşturmanın yeni bir alanının sınırlarını belirler: biyolojik cinsiyetin doğası üzerine soruşturma.

Notlar

1 Sonraları feministler buna, birinin biyolojisini değiştirmenin toplumu değiştirmekten daha kolay olduğunu söyleyerek itiraz etmişlerdir.

2 Türkçeye *cinsiyet* veya *seks* olarak çevrilen İngilizcedeki *sex* sözcüğü, aynı anda hem cinsiyeti hem de cinsel etkinliği belirtir. *Gender* sözcüğünün ise böyle bir cinsel etkinlik çağrışımı yoktur. Türkçe çeviride bu nüans ne yazık ki kayboluyor. Bu bağlamda, kitap boyunca *cinsiyet* veya *seks* olarak çevrilmiş olan sözcüklerin aslında aynı anda iki anlamı da barındırdığına dikkat etmekte fayda var, ç.n.

3 Bazı feministler "ikincil cinsiyet karakteristikleri" kalıbına, doğrudan üremeyle ilişkili olanların birincil veya daha önemli cinsiyet karakteristikleri olduğunu ima ettiğini söyleyerek itiraz ederler. Bu, cinsiyetli olmanın sadece üremeyle ve dişi olmanın da sadece bebek sahibi olmakla ilgili olduğunu ifade eder. Ben bu eleştiriyi kendime yakın buluyorum ve bu bölümde "birincil" ve "ikincil" karakteristiklerin her birinin cinsiyetle eşit öl-

çüde ilişkili olduğunu savunacağım. "İkincil" sözcüğünü yalnızca, uygun bir kısayol olarak kullanmaya devam edeceğim.

4 Sınırı aşma, suç veya günah işleme, kural çiğneme, ihlal etme vs. anlamlarına gelen *transgression* kelimesinden türetilmiş *transgressively gendered*, "ihlal edici toplumsal cinsiyetli" olarak çevrilmiştir, ç.n.

5 Meme dokusunun ameliyatla alınması, ç.n.

6 Öte yandan transseksüelizme, bir cinsiyetten ötekine geçmeye ve yeni cinsiyetinde güvenli bir "yuva" bulmaya duyulan isteği içerdiği şeklindeki daha geleneksel bir açıklama getiren Prosser'e (1998) de bakılmalı.

7 Burada yazar tarafından, İngilizcede "o" ve "onun" için kullanılan sözcükler örnek verilmiştir. Erkekler için sırasıyla "he" ve "his" kullanılırken kadınlar için sırasıyla "she" ve "her" kullanılır, ç.n.

8 Piercy'nin romanında, cinsiyetçi "he", "she" ve "his", "her" sözcükleri yerine herhangi bir cinsiyeti imlemeyen "person" ve "per" sözcükleri kullanılmıştır, ç.n.

9 Plumwood (1989) da benzer şekilde, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımını, bunun daha iyi kavramsal ayrımlar yapmayı ve böylece toplumu daha açıklıkla analiz etmeyi olanaklı kıldığı gerekçesiyle savunur.

Ek Okuma

Jaggar'ın insan biyolojisi üzerine diyalektik teorisi Jaggar 1983b.

Toplumsal cinsiyet ve bilim tarihi Martin 1987: 3. Bölüm; Schiebinger 1989, 160-88.

İnterseks ve felsefi içerimleri Dreger 1998, 1. Bölüm; Fausto-Sterling 2000, özellikle 3. Bölüm; Warnke 2001.

2. Toplumsal Cinsiyet

1. Toplumsal cinsiyet ve iktidar

Cinsiyet kavramı gibi toplumsal cinsiyet kavramı da, son otuz beş yılın feminist felsefe ve teorisinde yoğun tartışma konusu oldu. Bu tartışmaları takip etmek için öncelikle, psikolog ve sosyologların 1960'larda ürettikleri ve feministlerin devraldıkları ilk toplumsal cinsiyet tanımıyla ilgili kavrayışımızı derinleştirmek zorundayız.

Psikolog ve sosyologların ilk olarak tanımladıkları haliyle toplumsal cinsiyet şunlardan oluşur: (1) erkek ve dişi bireylere hangi davranış ve etkinliklerin uygun olduğuyla ilgili toplumsal beklentiler, (2) bireylerin bu beklentilerin etkisi altında geliştirme eğiliminde oldukları zihinsel nitelikler ve kendilik-anlayışları. Genişletmek gerekirse:

> Toplumsal beklentiler veya normlar bireylere diğer insanlar tarafından ve filmler, romanlar gibi kültürel yapıtlara gömülü olarak ve kurumlarca aktarılır. (**Kurumlar** toplumsal yaşamı şekillendiren, devlet, hukuk, aile,

sağlık hizmeti ve medya gibi insanlarca yaratılmış örgütlerdir.) Bu beklentiler veya normlar hangi davranışların eril ve hangilerinin dişil olduğunu belirtir. İnsanlar ve kurumlar, ödüllendirerek ve cezalandırarak beklentileri dayatırlar. Örneğin eğer kızların itaatkar olması bekleniyorsa, saldırganca davrandıkları zaman cezalandırılacak veya olumsuz karşılıklar alacaklardır.

Erillik ve dişillik toplumsal konumlar veya rollerdir. Sosyologlara göre bir **rol** toplum içindeki bir konumdur (ör. öğretmenin konumu, ebeveynin konumu). Her bir rol, bu rolü oynayanların nasıl davranması gerektiğiyle ilgili bir dizi normla tanımlanır. Her bir rol, diğer rollerle ilişkili olarak tanımlanır: Öğretmenden ne beklendiği öğrencilerden ne beklendiğine bağlıdır ve bunun tersi de geçerlidir.

Farklı toplumlar farklı erillik ve dişillik normlarına sahiptir (ör. Rönesans'taki gibi tayt giymenin mi yoksa bugünkü gibi pantolon giymenin mi eril olduğu). Fakat neredeyse tüm toplumlar, erkeklerin eril ve dişilerin dişil olmaları gerektiği konusunda daha yüksek düzeyde bir beklentiye sahiptir.

Bireylerden yalnızca, toplumsal cinsiyetlerine uygun edimleri gerçekleştirmeleri beklenmez, aynı zamanda kendilerini, o toplumsal cinsiyetin üyeleri olarak tanımlamaları veya anlamaları da beklenir. Robert Stoller (1968, 29-30) çoğu insanın 2-3 yaşlarına kadar bir "çekirdek" toplumsal cinsiyet kimliği hissi oluşturduğunu savunur.

Feministler bu bileşik toplumsal cinsiyet kavramını başlıca iki nedenle faydalı buldular. Birincisi, bu onlara, toplumların dişillik ve erillik normları üzerinden kadınları erkeklere tabi kılma yollarını (yolları olarak gördükleri şeyleri) tarif et-

mek için bir dil sağladı. Örneğin, eğer kadınların itaatkar, erkeklerinse iddialı biçimde davranmaları bekleniyorsa, kadınlar erkeklere çeşitli şekillerde tabi hale geleceklerdir. Kadınlar eğer erkeklerle rekabet halindeyseler onlara yol vermeye, erkekler sözlerini kestiklerinde konuşmalarını bırakmaya ve erkeklerin kendi ihtiyaçlarında ısrar etmelerine kıyasla kendi ihtiyaçlarında daha az ısrarcı olmaya eğilim göstereceklerdir. (Bunu söylemek, erkeklerin de birçok şekilde tam da onları ayrıcalıklı kılan toplumsal cinsiyet normlarından –örneğin, onları "güçlü" veya koruyucu olmak adına duygularını saklamaya veya bastırmaya yönelten normlardan- zarar görebildiklerini inkar etmek demek değildir.)

İkincisi, feministler toplumsal cinsiyet kavramını faydalı buldular çünkü eril ve dişil rollerin biyoloji tarafından değil toplum tarafından tanımlanmış olduklarına işaret ediyordu ve bu da söz konusu rollerin değiştirilebileceklerini ima ediyordu. Dişillik yeniden tanımlanabilir, böylece itaatkar davranışları gerektirmeyecek bir hale gelebilirdi. Veya erillik ve dişilliği yeniden tanımlamak yerine toplumsal cinsiyet rollerinden tümüyle kurtulabilir ve insanları eril veya dişil konumlara yerleştirmeye son verebilirdik. Toplumsal cinsiyet rollerinin içeriğini değiştirmek toplumsal cinsiyeti "yeniden yapılandırmak", toplumsal cinsiyet rollerini ortadan kaldırmak ise toplumu **toplumsal cinsiyetsizleştirmek**ti.[1]

Fakat toplumsal cinsiyet rolleri kavramı feminist perspektiften bakınca da bazı sorunlar taşıyordu. Bu kavram kendi başına, toplumsal cinsiyet normlarının *neden* kadınları erkeklere tabi kılma eğilimi taşıdığını açıklamıyordu. Yani, toplumsal cinsiyet rolleri kavramı, neden neredeyse tüm toplumlarda bu rollerin patriyarkal bir içerik taşıdığını açıklamaz. Dolayısıyla feministler toplumsal cinsiyet rolleri kavramını, her yere yayılmış (olarak gördükleri) dişil tabi kılınmayı açıklayan teorilerle eklemleme ihtiyacı hissettiler.

Radikal feminist açıklamaya göre kadınların tabi kılınması, erkeklerin kadınlara tahakküm kurmasının sonucudur. Bu görüşe göre erkekler kadınları kulluk halinde tutmak için şiddeti, tehditleri, ekonomik ve kültürel mekanizmaları kullanırlar. Catherine MacKinnon'a göre tecavüz, cinsel taciz, ev içi şiddet ve fahişelik, erkeklerin kadınlar üzerindeki tahakkümlerini sürdürmelerinin anahtarı olan pratiklerdir. MacKinnon bunu şöyle özetler: "Cinsiyetler arası toplumsal ilişki, erkeklerin tahakküm kurabildiği ve kadınların boyun eğmeye mecbur olduğu şekilde örgütlenmiştir" (1987, 3). Adrienne Rich (1980, 638-40) erkek tahakkümünün şu özelliklerini sıralar: kadınların kendi cinsellikleri olduğunu inkar eden erkekler, kendi cinselliklerini kadınlara dayatan erkekler, kadınları fiziksel olarak sınırlandıran erkekler, kadınların emeğini yöneten ve sömüren erkekler, kadınların yaratıcılığının gelişmesini engelleyen ve onları toplumun geniş bilgi ve kültür alanlarından uzak tutan erkekler.

Erkeklerin kadınlara "tahakküm kurduğunu" iddia etmekle radikal feministler erkeklerin (i) kadınlar üzerinde *iktidar* uyguladıklarını ve bunu (ii) kadınların kendileri için nasıl yaşayacaklarını seçmelerini engelleyerek onlara *zarar verir* şekilde yaptıklarını iddia etmektedirler. Fakat erkeklerin iktidarına dair bu radikal feminist görüşün bazı sıkıntıları vardır. Toplumda mevcut olan diğer iktidar ilişkisi türlerini, özellikle de sınıf ve ırkı yeterince hesaba katmaz. Bu diğer iktidar ilişkilerinin etkisi, radikal feminist görüşün aksine, bazı kadınları bazı erkekler üzerinde iktidar sahibi yapar; ör. kadın şirket yöneticilerini erkek çalışanları üzerinde. Ve bazen radikal feministler kadınları, basitçe erkek iktidarının kurbanları (asla erkek iktidarından fayda sağlamayan veya erkek iktidarının nasıl uygulandığına etki edecek veya onu değiştirecek şekillerde eylemeyenler) olarak tasvir etmeye yaklaşırlar. (Bu eleştirilerle ilgili olarak bakınız Allen 1999, 11-18.)

Erkek iktidarıyla ilgili radikal feminist görüşteki bu sorunlar, birtakım feminist düşünürleri, kadınların tabi kılınmasında tek bir neden (erkeklerin kadınlar üzerinde tahakküm kurma dürtüsü gibi) bulmaya çalışmak yerine bu tabi kılınmanın farklı toplumlarda farklı biçimlere evrilmesine neden olan farklı etkenlere bakmanın daha verimli olabileceği sonucuna götürdü. Feministler en çok, toplumsal cinsiyete göre tabi kılınmanın modern toplumlarda nasıl evrildiğiyle ilgilenmişlerdir. Bu evrimi anlamak için 1980'lerin sonları ve 1990'ların başlarında yazan birçok feminist (ör. Bartky 1990, 5. Bölüm; Diamond and Quinby 1998, Sawicki 1991) Michel Foucault'nun geliştirdiği iktidar teorisinden yararlandı. Bazı feministler (ör. Hartsock 1990) Foucault'yu eleştirmişlerse de birçoğu onun iktidar teorisini faydalı buldu. Dolayısıyla Foucault'nun teorisine giriş yapmamız ve bunun feministlere kadınların tabi kılınmasının modern zamanlarda nasıl evrildiği ve sürdüğünü anlamada ne şekilde yardımcı olduğunu görmemiz gerekir.

2. Foucault ve feminizm

Foucault (1976b) modern toplumlarda iktidar ilişkileriyle ilgili yeni olanın ne olduğunu kavramak amacıyla yola çıktı. Bu toplumlarda iktidarın artık monarka ait olmadığını, bunun yerine daha az görünür şekilde çeşitli kurumlara yayılmış halde olduğunu savundu: hapishaneler, okullar, hastaneler, tımarhaneler, fabrikalar. Bu kurumlarda, belirli yerel amaçlar için belirli iktidar stratejileri geliştirilir ve uygulanır; örneğin öğrencileri daha yumuşak başlı hale getirmek gibi. Ardından bu stratejiler bir kurumdan ötekine kopyalanarak aktarılır ve toplumsal hayatın diğer alanlarına da uygulanmaya başlanır.

Foucault (1975, 170-94) hapishanelerde ve benzeri kurumlarda başlıca üç stratejinin iş başında olduğunu saptadı:

1. "Hiyerarşik gözetim": Binalar ve mekanlar orada zaman geçirenlerin sürekli olarak gözlemlenebileceği şekilde düzenlenir. Mekanın içindekiler daima gözlem altında olabileceklerini bildiklerinden, kendi kendilerini denetlemeye başlarlar. Mahkum, kendi kendisinin gardiyanı haline gelir.
2. "Normalleştirici yaptırım": Mahkumlar (veya okul çağındaki çocuklar, fabrika işçileri vb.) sürekli olarak iyi davranış normlarına göre ölçülür ve bu normlardan sapmaları durumunda cezalandırılırlar.
3. Sınavlar: Bunlar bireyleri birbirlerine karşı derecelendirmek ve her bir bireyin zaman içindeki durumu hakkında bir belgeleme bütünü toplamak için kullanılırlar. Sınavlar yalnızca okullarda öğrencileri derecelendirmek için değil, diğer kurumlarda da kullanılırlar; örneğin tıp sınavları, askeri değerlendirmeler, iş mülakatları.

Bu şekilde üç strateji üzerinden uygulanan iktidar, **disiplinci iktidar**dır. Disiplinci iktidar mahkumları veya öğrencileri kendilerini düzene sokma, gözlemleme ve bireysel sorumluluklarını almaları yönünde eğitir. Bu iktidar stratejileri tüm toplum düzeyinde yerleştiğinde, devlet kurumları bunlardan faydalanmaya başlarlar (ör. devletler, işsizlik ödeneği alan insanları sorumlu "iş-arayıcılar" olmaları için okula gönderdiklerinde).

Modern kurumlardaki iktidarla ilgili açıklamasından hareketle Foucault, modern (disiplinci) iktidarın doğasının daha genel bir "analitiğini" çıkarır (1976a, 94-96). Buna göre:

> İktidar tüm toplumsal ilişkiler boyunca iş başındadır ve çeşitli biçimlerde uygulanır. İktidar doktor/hasta, öğretmen/öğrenci ve gardiyan/mahkum ilişkilerinin (ve diğerlerinin) içinde inşa edilir ama her bir vakada biraz

farklı şekillerde çalışır.
İktidar "yukarıdan", devlet tarafından empoze edilmez; "aşağıdan", çok katlı toplumsal kurumlar ve ilişkilerden gelir.
İktidar bilgiye sebep olur – sınavlar örneğinde görüldüğü gibi, bireyler üzerindeki iktidar uygulaması, onlar hakkındaki bilgiyi de oluşturur. Bu bilgi ona sebep olan ve ona anlamını veren bu iktidar ilişkileri olmaksızın mevcut olamaz.
İktidar ilişkiseldir. Bir birey ancak ve ancak birtakım ilişkiler içinde (ör. gardiyan konumunda) işgal ettiği konum nedeniyle iktidarı elinde tutar. Fakat gardiyan/mahkum ilişkisi gibi ilişkiler yalnızca, mahkumlar ve gardiyanlar bu ilişkileri sürdürecek şekilde eyledikleri sürece hayatta kalır. Hal böyle olunca, hüküm altına alınmış olanlar (mahkumlar) da iktidardan tamamen yoksun olamazlar, en azından tüm bu gardiyan/mahkum ilişkisini sürdürmede bir rol oynayabilmek için yeterli iktidara sahip olmak zorundadırlar.
İktidar daima direnişi kışkırtır. Hüküm altına alınmış olanlar asla tümüyle iktidardan yoksun olmadıklarından dolayı, içinde yer aldıkları iktidar ilişkilerine her zaman potansiyel olarak direnebilecek durumdadırlar. Dolayısıyla belirli ilişkiler ve kurumların içinden çeşitli "yerel" direniş biçimleri sürekli olarak yükselir.
Radikal feminist görüşlerin aksine, iktidar negatif ve sınırlayıcı değil pozitif ve üretkendir. Foucault (modern) iktidarın asla basitçe insanları eylemekten veya tercihler yapmaktan alıkoymadığını kasteder. Modern toplumlarda iktidar ilişkileri daima bazı seçenekleri ortadan kaldırır ama aynı zamanda diğer seçenekleri de olanaklı kılar. Dahası, modern iktidar aslında insanlara seçenekler arasında sorumlu bir şekilde tercih yapma becerisi verir.

İnsanlar üzerindeki disiplin uygulaması onları, kendilerini düzene sokabilir, nasıl eyleyecekleri konusunda sorumlu bir şekilde düşünebilir ve potansiyel olarak, bu becerileri iktidara direnen şekillerde eylemek için kullanabilir kılar.

Foucault'nun iktidar kavramlaştırmasını kullanarak toplumsal cinsiyet ilişkilerinin modern toplumlarda nasıl evrilmiş olduğu üzerine çalışan feminist teorisyenler şu sonuçlara vardılar:

1. Erkekler kadınlar üzerinde, her biri farklı toplumsal kurumların içinden çıkan belli bir dizi toplumsal cinsiyet normunun etkisi olan çeşitli iktidar biçimlerine sahiptirler. Örneğin, erkek doktorlar kadın hastaları üzerinde belirli bir iktidar biçimine sahiptir ki bu, onların eşleri veya kadın hemşireler üzerinde sahip oldukları iktidar biçimlerinden farklıdır. Dolayısıyla neden modern toplumlarda (tıpkı diğerlerinde olduğu gibi) kadınların tabi kılınmalarına yönelik bir eğilim olduğunu açıklayan tek bir neden yoktur. Farklı eril iktidar biçimlerinin belli kurumsal ortamlarda açığa çıkmış olmalarının farklı nedenleri vardır.
2. Bir kez açığa çıkmaya başladıklarında, eril iktidarın çeşitli biçimleri giderek güçlenir ve birbirlerini etkilerler, böylece sıklıkla birbirlerine benzer veya ortak özellikler geliştirirler. Bu karşılıklı etki, eril iktidarın geniş kapsamlı bir toplumsal kalıbını üretir.
3. Çoğu zaman kadınları kurumlar hüküm altında tutarlar ve erkeklerin kadınlar üzerinde doğrudan denetim veya otorite ortaya koymasına pek de gerek kalmaz. Sandra Bartky (1990, 5. bölüm) güzellik ve kozmetik reklamlarında kullanılan imgelerin, neyin çekici bir dişil görünüm sayılacağına dair normları nasıl inşa ettiğini

tartışır. Kadınlar kendilerini bu normlara göre ölçmek ve düzenlemekten kaçınmakta zorlanırlar. Dolayısıyla, bu imgeler disiplinci iktidarı uygular: Kendi kendini düzenleyen, kendi kendini cezalandıran, dişil bireyler üretir. Bu eğilim, kadınları örneğin erkeklerden daha kısıtlanmış duruşlar ve hareket biçimleri geliştirmeye veya yemek yerken kendilerini erkeklerden daha fazla kısıtlamaya veya gözetlemeye sürükleyerek eril iktidarı pekiştirir.

4. Eril iktidar yalnızca, kadınlar onu yeniden üretmeye katıldığı sürece sürüp gidebilir. Örneğin, kadınlar görünümleriyle ilgili bir endişeyi içselleştirdiklerinde ve çekici görünmeye kafa yormaya başladıklarında, eril iktidarı (kasıtsızca) yeniden üretirler.
5. Kadınların direnişi daima mümkündür ve eril iktidarın belirli bölgelerine karşı çeşitli "yerel" mücadeleler biçimini almaları beklenebilir. Yaygın olarak feminist hareketler, iktidarın nasıl örgütlendiğine ilişkin küresel bir dönüşümü amaçlamak yerine, bu tür bir biçim almışlardır - örneğin 1969'da feministler Dünya Güzeli yarışmasını protesto etmişlerdir.

3. Butler'da toplumsal cinsiyet

Dişillik ve erilliğin, her biri belirli toplumsal kurumlar ve rollere bağlanmış olan çeşitli biçimlerde mevcut olduğu fikri Judith Butler tarafından geliştirilmiştir. *Cinsiyet Belası* (1990a) çağdaş feminist felsefenin en önemli ve etkili kitaplarından biridir, ayrıca zor bir kitaptır. Butler, Foucault da dahil olmak üzere geniş bir teorisyenler yelpazesinin bilgisini ele alır ve iddialarını doğrudan bu teorisyenler üzerinden değil onlara dair kendi yorumları üzerinden üretmeye çalışır.

Butler, sıklıkla postmodernistler olarak sınıflandırılan birkaç feminist teorisyenden biridir. **Postmodernizm,** içi-

ne (Foucault gibi) yakın dönemde yaşamış pek çok filozofun belli bir kapsamda dahil edilebileceği geniş bir entelektüel harekettir. Postmodernizm merkezine (1) tarihte ilerlemenin olmadığı, (2) her benliğin parçalanmış olduğu, tutarlı olmaktan ve kendi denetimini elinde tutmaktan ziyade çeşitli itki ve etkilerle yönetildiği ve (3) ahlaki kodların ve bilgi sistemlerinin daima iktidar ilişkileriyle bağlantılı olduğu fikirlerini alır. (Foucault'nun, sınavların bireyler hakkında bilgi ürettiklerine ve bu bilginin sınav yapan kurumlara bu bireyleri sınıflandırma ve derecelendirme iktidarı verdiğine dair fikrini hatırlayalım.) Fakat bazıları "postmodernizm" etiketini, ayrıntılı görüşleri birbirinden çok farklı olan filozofları aynı kefeye koyduğu için faydasız bulur. Buna ben de katılıyorum. Örneğin, hem Butler hem de Luce Irigaray "postmodern" feministler olarak sınıflandırılabilir ama hemen tüm meselelerde zıt görüşlere sahiptirler. (Irigaray'la ilgili 4. Bölüm'e bkz.) Dolayısıyla postmodernizm nosyonu, Butler ile ilgili tartışmamda hiçbir rol oynamayacak.

Cinsiyet Belası'nda Butler "toplumsal cinsiyeti yöneten düzenleyici pratikler olduğu" fikrini ortaya koyar (1990a: 16). Belirli pratiklerle meşgul olmamızın sonucu olarak toplumsal cinsiyetli oluruz. Bir **pratik**, alışılagelmiş bir düzene göre yapılan herhangi bir toplumsal etkinliktir. Oyunlar ve sporlar buna apaçık örneklerdir ama hemen her toplumsal etkinlik bir pratik olarak kabul edilebilir: otobüs duraklarında sıra beklemek, alışverişe gitmek, evi temizlemek. Tekil pratiklerle meşgul oluruz çünkü "toplumsal olarak kurulmuş olan ve sürdürülen normlar" (Butler 1990a: 17) bizi böyle yapmamız için yüreklendirir ve zorlar. Böylelikle bu pratikler etkinliklerimizi öyle "düzenlerler" ki onları yapmaya mecbur oluruz.

Butler bu pratikler kavramını kullanarak, belli alışılagelmiş etkinlikleri yapa yapa toplumsal cinsiyetli hale geldiğimizi vurgular. Dahası, bu etkinlikleri bilinçli yansıtıcı düşünce

düzeyinde değil, bedenlerimiz ve bedensel alışkanlıklarımız düzeyinde yaparız. Kişi düzenli olarak belli kıyafetler giyerek, belli alışılagelmiş yollardan giderek, saçını belli bir şekilde uzatıp şekillendirerek eril ya da dişil hale gelir. Butler, toplumsal cinsiyetin kişinin olduğu veya sahip olduğu değil, *yaptığı* bir şey olduğunu savunur. Kişi ancak ilgili pratiklerle meşgul olduğu ölçüde dişil olarak kalır. Öte yandan, toplumsal normlar bizi bu pratiklerle meşgul olmaya mecbur ettiği için, kimse basitçe alışılagelmişin dışına çıkıp tamamen farklı şekilde eylemeye başlayamaz. Bizi mecbur eden normlar, diğer insanlarca ve kurumlarda şekillendirilerek iletilmektedir. Örneğin, binalarda erkekler ve kadınlar için ayrı tuvaletler bulunduğunda, bu durum "doğru" tuvaleti kullanmak zorunda olduğumuz yönündeki beklentiyi bize iletir.

Butler'a göre, zaman içinde bu "dişilleştirici" ya da "erilleştirici" etkinliklerle tekrar tekrar meşgul olan herkes, süreğen bir dişil veya eril kendiliğe sahip olduğu veya dişil ya da eril bir kişi olduğu inancını oluşturacaktır. Butler şöyle yazar: "Toplumsal cinsiyetli bir psişik yatkınlık deneyimi veya... kimlik... bir edinimdir." (Butler 1990a: 22) Önce belli bir toplumsal cinsiyetle kendimizi özdeşleştirip sonra ona karşılık gelen bir dizi toplumsal normu takip etmeyiz. Bunun yerine, normlar durmaksızın bizi bir toplumsal cinsiyete veya ötekine karşılık gelen pratiklere katılmaya zorlar. Ancak bu katılımı sürdürdüğümüz ölçüde, kendimizi dişil ya da eril olarak anlama eğilimi gösteririz. Bunlar Butler'ın, toplumsal cinsiyetin **performatif** olduğu yönündeki meşhur fikrinin altında yatan iddialardır. "Toplumsal cinsiyet gerçekliği performatiftir; bu oldukça basitçe demektir ki, toplumsal cinsiyet ancak icra (performans) edildiği ölçüde gerçektir." (Butler 1990b: 411).

Butler'a göre, farklı kurumlar ve pratiklerin içinde farklı toplumsal cinsiyet normları mevcuttur. Birden çok toplumsal cinsiyet normu olduğunu fark etmenin avantajlarından biri,

insanların ırkları veya sınıflarına göre farklı farklı normlara uymalarının beklendiğini görmemize yardımcı olmasıdır. Örneğin, Tina Chanter (2006: 62-63) Viktoryen toplumda beyaz orta sınıf kadınların saf, edepli ve telaşlı olmaları beklenirken siyah kadınlarınsa "hiperseksüelleşmiş" olmaları beklendiğine işaret eder.[2]

Butler ayrıca her toplumda mevcut olan çeşitli toplumsal cinsiyet normlarından her birinin içeriğinin sürekli olarak değiştiğini savunur. Ne zaman insanlar belirli bir dizi normu canlandırsalar, bunu, diğerlerinin bu normları önceden canlandırma biçimlerinden kaçınılmaz olarak az da olsa farklı bir şekilde yaparlar. Bu kaçınılmazdır çünkü insanlar biriciktir: İnsanlar normları kendi biricik yaşam koşulları ve biricik kişisel tarihlerinin bağlamında canlandırırlar. Fakat ne zaman birisi bir normu yeni bir yolla canlandırsa, bu, diğer insanların o normun yerine getirilmesiyle ilgili beklentilerini değiştirir. Eğer bir kız okulda pantolon giymeye başlarsa, diğerleri de okulda pantolon giymenin dişil giyinmekle uyumlu olduğunu düşünmeye başlayabilirler. Bu, o insanların toplumsal cinsiyet normlarını yerine getirme biçimlerini değiştirecektir, onlar da pantolon giymeye başlayabilirler. Artık herkes biraz farklı davrandığına göre, dişil okul giysisinin normu değişmiş olur. Butler bunu, tüm normların sürekli **yeniden-anlamlamaya** maruz kaldıklarını, içeriklerinin sürekli değiştirildiğini söyleyerek özetler.

O halde Butler'a göre, nasıl dişil veya eril davranılacağına dair birçok farklı norm vardır ve her bir norm sürekli değişmektedir. Fakat bu çeşitlilik, perde arkasında herkesi *ya* eril *ya da* dişil davranmaya iten kapsayıcı bir dizi normla beraber mevcuttur. Butler bu bir dizi norma **heteroseksüel matris** der (Butler 1990a: 151).[3] Bu, cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinselliğin doğasıyla ilgili genel fikirler ve varsayımlardan oluşan bir ağdır. Bu fikirler tekil ortamlarda baş-

vurulan eril ve dişil davranışla ilgili belirli tüm normların içine sızar.

Heteroseksüel matrisin esasları:

1. Toplumsal cinsiyet cinsiyeti "ifade" etmelidir görüşü. Yani insanlar cinsiyetlerine karşılık gelen ve onu ifade eden biçimde davranmalı ve kendilerini bu şekilde anlamalıdırlar. Erkekler, erkek olduklarından, yalnızca eril bir biçimde davranmalıdırlar. Dişiler, dişi olduklarından, farklı, dişil bir biçimde davranmalıdırlar. Erkekler dişil bir biçimde davranamaz veya kendilerini bu biçimde anlayamazlar ve dişiler de eril biçimde davranamaz ve kendilerini bu biçimde anlayamazlar. İlginç bir örnek şudur: Almanya'da isim verme üzerine hazırlanmış rehberlerde der ki, bir çocuğa erkekse eril dişiyse de dişil olduğu şüphe götürmez bir ilk isim verilmelidir. (Wikipedia 2006b).
2. Heteroseksüel matris ayrıca, erkeklik ve dişiliğin biyolojik nitelikler olarak keskin bir biçimde karşıt olduğu fikrini içerir. Dolayısıyla, erillik ve dişillik de, saldırganlık/bakım, çokeşlilik/tekeşlilik, iddialılık/itaatkarlık gibi birbirine keskin bir biçimde karşıt bir dizi karakteristikten oluşmalıdır.[4]
3. Bu fikirler ağı, heteroseksüelliğin doğal olduğu, çünkü toplumsal cinsiyetli bireylerin kendilerini bütünlenmiş, "çevrelenmiş" insanlar haline getirmek için karşıt cinsiyetten biriyle birleşmeye olan ihtiyaçlarını ima ettiği yönündeki takip eden fikri destekler. Böylelikle varsayılır ki dişil (ve dişi) olanların tümü erkekleri, eril (ve erkek) olanların tümü de kadınları arzulamalıdır. (Platon'un *Sempozyum*'undaki Aristophanes karakteri bu görüşleri yansıtan bir mit icat eder. Aristophanes her dişi veya erkek kişinin kökensel olarak *hem* dişi *hem de* erkek olduğunu söyler. Fakat tanrı Zeus tarafından ikiye bölündü-

ğümüz için her birimiz, o kayıp "öbür yarımız"la erotik aşk yoluyla yeniden birleşerek tamamlanmayı isteriz.)

Butler heteroseksüel matrisin toplumsal kurumları ve beklentileri, erkek ve dişi bireyleri eril veya dişil davranış biçimleriyle meşgul olmaya itecek şekilde örgütlediğine inanır. Bireyler beklenen türden davranışları biricik biçimlerde sergileseler de, sonuçta dişillik ve erillik biçimlerinin çeşitliliği büyük ölçüde sadece buyurulmuş iki-cinsiyetli kurulumun *içindeki* çeşitlilik olarak kalır. Çeşitlilik, insanların *ya* eril *ya da* dişil olarak eyleme yollarındadır. Bu herhangi bir eril/dişil çerçevenin ötesine geçen bir çeşitlilik değildir.

Öte yandan, Butler toplumsal cinsiyet normlarını canlandırmanın bazı yollarının, heteroseksüel matrisin merkezinde yer alan, toplumsal cinsiyetin cinsiyeti ifade ettiği şeklindeki fikre örtükçe veya açıkça meydan okuduğunu savunur. Butler, drag'i[5] örnek olarak kullanır (Butler 1990a: 136-9). Drag gibi hazırlanan, dişilliği gösteren jestler yapıp pozlar veren ve giysiler giyen erkekler, dişil "olmanın" yalnızca belirli etkinlikleri yapma meselesi olduğunu gösterirler. Drag bu etkinliklerin herhangi bir cinsiyetten herhangi biri tarafından yapılabileceğini ve failin dişi cinsiyetini ifade etmek durumunda olmadığını gösterir. Dolayısıyla drag toplumsal cinsiyetin "performatif" olduğunu, ancak icra edildiği ölçüde mevcut olduğunu açığa çıkarır.

Butler'ın örneklerinden bir diğeri lezbiyenler arasındaki butch/femme ilişkileridir. Burada, butch geleneksel olarak "eril" özellikleri benimserken (kuvvet, duygusal beceriksizlik, koruyuculuk), "dişil" femme şefkatli ve duygusal olandır. Bu durum bu eril ve dişil özelliklerin yalnızca insanlar onları icra ettiği sürece mevcut olduğunu ve dişilerin de erkekler gibi eril nitelikleri icra edebileceğini gösterir (Butler 1991). Butler drag'i, butch/femme rollerini ve toplumsal cinsiyetin perfor-

matif statüsünü benzer şekilde açığa vuran tüm diğer etkinlik türlerini *altüst edici* olarak kabul eder. Bu etkinlikler toplumumuzu örgütleyen varsayımlar matrisini altüst eder ya da onun altını oyar. Bu etkinlikler özellikle de, erkeklerin eril ve kadınların dişil eylemek zorunda olduğuna dair normu altüst eder.

Butler'ın drag örneği, herkesin drag'le ve diğer ilgili etkinliklerle meşgul olmayı tercih ederek heteroseksüel matrisi altüst edebileceğine inandığını gösteriyor gibi gelebilir. Fakat Butler aynı zamanda, herhangi bir kimsenin toplumun toplumsal cinsiyet düzenlemelerinin basitçe dışında kalabileceğini de reddeder. Onun ifadesiyle, "fiilin ardında bir fail" yoktur (1990a: 25). Bu demektir ki, hiçbirimiz toplumsal normlardan etkilenmeyen ve bu normları bir kenara atmayı seçebilen bir saf kendilik özüne sahip değiliz. Normlar bizi baştan ayağa etkiler ve sınırlarlar. Öyleyse altüst edici edimler nasıl mümkün olur?

Butler'ın yanıtı, toplumsal normların insanları kendilerini denetlemeye ve toplumsal normlara uyup uymadıklarını kontrol etmeye yönlendirerek işledikleri şeklindedir. Örneğin birçok kadın, çekici dişi figür normuna uyup uymadığını kontrol etmek için sürekli olarak kilosunu ölçer. Fakat normlar insanların kendilerini düzene sokmalarına yol açarken aynı zamanda daha genel bir kapasite olan, kendi davranışları üzerine eleştirel olarak derinlemesine düşünme, bunları değerlendirme ve düzeltmeyi de bireylerin içine yavaşça sızdırırlar. Bu kapasiteyi edinen insanlar bunu, toplumsal cinsiyetli davranışlarının baskıcı toplumsal cinsiyet sistemiyle nasıl bağlantılı olduğuna dair derinlemesine düşünmek için de kullanabilirler. Bu da insanları davranışlarını değiştirmeye ve altüst edici şekilde eylemeye heveslendirebilir.

Butler'ın bu iddiaları Foucault'nun disiplinci iktidarın her zaman üretken olduğu yönündeki savıyla ilgilidir. Disiplinci normlar yalnızca bireylerin nasıl eyleyebileceklerini sınırla-

makla kalmaz. Bu normlar aynı zamanda insanları eleştirel düşünce için gerekli kapasiteye ulaştırır ki bu eleştirel düşünce tam da onu üreten normlara karşı çalıştırılabilir.

Butler bize altüst edici edimlerin *nasıl* mümkün olduğunu anlattı. Bir diğer soru, heteroseksüel matrisin altüst edilmesinin *neden* (onun görüşüne göre) arzu edilir bir şey olduğudur. Tüm kadınların dişil ve tüm erkeklerin eril eylemesinin beklenmesi neden sorun olsun? Yanıtın bir parçası, dişillik ve erilliğin hiyerarşik olarak tanımlanmasındadır: Genellikle, dişil oluş erkeklere tabi olan bir konumu varsaymak anlamına gelir. Örneğin, dişil eylemeyi öğrenmek, erkeklerden daha kısıtlanmış ve daha rahatsız bir şekilde yürümeyi öğrenmek demektir (Bkz. Young 1980).

Yine de, eğer toplumsal cinsiyetteki tek sorun günümüzde toplumsal cinsiyetin hiyerarşik olmasıysa, çözüm toplumsal cinsiyetlerin hiyerarşik olmayan bir biçimde yeniden tanımlanması olacaktır. Fakat Butler yalnızca iki toplumsal cinsiyetin bulunmasının *kendi başına* bir sorun olduğunu düşünür. Butler erkekler ve kadınların sistematik olarak farklı biçimlerde eylemesini beklemenin toplumlar için arzu edilmeyecek bir şey olduğuna inanır. Bu arzu edilmezdir (1) çünkü bu, toplumsal cinsiyet beklentilerine yeterince uymayan herkesin marjinalleştirileceği, hoş görülmeyeceği ve hepimizin zamanı gelip bu duruma düşmesinin olası olduğu anlamına gelir. Dahası, (2) eğer toplumda iki toplumsal cinsiyet varsa, bunların birbirlerine tamamlayıcıları olarak ihtiyaç duymaları kaçınılmazdır ve dolayısıyla heteroseksüellik normal ve doğal olarak görülecektir. Böylelikle, iki toplumsal cinsiyetin bulunması homoseksüel veya biseksüel insanların sapkın ve doğadışı görüleceği anlamına gelir.

Böylece Butler toplumsal cinsiyetin kadınları, transgender insanları, heteroseksüel olmayanları ve en nihayetinde (erkekler de dahil olmak üzere) hepimizi bireyler olarak bastırdığına

itiraz eder. Dolayısıyla Butler, erkeklerin dişil ve dişilerin eril eyleyebileceğini gösterir biçimde eyleyerek toplumsal cinsiyeti altüst etmeye çalışmanın arzu edilir olduğuna inanır. Zira eğer dişiler tıpkı erkeklerin eylediği gibi eril biçimde eyleyebileceklerini gösterirlerse, kaçınılmaz bir şekilde dişilerin sistematik olarak farklı, erkeklerden açıkça ayrılan dişil biçimlerde eylemek zorunda olmadıkları da görülür. Nihayetinde bu, toplumsal cinsiyetten uzak durabileceğimizi gösterir.

Lakin, ilk makalelerinden birinde Butler, toplumsal cinsiyeti ortadan kaldırmaktan değil, toplumsal cinsiyetlerin sayısını çoğaltmaktan yana olduğunu söyler. "Toplumsal cinsiyetlerin tomurcuklanması"nı önerir (1987: 136). Buradaki fikre göre, eril ve dişil toplumsal cinsiyetler gibi başkaları da olabilir - belki transgender ve transseksüel toplumsal cinsiyetler ve bunlar dışındakiler de. Fakat diğer feministler (bana göre ikna edici biçimde) çoklu toplumsal cinsiyetlerin imkansız olduğunu savunurlar. Toril Moi "'Toplumsal cinsiyet' sözcüğü cinsel farkın sistematik toplumsal örgütlenmesine, yalnızca iki genel varlık kategorisinin tüm insanlar için normatif olarak zorla kabul ettirilmesine atıfta bulunur," der (Moi 1999: 28). Yani, toplumsal cinsiyetin kendisi, erkeklerin eril ve dişilerin dişil eylemeleri gerektiğine dair norm*dur*. Dolayısıyla, eğer toplumsal cinsiyet mevcutsa, toplumsal cinsiyetlendirmenin zorunlu olarak yalnızca iki yolu olabilir: eril ve dişil. Transgender ve transseks insanlar ne fiilen ne de potansiyel olarak yeni bir toplumsal cinsiyetin üyeleri değillerdir; bunun yerine (çeşitli yollarla) dişil/eril bölünmesinin üzerinden geçmektedirler.

Ancak eğer toplumsal cinsiyet zorunlu olarak iki taneyse, bu durumda Butler erkeklerin eril ve dişilerin dişil olarak eylemesini beklemenin arzulanmadığını savunduğunda, toplumsal cinsiyetin çoğaltılması değil kökünün kurutulması gerektiğini savunuyor olmalıdır. Gerçekten de, Butler "toplumsal cinsiyetlerin tomurcuklanması"ndan bahsettiği makalede aslında

bireysel bedensel davranış tarzlarının tomurcuklanmasını kastediyor gibi görünüyor. Bireyler için kendi biricik bedensel etkinlik tarzlarını ya eril ya da dişil biçimde eylemekle sınırlandırılmadan geliştirebilmelerinin arzulanır olacağını düşünür. Butler burada, "toplumsal cinsiyetler" sözcüğünü *üslupları*, bedensel edimin bireysel tarzlarını kastetmek için kullanır.

Butler'ın toplumsal cinsiyete yaklaşımının anahtar noktalarını özetlemek gerekirse:

1. Toplumsal cinsiyet ancak, toplumsal cinsiyetle ilgili normlar tarafından örgütlenen toplumsal pratiklerle meşgul olduğumuz sürece varolur. Toplumsal cinsiyet performatiftir: yalnızca icra edildiği sürece varolur.
2. Farklı toplumsal pratikler farklı bir dizi toplumsal cinsiyet normları barındırır ve her bir normlar dizisinin içeriği sürekli değişmektedir çünkü bireyler daima normları birbirlerinden az da olsa farklılaşan biçimlerde canlandırırlar. Toplumsal cinsiyet sürekli yeniden-anlamlamaya uğrar.
3. Toplumsal cinsiyet normlarının bu çeşitliliği, heteroseksüel matrisin (i) toplumsal cinsiyetin cinsiyeti ifade ettiği, (ii) dişillik ve erilliğin birbirlerine keskin biçimde karşıt olduğu ve (iii) toplumsal cinsiyetlerin birbirlerine tamamlayıcılar olarak ihtiyaç duymalarından dolayı heteroseksüelliğin normal olduğu şeklindeki daha üst düzey varsayımlarıyla sınırlandırılmıştır.
4. Bireyler için, toplumsal cinsiyetin yalnızca bir performans meselesi olduğunu gösteren etkinlikler yaparak bu matrisi altüst etmek arzulanır bir şeydir.
5. Bireyler altüst edici biçimde eyleyebilirler çünkü toplumsal normlar onları sorumlu, nasıl eyleneceği konusunda derinlemesine düşünebilen öz-eleştirel failler haline getirir.

6. En nihayetinde, altüst edici etkinliğin amacı toplumsal cinsiyeti hükümsüz kılmaktır: Erkekler ve dişilerin sistematik olarak farklı yollarla eylemek zorunda olduğuna dair fikrin hükümsüz kılınmasıdır.

Butler'ın iddialarına dayanarak, başlangıçtaki toplumsal cinsiyet tanımımızı düzeltebiliriz. Artık diyebiliriz ki **toplumsal cinsiyet** (1) toplumsal pratiklere gömülü halde bulunan eril ve dişil davranış normları ve (2) insanların bu normların etkisiyle sonradan edindiği alışılmış eyleme biçimlerinden oluşur.

4. Butler'da cinsiyet

Butler'ın anahtar fikirlerinden biri, toplumsal cinsiyet normlarına göre eylediğimizde bunu bedenlerimizle, bedensel alışkanlıklar edinerek yaptığımızdır. Dişil olmak, belli bir toplumun dişil olarak gördüğü bedensel pozlar, jestler ve hareketleri benimsemeyi sürdürmektir. Dolayısıyla diyebiliriz ki insanların toplumsal cinsiyet pratikleriyle meşguliyetleri onların *bedenlerini* toplumsal cinsiyetli hale getirir. Sonuçta insan bedenleri durağan şeyler değildir. Bedenlerimiz alışkanlıklara sahiptir (belki de büyük ölçüde bunlardan oluşur) ve bedenlerimizin hangi alışkanlıkları benimsediği, toplumsal cinsiyet normlarıyla sınırlandırılmış hangi etkinlikleri yapageldiğimize göre değişir. Öyleyse, Butler'ı takip edersek, eril olmak belirli davranış alışkanlıklarına sahip olmaya bağlıdır ve eğer bu alışkanlıkları edinen bedenlerimizse, bu durumda eril olmak belirli bir bedene sahip olmaya bağlıdır. Çağdaş toplumların birçoğunda bunlar genellikle kısa saçlı, ciddi ve nadiren ağlayan türde bedenlerdir.

Dahası, yine Butler'ı takip edersek, birinin cinsiyeti onun hangi alışılmış edimleri icra edeceğini dikte etmez. Prensip olarak, eğer biri bizim cinsiyet-toplumsal cinsiyet sistemimi-

zin kısıtlamalarından kaçınabiliyorsa, hem dişi olup hem de eril-bedenli olabilir. Bu yalnızca eril düşünmeyi ve eylemeyi değil aynı zamanda eril bir beden tipini veya eril bir bedenleşme biçimini varsaymayı gerektirir. Buna bir örnek, hayatı *Erkekler Ağlamaz* filminde işlenen Brandon Teena'dır. Brandon, doğduğunda konan adıyla Teena Brandon, bir erkek gibi giyinip eyledi ve bir süre için arkadaşlarının gözünde bir erkek "sayılmayı" başardı (ta ki o sözde "arkadaşları" olayın iç yüzünü anlayana ve ona tecavüz edip onu öldürene kadar).[6]

Cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımına alışmış olanlar için, *bedenler*den toplumsal cinsiyeti varsayarak bahsetmek biraz tuhaf görünebilir. Biyolojik cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ayrım, ilk olarak, insanların bedenleri biyolojik olarak cinsiyetli iken edimleri ve düşüncelerinin toplumsal olarak cinsiyetli olduğu anlamında ele alındı. Fakat aslında cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı bize toplumsal cinsiyetli bedenlerden söz etme hakkı da verir. Zira bu ayrım insanların (genellikle) biyolojik olarak erkek ya da dişi olduklarını söylese de, bedenler biyolojik veya tamamen biyolojik varlıklardır demez. Bu ayrım, bedenlerin biyolojik olduğu kadar kültürel varlıklar da olabilmesine kapı aralar. Bu demektir ki bedenler dikkate değer ölçüde, toplumsal pratikler ve normlardan kaynaklanan alışkanlıklar ve özelliklerden de oluşabilir.

İşin aslı Butler, bedenlerimizin özelliklerinin genellikle varsaydığımızın aksine daha az biyolojik ve daha geniş ölçüde kültürel olduğunu öne sürer. Bir beden, pratiklerle meşgul olması sonucunda belirli karakteristikleri edindiğinde, sanki o beden bunlara her daim sahip olagelmiş gibi görünür. Butler'ın söylediği gibi, "tekrarlanan [bedensel] edimler... zaman içinde katılaşarak doğal bir varlık... görünümü üretirler" (1990a:33). Toplumsal cinsiyet normları bedenleri, bir kez edinildiler mi sanki baştan beri hep varlarmış gibi görünen belirli eril veya dişil nitelikler edinmeye zorlar. Bedenleşmiş alışkanlıklar do-

ğuştan gelen özelliklermiş gibi görünür çünkü bu alışkanlıkları üreten tarih bilinmezdir veya unutulmuştur.

Butler yalnızca (1) toplumsal cinsiyetli alışkanlıkları edinmekle (hem kendimizde hem de ötekilerdeki) bu alışkanlıkları doğuştan gelen biyolojik özellikler olarak yanlış algıladığımızı savunmakla kalmaz. Ayrıca (2) bedenlerin doğuştan gelen, biyolojik özellikleriyle ilgili iddialarımızın, nasıl eylediğimiz ve dolayısıyla hangi alışkanlıkları edindiğimizi de etkilediğini savunur. Daha spesifik olarak, iki biyolojik cinsiyetin doğalarıyla ilgili iddialarımız ve inançlarımız bizi, erkeksek belli biçimlerde, dişiysek başka belli biçimlerde davranmaya yöneltir. Sonuç olarak insan bedenleri toplumsal cinsiyete göre bölünmüş hale gelir. Ve (1)'e göre, insanların sonuçta ortaya çıkan ve toplumsal cinsiyete göre bölünmüş özellikleri sanki doğuştan gelmiş gibi görünme, böylece iki cinsiyetin farklı doğaları olduğuna dair inancımızı güçlendirme eğilimi taşır.

Örneğin insanların, dişilerin doğuştan gelen doğasının erkeklerden daha zayıf olduğuna (veya en azından daha az bedensel kas gücüne sahip olduğuna) inandığını kabul edelim. Eğer böyleyse, dişiler, inşaat işi gibi bu türden bir gücü gerektiren işleri yapmak konusunda cesaretlendirilmeyeceklerdir. Sonuç olarak, dişiler ağır eşyaları kaldırmak vb. konularda doğru alışkanlıkları öğrenmeyecek ve beden kasları gelişmeyecektir. Bu durum, dişilerin doğal olarak daha zayıf olduğu yönündeki inancı güçlendirir. Butler, ne zaman bedenlerin doğal özelliklerini bildiğimizi iddia etsek, bu iddialarımızın tam da yalnızca doğal olarak bulunduklarını iddia ettiğimiz özellikleri bedenlerde üretme etkisi olduğu sonucuna varır (1993: 30).

Burada Butler ne bizim hiçbir biyolojik niteliğe sahip olmadığımızı (ör. bedensel niteliklerimizin tamamen kültür tarafından üretildiğini) ne de biyolojik cinsiyetin mevcut olmadığını iddia etmektedir.[7] Onun gösterdiği kilit nokta, biyolojiyle ilgili bildiğimiz her türlü iddianın, insanların nasıl eylediği

üzerinde etkileri olduğudur (Butler 1993: 10). Butler için, biyoloji ve biyolojik cinsiyet hakkındaki bilgi-iddiaları zorunlu olarak yanlış değildir; daha ziyade *normatiftir*. İnsanların nasıl eylemeleri gerektiğine dair beklentileri taşır ya da iletirler.

Yine de bu savların çarpıcı sonuçları vardır. Bu bölümün ilk kısımlarında toplumsal cinsiyet, erkekler ve dişiler için hangi davranışların uygun olduğuna dair normlar ve bunun sonucunda erkek ve dişilerin edindiği eril ve dişil davranışlar olarak tanımlanmıştı. Fakat Butler'a göre cinsiyetle ilgili bilgi-iddiaları, erkekler ve dişiler için hangi davranışların uygun olduğuna dair normları halihazırda içerir ya da taşırlar. Dolayısıyla "'cinsiyet'in ... zaten her zaman toplumsal cinsiyet olageldiği, sonuç olarak cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ayrım diye bir şeyin aslında olmadığı ortaya çıkar" (1990a: 7). Daha açık bir şekilde söylersek Butler'a göre cinsiyetle ilgili *iddialar* toplumsal cinsiyetin bir parçasıdır. Bu iddialar bir toplumun toplumsal cinsiyet normları deposunun bir parçasıdır ve onun diğer parçalarından tür olarak farklılaşmazlar.

1. Bölüm'de feminist filozofların cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımını birçok yolla eleştirdiklerine değinmiştim. Şimdi bu eleştirilerden bir diğeriyle karşılaşıyoruz. Butler'a göre cinsiyet hakkındaki iddialar her zaman normatiftir ve hal böyleyken erkekler ve kadınların nasıl eylemeleri gerektiğine dair toplumsal cinsiyet normlarından farklı değillerdir.

Butler'ın, cinsiyet iddialarının normatif ve dolayısıyla toplumsal cinsiyetin parçası olduğuna dair tezini değerlendirmeye ihtiyacımız olduğunu düşünüyorum. "Dişiler erkeklerden daha zayıftır" gibi cinsiyetle ilgili iddialar ve inançlar *yalnızca* normatif değildir. Bu iddialar dişilerin gerçek biyolojik özelliklerini (ör. bedenlerindeki özgün kas sistemlerini) tarif etmeyi amaçlar. Fakat biyolojiyle ilgili bu iddialar aynı zamanda normatif içerimlere sahiptir. "Dişiler erkeklerden daha zayıftır" inancı, bazı işlerin diğerlerine göre daha fazla fiziksel kuvvet

gerektirdiği düşünüldüğünde, dişilerin daha fazla kuvvet isteyen işlerden kaçınmaları (ya da uzak tutulmaları) gerektiğini ima eder. Dolayısıyla cinsiyet hakkındaki iddiaların toplumsal cinsiyet normları *olduğunu* söylemektense, toplumsal cinsiyet normlarını *ima ettiğini*, diğer bir deyişle dişilerin/erkeklerin belirli biçimlerde eylemeleri veya muamele görmeleri gerektiğini ima ettiğini söylemek daha uygun bir ifade olur. Aynı zamanda, toplumsal cinsiyet normları sıklıkla, onları ima eden biyolojik iddialara gönderme yapılarak gerekçelendirilir.

Butler ayrıca, cinsiyetle ilgili iddialar veya inançların *zorunlu olarak* toplumsal cinsiyet normları olduklarını (veya bana göre bunları ima ettiklerini) düşünür. Yani cinsiyetle ilgili herhangi bir iddia ortaya konduğunda, onu daima toplumsal cinsiyet normları takip eder. Eğer böyleyse, ortaya bir sorun çıkar. 1. Bölüm'de iki biyolojik cinsiyet olduğunu, insanların çoğunun cinsiyet-niteliklerinin gözlemlenebilir olduğunu ve dolayısıyla birbirimizi cinsiyete göre sınıflandırmaktan kaçamayacağımızı savundum. Şimdi de şöyle düşünelim: İnsanlar ne zaman birbirlerini cinsiyete göre sınıflandırsalar bunu dişi ve erkek bireylerin sahip oldukları niteliklere dair bazı genel inançlardan oluşan arka plana dayanarak yaparlar. Butler'ı takip edersek, bu inançlar zorunlu olarak, dişilerin ve erkeklerin nasıl eylemesi gerektiğine dair normatif içerimlere sahiptirler. Bunun devamında, ben birini dişi veya erkek olarak sınıflandırdığımda, sınıflandırmam bu kişinin nasıl eylemesi gerektiğini veya ondan belirli biçimlerde eylemesinin elbette beklenebileceğini ima etmektedir. Böylelikle görünen odur ki, eğer birbirimizi cinsiyete göre sınıflandırırsak, bu durumda kaçınılmaz olarak iki toplumsal cinsiyete sahip olacağız: Dişiler ve erkeklerin sistematik olarak farklı biçimlerde eylemelerini bekleyeceğiz. Öte yandan Butler iki toplumsal cinsiyete sahip olmanın arzulanır bir şey olmadığını da savunmuştur. Bu nihayetinde, birbirimizi cinsiyete göre sınıflandırmayı bırakmamız gerektiği anlamına mı gelir?

Zorunlu olarak değil. Cinsiyete dair 1. Bölüm'de savunulan bir görüşün yani cinsiyetin bir derece meselesi olduğunun genel olarak kabul gördüğünü varsayalım. Burada, (1) ilgili cinsiyet-niteliklerinin hepsine değil de yeteri kadarına ve (2) diğer cinsiyetin niteliklerinden de bazılarına sahip olunarak dişi veya erkek olunabileceği görüşünü kastediyorum. Eğer birbirimizi cinsiyete göre sınıflandırırken arka planda bu görüşe sahip olsaydık, o zaman sınıflandırmalarımız tüm dişilerin tüm erkeklerden sistematik olarak farklı biçimlerde eylemesi gerektiğini ima etmeyecekti. Devamında bu içerim gelmeyecekti, çünkü sınıflandırmamız, dişilerin (ve erkeklerin) birbirlerinden, sahip oldukları cinsiyet-nitelikleri ve bu niteliklerden her birine ne ölçüde sahip oldukları bakımından çok büyük ölçüde farklılaştıklarına dair bir kabule dayanacaktı. Ayrıca dişiler ve erkeklerin birbirlerine fiziksel olarak az ya da çok benzeyebileceğini de kabul edecektik. Dolayısıyla tüm dişilerin birbirlerine benzer ve tüm erkeklerin birbirlerine benzer şekilde eylemelerini beklemek için bir nedenimiz olmayacaktı. Bu durumda, toplumsal cinsiyete göre bölünmüş (arzulanmayan) bir topluma yol açmadan da birbirimizi cinsiyete göre *sınıflandırabilirdik*.

Bu durumda Butler'ın cinsiyet üzerine savlarını nereye koyabiliriz? Bana göre Butler, bedenlerin alışılagelmiş pratiklerle aynı çizgide eyleyerek ve sonuç olarak belirli alışkanlıklar edinerek toplumsal cinsiyetli hale geldikleri konusunda haklı. Ayrıca bana göre, toplumsal cinsiyetli alışkanlıkları doğuştan gelen özelliklerle karıştırma eğiliminde olduğumuz konusunda da haklı. Fakat cinsiyetle ilgili iddiaların daima normatif ve dolayısıyla daima toplumsal cinsiyetin parçası olduklarını söylediğinde, şunları da belirtse daha uygun olurdu: (1) Cinsiyetle ilgili iddialar toplumsal cinsiyet normlarını ima eder ve (2) bunu yalnızca eğer erkeklik ve dişiliğin keskin bir biçimde karşıt olduklarını varsayarsak yapar. Günümüzde bu varsayıma

gerçekten eğilimliyiz, dolayısıyla Butler bunu haklı olarak not düşüyor. Ama eğer bunun yerine cinsiyetin bir derece meselesi olduğuna inansaydık, o zaman ne cinsiyetle ilgili inançlarımız ne de cinsiyete göre sınıflandırma edimlerimiz toplumsal cinsiyet normlarını ima edecekti.

Bu durumda yine, feministlerin, bedenlerin çoğunun biyolojik olarak cinsiyetli olduğunu ileri sürebilecekleri sonucuna varıyorum. Şimdi eğer insanlar aslında biyolojik cinsiyet-niteliklerine sahiplerse ve eğer (Butler'ın dediği gibi) insanlar toplumsal cinsiyeti bedensel düzeyde benimsiyorlarsa, bu durumda insanların cinsiyet-niteliklerinin, bedenlerinin hangi toplumsal cinsiyet normlarını benimseyeceğine etki ettiği baştan varsayılabilir. Peki, cinsiyet-nitelikleri tam olarak hangi etkilere sahiptir ve bunlara karşılık olarak toplumsal cinsiyetli alışkanlıklar bu cinsiyet-niteliklerine nasıl etkide bulunabilir?

Bu soruları cevaplayabilmek için önce bedenlerin toplumsal cinsiyeti benimseme süreçlerine dair kavrayışımızı derinleştirmeye ihtiyacımız var. Butler'ın bedenlerin toplumsal cinsiyeti benimsediği görüşü, bedenlerin kültür üzerinden bilgilenebildikleri ve alışkanlıkları oradan edinebildikleri bir tür pratik zekaya sahip olduklarını (veya pratik zekamızın yuvası olduklarını) önvarsayar. Oysa geleneksel olarak filozoflar (özellikle Descartes) sadece zihinlerin düşünebildiğine, anlamları kavrayabildiğine ve inançlar ileri sürebildiğine, bedenlerinse yalnızca "yer kapladığına" inandılar. Bu görüşe göre bedenler, uzamın bölgelerini işgal eden ve orada hareket eden, ya diğer bedenlerce ya da (bir şekilde) "içlerindeki" zihinlerce hareket ettirilen zekasız şeylerdir. Birçok feminist filozof gibi Butler da, zihin ve bedenle ilgili bu görüşü reddeder. Feminist filozofların bedenin doğasını nasıl yeniden düşündüklerini ve bu süreçte, toplumsal cinsiyetin zorunlu olarak bedensel düzeyde benimsendiği fikrini nasıl geliştirdiklerini görmemiz gerekir.

5. Bedenin feminist felsefesi

Beden üzerine yakın tarihli feminist felsefe çalışmalarının çoğu iki yönde ilerleme eğilimindedir. Bazı çalışmalar daha ampiriktir. Bunlar, farklı toplumsal cinsiyet normlarının geçerli olduğu farklı kültürel bağlamlarda bedenlerin nasıl farklı yollarla dişil hale geldiği üzerine çalışmalardır. (Bir araştırma için bkz. Schiebinger 2000.) Diğer çalışmalar ise daha kavramsaldır; bedenlerin toplumsal cinsiyetli hale geldiği süreçlerin genel doğası ve toplumsal cinsiyeti varsayabilmeleri için neye benzemek zorunda oldukları üzerine düşünür. Lakin bu ampirik/kavramsal ayrımı keskin bir ayrım değildir. Beden üzerine feminist felsefi çalışmaların kapsamıyla ilgili biraz fikir edinmek için, bu alanda çalışan yazarlardan üçüne bakabiliriz: Susan Bordo, Moira Gatens ve Shannon Sullivan. (Zamanımızın çoğunu Gatens'a ayıracağım çünkü onun beden üzerine çalışmasında aynı zamanda cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımıyla ilgili önemli eleştiriler de yapılıyor.)

(1) *Susan Bordo*'nun *Unbearable Weight*'i (1993) kısmen ampirik kısmen de kavramsaldır. Bordo dişil narinlikle ilgili çağdaş idealler üzerine çalışır ve kadınların bu idealleri bünyelerinde toplamak için nasıl didindiklerini inceler. Medyadaki ince kadın imgelerinin birçok kadını ve kızı diyet konusunda takıntılı olmaya ve anoreksiya gibi yeme bozuklukları geliştirmeye yönelttiği sıkça söylenir. Bordo bu durumun, bu medya imgelerinin kadınların kendilerini ölçüp disipline ettikleri modeller haline gelmelerinden dolayı ortaya çıktığını savunur. Ama aynı zamanda modern batı kültürlerinin bu imgelerle neden bu kadar dopdolu *olduğunu* ve bu imgelerin kadınlar üzerinde nasıl disipline edici bir güç uygular hale geldiğini sorar.

Anoreksiklerin yazılarına dayanarak Bordo, anoreksiyanın batı kültürünün içine derinden işlemiş olan ve Descartes'ın zamanına kadar geri giden üç bağlantılı görüşü ifade ettiğini savunur:

i Beden, zihin ile eşitlenen kendilikten farklı olarak görülür.
ii Beden obur ve kuralsız, denetime muhtaç olarak görülür.
iii Beden dişi olarak görülür ki Bordo'nun üzerinde çalıştığı anoreksiklerin birçoğu bedeni bilhassa, çoğunluğu hayli geleneksel ve balıketli kadınlar olan anneleriyle bir tutmuşlardı.

Bordo, anoreksik kadının bedeninin derinde kökleşmiş bir kültürel ideali, kişinin "dişi" bedeni üzerinde zihinsel denetime sahip olması idealini bünyesinde topladığı sonucuna varır. Daha az aşırı bir biçimde, ince kadınların bedenleri de aynı ideali bünyesinde toplar veya "kristalize eder". Nihayetinde, ince olan çoğu batılı kadın, (öz-denetimin, dişiyle bağdaştırılan bedenin zihin tarafından denetlemesi anlamına geldiği bir kültürel bağlamda) ince kalmak için öz-denetim alıştırması yapmak zorundadır.

(2) Avustralyalı feminist *Moira Gatens*'ın bedenin doğası üzerine birçok yazısı "A Critique of the Sex/Gender Distinction" (1983) adlı makalesinden yola çıkar. Burada Gatens cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımını kullanmaya karşı çıkar ve bedenleşme ile toplum arasındaki ilişkiyle ilgili olarak, **imgesel beden** kavramını merkezine alan alternatif bir düşünme yolu önerir. Bu kavramın birkaç unsuru vardır.

Gatens deneyimimizin en temel biçiminin dünyanın duyularımız yoluyla *algı*sı olduğuna ve kendimizi bedenleşmiş olarak deneyimlemeden de algılayamayacağımıza inanır. Merleau-Ponty (1945) tarafından üretilmiş savlardan yararlanır. Merleau-Ponty algının deneyimimizin en temel biçimi olduğunu ve bir şeyleri diğerlerinden daha yakın ya da uzak, bir şeyleri diğerlerinin üstünde ya da altında görmezsem onları algılayamayacağımı savunur. Buna karşılık, uzamda yolculuk etmediğim sürece hiçbir şeyin diğerine yakın, uzak, onun altında vb. olduğunu duyumsayamam. Ancak kendimi uzam-

da yolculuk edebilir hissetmemin tek yolu da kendimi uzama yerleşmiş ve onun içinde hareket edebilen bir bedenin sahibi olarak deneyimlememdir. Dolayısıyla, Merleau-Ponty deneyim sahibi olanların zorunlu olarak kendilerini bedenleşmiş halde deneyimlemiş oldukları sonucuna varır. Yani tüm deneyimimiz kendi bedenlerimizin farkındalığına dair bir boyut taşımalıdır, bu farkındalık tamamen bilinçli olmasa bile (Merleau-Ponty 1945: 98-102. Taylor 1979'da Merleau-Ponty'nin savları açıkça yeniden inşa edilir).

Merleau-Ponty'e göre, uzamdaki bedenimin farkında olmak için bedenimin parçalarının birbirleriyle ve onları saran çevreyle ilişkili olarak hangi edimleri ve hareketleri yapabildiklerinin farkında olmak zorundayım. Kısacası, kendi çevresi içindeki edim olasılıkları bakımından bir **beden-imgesi**ne, bedenimin içsel (ama tamamen bilinçli olmayan) bir haritasına sahip olmalıyım.[8] Beden-imgem, hangi fiili davranış kalıplarıyla meşgul olabileceğimi belirler. "Hayalet bacak" fenomenini ele alalım. Bu, bacağı kesilmiş birinin sanki bacağı hâlâ oradaymış gibi hissedip öyle davranmaya çalışması durumunda ortaya çıkar. Bu kişinin zaman içinde, bir beden olarak, bedeninin edim olanaklarına dair yapılandırdığı bir örtük kendilik-imgesi veya içsel "harita" henüz, uzvun kesilmiş olmasına uyum sağlamış değildir. Bu kişi haritasını ancak aşama aşama, bilinçli bir farkındalık içinde olmaksızın, bacak olmadan hareket etmeyi ve bir şeyleri halletmeyi yeniden öğrendikçe düzeltecektir.

Gatens, bedenlerimizin daima imgesel olduğu sonucuna varır:

i Her birimiz bedenimizin büyük ölçüde bilinçsiz bir imgesi veya haritasına göre çalışırız; bu bizim *beden-imgemiz*dir.

Buna, bedenlerimizin imgesel olduğu üç diğer anlamı da katar:

ii Beden-imgemizi yapılandırmaya bebeklikte başlarız ve bu sırada imge, büyük bir *fantezi* unsuru içerir. Bebekler bedenlerini aslında olduğundan daha kendi-denetimlerinde ve yetkin olarak hayal ederler. Hayatımız boyunca beden-imgelerimiz bir fantezi unsuru içermeye devam eder: Bedenlerimizi genellikle olduklarından daha ahenkli ve yetkin olarak hayal ederiz.[9]

iii Bedenlerimizin farklı parçalarını "haritalandırırken", aynı zamanda onlara değişen düzeylerde *duygusal* önem veririz. (Bkz. Alsop, Fitzsimons ve Lennon 2002: 7. bölüm). Örneğin, çoğu kadın muhtemelen memeleri ve bellerini, başparmakları veya dizlerine kıyasla daha derinden hisseder.

iv Kişi beden-imgesini biçimlendirirken, bedeninin biyolojik nitelikleriyle ilgili *kamuya açık fikirler*den yararlanmaktan kaçınamaz. Örneğin, bir kız regl olmaya başladığında beden-imgesini bu olguya uydurma ihtiyacı hisseder ki bu da regl olmayla ilgili mevcut fikirlerden (utanç verici ve kirli veya doğurganlığın işareti gibi) yararlanmayı içerir. Bu fikirler, onun regl olan bedeniyle ilgili nasıl hissedeceğini etkileyecektir. Bedenlerimizle ilgili kamusal olarak paylaşılan fikirlerimiz, Gatens'ın **toplumsal imgesel** dediği şeyi ortaya çıkarır: "toplumsal pratiklerde [ve] edebi ve felsefi metinlerde gömülü olan, birbirleriyle gevşek biçimde bağlantılı bir imgeler kümesi" (Gatens ve Lloyd 1998: 151). Dolayısıyla bedenlerimiz dördüncü bir anlamda, ortak imgeler ve fikirleri kullanarak bedenlerimizin "haritalarını" inşa etmemiz anlamında da imgeseldir.

Gatens, bedenlerin kültürden bağımsız biyolojik nitelikleri olduğunu kabul eder. Fakat bu biyolojik niteliklerin herhangi birinin kendi içinde insanları erkek veya dişi yaptığını söyle-

mek konusunda isteksizdir. "Cinsiyetin biyolojik belirlenimi ... açık değildir ve cinsiyeti bir sürem olarak kabul etmek zorundayız," der (Gatens 1983: 19). Öte yandan Gatens toplumsal imgeselimizin herkesin ya erkek ya da dişi olduğunu varsaydığını savunur. Sonuç olarak insanlar, erkeklik ve dişillikle ilgili toplumsal fikirlere uyan biyolojik niteliklere özel bir önem veren beden-imgeleri yapılandırırlar (1983: 9-10). Bu kültürel perde arkasına karşın, örneğin regl olmak kızlar ve kadınların beden-imgelerinde çok önemli hale gelir çünkü bu, onların dişi olduklarını özellikle ispatlıyor gibi görünür.

Bu durumda, biyolojik niteliklerini erkek/dişi farkının kültürel imgeseli bakımından yorumlamakla insanlar, erkek veya dişi sayılan beden-imgeleri edinirler. Sonrasında ise bu beden-imgeleri, insanların erkek ve dişi alışkanlıkları ve kuvvet veya zayıflık gibi bedensel karakteristikleri edinmelerinde yol gösterici olur. Dolayısıyla Gatens'a göre erkeklik ve dişilik biyolojik olarak verili değil, kültürel olarak edinilen niteliklerdir. (6. Bölüm'de bu konuda yanıldığı tartışılacak.) Fakat, erkeklik ve dişilik kültürel olarak edinilseler dahi yalnızca dar anlamda zihinsel düzeyde değil, bedensel düzeyde de edindiğimiz niteliklerdir.

Bu bölümde feminist filozofların bedenin doğasıyla ve bedenlerin toplumsal cinsiyetli hale geliş süreciyle ilgili nasıl düşündüklerini görmek amacıyla yola çıktım. Fakat Gatens aslında, toplumsal cinsiyet kavramını reddeder. Buna alternatif olarak toplumsal imgesel kavramını öne sürer. Dolayısıyla, Butler'dan farklı olarak, bedensel alışkanlıklarımız ve (birçok) bedensel özelliğimizin dişillik ve erillik normlarınca biçimlendirildiğini söylemez. Bunun yerine Gatens, bedensel alışkanlıklarımız ve bedensel özelliklerimizin birçok biyolojik niteliğin önemi hakkındaki toplumsal imgesel fikirlerince şekillendirildiğini söyler. Burada, bedene yönelik feminist yaklaşımları sunmaya biraz ara verip Gatens'ın toplumsal cinsiyet

kavramını reddetmekle yanlış yaptığı yönündeki savıma geçmek istiyorum.

6. Toplumsal cinsiyet ve imgesel bedenler

Gatens'ın toplumsal cinsiyet kavramını reddetmekte haklı olduğunu düşünüyorum çünkü bu kavram, toplumsal hayatın, imgesel kavramının yakalayamadığı bir unsurunu yakalar. Toplumsal cinsiyet kavramı, belli biyolojik niteliklere sahip (erkek veya dişi) insanların nasıl (ör. sırasıyla eril veya dişil) eylemeleri gerektiğini belirleyen bir dizi toplumsal norma sahip olduğumuz olgusunu yakalar. Bu normlar, erkeklik ve dişiliğin biyolojik niteliklerinin kendi içlerinde kültürel ve duygusal önemlerinin ne olduğunu belirtmez. Bunun yerine, toplumsal cinsiyet normları insanların bu belirli biyolojik niteliklere sahip oldukları veriliyken nasıl eylemeleri ve hangi rollerde olmaları gerektiğini belirtir. İki örnek (regl olma ve deha ile ilgili fikirler) buna açıklık getirecek.

1 Kültürel imgeselimiz, regl olmaya geniş bir kültürel çağrışımlar yelpazesi sağlar; doğurganlık, temiz olmama, tehlike çağrışımları ve diğerleri (Grosz 1994: 205). Böylelikle birçok kız ve kadının beden-imgesinde regl olmaya büyük bir duygusal önem yüklenir. Öte yandan, toplumsal kurumlarımızın çoğu, özellikle işyerleri, regl olan kadınların bu dönemlerini gözlerden uzak tutmaları ve yüksek düzeyde kişisel hijyen sağlamaları gerektiği yönünde bir normu barındırır (Martin 1987: 93-101; Young 2005: 113-17). Bu durumda biyolojinin önemi konusundaki toplumsal cinsiyet normları ile imgesel fikirler arasında gerilim vardır. Toplumsal cinsiyet normları dişilerin dönemlerini gözlerden uzak tutmaları gerektiğini bildirirken imgesel, regl olmanın çok önemli ve duygusal olarak anlamlı olduğunu belirtir. Toplumsal cinsiyet

normları ve imgesel fikirlerin bu şekilde çatışabilmeleri, bunların farklı olduklarını gösterir.

2 Christine Battersby (1989: Böl.1) on sekizinci yüzyılın sonlarında Romantiklerin, kişinin doğal içgüdüleri ile duygularından ortaya çıkan bir yaratıcılık türü olarak yeni bir "deha" görüşü ürettiklerini gösterir. Dönemin toplumsal cinsiyet normları da "doğal" (içgüdüler ve duygulardan hareketle) davranmanın dişil olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla dehayı övmekle Romantikler, bu "dişil" özelliklere yeni bir değer katmaktaydı. Yine de Romantikler, dişi bedene değer vermiş değildi. Dişil niteliklere yalnızca erkek bedenli insanlarda ortaya çıktılarında değer verdiler; yalnızca Coleridge ve Shelley gibi "dişil" erkekler "dâhi" olabilirlerdi. Böyle olunca, dişilliğin toplumsal cinsiyet normları, dişil özelliklerin değer kazanması yönünde değişti ama dişi beden ve onun değeriyle ilgili olumsuz imgeler değişmeden kaldı. Bu durum yine, toplumsal cinsiyet normları ile imgesel fikirlerin farklılaştığını gösterir.

Dolayısıyla, biyoloji etrafındaki toplumsal cinsiyet normları ile imgesel fikirleri analitik olarak birbirlerinden ayırt edebiliriz. Elbette pratikte bunlar birbirlerini şekillendirirler. Toplumsal cinsiyet normları sıklıkla, imgesel fikirlere göndermeler yapılarak gerekçelendirilir. Çoğunlukla, belirli fiziksel niteliklere sahip olan insanların belirli biçimlerde eylemesi gerektiğini söylemek, yalnızca bu niteliklerin belirli bir imgesel önemi olduğu varsayıldığı *için* bir anlam ifade eder. Örneğin, erkeklerin penisleri olduğu için dişilerden daha yaratıcı veya dinamik olmasını beklemek, ancak penislerin yaratıcı canlılığın yuvası olduğu (imgesel) varsayımına sahip olunduğunda bir anlam ifade eder. Yine de, toplumsal cinsiyet normları ve imgesel fikirlerin birbirlerini şekillendirmelerine ve pekiştir-

melerine karşın, bunların birbirlerini *nasıl* desteklediklerini ayrıntılarıyla analiz edebilmek, bunları birbirinden kavramsal olarak ayırt etmeyi gerektirir. Dolayısıyla, Gatens toplumsal cinsiyet kavramını reddetmek istese de, iki kavramla birden çalışmak feminist filozoflara fayda sağlar.

7. Bedenin feminist felsefesi (devamı)

Şimdi bedenle ilgili bazı feminist felsefi yaklaşımları gözden geçirmeye devam edebiliriz. Buraya kadar (1) *Bordo* ve (2) *Gatens*'a kısaca bakmış olduk. Fakat Gatens'ın yalnızca ilk yıllarındaki çalışmalarına baktım. Daha sonraki çalışmalarında (Gatens 1992, 1996a) imgesel bedenlerle ilgili açıklamasını nasıl iyileştirdiğini de kısaca not düşmeliyiz.

Sonraki çalışmalarında Gatens, kültürel imgeselin, bedenlerin edindiği alışkanlıklar ve kapasiteleri şekillendirdiğini savunmaktan vazgeçer. Bunun yerine Gatens artık, bedenlerin yaptığı etkinliklerin ve böylece geliştirdikleri güçler ile kapasitelerin, toplumsal kurumlar ve onların barındırdığı iktidar ilişkileri tarafından şekillendirildiğini söylemektedir. Bu kurumlar, artık Gatens'ın zihinlerimizi (düşüncelerimizi ve duygularımızı) şekillendirdiğini söylediği kültürel imgesele *karşılık gelir*. Dolayısıyla kültürel imgesel, zihinlerimizi "erkek" ve "dişi" zihinler şekline sokarken buna karşılık gelen kurumlar da bedenleri farklı bir dizi güç ve kapasiteye (kadınların durumunda daha sınırlı güçlere, erkeklerin durumundaysa daha geniş çaplı güçlere) sahip iki cinsiyet şekline sokar. Gatens burada hâlâ (ilk çalışmalarında yaptığı gibi) cinsiyetin biyolojik olarak verili bir dizi nitelik değil toplumun bir etkisi olarak bedenlerin edindikleri bir dizi yetenek olduğunu düşünmektedir.

(3) *Shannon Sullivan, Living Across and Through Skins*'de (2001) zihinler ile bedenlerin birbirlerinden bağımsız parçalar olduğunu reddeder. Bunun yerine, her bir bedenin belirli bir alışkanlıklar kümesinin bileşimi olduğunu savunur. Eğer bir beden

kendi alışkanlıklarının anlamının bilincine varırsa, bu durumda bir beden olmanın yanı sıra zihin de edinmiş olur. Bir bedenin hangi alışkanlıkları biçimlendireceği, onun etkinlik kalıplarını şekillendiren gelenekler ve çevreye göre değişir. Aynı zamanda bu gelenekler, yalnızca bedenler alışkanlıkla bu gelenekleri sürdürerek eylemeyi öğrendikleri sürece mevcuttur.

Sullivan toplumsal cinsiyet ideallerinin, günümüzde bedenleri biçimlendiren kültürel koşullar arasında olduğunu savunur. Bu koşullar yüzünden bedenler erkek veya dişi alışkanlıklar benimserler ve böylece erkek veya dişi hale gelirler. Sullivan bedenlerin, onların bazı alışkanlıkları benimsemelerine etki edebilecek, erkek veya dişi nitelikler gibi birtakım niteliklerle doğduğu şeklinde düşünmeye isteksizdir. Bedenlerin böyle niteliklere sahip olduklarını düşünmenin, onların toplumsal çevrenin etki edemeyeceği doğuştan gelen niteliklerden oluşan bir çekirdeğe sahip olduklarını düşünmeye yol açacağını savunur. Bunun yerine Sullivan, bedenlerin çevreleriyle ilişkilerinin "etkileşimsel" olduğunu ileri sürer. Kastettiği, bunun süregiden bir süreç olduğu ve içinde bedenlerin her bir yönünün, kültürel çevrelerinin etkisi altında biçimlendiğidir (Sullivan 2001: 16,45).

Ardından Sullivan erkek veya dişi olmanın, kişinin kültürel idealleri bedeninin içine çekmesinin sonucu olduğunu savunur. Böylelikle "cinsiyet" kelimesini kabaca, "bedenin içine sinmiş olan toplumsal cinsiyet idealleri" anlamında kullanır (Bkz. Sullivan 2001: 58). Sullivan'dan farklı olarak Gatens ileriki çalışmalarında "cinsiyet"i "bedenin içine sinmiş olan toplumsal iktidar ilişkileri" anlamında kullanır. Bu durum bize son dönemdeki feminist felsefenin bir bölümünde "cinsiyet"i, ilk baştaki anlamı olan, insanları erkek veya dişi yapan biyolojik nitelikler değil, kabaca, "bedenleşmiş toplumsal cinsiyet" veya "bedenleşmiş iktidar ilişkileri" anlamında kullanma eğilimi olduğunu gösterir.

Bu eğilim neden yükseldi? Şöyle ki, daha önce cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımının öncelikle, cinsiyetin bedenin bir niteliği, toplumsal cinsiyetin de toplumun, zihnin ve insan edimlerinin bir niteliği olduğunu anlatmak için kullanıldığını görmüştük. Öte yandan feminist filozoflar, toplumsal cinsiyetin toplumsal ideallerinin zihinler gibi bedenlerin de içine sindiğini ve onları şekillendirdiğini fark etmişlerdir. Böylece bedenlerin "toplumsal cinsiyetli" olduklarını veya bu hale geldiklerini söylemekte bir yanlışlık yoktur. Ama bu durumda, bir bedenin içine sinen toplumsal normlar aslında o bedenin fiziksel karakterinin parçası haline geldiğinden, bu normların o bedenin "cinsiyet"i olduğunu söylemek de anlaşılabilir.

"Cinsiyet"i bedenleşmiş toplumsal cinsiyet veya bedenleşmiş iktidar ilişkileri anlamında kullanma eğilimi, beden üzerine yakın tarihli bazı feminist çalışmalarda görülen, biyolojik cinsiyetin mevcut olduğunu reddetme eğilimiyle pekişir. Bu ret, güçlü ve zayıf biçimlerde önümüze gelir. Güçlü biçim (Sullivan), bedenlerin doğuştan gelen biyolojik niteliklere sahip olduğunu reddeder. Zayıf biçim (Gatens, Warnke), biyolojik niteliklerimiz olduğunu kabul eder ama bu niteliklerin kendi içlerinde bedenleri erkek veya dişi yaptığını reddeder. Bu zayıf biçime karşı çıktığımı 1. Bölüm'de dile getirmiştim. Sullivan'ın güçlü savına da ikna olmuş değilim çünkü (Sullivan'ın aksine) ben, bedenlerin biyolojik cinsiyet-nitelikleri de dahil olmak üzere biyolojik niteliklerle doğabileceğine, bu niteliklerin değişmezliğinin ise zorunlu olmadığına inanıyorum. Bu düşüncemi bir sonraki bölümde savunacağım. Biyolojik cinsiyete karşı çıkan güçlü ve zayıf savların hiçbirine ikna olmadığıma göre, bence cinsiyetle ilişkili biyolojik nitelik demetleri olduğuna inanmaya devam etmeliyiz.

Öte yandan eğer biyolojik cinsiyet gerçekten mevcutsa, bu durumda "cinsiyet" kelimesini, bedenleşmiş toplumsal cinsiyet yerine ona gönderme yapmak üzere kullanmak anlamlı

görünüyor. Bedenleşmiş toplumsal cinsiyetin en iyi tarifi de "bedenleşmiş toplumsal cinsiyet"tir. Dahası, eğer cinsiyet-nitelikleri aslında mevcut ise, toplumsal cinsiyet üzerinde de bir miktar etkide bulunmalılar. Butler'ın alışılagelmiş pratiklerde yer alarak toplumsal cinsiyeti benimsediğimiz yönündeki iddiasını kabul edersek, kişinin cinsiyeti, onun toplumsal cinsiyeti pratikte nasıl benimsediğini etkilemek yoluyla kişinin toplumsal cinsiyetine etkide bulunuyor olmalı. 8. Bölüm cinsiyetin, toplumsal cinsiyetin bedenli benimsenişlerini nasıl etkilediğini ana hatlarıyla açıklayacak.

8. Cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve beden

Her bedenin cinsiyet-nitelikleri de dahil olmak üzere biyolojik niteliklere sahip olduğu kabul edilirse, bunlar bedenin alışılagelmiş pratikleri yürütebilme yollarına etki ediyor olmalı. Bu da bedende varsayılan toplumsal cinsiyetli alışkanlıklar ve özelliklerin tekil biçimini etkileyecektir. Eril dişileri ele alalım: 1. Bölüm'de savunulduğu gibi, farklı dişiler dişilikle ilişkili niteliklerin her birine daha fazla veya daha az derecelerde sahipler. Bazı dişiler geniş omuzlu, küçük memeli, cılız ve uzun boylular. Onlar eril pratikleri ufak tefek, dar omuzlu, daha büyük memeli dişilerden daha farklı yollarla yapabilecekler. Eğer ikinci türden dişiler beden düzeyinde eril davranmak isterlerse, muhtemelen kendilerini kültürel olarak baskın olmayan bir erillik biçimini canlandırırken bulacaklar. Kişi biyolojik olarak canlandırabileceği erillik türünü, örneğin kas yoğunluğunu artırmak için sentetik hormonlar alarak değiştirebilir.

Şimdi, Gatens kişinin aynı anda bir beden-imgeyi yapılandırmadığı sürece, alışıldık pratiklerle meşgul olamayacağını göstermiş oldu. Bunun nedeni kişinin bedeninin bir içsel "harita"sına sahip olmanın (ve onu düzeltmenin), uzamda hareket edebilmek ve dolayısıyla alışıldık pratik kalıpları yapılandırmak için bir önkoşul olmasıdır. İnsanların beden-imgeleri,

kültürel imgeselden yararlanır. Fakat bir bireyin beden parçalarının tekil biyolojik doğası aynı zamanda, o beden parçalarında varsayılabileceklerin imgesel önemini de etkiler. Memeleri ele alalım. Kültürel imgeselimiz genellikle büyük memeleri, entelektüel ve pratik yetersizlikle bağlantılandırır (Bordo 1993: 178-9). Böyle olunca büyük memeli bir kadın memelerini bir hayal kırıklığı ve yanlış tanınma kaynağı olarak deneyimleyebilir. Başka bir kadın ise küçük memelerinin onu yetkin bir fail yaptığını ama yeterince dişi olmadığını hissedebilir. Dolayısıyla bedenlerin cinsiyet-nitelikleri de dahil olmak üzere biyolojik nitelikleri, onlarda varsayılabilecek imgesel anlamları etkiler. Bu anlamlar bedenlerin nasıl eyleyeceklerine rehberlik ettiğinden, biyolojik nitelikler bunları etkilemeleriyle bedenlerin toplumsal cinsiyet pratiklerini nasıl icra edeceklerini de etkiler.

Öyleyse bedenlerin anlamları, alışkanlıkları ve karakteristikleri hem cinsiyet hem de toplumsal cinsiyetten etkilenir. Bir yandan, bir bedenin alışkanlıkları ve özellikleri onun toplumsal cinsiyeti benimsemesinin sonucudur. Öbür yandan, o bedenin toplumsal cinsiyeti nasıl benimsediğinin kendisi, hem bedenin cinsiyet-niteliklerinden hem de imgesel anlamlarından etkilenir ve bu anlamlar da bedenin cinsiyet-niteliklerini dikkate almak ve bu bağlamda onlardan etkilenmek zorundadır. Cinsiyetin toplumsal cinsiyeti nasıl varsaydığımızı etkilemesi gerektiğini söylemek, kişinin toplumsal cinsiyeti onun cinsiyetini ifade etmelidir görüşüne geri dönmek demek değildir. Butler'ın dediği gibi, birinin eril veya dişil olması (veya ikisi de olmaması) hangi toplumsal pratiklerle meşgul olduğuna bağlıdır. Ne var ki insanlar, cinsiyet-niteliklerini de içeren biyolojik niteliklerine göre hangi anlamların ve eylem biçimlerinin mümkün olduğuna bağlı olarak, toplumsal cinsiyetli pratikleri farklı şekillerde yürütürler.

Buna karşılık, bedenlerin benimsedikleri belirli toplumsal cinsiyetli alışkanlık ve özellikler, onların cinsiyet-nitelikleri-

nin çoğunu değiştirebilir ve sürekli değiştirmektedir. Diyet, stres ve etkinlik düzeylerinin her biri bedenlerin hormon düzeylerini ve (en azından bir kısım) cinsiyet karakteristiklerini değiştirir. Örneğin, egzersiz dişilerin memelerini ve kalçalarını küçültür (kadın atletlerin fizyolojisini düşünün). Aynı etkenler eşeylik organlarını da etkileyebilir: Bazı (tartışmalı) araştırmalar Britanyalı çocukların, daha zengin beslenme biçiminin yol açtığı yüksek hormon düzeyleri nedeniyle 7 yaş kadar erken bir zamanda ergenliğe girdiklerini, öbür yandan ise anoreksiyanın reglin durmasına neden olabildiğini öne sürer. Ayrıca kişi cinsiyet-niteliklerini kimyasal veya cerrahi yolla da değiştirebilir; örneğin meme protezi taktırarak veya meme küçültme operasyonu ile. Dahası, bir bedenin imgesel anlamları, onun meşgul olabileceği toplumsal cinsiyet etkinliklerini etkileyerek, dolaylı olarak cinsiyet-niteliklerini de değiştirebilir.

Cinsiyet-nitelikleri toplumsal cinsiyetli alışkanlıkların bir sonucu olarak nasıl değişime uğrarsa uğrasın, değişen nitelikler de, bu değişime karşılık olarak, bedenin normları nasıl canlandıracağını ve onlarda hangi anlamların varsayılacağını etkilerler. Bunun anlamı, cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkinin (Sullivan'ın faydalı terimiyle söylersek) "etkileşimsel" olduğudur. Yani bu ilişki süregiden bir süreç biçimini alır ve bu süreçte zaman içinde bedenlerin biyolojik niteliklerinin birçoğu en azından belli bir dereceye kadar değiştirilir. Bazı biyolojik nitelikler (ör. kromozomlar) asla doğrudan değiştirilmiyor olsalar da, beden üzerinde farklı zamanlarda farklı etkilere sahip olmaları bakımından dolaylı olarak değiştirilirler çünkü bunlar bedene ancak aşamalı değişim *geçiren* diğer niteliklerle uyum içinde etki edebilirler.

9. Gözden geçirme ve sonuç

Toplumsal cinsiyetle ilgili feminist düşünce, insanların kendi cinsiyetlerindeki insanlar için hangi davranışın uygun

olduğunu belirleyen toplumsal normlara göre davranmalarının ve bunları içselleştirmelerinin sonucu olarak eril veya dişil toplumsal cinsiyetli haline gelmeleri fikri ile başladı. Ama feministler, toplumsal cinsiyet kavramını erkeklerle kadınlar arasındaki iktidar ilişkileri üzerine bir teoriyle birleştirme ihtiyacı duydular. Bu teorilerden biri, erkeklerin kadınları tahakküm altına aldığı şeklindeki radikal feminist görüştü. 1980'lere gelindiğinde bu teori, Foucault'dan hareketle ortaya çıkan, modern toplumlarda eril iktidarın, her biri tekil kurumda dışa vurulan çoklu biçimler aldığı şeklindeki görüşe yol açtı. Buna dayanarak Butler, toplumsal cinsiyetin performatif olduğunu; bireylerin bedensel bir düzeyde alışılagelmiş pratikleri yerine getirmeleri ve alışkanlıkları üstlenmelerinin sonucu olduğunu savundu.

Butler'dan hareketle, **toplumsal cinsiyet**in (1) toplumsal pratiklerin barındırdığı, eril ve dişil davranışları düzenleyen normlardan, (2) insanların bu normlar nedeniyle edindikleri alışıldık eyleme biçimlerinden ve (3) insanların bu alışıldık eyleme biçimleri nedeniyle edindikleri bedensel özelliklerden meydana geldiği sonucuna varabiliriz. Gatens'dan da, bedensel alışkanlıkları edinmek için, erkek ve dişi biyolojisiyle ilgili kültürel fikirlerden yararlanarak bedenlerimizin imgelerini oluşturmak zorunda olduğumuz fikrini alabiliriz. Böylelikle, biyolojik cinsiyetin anlamıyla ilgili kültürel fikirler, toplumsal cinsiyetle ilgili normlarla etkileşime girer.

Bu bölümde cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımını çeşitli eleştirilere karşı savunmuş olduk:

1 Butler, cinsiyetle ilgili iddiaların zorunlu olarak normatif ve bu halleriyle toplumsal cinsiyet normları *olduklarını* savundu. Buna karşı ben, cinsiyetle ilgili iddiaların toplumsal cinsiyet normlarını ima ettiklerini ve bunu zorunlu olarak değil, yalnızca erkeklikle dişiliğin keskin

biçimde karşıt olduklarına dair (yanlış) inanç söz konusuyken yaptıklarını savundum.

2 Gatens toplumsal cinsiyet kavramının yerine toplumsal imgesel kavramını koymayı önerdi. Bunun yerine ben (i) biyolojik özelliklerin imgesel anlamlarıyla ilgili fikirler ile (ii) belli biyolojik özelliklere sahip insanlar için uygun görülen eylemlerin ve toplumsal rollerin normları arasında bir ayrım yapmayı savundum.

3 Toplumsal cinsiyet idealleri bedenlerin fiziksel özelliklerine ve etine kadar işlemiş olsa da, ben hâlâ, sonuç olarak ortaya çıkan bu özellikleri "cinsiyetli" değil "toplumsal cinsiyetli" *olarak* anlamanın en iyisi olduğunu düşünüyorum. İnanıyorum ki "cinsiyet" terimini, mevcut olan, bizim toplumsal cinsiyeti nasıl benimsediğimizi etkileyen ve bundan etkilenen biyolojik cinsiyet-niteliklerine gönderme yapmak için kullanmak en iyisidir.

Bir bütün olarak, toplumsal cinsiyetle ilgili feminist düşünce, felsefenin şu mevcut alanlarıyla ilişki kurar:

1 Toplumsal felsefe, felsefenin toplumsal hayatı ve fenomenleri çalışan kolu. Toplumsal cinsiyetle ilgili feminist inceleme, toplumsal yaşamın birçok bileşenine (güce, pratiklere, normlara ve alışkanlıklara) dair içgörüler üretmiştir. Feministler aynı zamanda, toplumsal yaşamı bir bütün olarak anlamak için yeni çerçeveler önermişlerdir; örneğin toplumsal yaşamın performatif olduğu veya imgesellerle yapılandırıldığı gibi.

2 Kendilikle ilgili felsefi düşünce. Butler kişinin kendisini bir "kendilik" olarak, o kendiliği meşgul olduğu pratiklere göre değişecek şekilde ya eril ya da dişil olarak görmeksizin anlayamayacağı konusunda haklı mıdır? Gatens, bizlerin bireyler olarak en temel duyumuzun

bedenlerimizle, bedenlerimizin güçleri, kültürel ve duygusal önemleriyle ilgili "imgesel" bir duyu olduğu konusunda haklı mıdır? Bu soruların gösterdiği gibi, kendilik üzerine yazan feminist yazarlar genellikle "kendiliğin toplumsal, ilişkisel, duygusal ve bedensel boyutları"nı keşfederler (Mackenzie 1998). Bu feminist yazarlar, feminist olmayan zihin felsefecilerinin şunlara odaklanma eğilimlerini eleştirirler:

i Beden ve duygu yerine zihin ve bilişe.

ii Ve birinin zaman geçtiği halde aynı insan olmasını sağlayanın ne olduğu gibi kişisel kimlikle ilgili soyut metafizik sorulara. Feminist yazarlar genellikle, kişinin kendilik duyusunun, sahip olduğu beden tipinden ve diğerlerinin bu beden tipini algılayış biçiminden nasıl etkilendiğiyle ilgili daha somut sorulara odaklanırlar.

Toplumsal cinsiyetle ilgili feminist düşünce, kendiliğin bu ihmal edilmiş unsurlarını sorgulamaya açmanın yanı sıra, felsefi sorgulamada yepyeni bir alan da açmıştır: toplumsal cinsiyet felsefesi. Ortaya çıkan bu alan öteki alanları şu sorularla kuşatır: Toplumsal cinsiyet nedir? Toplumsal cinsiyet zihinsel mi bedensel midir, yoksa bu yanlış bir karşıtlık mıdır? Toplumsal cinsiyet, onu icra ettiğimiz sürece mi var olur? Toplumsal cinsiyet kavramı imgesel beden kavramıyla yer değiştirmeli midir veya tamamlanmalı mıdır? Ve feministler toplumsal cinsiyetleri yeniden tanımlamayı mı, toplumsal cinsiyeti tümüyle yok etmeyi mi, yoksa mevcut iki toplumsal cinsiyetin ötesinde bir toplumsal cinsiyetler yelpazesi ortaya koymayı mı amaç edinmelilerdir?

Notlar

1 İngilizcesi *degender*, ç.n.

2 Chanter bu "hiperseksüelleşme"ye örnek olarak Saarjite Baartman veya ünlendiği adıyla "Hottentot Venus"u gösterir. Baartman 19. yüzyılda, İngiltere'de, aşırı büyük olduğu varsayılan kalçaları yüzünden kamuya teşhir edilmiş Afrikalı bir kadındır ve Baartman'ın genişletildiği varsayılan cinsel organları, ölümünden sonra "ilkel" cinselliği araştıran bilimciler tarafından parçalara ayrılarak incelenmiştir. (Baartman ile ilgili olarak bkz. http://www.english.emory.edu/Bahri/Exhibition.html.)

3 Butler *Cinsiyet Belası*'ndan sonra "heteroseksüel matris" terimini kullanmayı bırakır. Fakat cinselliğin toplumsal cinsiyeti ve toplumsal cinsiyetin de cinsiyeti ifade etmesi gerektiğini belirten bir dizi yönetici fikir olduğuna inanmayı sürdürür.

4 Neden erkeklik ile dişiliğin birbirlerine zorunlu olarak karşıt oldukları varsayılır? Heteroseksüel matris burada döngüseldir. Mantığa göre toplumsal cinsiyetler birbirlerine karşıt olmak zorunda olduğu için ve toplumsal cinsiyet cinsiyeti ifade ettiği için, cinsiyetler karakter bakımından da birbirlerine zorunlu olarak karşıt olmalıdır (Butler 1987).

5 Etimolojik olarak 19. yüzyıl tiyatro argosunda "yeri süpüren uzun etekler" anlamındaki kullanımına dayandığı sanılan "drag" terimi, zaman içinde anlam değiştirerek, "kız gibi giyinen" (dra-g) anlamında, erkek travestiliği işaret eden cinsiyetçi bir biçimde kullanılmıştır. Günümüzde bununla birlikte daha geniş çerçevede belirli bir toplumsal cinsiyet rolünü işaret eden, bir giysinin başka bir toplumsal cinsiyetten bir kişi tarafından giyilmesi veya herhangi bir sembolik göstergeyi taşıyan giyim tarzı anlamında da kullanılmaktadır, ç. n.

6 Halberstam (1998) edebiyat ve sinemadan pek çok eril dişi örneği verir.

7 Öte yandan zaman zaman Butler da Warnke gibi, biyolojinin kendi başına bizi cinsiyetli kıldığına ve cinsiyet inancının toplumsal cinsiyet normlarının bir etkisi olduğuna inanıyor gibi görünür.

8 Merleau-Ponty'nin "beden-imgesi" olarak çevrilen sözü (Merleau-Ponty 1945: 98) *schema corporel* yani "bedensel şema"dır. Bu çevirinin yanıltıcı olma ihtimali vardır. Zira bazı akademisyenler Merleau-Ponty'nin aslında, bir kişinin bedensel şeması (onların bedenleriyle ve bedenlerinin uzamdaki devingenliğiyle ilgili pratik ve baştan verili farkındalık) ile beden-imgesi (kişinin bedeniyle ilgili bilinçli fikirler ve düşüncenin sonucu) arasında ayrım koyduğunu düşünürler. Öte yandan Weiss (1992:2) gibi diğer bazı akademisyenler ise Merleau-Ponty'nin "beden-imgesi ve bedensel şema sözcüklerini tam da birbirlerinin yerine kullandığını" düşünürler. Her koşulda, beden-imgeleri kavramını kullanan feminist filozoflar genellikle bunları bedensel şemalardan ayırmazlar. Çünkü (Gatens'a bakarken göreceğimiz gibi) bu feminist filozoflar bedenlerimizle ilgili farkındalığımızın asla gerçekten doğrudan olmadığını, tam tamına bilinçli düşünce aracılığıyla olmasa da en azından bedenlerle ilgili ortak kültürel fikirler ve düşünce aracılığıyla her zaman filtrelenmiş olduğunu düşünürler.

9 Burada Gatens, bebeklerin kendi bedenlerini biyolojik olarak olduğundan daha fazla öz-denetimle hareket edebilirmiş gibi hayal ettiklerini ileri süren psikanalist düşünür Jacques Lacan'dan etkilenmiştir. Bakınız 4. Bölüm, 2. Kısım.

Ek Okuma

Feminizm ve Foucault Bartky 1990, 5. Bölüm'de kadınların bedenlerini düzenlemek için nasıl disipline edildiklerini çalışırken Foucault'dan faydalanır.

Butler'da toplumsal cinsiyet Butler'ın tüm yazıları zordur ama Butler 1991 onun toplumsal cinsiyete yaklaşımına dair kendi başına yeterli bir giriştir. Butler 2004 yakın tarihli, daha erişilebilir denemeler dizisidir. Alsop, Fitzsimons and Lennon 2002, 4. Bölüm bu konuda açık seçik bir ikincil kaynaktır.

Bedenin feminist felsefesi Bordo 1993: 139-64, Gatens 1983 zor ama önemli bir makalelerdir. Bu alandaki bir başka belli başlı çalışma Grosz 1994'tür.

3. CİNSELLİK

1. Cinsellik ve feminist felsefe

Bir bireyin **cinselliği**, onun cinsel arzuları ve duyguları ile bu arzu ve duygular nedeniyle içine girdiği etkinlik ve ilişkilerden oluşur. Belli arzuları, duyguları ve etkinlikleri cinsel kılan şey nedir? Bu bölümün merkezi sorularından biri bu olacak, fakat şimdilik cinsel arzulardan, bedensel hazların belli bir türü olarak söz edebiliriz. (Hangi türü olduğu, bu bölümün belirginleştirmeyi amaçladığı konulardan biridir). Cinsel duygular, bedensel hazzın bu türüne ait veya onunla ilgili duygulardır. Ve cinsel etkinlikler, kişinin bu türden bedensel hazzı deneyimlemek veya başkalarına bu hazları vermek amacıyla yaptığı etkinliklerdir. İnsanlar ne tür cinsel etkinlikleri tercih ettiklerine göre farklılık gösterirler. İnsanlar ayrıca, genellikle aynı cinsten, karşı cinsten veya her iki cinsten insanları arzulamalarına göre; diğer bir deyişle, cinsel yönelimlerinin heteroseksüel, homoseksüel veya biseksüel olmasına göre de ayrılırlar.

Cinselliğin bu tanımı (1) bir kişinin *cinselliği*, (2) biyolojik *cinsiyeti* (erkek ya da dişi) ve (3) toplumsal olarak üretilen

toplumsal cinsiyeti (eril ya da dişil) arasında analitik bir ayrım olduğunu açıklığa kavuşturur. Tıpkı dişil olmadan da dişi olunabileceği gibi, ille erkekleri arzulamadan da dişi veya dişil olunabilir.

Cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik arasındaki bu ayrım her zaman kabul görmüş değildi. "Cinsellik" terimi ancak 19. yüzyılda ortaya çıktı. Ondan önce (tarihi 16. yüzyıla kadar uzanan) "cinsiyet" sözcüğü tek başına, erkeklerle dişiler arasındaki cinsel etkinlik ve biyolojik ayrıma gönderme yapmak üzere ayrım gözetilmeden kullanılıyordu.[1] Dolayısıyla "cinsiyet" sözcüğü cinsel etkinliğin yalnızca erkeklerle dişiler arasında gerçekleşebileceği varsayımını içeriyordu. Bunun sonucu olarak insanlar genellikle, kadınları cinsel olarak arzulamanın erkek veya eril bir nitelik, erkekleri arzulamanın ise dişi veya dişil bir nitelik olduğunu varsayıyorlardı.

Bu varsayımlar 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında yaygınlaşan, homoseksüellerin "dönmeler" (kişilik özellikleri, kendi cinsiyetlerinden insanlardan normalde beklenenin karşıtı veya "terse dönmüşü" olanlar) oldukları fikrini ortaya çıkardı. Bu görüşe göre, gey erkekler erkekleri arzuladıkları için efemine olmalıydılar; lezbiyenler de kadınları arzuladıkları için eril niteliklere sahip olmalıydılar. 1922'de bir yazar şunu savunuyordu: "Homoseksüel kadınların erkek alışkanlıklarına ve giyim tarzlarına eğilimleri açıktır. Sigara içerler, içki içerler... saçlarını kısa keserler..." (Bkz. Clark 1987: 205). Bu terse dönme fikri, belirli bir cinsiyete (erkek ya da dişi), belirli bir toplumsal cinsiyete (eril ya da dişil) ve belirli bir cinsellik türüne (aynı ya da karşı cinsiyetten insanlara yönelme) sahip olma durumlarını birbirinden ayrıştırmadaki başarısızlığa dayanıyordu.

Cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinselliği birbirinden ayrıştırmadaki bu başarısızlık, toplumsal etkinlikler ve kurumlara da etki etti ve cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik genellik-

le sanki birbirinden koparılamaz biçimde bağlantılıymış gibi görüldü. Prensipte, dişi olan biri kadınları arzulayabilir ama pratikte, herkesin cinsiyetine ve toplumsal cinsiyetine "uyduğu" varsayılan bir cinselliğe sahip olması beklenir. Cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik gerçekten de bu kadar yakından bağlantılı hale geldiği için, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet üzerine düşünen feminist filozoflar cinselliğe de değinmek zorunda kalmışlardır.

Öte yandan, cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin doğasına yönelik felsefi sorgulamaya öncülük edenler feministler olsa da, cinsellikle ilgili felsefi düşüncenin en az Platon'a kadar uzanan ("cinsellik" değil "eros" hakkında konuştuğu halde) uzun bir tarihi vardır. Bu düşünce tarihi, Freud ve onun psikanalitik takipçileri tarafından geliştirilen cinsellik teorisini içerir. Çağdaş Anglo-Amerikan felsefesi içinde de cinsiyet felsefesi, genişlemekte olan bir alandır. Alan Soble'un (1998) açıkladığı gibi, cinsiyet filozofları başlıca üç türden soruyla ilgilenirler: (1) bazı duyguları, arzuları, davranışları ve hazları özellikle cinsel yapan şeyin ne olduğu hakkındaki kavramsal sorular, (2) cinselliğin bizim için taşıdığı anlam ve bunun diğer insan etkinlikleri ve duyguları ile ilişkisi hakkındaki metafizik sorular, (3) cinsel etkinliğin hangi türlerine izin verilebileceği hakkındaki etik sorular.

Cinsellik hakkındaki feminist düşüncenin bu konudaki çeşitli yaklaşımlardan ayrıldığı yer, cinselliğin erkeklerle kadınlar arasındaki eşitsiz iktidar ilişkilerince şekillendirildiğine odaklanmasıdır. Feministler, cinsel arzularımız, duygularımız ve etkinliklerimiz eğer bu eşitsiz güç ilişkilerince şekillendirilmeselerdi nasıl farklı olabilirlerdi diye sorarlar. Bu, feministlerin cinsellik konusunda sadece etik sorularla (örneğin hangi cinsel pratiklerin insanlara eşit davranmayla beraber gidebileceği gibi) ilgilendikleri anlamına gelmez. Cinsellikle iktidar arasındaki bağlantı hakkında düşünmek, cinselliğe

dair kavramsal ve metafizik soruların da önünü açar. Örneğin bazı feminist filozoflar, erkeklerle kadınlar arasındaki eşitsiz iktidar ilişkilerinin, insanların, belli edimleri spesifik olarak cinsel yapan şeyin ne olduğuna dair fikirlerini etkilediğini savunmuşlardır. Bu iktidar ilişkileri, insanların cinsel edimlerin erkek-egemen heteroseksüel cinsel ilişki edimleri olduğunu varsaymasına yol açar. Feministler cinsiyetle ilgili bu fikri, hem eşitsiz iktidar ilişkilerine bağlı olduğu için hem de inanılmaz derecede dar buldukları için reddederler. Cinsiyet edimleri, heteroseksüel cinsel ilişki şöyle dursun, genitalleri içermek zorunda bile değildir. Peki o halde, bazı edimleri ve duyguları cinsel *yapan* şey nedir? Bazı feministler cinsel duygu ve edimlerin, hisleri ileten ve yakınlık yaratan şeyler olduklarını öne sürmüşlerdir. Ama bu, duygu ve edimlerimizin çok büyük bir bölümünü cinsel olarak tanımlamak olmaz mı?

Bu sorulara geri döneceğiz. Şimdilik, cinsellik üzerine feminist düşüncenin başka bir özelliğine değinmemiz gerek. Jacquelyn Zita'nın (1998b) işaret ettiği gibi, bu alana katkıda bulunanların birçoğu, profesyonel filozof değildirler. Bazıları, cinselliği romanlar ve diğer sanat eserleri aracılığıyla araştıran yazarlar ve sanatçılardır; diğerleriyse felsefe dışında, hukuk, edebiyat kuramı veya kültürel çalışmalar gibi disiplinlerde çalışan akademisyenlerdir. Ve cinsellik ile eril iktidar hakkındaki en önemli soruların çoğu feminist aktivistlerce, 1970'ler ve 1980'lerdeki feminist politika hareketleri içinde yapılan hararetli cinsellik tartışmaları bağlamında ortaya konmuştur. Bu tartışmalar "feminist cinsellik tartışmaları" olarak bilinir. Ann Ferguson'ın dediği gibi (1984: 107), bu tartışmalarda yer alanların çoğu, profesyonel filozof olmamalarına karşın yine de "cinselliğin, iktidarın ve özgürlüğün doğası hakkındaki felsefi varsayımlar üzerinden çalışıyorlar[dı]". Feminist cinsellik tartışmalarındaki karşıt konumlar, cinselliğin ne olduğu, insan hayatındaki yeri ve nasıl yapılması gerektiğiyle ilgili örtük

felsefi savlara dayanır. 2.-5. Kısımlarda, bu tartışmaların ve buralarda sözü edilen cinsellikle ilgili savların tam tanımlamalarını yapacağız.

2. Feministler lezbiyen mi olmalılar?

Feminist cinsellik tartışmalarının ilk dizisi 1970'lerde, özellikle Britanya, Fransa ve Birleşik Devletler'de yükseldi. Bunlar, radikal feminizmden ortaya çıkmış bir politik konum olan **politik lezbiyenizm** ile ilgilendiler. Radikal feministlere göre, bir grup olarak erkekler kadınlar üzerinde tahakküm kurarlar ve eril tahakküm, tüm toplumların örgütlenişinin temel özelliğidir. "Politik lezbiyenizm"i savunanlar bu görüşe ek olarak, eril tahakkümü koruyanın her şeyden önce, kadınların heteroseksüel ilişkilere girmeye zorlanmaları olduğunu söylerler. Bu durum kadınları, ilişki içinde oldukları erkeklere sadık olmaya zorlar. Bu sadakat kadınların eril tahakkümü reddetmelerini imkansız hale getirir ki bu da, radikal feministlere göre, kaçınılmaz olarak ilişkilerin rengini belirler. Sonuç olarak kadınlar, bir bütün olarak toplumda var olan aynı tahakkümü reddetme konusunda eşit ölçüte yetersiz hissederler. Charlotte Bunch (1972), Leeds Devrimci Feminist Grubu (1981) ve Radikalezbiyenler (1970) (ve diğerleri) buradan, kadınların erkek-egemen toplumu ancak ve ancak lezbiyen olarak reddedebilecekleri sonucuna vardılar.

Lezbiyen olmanın politik bir zemine dayanarak seçileceğini düşünmek tuhaf görünebilir. Kişinin cinselliği, üzerinde kişinin denetiminin çok az olduğu bir şey gibi görünür. Genellikle, kişinin heteroseksüel, homoseksüel veya biseksüel olmasının sadece onun doğasıyla ilgili olduğunu düşünürüz. Politik lezbiyenizmin iddiası, bu görünümlerin daha karmaşık bir gerçekliği basitleştirdiğidir. Toplumsal kurumlarımız (ABD'li şair ve feminist düşünür Adrienne Rich'in ortaya koyduğu gibi) heteroseksüelliği "zorunlu" hale getirir. "Zorunlu" fazla vurgu-

lu bir ifade gibi gelebilir. Elbette çiftleri veya cinsel edimleri gösteren filmlerin ve reklamların çoğu heteroseksüel çiftleri ve heteroseksüel cinsel edimleri resmeder ve bu da heteroseksüelliğin normal ve doğal olduğu şeklinde bir mesaj iletir. Yalnız bu durum bize, kurumların heteroseksüelliği sert bir şekilde dayattığını değil cesaretlendirdiğini gösterir. Öte yandan, heteroseksüelliği norm olarak önvarsayan kültürel ürünlerin, bazıları fiziksel gücü *içeren* (ör. gey ve lezbiyenlerin dayak yemeleri) veya homoseksüel seksi kelimenin tam manasıyla yasaklayan (bazı ABD eyaletlerinde oğlancılık 2003'e kadar yasaklanmıştı. Bugün heteroseksüel çiftler birçok ülkede yasal olarak evlenebilirken homoseksüel çiftler evlenemiyor) bütün bir pratikler ve kurumlar süreminin parçası olduğu tartışılabilir. Heteroseksüelliği sadece cesaretlendiren kurumlar, heteroseksüelliği dayatan veya ona mecbur bırakan kurumlarla birlikte bu süremde yer aldığı için, Rich bu süremin tümünün bir **zorunlu heteroseksüellik** sistemi oluşturduğunu söyler. Bu düşünceyi izlersek, heteroseksüel arzular asla salt doğal olamazlar çünkü aynı zamanda, zorunlu heteroseksüellik sisteminden politik destek ve tasdik de almaktadırlar.

Politik lezbiyenizmin savunucuları, zorunlu heteroseksüelliğin eril tahakkümü sürdürdüğünü iddia ederler. Bu iddianın güçlü ve zayıf yorumları yapılabilir. Güçlü yoruma göre, erkekler kadınlar üzerindeki tahakkümlerini dayatmak için zorunlu heteroseksüelliği yaratmış ve muhafaza etmiştir. Zayıf yoruma göre, bu sistem erkeklerin kadınlara tahakküm kurmasına imkan vererek onlara fayda sağlar ama erkekler bu sistemi kasten yaratmış değillerdir. Bunun yerine, (bu ikinci görüşe göre) zorunlu heteroseksüellik sistemi birtakım nedenlerden ötürü gelişmiştir ve şimdi de sürmesinin tek nedeni kısmen bu kadar uzun zamandır mevcut olması, kısmen de onu olduğu gibi bırakmanın erkeklere fayda sağlamasıdır. Her iki durumda da politik lezbiyenler, bu sistemi alaşağı etmenin ilk adımının

kadınların erkeklerle cinsel ilişkilere girmekten kaçmaları olduğunda anlaşırlar. Bu görüşe göre, kişinin cinselliğini politik zeminlere dayanarak seçmesi tuhaf değildir: Ne olursa olsun cinsellik daima politik bir meseledir ama feministlerin bunu halihazırda çevreleyen heteroseksist (ve erkek-egemen) politik kurumlara direnip meydan okumaları gerekir.

Bu iddialardaki sorunlardan biri, gey ve biseksüel erkeklerin heteroseksüelliğin "zorunlu" olmasından bir fayda sağlamamalarının açık olmasıdır. Bu sorunu çözmek için, Sarah Hoagland (1988: 28) erkeklere heteroseksüel olmayan seksi yasaklamanın, onları (partiyarkal toplumların görüşüne göre) seksteki "dişi", tabi olan pozisyonu işgal etme utancından korumayı amaçladığını savunur. Böylelikle, politik lezbiyenizm gey erkeklerin baskılanmasını, daha temelde yatan, kadınların tabi kılınmasının bir yan-etkisi olarak görür.

Politik lezbiyenizmdeki bir başka sorun ise, onlara göre tüm feministlerin tutarlı bir feminist olabilmek için lezbiyen olmaları veya lezbiyen hale gelmeleri gerekmesidir. Heteroseksüel ilişki içindeki bir kadın, eril tahakkümü tamamen reddedemez ve bu durumda daha aşağı düzeyde, daha isteksiz bir feminist olsa gerektir. Ama eğer feminist olmak heteroseksüel ilişkileri terk etmek zorunda olmak demekse, çoğu kadın halihazırda (her ne sebeple olursa olsun) heteroseksüel ilişkiler içinde olduğuna göre, bu durumda epey az sayıda kadın feminist olmaya yatkındır.

Rich bu sorunu "*Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*" (1980) başlıklı makalesinde çözmeyi dener. Zorunlu heteroseksüelliğin halihazırda eril tahakkümün hizmetinde olduğu yönündeki politik lezbiyen görüşü kabul eder (Rich 1980: 647). Öte yandan, Nancy Chodorow'un görüşlerinden yararlanarak politik lezbiyenizmin ötesine de gider. Chodorow hemen hemen her toplumda kadınların rolünün evdeki küçük çocuklara bakmak olduğunu söyler. Chodorow'un iddiasına

göre bunun sonucu olarak anneler kız çocuklarını, annelerine duygusal yakınlıklarını sürdürerek ve evde gerçekleşen yakın bakım ilişkilerine uyum göstererek dişilliğe uygun düşen bir hale gelmeye teşvik ederler. Dolayısıyla Chodorow (1978: 193) kızların anneleriyle ömürleri boyunca süren derin ve yakın bağlar oluşturmaya eğilim gösterdikleri sonucuna varır.

Tüm anne-kız ilişkilerinin Chodorow'un ileri sürdüğü biçimi alıp almadığı şüphelidir (5. Bölüm, 4. Kısım'a bkz.). Yine de, Rich Chodorow'un iddialarını, kadınların (onlara annelerini anımsatan) diğer kadınlarla olan ilişkilerini sahip oldukları en derin ve duygusal bakımdan en anlamlı ilişkiler olarak görmeye eğilimli olduklarını savunmak için kullanır. Rich der ki, heteroseksüel ilişkilerin içine kuvvetle itilmelerinden dolayı birçok kadın, en değer verdikleri şeyin kadınlarla kurdukları arkadaşlık ve birlikler olduğu bir "çifte-hayat" sürer. Rich'in iddiasına göre, kadınların birbirlerine yönelik en derin duyguları her zaman alenen cinsel değildir ama bunların hepsi bir **lezbiyen sürem** içindedir. Bazen bu duygular alenen cinseldir, bazen kadınlar diğer kadınlarla yakın ama cinsel-olmayan fiziksel teması arzularlar, bazense yalnızca birbirlerine karşı bir duygulanım hissederler. Fakat bunlar arasındaki farklar keskin değildir.

Lezbiyen sürem kavramıyla Rich, politik lezbiyenizmi, heteroseksüel kadınların aşağı düzeyde feministler olduğunu ima etmeyecek şekilde düzeltmeyi amaçlar. Rich'e göre *tüm* kadınlar (hem lezbiyenler hem de heteroseksüel kadınlar) lezbiyen süremde var olurlar; dolayısıyla hiçbir kadın, eril tahakküm ilişkilerinin içine tam tamına çekilmiş değildir. Rich "lezbiyen" kategorisini heteroseksüel kadınları da içine alacak biçimde genişletmekte etkili olmuştur.

Fakat Rich'in konumu en azından üç sorun içerir.

1 Heteroseksüel kadınların ancak lezbiyen olmaya yaklaş-

tıklarında feminist olabileceklerini kabul eder. Halen heteroseksüelliğin kendi içinde, eril tahakkümü reddetmeye uygun olmadığını düşünmektedir.

2 Rich "lezbiyen" kategorisini fazlaca genişletir. Rich'in tanımına göre, eğer anneleriyle yakın bağlarını korur, kendilerini kadınlara derinden bağlı hisseder ve kadınların patriyarkaya direnme çabalarına katılırlarsa erkekler bile lezbiyen olabilirler gibi görünmektedir.[2]

3 Lezbiyenizm kategorisini, kadınlar arasındaki sevecen ilişkileri kapsayacak şekilde genişleterek Rich, lezbiyenizmin ille kadınların başka kadınlarla seks yapmasıyla ilgili olması gerekmediğini ima eder. Fakat lezbiyenizmin temelde seksle (cinsiyetle) ilgili *olduğu* kesindir.

Öte yandan, bu son eleştiri seksin fiziksel, genital, dokunsal edimlerden oluştuğunu varsayar. Rich seksle ilgili bu görüşe, kadınların deneyimiyle örtüşmediği şeklinde itiraz edecektir. Onun lezbiyen sürem fikrinin içinde, kadınların diğer insanlara duydukları cinsel ve cinsel-olmayan duygular arasında keskin bir ayrım görmedikleri şeklinde ileri bir fikir de örtük olarak bulunur. Rich'in düşüncesine göre kadınlar, cinsel etkinliği "insanlar arasında bağlar kuran ve duygular ileten bir ifade biçimi" olarak algılarlar (Ferguson 1984: 108). İnsanlar duygularını başka yollarla, örneğin yürüyerek, birbirleriyle konuşarak veya birlikte yemek yiyerek de paylaşabilir ve iletebilirler. Dolayısıyla kadınlar cinsel etkinliği öncelikle duygusal yakınlık olarak gördüklerinden, cinsel etkinliklerin duyguları ileten ve yakınlık yaratan bu diğer etkinliklerden keskin bir biçimde ayrıldığını hissetmezler. Kadınlar Ferguson'un "yakınlığın önceliği" dediği bir cinsellik kavramlaştırmasını benimserler.

Marilyn Frye tarafından üretilen bazı savlar ise cinselliğin "yakınlık" kavramlaştırmasının aslında günümüz toplumunda

kimse için uygun olmadığını öne sürer. Frye cinsellikle ilgili belirli bir anlayışın toplumda merkezi yer tuttuğunu ve bu anlayışa göre duygusal yakınlığın cinsellik için öncelikli önemde olmadığını savunur. Bunun yerine, toplumumuz eril tahakküme dayandığı için, cinselliğin "erkek-egemen, dişilerin tabi kılındığı genital cinsel ilişki" olduğu düşünülür (Frye 1983: 129). *The Chambers Concise Dictionary* de seksi "cinsel ilişki" olarak ve cinsel ilişkiyi "özellikle erkek penisinin dişi vajinasının içine girip sperm bırakmasını içeren cinsel organların birleşmesi" olarak tanımlar.

Frye (1990) ayrıca, toplumumuzdaki standart görüşe göre seks, erkek-egemen heteroseksüel birleşme edimlerinden oluştuğundan dolayı, lezbiyen seksin seks olarak bile tanımlanamayacağını savunur. Frye'e göre kimi zaman insanların, lezbiyenlerin cinsel olarak ne yaptıklarını merak etmeleri şaşırtıcı değildir. Buna bir örnek, Joanna Russ'ın bilimkurgu romanı *Dişi Adam*'daki bir adamdır: lezbiyen olduğunu düşündüğü bazı kadınlarla buluştuğunda "onlara dik dik bakar, düşüncelerini gizleyemez: *Nedir bunlar? Ne yapıyorlar? Birbirlerini mi sikiyorlar? Nasıl bir histir bu?*" (Russ 1975: 174).

Frye lezbiyenlerin, cinselliğin kavramsal dağarcığının ötesine geçmeleri ve lezbiyen "uyarılma, bedensel oyun, tutku ve ilişkisel macera"nın anlamlarını ifade edecek yeni sözcükler ve kavramlar yaratmaları gerektiğini ileri sürer (Frye 1990: 312). Öyleyse, her ne kadar lezbiyenler erotik duygularını, cinsellikteki "yakınlık" kavramlaştırması gibi bir şey aracılığıyla ifade etme ihtiyacı duyabilseler de, Frye böyle bir kavramlaştırmanın henüz varolabileceğini reddeder.[3] Dahası Frye, eğer böyle bir kavramlaştırma ortaya çıkarsa bunun bir *cinsellik* kavramlaştırması olmayacağını çünkü cinselliğin yalnızca erkek-egemen heteroseksüel birleşme anlamına geldiğini düşünür. Yakınlığı önemli kılmak, cinsellik kavramından toptan uzaklaşmak olacaktır.

Genel olarak, buraya kadar ele alınan radikal feminist yazılar toplumumuzun patriyarkal olduğunu ve cinselliği iki yolla şekillendirdiğini öne sürer: (1) Heteroseksüellik zorunlu kılınmıştır ve bu durumun kadınları erkeklerle, cinsel ve diğer açılardan erkeklerin tahakkümündeki ilişkilere bağlama etkisi vardır. (2) Cinsel edimler erkek-egemen heteroseksüel birleşme edimleri olarak ele alınır. Kadınlar ve/ya lezbiyenlerinse, "cinsel" duyguları ile edimlerini mevcut seks kavramı üzerinden değil de yakınlığı merkeze alan alternatif bir dizi fikir üzerinden anlamaya ihtiyaçları vardır. Rich kadınların lezbiyen sürem içinde durdukları sürece bu yakınlık kavramına zaten sahip olduklarına inanır. Frye ise tersine, kadınların bunu henüz yaratmamış oldukları inancındadır.

Cinsellikle ilgili bu radikal feminist açıklamalar bazı önemli noktalara değinirler. Örneğin cinselliğin sıklıkla, çok dar bir bakışla, erkek-egemen heteroseksüel birleşmeden ibaret olduğunun varsayılması gibi. Fakat genel olarak baktığımızda muhtemelen, bu açıklamalar eskimiş görünecekler. Gey erkeklere karşı yapılan ayrımcılığı yeterince ciddiye almadıkları gibi, kadınların erkek tahakkümüne yenik düşmeden heteroseksüel ilişkiler kurabileceklerine de ihtimal vermiyorlar. Bunun ötesinde iki sorun daha var:

1 Heteroseksüelliği "zorunlu" saymak, heteroseksüellik yanlısı kurumların tüm süremini onun yalnızca bir ucuna karşılık gelen terimlerle tarif etmektir; homoseksüelliğe karşı hukuki yasaklamanın veya fiziksel kuvvetin kullanıldığı uç. Bazı teorisyenler (ör. Butler 1990a) tüm süremi tanımlamanın daha düzgün bir yolunun, heteroseksüelliğin *normatif* (veya toplumun **heteronormatif**) olduğunu söylemek olduğunu düşünürler. Toplum kimi zaman yasal ve fiziksel kuvvet düzeyine yükselen ama genelde daha incelikli ve sinsi bir şekilde heteroseksüelliği onaylar ve teşvik eder.

2 Cinsellikle ilgili radikal feminist açıklamalar, erkeklerin kadınlar üzerindeki tahakkümünün en temel toplumsal ilişki olduğu inancına dayanır. Fakat diğer feministlerse ırk ve sınıf ayrımlarının da toplumun bir o kadar temel özellikleri olduklarını söyleyerek mantıklı bir itirazda bulunurlar. Bu diğer toplumsal ayrımları dikkate aldığımız zaman, heteroseksüelliğin basitçe eril tahakküme hizmet ettiğini düşünmek zorlaşır. Örneğin, siyah bir erkekle cinsel ilişki içine giren siyah bir kadın, patriyarkal tahakküme yenik düştüğü kadar ırksal tahakküme direniyor da olabilir.

3. Lezbiyenler kadın mıdır?

Fransız teorisyen ve romancı Monique Wittig, politik lezbiyenizmin farklı bir biçimini ortaya koydu. Wittig, 1970'lerde gelişen (ve en bütünlüklü hali 1984'te Delphy tarafından ifade edilen) **Fransız materyalist feminizmi** geleneğinin içinden yazar. Bu düşünce okuluna göre tüm kadınlar, erkeklerin emeklerini sömürmesi bakımından baskılanmıştır ve bu sömürü, kadınların kocaları için ücretsiz iş (ev işi ve çocuk bakımı) yapmak zorunda olmasına bağlıdır. Kadınlar ev dışında ücretli işlerde çalışsalar bile, kocaları için yine de çalışmak zorundadır; tıpkı feodal toplumlarda her serfin derebeyi için çalışmaya mecbur olması gibi.

Kadınlar erkekler için ücretsiz iş yaptıklarından dolayı, insanlar kadınlara ve erkeklere hangi davranış ve özelliklerin uygun düştüğüne dair bazı beklentiler geliştirirler (ör. benliksiz, çalışkan ve uslu olmaya *karşılık* amirane ve hizmet alma hakkı sahibi olma). Böylelikle, erkeklerin kadın emeği sömürüsü, toplumsal cinsiyet rolleri ve beklentileri üretir: Christine Delphy "bu, *toplumsal cinsiyeti yaratan baskıdır*," der (1984: 144). Bu görüşe göre, erkeklerin kadın sömürüsü, erillik ile dişillik normları veya fikirlerinden

daha önce varolur ve bunları üretir. Fikirlerden önce varolduğu ve bunları ürettiği için, bu sömürü ilişkisi "ideal" değil "materyal"dir. Fransız materyalist feministler, bu ilişkiyi kadınların bastırılmasının temeli olarak gördüklerinden dolayı "materyalist"tirler.

Delphy ve Wittig, erkekler ve kadınların toplumsal cinsiyet rolleriyle ilgili beklentilerin, iki biyolojik cinsiyet olduğu inancını oluşturduğunu da savunurlar. Wittig herhangi bir fiziksel niteliğin ya da fiziksel nitelikler kümesinin kendi başına, kişiyi erkek veya dişi yaptığı fikrini reddeder. Belli fiziksel niteliklerin (heteroseksüel sekse ve üremeye imkan verenlerin) insanları cinsiyetli yaptığının düşünülmesi, toplumsal cinsiyetle ilgili belli varsayımların oluşturduğu arkaplana dayanır; yani kadınların rolünün erkeklerle üreme amaçlı seks yapmak ve erkeklerin çocuklarını büyütmek olduğu şeklindeki varsayımlar. Wittig şöyle der:

> [Birinin cinsiyetinin] doğrudan bir algısı olduğuna... inandığımız şey sadece... (kendi içinde nötr olan...) fiziksel özellikleri, bunların içinde algılandığı [toplumsal] ilişkiler ağı aracılığıyla yeniden yorumlayan... karmaşık ve mitsel bir inşadır. (Wittig: 1981: 11-12)

Wittig ayrıca, kadınların kocaları için çalışır hale getirilmeleri gerekiyorsa, ilk önce erkeklere evlilik ilişkileriyle bağlanmalarının şart olduğunu savunur. Dolayısıyla, kadınların sömürülmesi üzerine kurulu bir toplumsal sistem, kadınların (ve erkeklerin) heteroseksüel olmalarına ihtiyaç duyar ki böylelikle heteroseksüel evliliklere girme hevesine sahip olsunlar. Öte yandan Wittig, lezbiyenlerin kendilerini sömürecek bir kocaları olmadığı için bu sistemden kaçtıklarını söyler. Dahası Wittig, birini dişil ve kadın yapan şey kocası tarafından sömürülmek olduğu için, lezbiyenlerin kadın da olmadıkları sonucuna varır.

> Cinsiyet kategorilerinin (kadın ve erkek) ötesinde bildiğim tek kavram lezbiyendir çünkü burada belirtilen özne (lezbiyen) hem ekonomik hem politik hem de ideolojik olarak bir kadın *değildir*. Zira kadını kadın yapan, erkekle spesifik bir toplumsal ilişki, bir kölelik ilişkisidir. (Wittig, 1981: 20)

Wittig, erkeklerin kadınları bir grup olarak baskı altına aldıkları ve bu baskının heteroseksüel ilişkilerde ortaya çıktığı konusunda ABD'li radikal feministlere katılır. Fakat Wittig'e göre bu baskı sömürü biçimini alır ve sömürülenleri kadın *haline getirir*. Sömürü süreci dişil davranışla ilgili beklentiler yaratır, öyle ki bu beklentileri karşılayanlar, sömürülerek dişil ve kadın sayılırlar. Öte yandan Rich'e göre, erkeklerin baskısı kadınları kendi dişil cinselliklerini ifade etmekten *alıkoyar* ki bu cinsellik de yakınlık odaklıdır ve lezbiyenizmde ve kadınlar arasındaki duygulanımsal ilişkilerde açığa çıkar. Rich'e göre heteroseksüellik dişilliği *kısıtlarken* Wittig'e göre dişilliği *üreten* tam da budur.

Dolayısıyla, Rich lezbiyenizmin dişilliği serbest bıraktığını düşünürken Wittig'e göre lezbiyenler ne dişildir ne de dolayısıyla dişidir; zira dişi olmak, dişil toplumsal cinsiyet normlarını karşılamak sayesinde dişi olarak algılanmaya bağlıdır. Wittig, Frye'ın aksine, lezbiyen arzuların *cinsel* arzular olduğuna inanır. Fakat bunlar kadınlara veya dişilere karşı arzular değildir. Bunun yerine Wittig'e göre lezbiyenler lezbiyenleri (eril tahakkümden kaçan ve ne dişil ne de dişi olan bireyleri) arzularlar. Dolayısıyla, Wittig gelecekte, erkeklerin kadınları sömürmesine dayanmayan ve dolayısıyla insanları toplumsal cinsiyete veya cinsiyete göre ayırt etmeyen bir toplumda cinselliğin genel olarak nasıl bir şey olabileceğini, lezbiyen cinselliğinin öngördüğünü düşünür.

Wittig bu lezbiyen cinselliği fikrini, geleceğin toplumsal cinsiyetsiz, cinsiyetsiz cinselliğini resmettiği avangart romanı *The Lesbian Body*'de (1973) açımlar. Ana karakterler iki lezbiyen

sevgilidir. Birbirlerini sömürmeseler de, birbirlerine karşı cinsel duyguları şefkatli yakınlık duyguları değildir. Wittig cinselliğin yakınlık kavramlaştırmasını reddederek yerine "tutkusal" denebilecek bir kavramlaştırma koyar. Sevgililer birbirlerine karşı cinsel duygularını, kontrol edemedikleri şiddetli tutkular olarak deneyimlerler. Roman şöyle başlar: "... veda et ben/im güzelim... duygulanım, şefkatlilik ya da kibarca umursamazlık... dediklerine" (Wittig 1973: 15). Roman boyunca Wittig *je* ("ben") yerine *j/e* ve *mon* veya *ma* ("benim") yerine *m/on* veya *m/a* yazar. Bunu, kişinin kendisini, nasıl yaşayacağını seçen ve kontrol eden özerk bir kişi (bir "ben") olarak anlamasına, cinsel tutkuların meydan okuduğunu göstermek için yapar.

Kontrolümüz dışında olduklarından, diğer insanlara karşı tutkularımız bizi onlar karşısında savunmasız kılar ve bu duruma öfkeli ve tahakkümcü bir tepki vermeye eğilimliyizdir (*j/*'nin *e* üzerine eğilerek tahakküm kurmaya meyletmesi gibi). Romanın başlarında, sevgili önce kıskançlıktan küplere biner ve sevdiğinin derisini yüzer, sonra sevdiğinin bakışları altında utanca gömülür ve ölüp çürür, ta ki sevdiği tarafından yeniden hayata döndürülene ve yeni bir öfke ve savunmasızlık döngüsü başlayana dek. Yani Wittig'e göre sömürüye dayalı olmayan bir toplumda cinsellik halen, diğer insanlar karşısında aşağılanma, kafa karışıklığı, öfke ve derin bir ikirciklilik duygularını barındıracaktır. Hatta sömürü ilişkileri artık bu cinsel duyguları sınırlamayacağından, bunlar şimdikinden daha yoğun ve tutkulu olacaktır.

Wittig, cinsel duygu ve edimleri çevreleyen karmaşık hisler konusunda bilgilidir. Fakat yine de, cinsellik görüşünü destekleyen toplumsal cinsiyet teorisinde bazı sorunlar vardır:

1 Wittig erkeklerin kadınları fiili sömürüsünün toplumsal cinsiyet ve cinsiyet fikirlerinden önce varolduğuna ve bunları ürettiğine inanır. Peki insanlar erkek ve dişi bi-

reylerin varolduğuna ve dişilere uygun (dişil) davranışın evlenmek ve erkekler için çalışmak olduğuna inanmadan önce, bu bahsedilen sömürü nasıl ortaya çıkabilir ki?

2 Heteroseksüel ilişkilerden kaçınılarak kadın olmaya son verilemeyeceği savunulabilir (MacKinnon 1989: 141-2). Lezbiyenler, yatak odasının dışında, onları ısrarla kadınlar olarak tanımlayan toplumsal kurumlar içinde baştan başa yaşam sürüyorlar.

3 Wittig bizim belirli fiziksel niteliklerin insanları cinsiyetli yaptığını düşünmemizin yalnızca, kadınlar ve erkeklerin heteroseksüel seks yapmak ve üremek zorunda olduklarını belirten toplumsal cinsiyet kuralları içinde yaşamamızdan ileri geldiğini savunur. Dolayısıyla insanları sadece heteroseksüel seksi ve üremeyi olanaklı kılan nitelikler bakımından sınıflandırırız. Wittig'in buradaki savı ise, (i) insanların, bir araya getirilince gerçekten de üreme amaçlı seks yapmalarını olanaklı kılan belirli fiziksel niteliklere (genitaller, eşeylik organları vb.) sahip olduklarını önvarsayar. (ii) Ve üremenin bir toplumsal norm haline gelebilmesi için bu nitelikler tesadüfe yer bırakmaksızın bir arada ortaya çıkma eğiliminde olmalıdırlar. Böylece, Wittig'in kendi savı, genitaller, eşeylik organları vb.'nin gerçekten demet haline geldiklerini ima eder. Bunlar birbirlerinin mevcudiyetini teşvik ederler ve birlikte ortaya çıktıklarında da önemli bir nedensel etkiye sahip olurlar: insanların üremelerini olanaklı kılarlar. Bu nitelikler demet haline geldiklerine göre, insanlar iki demetten birinin içerdiği niteliklerden yeteri kadarına sahiplerse erkek veya dişidirler. Dolayısıyla Wittig'in ileri sürdüğünün aksine, kendi savları da, toplumsal cinsiyet normlarımız bizi haklarında ne düşünmeye iterse itsin insanların çoğunun gerçekten de erkek veya dişi olduğunu ima etmektedir.[4]

4. MacKinnon'da toplumsal cinsiyet ve cinsellik

Feminist cinsellik tartışmalarının ikinci grubu, birinci grup üzerine inşa edilmiş ve 1980'lerde ortaya çıkmıştır. Bu tartışmaların bir yanında, eril tahakkümü basitçe eril *cinsel* tahakküm olarak ve cinselliği, eril gücün uygulandığı merkezi saha olarak görenler bulunuyordu. Bu feministlerin birçoğu, eril tahakkümle bağlantılı olan veya genel olarak tahakküm içeren (sado-mazoşizm gibi) herhangi bir cinsel etkinlikten uzak durmamız gerektiğini savundular. Diğer yandakilerse (ör. English, Hollibaugh ve Rubin 1987) buna karşıt olarak, sado-mazoşizm gibi tahakküm içeren etkinlikler de dahil olmak üzere her türlü cinsel etkinliğin, dahil olan insanların tamamı rıza gösterdiği ve bunu zevkli bulduğu sürece meşru olduğu görüşünü benimsediler.

Cinselliğe dair bu iki bakış açısından ilki en bütünlüklü haliyle, ABD'li hukuk teorisyeni Catherine MacKinnon tarafından geliştirildi. MacKinnon cinsellik üzerine kendi konumunu, geniş kapsamlı bir toplumsal cinsiyet teorisinin ana hatlarını çizerek geliştirir. MacKinnon modern batı toplumlarını (ve aslında hemen her toplumu) düzenleyen inançlar ile kurumların, bireyleri hiyerarşik olarak tanımlanan iki toplumsal cinsiyete sokarak şekillendirdiğini savunur. Kadınlar tabi olan toplumsal cinsiyet, erkeklerse tahakkümcü toplumsal cinsiyettir. "Erkek/kadın farkı ve tahakküm/tabiyet dinamiği birbirlerini tanımlar" (Mac Kinnon 1983: 635).

MacKinnon'ın toplumsal cinsiyet teorisinin ayırt edici özelliği, toplumun toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin *cinsel* bir hiyerarşi olduğu şeklindeki görüşüdür. Kadınlar cinsel açıdan tabi olarak tanımlanırken, erkekler cinsel açıdan tahakküm kuran olarak tanımlanır (MacKinnon 1989: 130). Toplum dişilliği çekicilik, incinebilirlik veya yumuşak ve zapt edilebilir olma gibi çeşitli özelliklerle kendini gösteren cinsel elverişlilik açısından tanımlar. Bir kadın olmak bir **cinsel nesne** (diğer in-

sanları uyaran ve onların cinsel arzularına hizmet etmek için varolan yegane şey) olmaktır.

Aynı anda MacKinnon, toplumun erilliği cinsel tahakküm bakımından tanımladığını düşünür: Eril kişi, kadınlara her şeyin ötesinde cinsellik aracılığıyla tahakküm kuran kişidir. Erilliğin bu tanımı erkeklerin gerçekten neyi arzuladığını şekillendirir, böylece erkekler kadınlara cinsel nesneler gibi davranmayı ve kendi cinsel arzularını kadınlara dayatmayı uyarıcı bulmaya başlarlar. MacKinnon, bu durumun tecavüz, fuhuş, pornografi ve cinsel taciz gibi fenomenlerde kendini gösterdiğine inanır. Toplumun dişilliğe getirdiği tanım da kadınların neyi arzuladıklarını şekillendirir, böylece onlar da itaatkar ve cinsel açıdan elverişli olmayı erotik bulurlar. Yine de, erkeklerin toplumsal cinsiyet rolleri kendi cinselliklerini kadınlara dayatmak olduğundan, cinselliğin ne olarak ele alınacağını tanımlayan erkeklerdir. Patriyarkal bir toplumda, cinsellik basitçe, saldırgan erkek cinselliği demektir.

Bazen MacKinnon'ın yazıları, erkeklerin kadınlara tahakküm kurmaya dönük doğuştan gelen bir cinsel dürtüleri olduğuna inandığı izlenimini verir. Fakat kendisi sıklıkla, kadınlara cinsel açıdan tahakküm kuranın bir *toplumsal cinsiyet* (toplumsal olarak üretilmiş bir grup) olarak erkekler olduğunda ısrar eder (MacKinnon 1982: 532). Erkekler cinsel açıdan tahakküm kurarlar çünkü bu onların ayrıcalığıdır ve toplumsal kurumlar onları bu davranışı erotik bulacak şekilde eğitmiştir. Dahası, der MacKinnon, dişil rol (bunun erotize edildiği durumlarda) tabi olmak olduğundan, diğer erkeklerce (cinsel açıdan veya başka türlü) tabi kılınan herhangi bir erkek, dolayısıyla "dişil" hale getirilmiş olur.

MacKinnon'ın cinsellik teorisi onun spesifik fenomenlerle, örneğin tecavüzle ilgili analizlerine yol gösterir. Kimi feministlerin benimsediği, tecavüzün bir seks edimi değil bir şiddet edimi olduğu yönündeki görüşü eleştiren MacKinnon, tecavüz

vahşi bir şey olsa da, tecavüz eden her erkeğin bunu, bu edimdeki şiddet onu cinsel olarak uyardığı için yaptığını savunur (1989: 134). Ve bu şiddet onu uyarır çünkü (patriyarkal bir toplumda) tüm cinsel edimlerin içerdiği ve tüm erkekler gibi kendisinin de uyarıcı bulmak üzere eğitildiği tahakkümle bir devamlılık gösterir. Tecavüz de "meşru" seks de değişen oranlarda tahakküm içerir; bunların türleri değil dereceleri farklıdır.

MacKinnon ayrıca tecavüzün, kurbanın rıza göstermemiş olduğu bir seks olmasından dolayı gayrimeşru olduğu fikrini de eleştirir. MacKinnon'a göre, patriyarkal bir toplumda kadınlar ne zaman cinsel edimlere rıza gösterseler, aslında tahakküm altına alınmaya rıza göstermektedirler. Kadınların rızası, bu cinsel edimleri ahlaken meşru kılmayı iki açıdan sağlayamaz: (1) Rıza, bu edimlerin halen kabul edilemez düzeyde tahakküm içerdiği olgusunu değiştirmez. (2) Kadınların rıza göstermelerinin tek nedeni, bu tabi kılınmadan zevk almak üzere eğitilmiş olmalarıdır. Bu da yine, tecavüzün ve rızaya bağlı seksin ahlaken ne ölçüde sakıncalı edimler olduklarının, tür değil yalnızca derece bakımından farklılaştığı anlamına gelir.

5. MacKinnon'ın toplumsal cinsiyet ve cinsellik teorisindeki sorunlar

MacKinnon'ın cinsellik teorisinde olası zorluk içeren iki temel alan vardır: (1) toplumsal cinsiyet teorisi ve (2) cinselliğin ne olduğuna ilişkin anlayışı.

(1) MacKinnon'ın toplumsal cinsiyet teorisindeki merkezi sorun, bunun aşırı-basitleştirilmiş olmasıdır. Tüm toplumların erilliği (cinsel) tahakküm ve dişilliği (cinsel) tabiyet üzerinden tanımladığını düşünür. Oysa ki bazı erkek grupları ötekilere tabi kılınmış durumdadır; ör. siyah erkekler beyazlara. MacKinnon bunu fark eder ama siyah erkeklerin (ve diğer tabi kılınmış erkek gruplarının) "dişilleştirildiğini" iddia eder. Angela Harris (1990), bu iddiadaki bir soruna işaret eder. ABD'de

siyah erkekler sıklıkla tehlikeli, tecavüzcü, seks avcısı olarak görülmüştür ve bundan dolayı tecavüz iddiasıyla sıklıkla adil olmayan bir şekilde cezalandırılmış, hatta öldürülmüşlerdir. Bu görüşlerin başlıca kaynaklarından biri, kölelik döneminde geçerli olan ve siyah erkeklerle beyaz kadınlar arasındaki her türlü cinsel ilişkiyi tecavüz sayan, ırklar-arası cinsel ilişki karşıtı yasaydı. O halde en azından ABD'de, siyah erkeklerin tabi kılınması, onların dişil olarak tanımlanmasına dayanmıyordu. Aksine bu, onların yanlış türden ve aşırı düzeyde bir erilliğe sahip olduklarının varsayılmasına dayanıyordu. Bu durum, hiçbir toplumun yalnızca tek bir eril rol içermediğini gösterir. Daha ziyade, her toplumda erilliğin birçok biçimi ve bunlar arasında hiyerarşik ilişkiler mevcuttur.

Ayrıca, her toplumda farklı dişillik normlarının bulunduğu da söylenebilir. MacKinnon en temel dişil rolün cinsel açıdan elverişli olmak olduğunu ve diğer dişil rollerin bu temel rolü belirginleştirdiğini veya yansıttığını iddia eder. Fakat kadınların rolünün doğum yapmak ve küçük çocuklara bakmak olduğu şeklindeki yaygın fikri ele alalım. Kadınların çocuk bakımında özel sorumlulukları olduğu fikrinin, kadınların cinsel nesneler olduğu fikrinden türemediği açıktır. Hatta gözle görülür şekilde hamile olan veya yanlarında küçük çocuklarla görülen ve bu şekilde çocuk bakımı rollerini yerine getiren kadınlar, hiç de cinsel eçıdan elverişli görülmez, daha çok seksin "ötesinde" gibi görülürler. Veya halen yaygın olan, kadınların bilimde erkeklerden daha az yetenekli olduğu şeklindeki inancı ele alalım. (2005'te, Harvard profesörü Lawrence Summers doğuştan gelen cinsiyet farklılıklarının, bilim ve mühendislikte neden daha az sayıda kadın profesör olduğunu açıkladığını ileri sürmüştü.) Sıklıkla, kadınların erkeklerden daha duygusal olduklarına ve tarafsızca gözlem yapmaya, akıl yürütmeye ve deney yapmaya daha az uygun olduklarına inanılır. Bu inançların, kadınların cinsel nesne oldukları görüşüyle apaçık bir bağ-

lantısı yoktur. MacKinnon'ın aksine, her toplumda birçok *farklı* dişillik (ve erillik) normunun varolduğu sonucuna varabiliriz.

(2) Öyleyse, MacKinnon cinselliği "cinsiyetçi toplumsal düzen" (1989: 288) tarafından "belirlenmiş" (şekillendirilmiş ve kalıplaştırılmış) olarak gördüğünden ve "cinsiyetçi toplumsal düzen"le ilgili görüşü aşırı-basitleştirilmiş olduğundan dolayı, cinsellikle ilgili de aşırı-basitleştirilmiş bir görüşü benimseyecektir. Peki cinsiyetçi toplumun cinselliği şekillendirdiğini söylemek tam olarak ne anlama gelir? Bu noktada MacKinnon, cinselliğin biyolojik değil toplumsal bir dürtü olduğunda ısrar eder: "cinsellik, belli bir kültürün veya altkültürün onu tanımladığı şey ne ise odur"(1989: 130). MacKinnon'a göre, insanların arzuladıkları veya uyarıcı buldukları şeyler, toplumlarının onları arzulamaya ve uyarıcı bulmaya teşvik ettikleri şeylerdir. Bilinen hemen hemen her toplumda, toplumsal cinsiyet hiyerarşisi erotik olarak tanımlanır. Dolayısıyla bu toplumlarda insanlar erotik hazzı toplumsal cinsiyet hiyerarşisinde bulmaya başlarlar.

MacKinnon'ın bazı okurları (ör. Herman 1993; Nussbaum 1995: 265-71) onun cinsellikle ilgili görüşünün, en azından kısmen Kant'tan geldiğini ileri sürerler. Kant (1997: 155-9) cinsel arzuların tehlikeli olduğunu çünkü bunların bizi diğer insanlara kişiler olarak değil nesneler (bizim kullanmamız için orada olan şeyler, salt beden parçası yığınları) gibi davranmaya zorladığını düşünmüştü. Kant bu tehlikelerin üstesinden yalnızca evlilikle gelinebileceğini ve cinsel arzuların ancak burada güvenli ve meşru bir şekilde tatmin edilebileceğini düşünmüştü çünkü evlilik, eşlerin birbirlerine kişiler olarak saygı göstermelerini garantiler. MacKinnon'ın görüşleri Kant'ınkilere şu noktada benzer: O da cinsel arzuların genellikle insanları nesneleştirdiğini ve bunun, cinsel arzuları tehlikeli yaptığını vurgular. Fakat Kant'tan farklı olarak MacKinnon (1) kadınları cinsel açıdan nesneleştirenlerin öncelikle erkekler olduğunu

ve (2) erkeklerin bu nesneleştirici cinsel arzulara sahip olmalarının yalnızca erkek-egemen bir toplumda yaşamalarına bağlı olduğunu düşünür.

Öyleyse MacKinnon cinselliğin yalnızca kadınlar için tehlikeli olmasının nedeninin toplumun erkek-egemen olması olduğunu düşünür. Fakat bazı feministler (ör. Vance'e katkıda bulunanlar, 1984) onun mevcut koşullarda dahi cinselliğin kadınlar için oluşturduğu tehlikeyi abarttığını düşünür. Örneğin Linda Gordon ve Ellen duBois (1984), MacKinnon'ın cinsel duyguların, arzuların ve edimlerin kadınlar için yalnızca tehlikeli değil aynı zamanda haz verici de olabileceğini (ve çoğu zaman böyle olduğunu) önemsemediğini ileri sürerler. Ann Ferguson, MacKinnon'ı bu ve benzeri düşüncelerle eleştirenlerin, cinsellikle ilgili "hazzın önceliği" görüşünü benimsediklerini söyler. Bu görüşe göre cinsellik, "hazların fiziksel, erotik ve genital... değiş tokuşudur" (Ferguson 1984: 109). Bu "hazların önceliği" görüşüne göre cinsel haz kendi içinde iyidir ve insanlara haz veren herhangi bir pratik de iyidir, ancak insanlar bu pratiğe dahil olmaya rıza gösterdikleri sürece.

Kadınların seksten çoğu zaman haz aldıklarına işaret etmek, MacKinnon'ın cinsellik teorisini çürütmek anlamına gelmez. MacKinnon kadınların çoğu zaman seksten haz aldıklarını kabul edebilir ama bunun, kadınların kendi nesneleştirilmelerini erotik ve zevkli bulmak üzere toplumsallaştırılmalarından kaynaklandığını savunur (1989: 135-6). MacKinnon'a göre, eğer cinsel edimler kabul edilemez düzeyde tahakküm içeriyorsa (ki patriyarka içinde tüm seks edimleri böylesi bir tahakküm içerir), ne kadınların bu edimlerden aldıkları haz ne de bu edimlere gösterdikleri rıza bunları meşru kılar.

MacKinnon kadınların bu erotize edilmiş tahakküm kalıplarından lezbiyenizm sayesinde kaçınabileceklerine de inanmaz. MacKinnon lezbiyen ilişkilerde bir partnerin tahakküm kuran, erkek konumunu varsaymasıyla (ör. butch veya sado-

mazoşist ilişkide sadist), tahakküm kalıplarının geniş ölçüde yeniden üretildiğine inanır. MacKinnon'a göre lezbiyen seks politik açıdan ilerici olmak zorunda değildir.

Buna karşılık MacKinnon'ı eleştirenler haklı olarak, kadınların (kadınlarla veya erkeklerle yaptıkları) seksten aldıkları hazzın daima tahakküm altına alınmanın hazzı olmadığını söyleyebilirler. Kadınlar bazen cinsel olarak güçlü olmaktan veya cinsel partner(ler)iyle eşit hissetmekten haz alırlar. Bazense, diğer hiçbir bağlamda tabi kılınmayı dilemezlerken cinsel olarak (erkekler veya kadınlar tarafından) tahakküm edilmekten hoşlanırlar. Bazı kadınlar tahakküm edilme veya tecavüze uğrama fantezileriyle uyarılır fakat bu, gerçekten tecavüze uğramak istedikleri anlamına gelmez veya çok nadiren bu anlama gelir. Kadınların (ve hatta erkeklerin) seksle ilgili duyguları daha şimdiden, MacKinnon'ın cinsellik teorisinin doğruluğu halinde olabileceklerinden daha karmaşık görünüyor. (O halde MacKinnon'dan farklı olarak ben, lezbiyen seksin heteroseksüel seksten politik olarak daha ilerici olması gerekmediğini, çünkü *her iki* türdeki seksin de, Wittig'in yazdığı ikirciklilik duyguları da dahil olmak üzere geniş bir duygu çeşitliliğini içerdiğini ileri sürüyorum.)

MacKinnon'ın aşırı-basitleştirilmiş toplumsal cinsiyet görüşünün, aslında onu cinsel duygularımızla ilgili de aşırı-basitleştirilmiş bir görüş benimsemeye yönelttiği sonucuna varabiliriz. Hatta bu duyguların, bir dizi çeşitli dişillik ve erillik normları tarafından şekillendirilmelerinden dolayı karmaşık oldukları sonucuna da varabiliriz. Ama bu fazla acelecilik olur çünkü henüz, toplumsal cinsiyetli toplumsal düzenin insanların cinsel duygularının şeklini "belirlediğini" söylemenin tam olarak ne demek olduğu üzerine yeterince düşünmüş değiliz. Bunu açıklığa kavuşturmak için gelin MacKinnon'ın iddialarına geri dönelim.

MacKinnon erkeklerin "cinsiyetçi toplumsal düzen"imiz yüzünden kadınlara tahakküm kurma arzularını özellikle

cinsel bir arzu olarak ele alır. Erkekler kadınlara tahakküm kurmayı, alışverişe gitmeyi arzuladıkları gibi arzulamazlar. Erkekler bu tahakkümün onlara özellikle cinsel türden bir tatmin getirmesini beklerler. Peki bu tatmini özellikle cinsel *kılan* şey nedir? MacKinnon'ın cinsellik açıklaması, iki farklı yanıt arasında muğlak kalır. (i) Erkeklerin kadınlara tahakküm kurarak aldıkları tatmin özellikle cinseldir, çünkü toplum kadınlara tahakküm kurmayı, özellikle cinsel bir yolla tatmin olmak olarak *tanımlamıştır*. Yani toplumsal cinsiyete bağlı tahakkümün verdiği hazların özel bir cinsel hazlar sınıfına ait olduğunu toplum belirlemiştir (1989: 129). (ii) Erkeklerin kadınlara tahakküm kurarak aldıkları tatmin özellikle cinseldir, çünkü (tüm insanlar gibi) erkeklerin, doğal olarak özellikle cinsel bir doğası olan bazı dürtüleri vardır ve kendi içlerinde bu dürtüler belli hiçbir yöne gitmeseler de, toplum onları belli bir yöne, kadınlara tahakküm kurma yönüne kanalize eder.[5]

Bu iki yanıt, cinsellikle ilgili iki farklı görüşü yansıtır. "Güçlü toplumsal inşacılık" denebilecek birinci görüşe göre, insanların enerjileri ve dürtülerinin hiçbiri kendi başlarına özellikle cinsel değildir. Daha ziyade, ancak bu enerji ve dürtülerin bu insanların yaşadıkları toplumda cinsel olarak tanımlanması veya sınıflandırılması durumunda, insanlar enerjileri ve dürtülerinden bazılarının cinsel olduğunu düşünmeye ve deneyimlemeye başlarlar. "Zayıf toplumsal inşacılık" denebilecek ikinci görüşe göreyse, insan bireyler doğal olarak belli cinsel enerjilere veya dürtülere sahiptirler ama bu enerji ve dürtüler kendi içlerinde belirli bir yöne gitmeyi amaçlamazlar, ancak toplum tarafından belirli yönlere (ör. erkeklerin durumunda tahakküme) yönlendirilirler. Bu görüşe göre, erkeklerle kadınların tahakküm/tabiyet arzuları cinseldir çünkü bunlar, önceden mevcut olan cinsel enerjilerin veya dürtülerin kalıplaştırılmasının sonucudur.

Toplumsal cinsiyetin cinselliği nasıl şekillendirdiği üzerine düşünmeyi daha ileri götürmek için, cinsellikle ilgili bu iki

görüşü ele almamız gerek. Foucault ve Freud sırasıyla, biri güçlü diğeri zayıf olan toplumsal inşacılık görüşünün türevlerini savunmuşlardır. Gelin Freud'un zayıf toplumsal inşacılığı ile başlayalım.

6. Freud ve Foucault'da cinsellik

Freud'un cinsellik üzerine başlıca çalışması *Cinsellik Üzerine* ilk olarak 1905'te yayınlandı. Freud, "popüler" inanç olarak nitelendirdiği, tüm bireylerde doğuştan geldiği düşünülen, heteroseksüel cinsel ilişkiye yönelik itki anlamındaki "cinsel dürtü"ye karşı çıkar (Freud 1905: 45, 61). Freud çoğu yetişkinin bu dürtüye sahip olduğunu inkar etmez. Fakat bunun, (tartışma götürse de) bebeklikte başladığını iddia ettiği oldukça farklı cinsel duygulardan kaynaklanan karmaşık bir süreç tarafından oluşturulduğunu savunur.

Bu duygular bir bebeğin annesinin memesinden beslenmesiyle başlar. İlk başta bu bebeğe, açlığını giderme yoluyla haz verir. Fakat açlığını doyurmak için emerken bebeğin dudakları ve ağzı uyarılmış, haz verici bir şekilde ovulmuş ve daha hassas bir hale gelmiş olur. Ardından bebek bu uyarılmadan daha fazlasını, sadece uyarılmış olmak için istemeye başlar, sonuçta süt içsin ya da içmesin fark etmez. Bu istek bebeğin dudaklarında ve ağzında, yalnızca daha fazla uyarılmanın ortadan kaldırabileceği bir gerilim olarak hissedilir. Ağız, gerilimle bu şekilde hassaslaştırılmış ve yüklenmiş olduğundan, Freud'un **erotojenik bölge** dediği şeye dönüşür.

Freud'a göre bu oral uyarılma isteği, bebeğin ilk cinsel "dürtü"südür. Freud **cinsel dürtüler**in hem fiziksel hem de zihinsel olduğunu söyler. Bunların fiziksel yönü, belirli bir beden parçasında konumlanan, bebeğin hissettiği ve rahatlatmaya ihtiyaç duyduğu gerilimdir. Bir dürtünün zihinsel yönü ise, bu gerilim duygusunun bir "nesne"ye, bebeğin daha önce rahatlamaya yol açtığını hatırladığı (ör. meme) ve onunla tekrar rahatlamayı umduğu bir şeye yönelmesidir.

Başlangıçta bebeğin başlıca erotojenik bölgesi "oral" bölgesi; dudakları ve ağzıdır. Bu "oral" aşamadan sonra bebekler, tuvalet kontrolünü öğrenirken anüslerinin hassaslaşmaya başlamasıyla, esas olarak anal uyarılma istedikleri bir "anal" aşamaya girerler. Dört yaşına geldiğinde çocuğun cinsel duyguları, genital organlarına (penisine veya klitorisine; Freud kız bebeklerin vajinalarının farkında olmadıklarını düşünür) ve mastürbasyona odaklı hale gelmiştir. Genital organlar yıkama ve temizleme sırasında uyarılarak hassaslaşmışlardır. Yine bu sırada çocuğun cinsel duyguları ve fantezileri (Freud'un varsayımına göre) yaşamının başından beri hep mevcut olan asıl bakıcıya, anneye giderek daha fazla yönelir.

Başlangıçta Freud bu mastürbasyon-odaklı aşamaya çocuğun "genital" aşaması demişti. Fakat "genital" kelimesinden, Freud'un bu aşamayı sonrasındaki, yetişkinlerin edindiği genital heteroseksüel cinsel birleşmeye odaklanmalarından ayrı olarak gördüğü anlaşılmıyordu. Freud'a göre, küçük çocuklar henüz anneleriyle heteroseksüel cinsel birleşmeyi arzulamazlar. Küçük çocuklar cinsel birleşmenin ne olabileceğine dair ancak çok bulanık bir fikre sahiptirler (1905: 115). Dolayısıyla "genital" aşamanın yetişkin cinselliğinden farklı olduğunu belirginleştirmek için Freud (1905:118) bu önceki aşamayı "fallik" aşama olarak yeniden isimlendirdi.

Freud, beş yaşından itibaren çocuğun cinsel duygularının çok daha zayıf hale geldiğini, ancak ergenlikte geri döndüğünü söyler. Artık toplum ergenleri, tüm dürtülerini heteroseksüel cinsel birleşme arzusuna tabi kılmaları için zorlar. Bu kısmen (1) diğer dürtüleri önsevişme bağlamında tatmin etmeyi (örneğin oral dürtüleri öpüşmeyle tatmin etmeyi) öğrenmeyi ve kısmen de (2) bu diğer dürtüleri "bastırmayı" öğrenmeyi içerir.

Bu son noktayla ilgili daha açık olmak gerekirse, ergen bu erken dönem dürtülerinin *nesnelerinin* neler olduğuna dair tüm farkındalığını bastırmak zorundadır. Bu onu rahatlatılması ge-

reken katıksız fiziksel gerilim duygularıyla baş başa bırakır. Bu arta kalan itkiler, farkındalığı bastırılmış dürtüleri anımsatan yeni nesnelere yönelmeye başlarlar. Örneğin, bastırılmış oral dürtülerden arta kalan itkiler, yemeğe yönelmeye başlayabilir. Böylelikle, arta kalan cinsel itkiler her türden yeni nesneleri ele alabilir; yeni insanlar, aynı zamanda yemek, ayak, saç, giysiler, ayakkabılar gibi şeyler. Potansiyel olarak her şey cinsel çağrışımlar kazanabilir.

O halde Freud'a göre toplum, ergenlerden erken dönem cinsel dürtülerine heteroseksüel bir düzenlemeyi dayatmalarını talep eder. Oysa aslında her çocuğun ebeveyni, onun erken dönem dürtülerinden herhangi birini tatmin etmesini yasaklamaya çalışarak, bu talebi ona zorla dayatmaya çoktan başlamıştır (çünkü bunlar henüz genital cinsel birleşmeye odaklanmış değildir). Freud (1924) önce bu yasakların oğlan çocukları üzerindeki etkisine baktı. Dört yaşına gelince, her oğlanın "Oedipus kompleksi"nin sancısı içine girdiğini söyledi: Cinsel dürtülerin annesine yönelmesi ve babasını rakibi gibi görmesi. (Bu kompleks adını, bilmeden babasını öldürüp annesiyle evlenen mitsel Yunan kralı Oedipus'tan alır.) Yetişkinler cinsel duyguları ve etkinlikleri yüzünden oğlanı **kastrasyon** ile cezalandırmakla tehdit ederler – bununla Freud, penisinin kesilmesini kast eder.

Bu tehditler, oğlan dişi genital organlarını ilk kez gördüğünde ve dişilerin kastrasyona uğradıklarını sandığında onu can evinden vurur. Aynı kaderle karşılaşma korkusuyla oğlan, annesine duyduğu arzudan vazgeçer ve babasının otoritesiyle özdeşleşir. Ergenlikte, cinsel arzuları geri taştığında, bunları çok önceden başlamış ama bastırılmış olan duygularının üzerine inşa etmek ve fakat annesinden uzağa, diğer kadınlara ve cinsel birleşmenin toplumsal olarak kabul gören biçimlerine doğru kanalize etmek zorundadır. Ancak, diye ekler Freud, kadınları iğdiş edilmiş ve sakatlanmış olarak görmeye başlayan

bazı oğlanlar hiçbir kadını cinsel olarak çekici bulamazlar. Bu oğlanlar homoseksüel olurlar.

Daha sonraki birkaç makalesinde (Freud 1925, 1931, 1933) Freud, daha dolambaçlı olduğunu düşündüğü, kızların dürtülerini heteroseksüel cinsel birleşmeye dair bir arzuya tabi kılma sürecini tarif eder. Dört yaşındaki kız, annesiyle ilgili mastürbasyon fantezilerine sahiptir. Fakat erkek genitalini gördüğünde, daha küçük olan klitorisinin onunla rekabet edemeyeceğinin farkına varır. **Penis kıskançlığı**na tutulur. Klitorisinden utanarak cinsellikten ve artık kendisi gibi aşağı düzeyde bir varlık olarak gördüğü annesinden uzaklaşır. Ergenlikte kızın cinsel duyguları geri döner ve önünde başlıca iki gelişme yolu açılır. (1) Bir penis sahibi olmayı umarak ve durmaksızın erkeklerle çekişerek bir "erillik kompleksi" kazanabilir. Bu onun bir lezbiyen haline gelmesiyle sonuçlanabilir. (2) "Normal dişillik" yolunu izleyip annesine tepki olarak babasını arzulamaya başlayabilir ve babasının ona (cinsel birleşme yoluyla) penisi yerine geçecek bir çocuk vermesini isteyebilir. Bu arzuyu yavaş yavaş diğer erkeklere yöneltecektir.

Freud'un cinsellik teorisinden dört anahtar fikri seçebiliriz:

1 Cinsel dürtüler, hassaslaşmış beden parçalarında konumlanan ve tatmin sağlaması beklenen nesnelere yöneltilen gerilim duygularıdır.
2 Her birey birçok cinsel dürtüye sahiptir ama "toplumsal veya kültürel kısıtlamalar ağı"yla müzakere sürecinde, bu dürtülere uyumlu bir düzenlemeyi dayatmak zorundadır (Minsky 1996: 4). Bilhassa, toplum (ebeveynleri aracılığıyla) çocuğun heteroseksüel cinsel birleşmeye odaklı hale gelmesini talep ettiğinden dolayı, çocuk dürtülerini bu odağın çevresinde düzenlemelidir. Dolayısıyla "cinsellik", dürtülerin iki unsur içeren uyumlu bir düzenlemesidir: (i) Bilinçli olarak, bireyler dürtülerine

farklı önem düzeyleri atfetmeyi öğrenirler (ör. genital hazzı oral hazın önüne koymak gibi). (ii) Duyguların bu bilinçli yapısı bir bastırılmış dürtüler yığınına dayanır ki buradan arta kalan enerji çeşitli yeni yönlere yönelebilir.

3 Freud cinselliklerin "toplumsal olarak inşa edilmiş" olduklarını yani bireylerin cinsellikleri daima aile ilişkileri bağlamında, özellikle de (i) ebeveynlerinin dayattıkları toplumsal kısıtlamalar ve (ii) annelerin başlıca bakıcılar, babalarınsa daha uzakta duran otorite figürleri olması bağlamında inşa ettiklerini düşünür. Freud'a göre, aile ilişkilerinin bu iki özelliği değişiklik göstermez.[6]

4 Her bireyin cinselliği ilk şeklini çocuklukta alır ve ergenlikte sağlamlaşır. Kişinin yetişkinlikteki deneyimlerinin onun cinselliğini değiştirmesi zordur. Bu nedenle insanların cinsel arzuları, her ne kadar toplumsal olarak inşa edilmiş olsalar da, "doğal" hissi verirler. Kökleri derinde ve değişmesi neredeyse imkansız gibi hissettirirler.

Freud'a meydan okuyan Foucault, cinsellikle ilgili daha güçlü bir "toplumsal inşacı" görüş ileri sürer. *Cinselliğin Tarihi*'nin 1. cildinde (1976a), her bireyin her yerde bir cinselliğe sahip olduğunu reddeder. Bunun yerine, ona göre cinsellik modern bir icattır: Sadece modern döneme özgü bazı toplumsal kurumlar yüzünden, her insan artık cinsellik diye bir şeye sahip olduğunu düşünür hale gelmiştir. Modern dönemin başlarında Katolik itiraf kurumu, insanları içlerine bakıp "içsel yaşamlarını" ve duygularını izlemeye ve özellikle çeşitli seks edimleriyle ilgili duygulara dikkat etmeye teşvik etmeye başladı. (Bu edimler her zaman vardı, bir modern icat değildi.) Daha sonra, 18. yüzyıldan başlayarak, Avrupa devletlerinde kamu düzeni ve kamu sağlığına yönelik yeni bir alaka baş gösterdi. Kamu sağlığını korumak amacıyla tıp mesleği (yeni belirmekte olan psikiyatri mesleği de dahil olmak üzere), insanların arzularını

ve seks edimleriyle ilgili duygularını izleme işini rahiplerden devraldılar. Foucault böylece, Viktoryen dönemde seksin ağır bir şekilde baskılandığı yani saklandığı ve üzerine konuşulmadığı şeklindeki yaygın olarak benimsenen görüşü reddeder. Bunun yerine Foucault, bu dönemde seksin düzenlenmesiyle ilgili bir ilgi patlaması, teyakkuz olduğunu söyler.

Foucault'ya göre ne zaman ki insanlar içlerine bakmak ve seks edimleriyle ilgili ne hissettiklerini görmek için teşvik edildiler, o zaman kendilerini bir dizi kişisel, özellikle cinsel duygu ve arzulara sahip kişiler olarak görmeye başladılar. Aynı toplumsal baskılar insanları, bu "cinsel" duyguları kim oldukları bakımından merkezi önemdeymiş ve denetimde tutmak için özel bir sorumlulukları olan bir şeymiş gibi görmeye yöneltti. Her bireyin kendi cinselliğine sahip olduğu fikri, ancak 19. yüzyıla gelindiğinde benimsendi. Sonra, insanların farklı türde cinsel duygularına göre farklı sınıftan insanlar olarak tanımlanabilecekleri fikri ortaya çıktı; örneğin homoseksüeller veya "histerik" kadınlar. Dolayısıyla, Foucault için her birey, yalnızca cinselliklerinin varlığına inanmaya, onun hakkında konuşmaya ve onu gözetlemeye yöneltildikleri ölçüde bir cinselliğe sahiptir.

Foucault, tüm insan bedenlerinin "güçler, enerjiler, duyumsamalar ve hazlara" sahip olduğunu da söyler (Foucault 1976a: 155). Fakat bu hazlardan veya enerjilerden hiçbiri, kendi içinde cinsel değildir. Yalnızca cinsel olduğunu düşünürsek cinsel hale gelirler. Eğer bazı hazlarımızın cinsel olduğunu düşünürsek, o zaman onlara daha tedbirli bir şekilde yaklaşırız ve bu da o hazların daha yoğun hissedilmesini sağlar, öyle ki gerçekten özel bir sınıf haz gibi hissedilirler (1976a: 44).

O halde Foucault herhangi bir bedensel hazzın kendi başına, onu özel bir cinsel hazlar sınıfının üyesi olarak işaretleyeceğimiz herhangi bir özellik taşıdığını reddeder. Freud ise aksine, bazı bedensel hazların onları özellikle cinsel kılan içsel

özelliklere sahip *olduğunu* düşünmüştü. Bu hazlar hassaslaşmış beden parçalarının, onlara karşı hassaslaştıkları nesnelerce veya bu hassasiyet duygularının aktarıldığı başka nesnelerce (gerçek veya fantezi olarak) uyarılmasının sonucudur.

Freud ve Foucault, bireylerin kendi cinselliklerini (cinsel duygunun kişisel kalıplarını) çevrelerindeki insanların ve kurumların etkisi altında inşa ettikleri konusunda anlaşırlar. Fakat Freud'a göre bireyler kendi cinselliklerini halihazırda cinsel olan dürtülerden hareketle inşa ederlerken, Foucault'ya göreyse bireyler kendi cinselliklerini, yalnızca cinsel olarak görülmeye başlandığında o hale gelen duygulardan hareketle inşa ederler.

7. Cinselliğe karşı toplumsal cinsiyet

Freud ve Foucault'ya, toplumsal cinsiyetin toplumsal normlarının, bireylerin cinsel duygu kalıplarını belirlemesi veya şekillendirmesinin ne anlama geldiğini netleştirmek için baktık. Fakat ne Freud ne de Foucault, tam olarak, cinsel-liklerimizin toplumsal cinsiyet ilişkilerince veya o bağlamda inşa edildiklerini düşünür. Foucault toplumsal cinsiyet kavramını kullanmaz ve erkeklerle kadınlar arasındaki iktidar ilişkilerine dair hiçbir anlayışı kendi cinsellik açıklamasının içine katmaz.

Freud toplumsal cinsiyet kavramını kullanmaya daha fazla yaklaşmıştır. Anatomik erkeklik/dişilik ile zihinsel erkeklik/dişilik arasında bir ayrım yapar (Freud 1933: 147).[7] Aynı zamanda zihinsel erkeklik/dişiliğin basitçe anatomik erkeklik/dişilikten kaynaklanmadığını, zaman içinde karmaşık bir süreç sonunda *edinilmiş* olması gerektiğini savunur. Zihinsel olarak erkek veya dişi hale gelmenin Freud'a göre iki unsuru vardır:

1 Bu, bir erkek veya dişi (aktif veya pasif) cinselliğini edinmek demektir. Gördüğümüz üzere, Freud kızların ve oğlanların bu farklı cinsellikleri, aile ilişkileri bağlamında anatomik cinsiyet farkını (penisin mevcudiyeti veya

yokluğu) algılamaya başlama biçimleri nedeniyle geliştirdiklerini düşünür. Kızlar genellikle pasif cinsellikler geliştirirler: Babanın vekilleri olarak gördükleri erkeklerce içlerine girilmesine ve hamile bırakılmaya odaklı hale gelirler. Oğlanlar genellikle aktif cinsellikler geliştirirler: Annenin vekilleri olarak gördükleri dişilerin içine girmeye odaklı hale gelirler.

2 Farklı cinselliklerine bağlı olarak oğlanlar ve kızlar, onları daha da farklılaştıran kişilik özellikleri geliştirirler. Örneğin Freud, kadınlar kıskançlık duygularının hakimiyeti altındayken oğlanların adalet konusuyla ilgilenmeye başlayabileceğini söyler.

Öte yandan Freud'a göre, oğlanların/kızların önce aktif/pasif cinsellikleri, sonrasında da erkek/dişi kişilikleri biçimlendirme rotaları, kimi zaman oğlanların pasif ve dişi özellikler, kızlarınsa aktif ve erkek özellikler geliştirebilmelerine elverecek kadar karmaşıktır.

Freud'un zihinsel erkeklik ve dişilik kavramı, toplumsal cinsiyet kavramından en az üç şekilde farklılaşır:

1 Freud'a göre çocuklar "toplumsal geleneklerin" veya kısıtlamaların (heteroseksüel cinsel birleşme tertibinin ve annelerin başlıca bakıcılar olarak konumlarının) etkisi altında kalarak zihinsel açıdan erkek veya dişi hale gelirler (1933: 149). Fakat daha önce de gördüğümüz gibi, Freud bu kısıtlamaların değiştirilebileceğini düşünmez.
2 Freud'a göre zihinsel erkeklik ve dişilik temelde *cinsel* kimliklerdir. Toplumsal cinsiyet kavramı cinselliğe böyle bir vurgu yapmaz.
3 Toplumsal cinsiyet kavramı, başkalarının bizden toplumsal beklentilerini karşılamayı öğrenerek eril veya dişil hale geldiğimiz kabulünü taşır. Oysa Freud diğer

insanların beklentilerini tanımlama ve tatmin etme becerisini zaman içinde öğrenilen, karmaşık bir beceri olarak görür. Bir çocuk bu beceriyi tam olarak öğrendiği zaman, *çoktan* bir (erkek veya dişi) cinsellik biçimlendirmeye başlamıştır bile çünkü bu, çocukluğun başlarında gerçekleşir. O halde, erkeklik ve dişilik zihinlerimizde toplumsal cinsiyet kavramının kapsayabileceğinden daha temelde bir yer tutuyor olsa gerekir.

Ne Foucault ne de Freud toplumsal cinsiyet kavramını kullandığına göre, cinsiyetin toplumsal inşasıyla ilgili bu açıklamalardan hiçbiri, toplumsal cinsiyetin cinselliği tam olarak nasıl şekillendirebileceği sorusuna ışık tutamaz. Fakat Freud ve Foucault'nun toplumsal cinsiyet kavramını kullanmamalarına karşın birçok feminist, onların cinsiyet teorilerini, özellikle de Freud'un teorisini kavrayışlı bulmuştur. Freud'un kötü şöhretli "penis-kıskançlığı" sözünü düşününce bu durum şaşırtıcı gelebilir. Ne var ki birçok feminist, teorisinin penis kıskançlığı açıklaması gibi bazı ayrıntıları yanlış olsa da, Freud'un doğru ve önemli olan üç genel nokta saptadığına inanır:

1 MacKinnon'ın yaklaşımını geliştiren Freud cinsel duygularımızın karmaşıklığını, cinselliklerimiz karmaşık bir süreçle, çeşitli ögelerden oluşturulduğu için varolan bu karmaşıklığı kabul eder.
2 Öte yandan Freud cinselliklerimizin karmaşıklığına rağmen sonuçta genel hatlarıyla erkek-egemen, dişi-itaatkar olarak düzenlendiğini fark eder.
3 Politik lezbiyenizm yaklaşımını geliştiren Freud, cinselliklerimizin hayatımızın ilk başlarında yerleştiğini ve iradeyle değiştirilemeyeceğini fark eder. Hiçbir yetişkin, ne tür bir cinsellik sahibi olacağına akılsal olarak karar veremez.[8]

Fakat Freud bu noktaları, ancak cinsellik üzerine daha geniş kapsamlı teorisinin bir parçası olarak saptayabilmiştir ki bu teori toplumsal cinsiyet değil zihinsel erkeklik/dişilik kavramı çevresinde düzenlenmiştir. Dolayısıyla Freud'un cinsellik üzerine içgörü kazanmasını sağlayan kavram, bu zihinsel erkeklik/dişilik kavramıdır. Bazı feministler, cinselliği toplumsal cinsiyet kavramından uzaklaşarak düşünmenin daha fazla ilerleme sağlayabileceği görüşüne varmışlardır. Bu ille de, cinselliğin erkeklerle kadınlar arasındaki eşitsiz iktidar ilişkilerince yapılandırıldığı fikrini terk etmeyi gerektirmez. Bundan ziyade, bu iktidar ilişkilerini ve bunların cinsellik üzerindeki etkisini toplumsal cinsiyet kavramını kullanmadan kavramanın yeni bir yolunu bulmak demektir. Bazı feministler "cinsel fark" kavramının buradan gidilecek yolu gösterdiğini savunurlar (Ör. Braidotti 1998). 4. Bölüm'de bu kavramı inceleyeceğiz.

Şimdilik, Freud'un cinsellikle ilgili üç noktası ne kadar kavrayışlı olursa olsun, feministler için sorunlar da yarattıklarını not düşmeliyiz. 2. ve 3. nokta birlikte ele alındığında, cinselliklerimizin çocukluklarımızda yer eden erkek-egemen kalıplarını değiştirmenin imkansız değilse bile çok zor olacağını ima ederler. Kadınların tabi kılınmasına meydan okumak isteyen bir feminist de olsak, kendi cinsel duygu kalıplarımızın (ve tanıdığımız diğer insanlarınkilerin) değiştirilmesi çok zordur. Bir feminist gün boyunca tabi kılınmaya karşı savaş verebilir ama yatak odasında tabi bir şeklin dışında davranamayabilir. Ve cinsel kalıpların böyle sabitlenmesi, insanların daha en başta kadınların tabi kılınmasına meydan okumaya ne kadar istekli olacaklarının sınırını da çizer. Eğer kadınların çoğunun cinsellikleri erken bir yaşta pasif hale geliyorsa, o halde kadınları cinsel nesne olarak resmeden imgelerden iğrenmektense onlardan hoşlanmaya daha meyilli olacaklardır. Dolayısıyla Freud feministleri, cinselliklerimizin eşitlik yönünde değişmesine imkan olup olmadığıyla ilgili bir bilmeceyle baş başa bırakır.

8. Sonuç

Cinsellik üzerine feminist düşünce, felsefenin mevcut birçok alanına katkıda bulunur. Bu alanlar:

1 Pratik etik. Hangi cinsel pratikler meşrudur? Rıza, bir cinsel pratiği ne ölçüde meşru kılar? Seksi tecavüzden ayıran nedir?
2 Kendilik. Cinsellik üzerine birçok feminist çalışma, Freud'un çalışmasında olduğu gibi, zaman içinde süregiden tutarlı bir kendiliğe sahip olmak için cinselliğin merkezi önemde olduğunu ileri sürer. Peki, o halde eğer biri ciddi bir cinsel istismar veya tecavüze uğrarsa bu onun kendiliğini nasıl etkiler? (Bkz. Brison 1997.)
3 Duygu felsefesi. Bu alan, duyguların ne olduğunu, ne kadar rasyonel olduğunu ve algı gibi diğer zihinsel kapasitelerle nasıl ilişkilendiğini sorar. Cinsellik üzerine feminist açıklamalar bu konuyla ilgilidir çünkü cinsel duyguların daima, diğer insanlarla ilgili karmaşık yargılara ve onlara verilen duygusal yanıtlara (güven, incinebilirlik, düşmanlık yanıtları) bağlanmış halde olduğunu ileri sürer.

Cinsellik üzerine feminist tartışmalar aynı zamanda, bir dizi yeni felsefi soruyu da tartışmaya açmıştır. Cinsellik biyolojik mi, toplumsal olarak inşa edilmiş mi yoksa ikisi arasında bir şey midir? Toplumsal cinsiyet eşitsizliği ile gey ve lezbiyenlerin maruz kaldıkları adaletsizlikler arasındaki ilişki nedir? Lezbiyenler kadınları mı yoksa dişileri mi arzulayanlardır veya hiçbirini arzulamayanlar mıdır? Veya en iyisi, lezbiyenizmin tanımlanmaması mıdır? Toplumsal cinsiyet ve diğer eşitsizliklerle bağlantılı (veya onlardan bağımsız) oldukları için kaçınılması (veya desteklenmesi) gereken cinsel pratikler var mıdır? Cinselliği toplumsal cinsiyet ilişkilerince şekillendirilmiş olarak mı anlamalıyız, yoksa cinselliğin bir toplumsal cinsiyet teorisi bağ-

lamında değil de bir "cinsel fark" teorisi bağlamında anlaşılması mı gerekir? Bir sonraki bölümde bu soru incelenecek.

Notlar

1 İngilizcedeki "*sex*" sözcüğünün hem "cinsiyet" hem de "seks" olarak çevrilebileceğini hatırlayalım, ç.n.
2 Zita'nın kendisi, erkek lezbiyenler olabileceği görüşüne bir miktar sempati duyar.
3 Fakat Frye yakınlığa Rich kadar vurgu yapmaz. Frye'ın lezbiyen "cinsiyet" kavramlaştırması, Rich'in yakınlık kavramlaştırması ile Wittig'in "tutkusal" kavramlaştırmasının (benim deyişimle) arasında kalır.
4 1. Bölüm, 7. Kısım'da bu noktalar tam olarak açıklanıyor.
5 MacKinnon (1)'i destekleme eğilimindedir. Fakat "cinsel olan, bir erkeğe ereksiyon verendir" iddiasının sahibi de kendisidir (1989: 137). Bu iddia (örneğin) kadınlara tahakküm kuran erkeklerin pornografik imgelerinin erotik hale geldiğini çünkü bu imgelerin erkeklerin penislerine tutunduğu ve "penisi cinsel gücünün deneyimiyle ürperterek sertleştirdiğini" ima eder (1989:137). Fakat eğer bu imgeler bu şekilde doğrudan erkek bedenler üzerinde eyleyebiliyorlarsa, o halde durumun bunların erkeklerin bedenlerinde önceden varolan cinsel enerjileri kanalize etmesinden kaynaklandığı da baştan varsayılabilir. Bu da (2). yanıta uygun düşer.
6 Bazı feministler buna meydan okumuştur. Örneğin Chodorow (1978), ortak ebeveynliği öne sürebileceğimizi ve bunun da kızlar ve oğlanların geliştireceği kişilikleri dönüştüreceğini savunur.
7 Aslında İngilizce çevirisi zihinsel *erillik/dişillik* ile anatomik erkeklik/dişilik arasına ayrım koyar. Fakat Freud Almanca yazarken, hem erillik hem de erkeklik için tek

bir kelime, *Männlichkeit*; hem dişillik hem de dişilik için tek bir kelime, *Weiblichkeit* kullanır. Dolayısıyla bence Freud'u çevirirken anatomik erkeklik/dişilik ile zihinsel erkeklik/dişilik arasına ayrım koymak daha uygun olur.

8 Rich, tüm kadınlar için lezbiyenizmin köklerinin çocukluğun ilk dönemine uzandığını, kızların anneleriyle çok yakın bağlarından kaynaklandığını söyleyecektir. Fakat bunu söylemek için Rich, anne/kız ilişkilerinde sorunlar olduğunu iddia eden Chodorow'a dayanmak zorundadır (Bkz. 5. Bölüm, 4. Kısım).

Ek Okuma

Politik lezbiyenizmin çeşitleri Rich 1980, Frye 1990, Wittig 1981.

Feminist cinsellik tartışmaları Bar-On 1992, Ferguson 1984.

Mac Kinnon'da cinsellik MacKinnon 1989, 7. Bölüm.

Freud, psikanaliz ve feminizm Minsky (der.) 1996'daki Minsky'nin giriş yazısı, bu geniş ve karmaşık alana girmek için iyi bir yoldur.

4. Cinsel Fark

1. Irigaray ve cinsel fark

Feministler cinsel fark kavramını da cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik kavramları gibi sıklıkla kullanırlar. Bazıları (ör. Rhode 1990a) "cinsel fark"ı basitçe, toplumsal cinsiyetli (dişil veya eril normları benimsemiş olan) bireyler arasındaki farka gönderme yapmak için kullanırlar. Diğerleri ise "cinsel fark"ı toplumsal cinsiyetli yani toplumsal cinsiyet normlarını içine almış bedenler arasındaki farka gönderme yapmak için kullanırlar. Fakat "cinsel fark"tan söz eden çoğu feminist onu "toplumsal cinsiyet"in eşanlamlısı olarak değil cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarına bir alternatif olarak ele alır. Bu feministler cinsel fark kavramının, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarının dışarıda bıraktığı bir şeyi yakaladığına inanırlar: Biz insanlar bedenlerimizi asla sadece biyolojik şeyler olarak değil daima *anlamla* dolu şeyler olarak yaşar ve deneyimleriz.

Dahası, "cinsel fark" feministleri erkek ve dişi bedenlerde bulduğumuz anlamların, içinde yaşadığımız kültürler ta-

rafından (bu kültürlerin erillik ve dişilliğe iliştirdikleri sembolik çağrışımlar tarafından) verili olduklarını benimserler. Örneğin, Hristiyan dininde genellikle erkek beden insanlığın Tanrı'nın suretinde vücut bulmasını simgelerken, dişi beden Düşüş hikayesinde olduğu gibi günahı simgeler. Böylece "toplumsal cinsiyet" düşünce ve davranış normlarına, "cinsiyet" biyolojiye, **"cinsel fark"** ise kültürler ve onların içinde yaşayan bireylerin erkek (ve dişi) bedenli olmaya verdikleri anlamlar ve sembolik çağrışımlara gönderme yapar. Söz konusu olan cinsel *fark* hem (1) kültürel olarak sembolize edildikleri halleriyle erkek ve dişi arasındaki hem de (2) bunun sonucunda bedenlerini yaşayan erkeklerle kadınlar arasında ortaya çıkan farktır.[1] Bu cinsel fark kavramının yaratıcısı, Belçika doğumlu olduğu halde çalışmalarını çoğunlukla Fransa ve İtalya'da sürdürmüş olan filozof Luce Irigaray'dır. Bu bölümde Irigaray'ın cinsel fark kavramına giriş yapılacak ve bu kavram, fark (ve farka karşı eşitlik) ile ilgili feminist felsefedeki daha geniş tartışmalarla ilişkilendirilecektir.[2] Irigaray cinsel fark kavramını cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarının yerine kullanır. Bense bu bölümde cinsel fark kavramının cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarını tamamlaması fakat onların yerini almaması gerektiğini savunacağım.

Irigaray yalnızca filozof olarak değil aynı zamanda bir dilbilimci ve psikanalist olarak da eğitim aldı. Önceleri Fransız psikanalist Lacan'ın takipçisiyken, daha sonra onu bir hayli eleştirmeye başladı. Ne var ki, cinsel fark da dahil olmak üzere Irigaray'ın anahtar kavramları, Lacancı kavramlardan yola çıkar. Dolayısıyla onu anlamak için öncelikle Lacan'ın düşüncesine bakmalıyız. Lacan'a bakmak aynı zamanda, onun feminist olmamakla birlikte feminist filozofları ve teorisyenleri etkilemiş olması bakımından da zahmete değerdir.

Öte yandan, Lacan'ın düşüncesinin anlaşılması zordur. Zaman içinde değişmiştir, yazım tarzı müphemdir ve birçok

teknik terim icat etmiştir. Onun düşünce zincirlerini takip etmek ve ileri sürdüğü iddiaları neden ileri sürdüğünü görmek genellikle zordur. 2. ve 3. Kısım'da onun anahtar iddiaları ve akıl yürütmelerinin yeniden inşasına çalışılacaktır.

2. Lacan'da ayna-evresi ve sembolik düzen

3. Bölüm'de, Freud'un, cinselliklerimizin karmaşık ama sonuç olarak erkek-egemen bir şekilde yapılandırıldığını nasıl ileri sürdüğünü gördük: Dişi cinselliği pasif, erkek cinselliği aktiftir. Freud için cinselliklerimiz hayatın ilk yıllarında biçimlenir ve kolaylıkla değiştirilemez. Freud'un bu olgular için getirdiği açıklama, (belirli toplumsal kısıtlamalar veriliyken) kızların ve oğlanların, klitorisi aşağı düzeyde veya penisin "hadım edilmiş" türevi gibi gördükleriydi. Lacan ise Freud'un tanımladığı olgulara farklı bir açıklama getirir. Lacan'ın açıklaması, genç yaşta içine girdiğimiz *dil*in bizde *arzu* ürettiği ve dil temelde patriyarkal olduğu için arzumuzu erkek-egemen kalıplar içinde sabitlediği yönündedir.

Freud'un kendisi arzu kavramı üzerine fazla vurgu yapmamıştı. Dolayısıyla Lacan arzuyla ilgili kendi açıklamasını ortaya koyar. Bu açıklamayı anlamak için, onun çok küçük bebeklere bakışıyla başlamak şarttır. Lacan, her bebeğin altı aydan önce tamamen annesine bağımlı olduğunu ve hareketlerini koordine etme becerisinin, birleşik bir kendiliğe veya bedene sahiplik algısının dahi olmadığını düşünür. Bunun yerine bebekler duyumsamalar ve dürtülerle dopdoludur. Çocuk gelişiminde **ayna-evresi** altıncı aydan on sekizinci aya kadar uzanır ve bebeğin, bir aynada kendi imgesinin yansımasını görünce, o imgenin *kendisi* olduğunu fark etmesiyle başlar (Lacan 1966:2). Lacan'a göre, çocuk ancak aynada gördüğü birleşik bedeninin yansımasıyla özdeşleşerek kendiliğinin algısını kazanır. Lacan ayna-evresini "**imgesel** düzen" diye adlandırdığı şeyin parçası olarak görür. Bu, insan varlığının unsurlarından biridir; imge-

lerle özdeşleşmemizi içeren bir unsur, ayna-evresiyle başlayan ancak kişinin hayatı boyunca değişen derecelerde devam eden bir unsur.

Çocuğun aynada kendini-tanıması, ona birleşik bir varlık olarak kendiliğinin ilk farkındalığını ve kendi hareketlerini koordine ve kontrol edebilme olasılığını sunarak onu memnun eder. Öte yandan bunlar hâlâ onun mevcut güçlerinin ötesinde olduğundan, bu aynı zamanda bir *yanlış* tanımadır. Çocuk bir kendilik algısına ancak ondan farklı olan ve onun aslında sahip olmadığı bütünlüğe ve kontrol kapasitesine sahip olan bir imgeyle hata eseri özdeşleşerek kavuşur. Dolayısıyla, Lacan'a göre kendilik kendisinden "kopmuş" veya kendisine "yabancılaşmış"tır (Lacan 1966: 19).

Çocuk kendinin daha fazla farkında olmaya başlayınca, tüm fiziksel ihtiyaçlarını gidermek için hâlâ annesine bağımlı olsa da, ondan ayrık olduğunun da daha fazla farkında olmaya başlar. Çocuk aynı zamanda, ayna-imgesiyle aynı olmadığına dair de bir derece farkındalık kazanır: Kendiliğini birleşikmiş gibi algılaması bir fantezidir. Çocuk annesinden sevgi talep ederek bu fanteziye tutunur ki bu sevgi talebi, kökünde, annenin çocuğu aslında yoksun olduğu tamlık ve mükemmelliğe sahipmiş gibi görmesi talebidir. Çocuk sevgi talebini, annenin onun fiziksel ihtiyaçlarıyla ilgilenmesi talebi olarak iletir, annenin onun ihtiyaçlarını karşılama edimlerini sevgisinin kanıtları olarak görür (Lacan 1966: 286).

Sonuçta, çocuk annesiyle olan ilişkisinin ötesine geçerek toplumsal hayata katılmayı öğrenmek zorundadır ki Lacan için bu, çocuğun dil edinmek zorunda olması demektir. Bu yalnızca birkaç ses veya sözcüğü seslendirmeyi öğrenmek değil, aynı zamanda dili sürekli olarak kullanmayı ve dilin onun tüm düşüncelerine ve eylemlerine rehberlik etmesine izin vermeyi öğrenmek demektir. Dile böyle kapsamlı bir şekilde "girerek" çocuk, annesiyle öncesinde sahip olduğu birebir ilişkiden çı-

kar. Dil, çocuğu annesiyle sahip olduğu bağdan azlettiğinden dolayı, Lacan dile "Babanın-adı" der (Lacan 1966:67). Dil, geleneksel bir baba, toplumun taleplerini dayatan bir otorite figürü gibi davranır.

Lacan'ın dil anlayışı Ferdinand de Saussure'ün etkili dilbilim teorisinden yararlanır. Saussure dilin bir **göstergeler** sistemi olduğunu ve her göstergenin bir **göstereni**, yani görsel veya sesli bir imgeyi (ör. *kedi* harfleri) bir **gösterilen**e, bir kavram veya anlama (ör. bir kedinin kavramı) bağladığını savunmuştu. Hangi gösterenin hangi gösterilene bağlanacağı keyfidir; *kedi*, *gato*, *chat*, *Katze* hepsi de farklı dillerde kedi demektir. *Kedi*nin kedi anlamına gelmesi, harflerin bir şekilde bizim tasavvur ettiğimiz haliyle kediye benzemesinden dolayı değildir. Bunun yerine, Saussure'ün savunusuna göre, *kedi* kedi demektir çünkü *kedi*; *dedi*, *kendi*, *kadı*, *kesi*'den ve nihayetinde, Türkçedeki tüm diğer kelimelerden farklıdır. O halde gösterenler, diğer tüm gösterenlerle aralarındaki farktan dolayı anlama sahiptir: "Dilde yalnızca *pozitif terimleri olmayan* farklar vardır" (Saussure 1916: 120). Dolayısıyla, gösterenler arasında farklı fark sistemleri barındıran farklı diller, farklı anlam ve kavram kümelerini olanaklı kılar. İnsanların ne düşünebildikleri, hangi dili kullandıklarına bağlıdır.

Lacan, herhangi bir dildeki toplam gösterenler kümesinin, insanların yeni ifadeler ve deyimler üretmeleriyle sürekli değiştiği olgusuna ağırlık vererek Saussure'den uzaklaşır. Hiçbir dilbilimsel sistem asla tamamlanmış değildir: Diller zamanla varolurlar ve sürekli değişirler. Yeni sözcükler ve sözcük kombinasyonları ortaya çıkar, diğerleriyse ölüp gider. Böylesi her değişim, her sözcüğün anlamını tüm diğerlerininkinden ayırt eden toplam farklar kümesini değiştirir. Dolayısıyla herhangi bir sözcüğün anlamı, hatta *kedi* bile, azıcık da olsa değişmeye devam eder. Zaman içinde, sözcüklerin anlamlarında bir dizi kendiliğinden, ufak değişim birikerek büyük değişimleri oluş-

turur. *Dehşet* sözcüğünü düşünün: 18. yüzyılda "korkutucu" anlamına geliyordu, şimdiyse "müthiş" anlamına geliyor. Lacan, herhangi bir gösterenin anlamının sabit olmadığı ve dildeki tüm gösterenler kümesinin tamamlanacağı zamana, hiç gelmeyen o zamana kadar sonsuzca "ötelendiği" sonucuna varır.

Lacan dille herhangi bir karşılaşmanın beyhude olduğu çıkarımında bulunur. Kişinin herhangi bir sözcükle veya deyimle karşılaşması anlamlı olmayı vaat eder ama kesin bir anlamı yoktur. Bu durum bizi, başka sözcükler ve deyimler öğrenerek bu sözcüklerde anlam bulma çabasına iter (zira ilk kümedeki sözcükler anlamlarını bu başka sözcüklere bağlı olarak kazanırlar). Fakat bu başka sözcükler ve deyimlerin ne anlama geldiklerini tanımlamak için de daha başka sözcükler ve deyimler öğrenmek zorundayızdır: "Hiçbir anlamlama, bir başka anlamlamaya gönderme yapmak dışında bir yolla sürdürülemez" (Lacan 1966: 150). Sonsuz bir anlamlama zincirinde kısılıp kalmış durumdayızdır. Hal böyleyken, herhangi bir çocuk dile girdiğinde, yeni bir güç tarafından sarılmış olur: *arzu*, özellikle de anlam arzusu. Lacan için arzu biyolojik bir güç değil, bireyde dil tarafından üretilen bir şeydir. Arzu, adeta, bireyin içinde dilin sonsuzca açılımının kaydıdır. "Gösterenin tutkusu şimdi insan durumunun yeni bir boyutu haline gelir... öyle ki... erkekte ve erkek üzerinden *o* [yani dil] konuşur" (1966: 284).

Dile girmekle kişi Lacan'ın "**sembolik düzen**" (veya yalnızca "sembolik") dediği şeye girer. Lacan bu terimle hem (i) yapılanmış bir semboller kümesi olarak dili hem de (ii) dile girme sonucunda ortaya çıkan, insan varoluşunun arzulayan unsurunu kasteder. Semboliğe girmek, çocuğu bütün ve birleşik bir kendilik sahibi olduğu fantezisini terk etmeye zorlar. Bunun sebebi, dilin, çocuğun kendisini özdeşleştirebileceği birçok yeni göstereni (sözcükleri ve deyimleri) olanaklı kılmasıdır. Fakat bu gösterenler sabit anlamlara sahip olmadıklarından, hiçbiri çocuğa tutarlı bir kendilik algısı sunmaz. Çocuk sonsuza dek anlam pe-

şinde koşmaya ve bunu yaparak tam bir kendilik algısı edineceği umudunun peşinde sonsuza dek koşmaya mahkum edilir. İdeal olarak birey, durumun bu olduğunun farkına varacaktır. Lakin hepimiz tutarlılık fantezilerimize belli bir ölçüde tutunuruz: Sembolik düzenin yanı sıra imgesel düzende de kalırız.

Lacan'a göre arzunun bir diğer unsuru, "ihtiyaç" ve "talep"ten farkıdır. Önceleri çocuk annesinden hem sevgi hem de fiziksel ihtiyaç-tatmini talep etmişti. Oysa şimdi, dile girmiş olan çocuk tam ve mükemmel olamayacağının farkındadır ama yine de öyle olmaya can atar; dolayısıyla sevgi talebi (annesinin onu tam ve mükemmelmiş gibi görmesi talebi) tatmin edilemez ve doyurulamaz hale gelir. Bu noktadan itibaren, hiçbir fiziksel ihtiyaç-tatmini miktarı, çocuğun sevgi talebini karşılayamaz. "[Sevgi için] talebi ihtiyaçtan ayrılmış" olduğundan "arzu şekillenmeye başlar" (Lacan 1966: 311). Yani, doyurulamaz hale gelmekle, talep hiçbir belirli nesne veya edimle tatmin edilemeyecek, sakinleştirilemez bir arzu biçimini alır. Öte yandan, dile girmiş olan çocuk bu arzuyu annesine yöneltmeyebilir. Annesiyle sahip olduğu birebir ilişkiden çıkmak zorunda kalmıştı; dolayısıyla, ona karşı önceki duygularını bastırmak zorundadır. Bu duygular, çocuğun ve ilerde yetişkinin, arzusunu diğer vekil kadınlara yöneltmesi biçiminde geri döner. Veya en azından erkeklerin öğrendiği şey budur, kadınlara ise yakında döneceğiz.

Özetlemek gerekirse; Lacan'a göre sembolik düzen (1) sonsuz bir gösterenler zinciri olarak dildir ki bu (2) anne-çocuk birimini parçalamış ve (3) her bir bireyde arzu oluşturmuştur. (4) Dahası, Lacan tüm toplumlarda sembolik düzenin, insanların kültürü ve yaşam tarzını temelde düzenlediğini ileri sürer (Lacan 1966: 148, Grosz 1990a: 145).

3. Lacan'da fallus ve cinsel fark

Lacan'a göre dilin her bir bireyde arzuyu nasıl ürettiğini gördük. Peki Lacan'a göre dil, ne bakımdan patriyarkaldır? O,

dilin zorunlu olarak fallosantrik (fallus-merkezli) olduğunu ve olası tüm dillerde **fallus**un "efendi-gösteren" olmak zorunda olduğunu savunur.

1958 tarihli "Fallus'un Anlamı" başlıklı (Lacan 1966 içinde bulunan) makalesinde Lacan fallusun, dilin içimizde ürettiği arzunun esas "gösteren"i (kabaca, esas sembolü) olduğunu ileri sürer.[3] Normalde "fallus" sözcüğü erkek cinselliğinin ve üretkenliğinin bir sembolü olarak erekte olmuş penis anlamına gelir. Öyleyse ilk bakışta Lacan, erekte olmuş penisin bizim arzumuzun sembolü olduğunu söylüyor gibi görünebilir. Ancak mesele bundan daha karmaşıktır.

Lacan fallusun özellikle (1) arzunun umutsuzluğunu sembolize ettiğini düşünür. Fallus her birimizin diğer insanların sevgisini arzulayarak onlara nasıl uzandığımızı (ama arzumuzun karşılanmasının tatminine asla ulaşmadan sonsuza dek uzanır vaziyette kalmamızı) sembolize eder. O halde, fallus erekte olmuş penis ise sadece arzunun bu özelliğini sembolize ediyor gibi görünebilir, zira penis cinsel birleşmeye ulaşılamadığı sürece erekte halde kalır ama orgazm noktasında boşalır. (2) Fallus aynı zamanda dili sembolize eder çünkü Lacan'a göre her sözcük ancak başka sözcüklerle ilişkisi içinde anlamlıdır; her sözcük, onu tamamlayacak başka sözcüklere sonsuzca uzanıp durur.

O halde Lacan'ın görüşüne göre fallus, her dilde merkezi gösteren olmak zorundadır çünkü dilin kendisini sembolize eder. Dolayısıyla dilin tamamı "fallosantriktir", fallus-merkezlidir. Feministler bu iddiadan rahatsız olagelmişlerdir, zira Lacan her kültürün erkek cinsel organını kendi merkezi sembolü haline getirmek zorunda olduğunu ileri sürüyor gibi görünmektedir. Fakat Lacan fallusun penisle aynı şey olmadığında ısrar eder. Peki neden?

Lacan'a göre, birinin dile girmek ve arzulamaya başlamak için anatomik olarak bir penise sahip olmaya ihtiyacı yoktur

(Lacan 1982: 118). Biyolojik olarak ister erkek ister dişi olsun herkes dile girmek ve bunu aynı şekilde yapmak zorundadır. Kişi penise sahip olsun ya da olmasın, fallusun, umutsuz arzusuna uygun düşen tek sembol olduğunu kabul etmek zorundadır. Lakin bu sav kendi başına feministleri yatıştırmaya yetmez. Eğer fallik sembolün *içeriği* erekte olmuş penis ise, o halde bu savın gösterdiği tek şey, kadınların da erkekler gibi arzularını erekte olmuş bir penis üzerinden temsil etmek zorunda olduklarıdır. (Lacan'a göre fallusu kişinin arzusunun sembolü veya "gösteren"i olarak almak, herhangi bir şeyi *bilinçli olarak* düşünmek değil, bunun yerine, dile girişin ve bilinçli rasyonel düşünceye ehil hale gelmenin bir önkoşulu olarak, kişinin zihinsel yaşamını belirli bir şekilde düzenlemektir.)

Fakat Lacan aynı zamanda fallik sembolün içeriğinin ille de erekte olmuş penis değil, arzuya dahil olan gayretin sembolü olarak görülen *herhangi bir* organ olduğunu da ileri sürer (Grosz 1990a: 12). Bu penis veya klitoris olabilir, der Lacan (1966: 285). Buna karşın, erekte olmuş penisin "cinsel birleşmedeki en somut öge olduğu söylenebilir" de der (Lacan 1966: 287). Fakat Lacan sadece, erekte olmuş penisin en somut şey olduğunun *söylenebileceğini* ifade etmektedir ki bu da, klitoris veya memeler gibi diğer organların da arzu sembolleri olarak eşit ölçüde somut ve uygun olduklarının söylenebileceğini ima eder.

Dolayısıyla Lacan basitçe fallusu penisle eşitliyor değildir. Ama bunların birbirleriyle bağlantısını tamamen koparıyor da değildir. Düşüncesinin diğer açıları, penis ve fallusu yeniden bağlantılandırır. Çocuğun dile girerek, önceden annesinin bedeniyle arasında olan sembiyotik birliği yitirdiğini hatırlayın. Bu demektir ki, çocuk yeni statüsünü konuşan ve arzu sahibi biri olarak sembolize etmeye başladığında, annenin bedeni veya beden parçaları bu statüye uygun semboller sunamazlar. Annenin bedeni, çocuğun yeni "birliği kaybetmiş olma" statü-

süne karşı, çocuğun kaybettiği o birliği kaçınılmaz olarak öne sürecektir. Fakat annenin bedeni, elbette dişidir. Dolayısıyla, arzulayan ve yoksun olan birinin durumunu uygun biçimde sembolize eden, annenin bedenine karşıt türden bir beden olmalıdır. Bu türden bir beden erkektir. Ve erkek bedenlerinin en belirgin ayırt edici özelliği penislerinin olmasıdır. Dolayısıyla erkeklik organı, bireyin yoksun, arzulayan ve dilsel varlığını en iyi sembolize eden şeydir.[4]

Buna karşı, Lacan penisin belirginliği üzerinden fallusla penisi eşitlemenin bir hata olduğunu söylerdi. Fakat bu karışıklıktan kaçınmak mümkün görünmüyor. Dilin annelerimizle kurduğumuz ilk bağları parçalama şeklini düşündüğümüzde, fallusu penisle karıştırma noktasına gelmemiz kaçınılmazdır.

Özetle, Lacan tüm bireylerin fallusu, konuşmalarını ve arzularını gösteren olarak almak zorunda olduklarını söylerken, önemli bir ölçüde, arzularını erkek penisi bağlamında sembolize etmek zorunda olduklarını kastediyor. Dişi beden, konuşmayı ve arzuyu gösteremez çünkü bu türden bir beden, arzunun dil-öncesi bir yokluğunu öne sürer.

Lacan, biyolojik dişilerin kendilerini erkek-bedenli olarak görmek zorunda olduklarını söylemiyor. Dile girmek, kendini ya dişi ya da erkek olarak anlamayı gerektirir (Rose 1982: 49). Çoğu biyolojik dişi kendisini dişi olarak görecektir, çoğu biyolojik erkek de kendisini erkek olarak görecektir.[5] Fakat kadınlar, dişi olmanın ne anlama geldiğine dair dilde barınan fikri kendilerine uygulamadan, kendilerini dişi olarak tanımlayamazlar. Bu fikir dişi bedenin kaybın, dil-öncesinin, birliğin sembolü olduğu fikridir: "Kadın... onun [erkeğin] vazgeçmek zorunda kaldığı şey olarak... üretilir" (Lacan'dan alıntı, Rose 1982: 49). Yani, dişi bedenler şöyle görülür: (1) arzudan yoksundur, zira arzu dilden önce mevcut değildir; (2) konuşma-öncesi suskunluk halindedir. Suskunluk ve pasiflik pozitif nitelikler değildir: dişi yalnızca erkeğe karşıtlığı, erkek olarak tanımlanan arzu-

dan ve konuşmadan yoksun olması üzerinden anlaşılır. Yine de dişi-bedenli bireyler kendi dişiliklerini bu negatif terimler üzerinden anlamlandırmak zorundadırlar. Böylece kadınlar bölünmüş bir kendilik-anlayışı edinirler. Hem kendi dişiliklerini, kendilerini erkek arzunun sessiz nesneleri olarak görerek anlamlı kılmak hem de aynı zamanda, aslında konuşuyor ve arzuluyor olmaları olgusunu, kendilerini bu olgu bakımından fallik ve erkek olarak görerek anlamlı kılmak zorundadırlar. Erkek bireyler böyle zorluklarla karşılaşmazlar.

Bu bizi Lacan'ın cinsel fark kavramına getirir. Lacan "cinsel fark" deyimini kullanmasa da çalışmalarında şöyle bir **cinsel fark** kavramı gelişmiştir:

1 Dilin bünyesinde bulunan erkek/dişi farkı üzerine fikirler (Bu fikirlere göre erkek beden fallusa sahiptir ve konuşma ve arzuyu sembolize eder. Dişi beden fallustan yoksundur ve suskun pasifliği sembolize eder.)
2 Ve erkekler ile **kadınlar** yani kendilerine erkek veya dişi olmanın ne anlama geldiğiyle ilgili bu fikirleri uygulayan ve kendilerini bu fikirler üzerinden deneyimleyen erkek ve dişi bireyler.

Bu cinsel fark kavramı cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik arasındaki ayrımları belirsizleştirir. Sonuçta Lacan görüşlerini 1940'lar ve 1950'lerde, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı formüle edilmeden önce geliştirmişti. Onun cinsel fark kavramı (1) cinsiyet, (2) toplumsal cinsiyet ve (3) cinsellik kavramlarıyla tam olarak nasıl bağlantılıdır?

1 Cinsel fark, erkeklerle dişiler arasındaki biyolojik fark olan cinsiyet farkıyla aynı şey değildir. Cinsel fark, cinsiyet farkının dilin bünyesinde bulunan bir *yorumudur*. Öte yandan, cinsel fark cinsiyet farkının ne olduğu veya

biyolojik olarak neyi içerdiğiyle değil onun ne anlama geldiği veya neyi *sembolize ettiğiyle* (ya konuşma ve arzu -erkek- ya da suskun pasiflik -dişi-) ilgili bir yorumdur.

2 Lacan herhangi bir toplumsal cinsiyet kavramından en az üç nedenle kaçınır:

i Erkeklerin ve kadınların toplumsal konumlarını, toplumsal normlara veya beklentilere gönderme yapmadan uygun şekilde açıklayabileceğini düşünür (Brennan 1991: 128). Dilin bünyesinde bulunan haliyle cinsel fark, erkekler ve kadınların kendilerini düşünmeleri ve eylemelerinin belirli yolları olduğunu doğrudan ima eder. Örneğin, eğer erkeklik konuşma ve arzuyu sembolize ediyorsa, o halde karşılıklı konuşma sırasında iddialı olmak ve kadınlarla cinsel ilişkileri başlatmak erkeklere uygundur.

ii Fakat cinsel fark *her* dilin bünyesinde bulunan bir fikirler kümesidir. Dolayısıyla bu fikirler her kültür ve toplumda hakim ve değişemez olmalıdır. Aksine, eğer toplumsal cinsiyet beklentileri varsa, bunlar farklı toplumlarda çeşitlilik gösterir ve dolayısıyla (potansiyel olarak) değişebilirler.

iii Cinsel fark kavramına göre, kişi bilinçli düşünebilmek için her şeyden önce dile girmek, dolayısıyla da cinsel farkın içinde bir konum benimsemek zorundadır (Brennan 1991: 123). "Bilinçli" düşünce "aklın ve rasyonel mantığın kurallarına uyan" düşüncedir (MacCannell 1992: 441). O halde, bir çocuk toplumsal cinsiyet normlarını benimseyebilmek için halihazırda, diğer insanların bu normlarla ilgili gönderdikleri mesajları açık bir şekilde alabilecek ve buna göre eyleyebilecek kadar bilinçli ve rasyonel olmak zorundadır. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet teorisyenlerine göre bireyler, eril veya dişil hale gelmeden önce bilinç-

li ve rasyoneldirler. Oysa cinsel fark teorisyenlerine göre bireyler, ancak erkek veya dişi konumları *benimseyerek* bilinçli ve rasyonel hale gelirler.

3 Cinsel fark, erkek ve dişi bedenlerin, sırasıyla arzunun ve erkek arzunun pasif nesnesi olma konumunun gösterenleri olarak yorumlanmasıdır. Bu haliyle cinsel fark *cinsiyet* farkını temelde *cinsel* konumlar arasındaki bir fark olarak yorumlar. Böylelikle cinsel fark erkekler ve kadınların cinsel duygu kalıplarını ya aktif ya da pasif biçimde şekillendirir.

4. Lacan, feminizm ve Irigaray

Lacan'ın düşüncesi feministlere nasıl faydalı olur? Bazı feministler Lacan'ın düşüncesini belirsizliği ve fallusa odaklanması nedeniyle itici bulur. Fakat diğerleri (ör. Mitchell 1974) onun cinsel fark kavramını toplumsal cinsiyet kavramına tercih eder; özellikle de toplumsal cinsiyet kavramının erkeklerle kadınlar arasındaki toplumsal ve cinsel ilişkilerin kolayca değiştirilebilir olduğu şeklindeki hatalı (olduğunu düşündükleri) iması nedeniyle. Bunun aksine Lacan, erkeklerle kadınlar arasındaki cinsel ilişkilerin neden hem erkek-egemen hem de değişmesi zor olduğunu, erkekler ve kadınların cinsel konumlarını biyolojinin belirlediği görüşüne sığınmadan açıklar (Mitchell 1974: 17). Lacan'a göre erkekliğin ve dişiliğin anlamlarını biyoloji değil dil kurar.

Öte yandan Lacan'a göre erkeklik ve dişiliğin temel anlamları yalnızca değiştirilmesi *zor* şeyler değildir. Bunlar *hiç mi hiç* değiştirilemez şeylerdir. Ve bu anlamlar erkek cinsel organını ayrıcalıklı kılıp kadınları pasif cinsel nesneler olarak konumlandırır. Feministler kadınların statüsünü iyi yönde değiştirmeye çabaladıklarından, Lacan'ın dilin erkek ve dişinin bu anlamlarını sabitlediği görüşünü nasıl destekleyebilecekleri açık değildir. (Lacan ile feminizm arasındaki bu çatışmayla ilgili olarak bkz. Brennan 1991: 114-27).

Yine de bundan, feministlerin Lacan'ın düşüncesini toptan reddetmeleri gerektiği sonucu çıkarmak zorunlu değildir. Lacan'ın cinsel fark kavramını düzelterek, kadınların aşağı düzeydeki toplumsal ve cinsel konumunun değişmesinin neden zor olduğunu açıklamakla birlikte artık bu konumun asla geliştirilemeyeceğini ima etmeyen bir kavram haline getirmek mümkün olabilir. Irigaray Lacan'ın kavramlarını bu şekilde düzeltir ve işe Lacan'ın, neden her dilin cinsiyet farkının "fallosantrik" bir yorumunu barındırmak zorunda olduğuyla ilgili akıl yürütmesini eleştirmekle başlar.

Daha önce gördüğümüz gibi Lacan bunun böyle olduğunu düşünür çünkü her çocuk annesinden ayrılmak zorundadır ve dişi beden zorunlu olarak pasifliği ve konuşma-öncesi suskunluğu gösterir, arzuyu ve konuşmayı değil. Irigaray *anne*nin bedeninin her birimiz için zorunlu olarak bu anlamı edindiği fikrine katılır. Fakat bir kadın (dişi bir insan) olmak, bir anne olmaktan fazlasıdır. Dolayısıyla, annenin bedeni dil-öncesi pasifliği gösterdiği için devamında genel olarak dişi bedenin de aynı anlamı edinmek zorunda olduğunu düşünmek gerekmez. Çocuklar dişi bedenin genel olarak suskun pasiflik olduğu çıkarımına ancak, kültürleri onlara dişi bedenin anne bedeninden farklı olduğunu idrak etmeleri için hiçbir yol göstermezse varırlar. Çocuklar ancak dişi olmayı bir anne (veya potansiyel anne) olmaya indirgeyerek tanımlayan bir kültürel ortamda yaşarlarsa, dişi bedenleri anne bedenlerinden ayırt edemeyeceklerdir.

Batı kültürü, der Irigaray, tam da böyle bir ortamdır. Onun görüşüne göre, batı kültürü (Yahudi-Hristiyan dini, Avrupa sanatı ve edebiyatı, modern bilim vb.) dişi olmanın çocuk doğurup büyütebilmekten fazlası olmadığının ileri sürüldüğü uzun bir tarihe sahiptir. Ve bu iddianın kendisi, dişilik üzerine düşünmeye dair daha geniş kapsamlı batılı bir yaklaşımın da bir parçasını oluşturur.

Irigaray'a göre bu yaklaşım, erkek olmanın ne olduğunu tanımlamakla başlar ve ardından dişi olmayı erkekliğe bağlı olarak tanımlar. Erkek olan her şeyin, dişi olan her şeyden bağımsız olarak mevcut ve anlaşılabilir olduğu varsayılır. Tersine, dişi olan her şeyin ancak ve ancak erkek olan bir şeyle bağlantılı olarak mevcut ve anlaşılabilir olduğu varsayılır. Şu Rus deyişini ele alalım: "İki kişi gördüm sandım, oysaki yalnızca bir adam ve karısıymış. "Dişi olduğundan dolayı ikinci birey, kendi başına bir kişi değil, ancak kocasına bağlı bir kişi olarak ele alınıyor.

Irigaray'ın, dişinin daima erkeğe bağlı olarak tanımlandığı fikri, Simone de Beauvoir'a kadar gider. Beauvoir *İkinci Cins*'te şöyle yazmıştır:

> *Eril* ve *dişil* terimleri yalnızca... bir biçim meselesi olarak simetrik halde kullanılır. Esasında, iki cinsin ilişkisi iki elektrik kutbunun ilişkisine pek de benzemez, zira erkek, *adam* sözcüğünün genel olarak insanları tanımlamak için kullanılmasında görüldüğü gibi, hem pozitif hem de nötr tarafı temsil ederken, kadın yalnızca negatif... tarafı temsil eder. Dişi erkeğe göndermeyle tanımlanır ve ayrıştırılır, erkek dişiye göndermeyle değil. Dişi tesadüfidir, esas olanın karşıtı olarak tali olandır. Erkek, Öznedir, o Mutlaktır; dişi ise Öteki. (Beauvoir 1949: 15-16).

Beauvoir'a göre kadınlar daima **Öteki** veya erkeklere ikincil olarak görülürler. Irigaray buna katılır: "'Dişil' daima eksiklik, körelme, değer tekeline sahip olan cinsiyetin yani erkek cinsiyetin yoksunluğu olarak tarif edilir." (Irigaray 1977a: 69).[6]

(Öte yandan Irigaray [1995], Beauvoir'ın görüşü olarak ele aldığı, kadınların, erkeklerin kendilerine ayırdığı pozitif özellikleri benimseyerek erkeklerle aynı hale gelmeleri gerektiği görüşüne karşı çıkar. Irigaray bunun yerine, bu bölümün devamında açıklanacağı üzere, kadınların erkeklerden sahiden farklı olduklarını fark etmemiz gerektiğini düşünür.[7])

Kadınların yalnızca erkeklerle ilişkili olarak varolduğu düşünüldüğünden, erkeklere hizmet etmeleri de doğru bulun-

muştur. Ve kadınların, kadınlar *olarak* erkeklere sağlayabilecekleri başlıca hizmet, onların çocuklarını taşımak ve doğurmaktır. Bunun erkeklere sağlanan bir hizmet sayılması ancak çocukların babalarının ürünleri ve babalarına "ait" olduklarının varsayılmasıyla olur. Irigaray'ın iddiasına göre batı kültüründe, kadınların aslında çocukların oluşumuna katkılarının çok az olduğu ya da hiç olmadığı varsayılır. Örneğin, Aristoteles annenin fetüsün yalnızca maddesine katkıda bulunduğunu, biçiminin (ruhunun ve onu canlı kılan prensibin) ise babanın sperminde bulunduğunu düşünürdü. Çocukların babalarının ürünü oldukları varsayımı, onların (halen birçok ülkede mevcut olan) annelerinin değil babalarının adını almaları geleneğinde kendini gösterir. Irigaray'a göre tüm bunlar, kadınların kadınlar olarak doğasının veya "işlev"inin (1991: 50) erkeklere çocuk doğurarak hizmet etmek olduğu şeklinde derine gömülü bir inanç olduğu anlamına gelir.

Irigaray'ın Lacan'a karşı savlarına dönersek: Irigaray batı kültürünün, dişi olmanın fiili veya potansiyel bir anne olmaktan fazlasını içerdiğine dair her türlü mefhumu zaman içinde sildiği sonucuna varır. Bu kültür içinde çocuklar, anne bedenini bir konuşma-öncesi pasifliğin sembolü olarak görmeye başlayınca dişi bedeni de aynı şekilde görmekten kaçamazlar. Ve dolayısıyla çocuklar dili ve arzuyu da bunun karşıtı yani erkek ve fallik olarak görmek zorundadırlar. Fakat bu, Lacan'ın düşündüğü gibi çocuğun dile girişinin kendi başına getirdiği bir sonuç değildir; çocuğun *belirli* bir kültüre, dişileri ikinci sıraya koyan bir kültüre girmesinin sonucudur. Bu kültürün uzun bir tarihi vardır ama yine de halen belirli bir kültürdür ve dolayısıyla değiştirilebilir.

Irigaray dişi olmayı anne olmaya indirgeyen bu kültürel eğilimin kız çocuklarla anneleri arasındaki ilişkilere zarar vermesinden endişelidir. "And the One Doesn't Stir Without the Other" (1979) mensur şiirinde bir kız çocuğu annesine seslene-

rek ilişkilerinin yenilgisinin yasını tutar. Kız çocuğu kendisini ancak annesi gibi bir anne olarak görebildiği ölçüde bir kadın olarak da görebilmektedir. Fakat sonra annesi tarafından boğulmuş ve yenilmiş hisseder. Annesinden kopup uzaklaşabilmek için babasına ve diğer erkeklere yönelmek, onlar gibi olmaya heveslenmek zorunda hisseder. Annesini tek başına, terk edilmiş halde bırakmaya zorlanır.

Bir kız çocuğunun annesiyle sorunlu ilişkisine bir başka (kurgusal) örnek, Virginia Woolf'un *Deniz Feneri* romanındaki Lily Briscoe'dur. Lily'nin ilişkisi, biyolojik annesi olmayan ancak anne figürü olarak kabul ettiği Bayan Ramsay'ledir. Sekiz çocuk annesi olan Bayan Ramsay, akademisyen kocasına destek olmaktan ve onun çocuklarını büyütmekten son derece mutlu görünmektedir. Dişiliği geleneksel olarak anlaşıldığı (ör. anneliği ve erkeklere hizmeti içeren) haliyle kucaklıyor gibi görünür. Lily Bayan Ramsay'e dişiliği böylesine kucakladığı için yakın hisseder. Fakat kendisinin Bayan Ramsay gibi yaşayamayacağını da hisseder ve modernist bir ressam hayatı yaşar. Romanın ilk bölümlerinde Lily, anneliği reddederek dişi olmayı reddetmekte olduğunu hissetmektedir. Kuru, kimsesiz, düzgün olmayan bir dişi. Bu duygular Lily'nin Bayan Ramsay ve oğlunu çizdiği bir resim üzerindeki çalışmasına etki eder. Lily anne ve çocuğu soyut bir "mor üç köşeli şekil"e indirger (Woolf 1927: 52). Resmi tamamlayamaz çünkü resmi yaparken dişiliğinden ve Bayan Ramsay ile bağlarından kopmuş gibi hisseder. Lily dişi olmakla anne olmayı birbirinden ayırt edemediği için kendisini özellikle dişi bir sanatçı gibi görememiş ve bu durum yaratıcılığını boğmuştur.

5. Irigaray'da batı felsefesi

Irigaray batı kültürünün dişi cinsiyetle ilgili fikirlerinin değişebilir olduğuna ama bu kültürün uzun bir tarihi olduğundan bunun zor olduğuna inanır. Batılı din, sanat, edebiyat, fel-

sefe ve benzeri pek çok alanda cinsiyetle ilgili olarak dile getirilen fikirler, birbirlerini zamanla etkilemiş ve pekiştirmiştir.

Irigaray bu fikirlerin filozoflardan çıkan türevlerinin özellikle etkili olduğunu düşünür. Bu olası değilmiş gibi görünebilir: Şairler veya dini yazarlara kıyasla filozoflar, cinsiyet farkının anlamı üzerine nadiren açık beyanlarda bulunmuşlardır. Fakat Irigaray *Speculum of the Other Woman* (1974) adlı kitabında filozofların erkek ve dişi bedenleri metafizik prensiplerin, ör. aklın ve duygunun sembolleri olarak sürekli kullandıklarını savunur. Dolayısıyla filozofların cinsiyet farkı ile ilgili ne düşündüklerini görmek için, onların aleni iddia ve savlarının ötesine bakmamız gerekir. Irigaray'ın en kuru felsefi metinlerde bile mevcut olduğunda ısrar ettiği sembolizm ve imgeleme bakmalıyız.

Irigaray'ın örneklerinden biri, Platon'nun *Devlet*'indeki mağara mitidir (Irigaray 1974: 243-48). Platon yeraltı mağarasında zincirlenmiş olan, şeylerin bir duvara yansıyan imgelerini izleyen birtakım tutsaklar tarif eder. Tutsaklardan biri dış dünyaya sürüklenir, orada yalnızca imgeleri değil gerçek şeyleri görür ve öğrenir. Irigaray Platon'un mağarayı ana rahmi gibi, yuvarlak, karanlık, dışına yalnızca dar bir kanaldan çıkılabilen bir oda şeklinde tasvir ettiğini savunur. Platon dişi bedeni, bir cehalet ve yanılsama durumunun sembolü olarak kullanmaktadır. Bilgiye ulaşmak ve gerçeğe erişmek için, dişi beden geride bırakılmak zorundadır. Böylece, Platon yanılsama ile bilgi arasında karşıtlık kurar ve birini dişi, diğeriniyse erkek olarak sembolize eder.

Irigaray Platon'un mağara mitinin, batı felsefesinin tarihi boyunca süregiden bir düşünüş biçiminin tipik örneği olduğuna inanır. Filozof önce gerçekliğin iki metafizik prensibi veya temel ögesini birbirinden ayrıştırır. Ögelerden birinin (ör. bilgi) temel ve üstün olduğuna, diğerininse (ör. cehalet) ikincil ve aşağı olduğuna hükmedilir. Birçok filozof böyle dizi dizi ayrış-

tırmalar yapmıştır. Örneğin Platon gerçeklik ile yanılsamayı, akıl ile arzuyu, adalet ile bencilliği vs. birbirinden ayrıştırır. (Birçok feminist filozof bu ayrıştırmalardan **ikili karşıtlıklar** diye bahsederler çünkü bunlarda bir terim pozitif, diğeriyse negatif olarak tanımlanır.) Bu ikili karşıtlıkları kurarken filozoflar, hangi ögeyi temel ve üstün sayarlarsa onu erkek bedeninde, hangi ögeyi ikincil ve aşağı sayarlarsa onu da dişi bedeninde konumlandırırlar. Filozoflar gerçekliğin temel ögelerinin neler olduğu konusunda anlaşmazlık yaşarlar yaşamasına ama üstün ve aşağı ögelerden ilkini daima erkek ikincisini daima dişi olarak sembolize etmeyi sürdürürler (Cixous 1975: 64).

Felsefi teorileri istila eden bu sembolizm, batı kültürünün bütününe yayılmıştır. Fakat erkek ve dişiye dair bu miras alınan sembolizmle yaşamış ve bunun ortasında büyümüş hiç kimse öyle hemen kolayca farklı düşünmeye başlayamaz. Bu durumda sembolizm nasıl değiştirilebilir? Irigaray kendisinin de bazı çalışmalarında uyguladığı bir **taklitçilik** (veya *mimesis*) stratejisi önerir (1977a: 76). Strateji, dişi cinsiyetin geleneksel imgelerini taklit etmek, başka bir deyişle yeniden üretmektir. Bu strateji başlıca iki şekilde işler:

1 Ancak kültürel ufkumuzu benimseyerek bilinçli rasyonel bireyler haline gelebildiğimizden, bu ufuk ister istemez büyük ölçüde bilincinde olmadığımız bir şeydir. Fakat taklitçilik, bu ufkun bilincine daha fazla varmamızı sağlar ve bize onu eleştirebilme olanağı verir.
2 Irigaray geleneksel imgelemi, çoğu zaman onun içeriğini kurnazca değiştirerek taklit eder. Örneğin, felsefi geleneğin dişi bedeni biçimsizliği sembolize etmek üzere kullandığını ileri sürer. Sokrates-öncesi filozof Pythagoras dişiyi "sınırsızlık"la, hudutsuz kaosla özdeşleştirmişti. Dişi bedenler ergenlik ve hamilelik sırasında çarpıcı biçimde şekil değiştirdiklerinden ve hamile bir annenin

bedeniyle içindeki fetüsün bedeni arasında hiçbir keskin sınır olmadığından, bunların biçimsiz veya şekilsiz oldukları düşünülürdü. Irigaray (1991: 4. bölüm) biçimsiz dişi bedenin bu imgelemini elde tutar. Öte yandan burada vurguyu, dişilerin değişmeyen tek bir bedensel biçime sahip olmayıp büyüme ve gelişme sürecinin parçası olarak birçok farklı biçimler arasında geçiş yaptıkları olgusuna kaydırır. Dolayısıyla dişi "biçimsizliği" bir biçim eksikliği değil, zaman içinde çoklu biçimler üzerinden gelişmenin değerli niteliği olarak yeniden tanımlar.

O halde, taklitçilik dişi bedenin pozitif imgelerine doğru ilerlemenin bir yoludur. Böyle imgeleri taşıyan ve dişiliği anneliğe indirgemeyen bir kültürde kadınlar kendi dişi bedenlerini onların konuşan, arzulayan bireyler olarak durumlarının sembolleri olarak görebilirler. İyi bilindiği üzere Irigaray, kadınların iki çift dudağının, arzuları ve konuşmalarını güzelce sembolize ettiğini ileri sürer: vajinadaki dudaklar ve ağızlarındaki dudaklar (Irigaray 1977a: 26, 1991: 175). Dudaklar bir dişi konuşma türünü, "kadın-olarak-konuşma"yı sembolize eder ki bu konuşma "daima kendisini örme, kendisini kelimelerle kucaklama halindeyken aynı zamanda içlerinde sabitlenmemek, pıhtılaşmamak için kelimelerden kurtulma halindedir" (Irigaray 1977a: 29). O halde bu kültürde kadınlar yalnızca çocuk doğurduklarında değil aynı zamanda konuştuklarında ve arzuladıklarında da kendilerini dişi olarak anlayabileceklerdir. Ve bunu yaparken aynı zamanda, kendi konuşmalarını ve arzularını ayrı bir dişi cinsi olarak göreceklerdir.

Dişi bedeninin pozitif imgelerinin bulunduğu bir kültür, anne/kız ilişkilerini geliştirecektir. Bu kültüre girerken kızlar anneleriyle aralarındaki ilk bedensel yakınlık durumunu yine terk edeceklerdir. Fakat bu kültürden annelerinin yalnızca anne değil aynı zamanda özel, kadın-kadına ilişkiler biçimlen-

direbilecekleri dişi bireyler olduklarını öğreneceklerdir. Böylece kız çocuklar annelerinden ayrı ama hâlâ onlara özel bir bağ ile bağlı hissedebilirler. Woolf'un *Deniz Feneri*'nin sonraki bölümlerinde Lily, Bayan Ramsay ile bu daha pozitif yolla ilişkilenmeye başlar (gecikmiştir zira Bayan Ramsay artık ölüdür). Bayan Ramsay'in yalnızca itaat eden bir anne olmadığını, aynı zamanda gücünü ve girişimciliğini dişilere özgü bir biçimde gösterdiğini fark edince Lily, dişi olmayı kucaklayabilmiştir ve yeni, düşsel bir yaratıcılıkla resim yapmaya başlar.

Özetlersek, Irigaray erkek ve dişi bedenlerine dair batılı kültürel imgelerin hem hiyerarşik hem de derine gömülü olduğunu çünkü bunların felsefe tarihine bağlı olduklarını düşünür. Dişi bedene pozitif anlam vermek için onun felsefi imgelerini "taklit" etmemizi önerir. Bu noktada onun Lacan'ın sembolik düzen ve cinsel fark kavramlarının üzerinden nasıl geçtiğine açıklık getirebiliriz.

6. Irigaray'da sembolik düzen ve cinsel fark

Lacan'a göre "sembolik düzen" dil demekti. Irigaray'a göreyse **sembolik düzen** bir kültürün sahip olduğu, insanların düşüncelerinin ufkunu biçimlendiren, miras alınmış fikirler ve imgeler kümesidir. Dolayısıyla ona göre sembolik düzen dilin ötesine geçer ama onu içerir de, zira fikirler genellikle dilde açıklık kazanır ve dille birlikte evrilirler.

Cinsel farkla ilgili olarak Irigaray Lacan'la, erkek ve dişi bedenlerin ne anlama geldiğine dair imgelerden oluşan basit bir ufkumuz olduğu konusunda anlaşır. Fakat Lacan erkekliğin konuşma ve failliği sembolize ederken dişiliğin sessizlik ve pasifliği sembolize ettiğini savunmuştu. Irigaray ise bu belirli sembolik kalıpların daha geniş bir imgelem kalıbının yalnızca bir parçası olduğunu düşünür. Bu kalıp, erkek bedenini üstün ve metafiziksel olarak temel ya da en değerli olduğu düşünülenin sembolü olarak ele alır (ör. bilgi, konuşma).

Irigaray Lacan ile erkeklerin ve kadınların cinselliklerini şekillendiren ve nasıl eylemeleri gerektiğine dair beklentiler oluşturanın bu imgeler olduğu konusunda anlaşır. Bu bakımdan, Lacan gibi Irigaray da toplumsal cinsiyet kavramını kullanmaz. Erkeklere ve kadınlara dair beklentilerimizin değişen toplumsal normlardan değil derine gömülü kültürel sembolizmden çıktığını düşünür. Irigaray örneğin kadınların çocuk doğurmaları ve kocalarına tabi olmaları gerektiği şeklindeki (geleneksel) beklentinin, dişi bedenlerin erkek bedenlere göre ikincil oldukları şeklindeki sembolik fikirden çıktığını söyleyecektir.

Lacan erkek ve dişinin sembolik anlamlarıyla ilgili bu fikirlerin cinsel farkı kurduğunu düşünmüştü. Irigaray bu iddiayı düzeltir. O bunun yerine (paradoksal gibi gelse de), batı kültüründe cinsel farkı tanımlayan fikirlerin ve imgelerin cinsel farkı *inkar ettiğini* savunur. Bunlar dişi cinsiyetin başlı başına bir cinsiyet olduğunu inkar ederler. Buna karşılık bu fikirler, cinsel farkı, iki eşit pozitif terim arasındaki sahici bir fark olarak değil, bir hiyerarşi veya bir ikili (pozitif/negatif) olarak tanımlarlar. Lacan bu durumu kaçınılmaz bulurken, Irigaray bunun değiştirilebilir olduğunu ve değiştirilmesi gerektiğini savunur. Onun görüşüne göre, bunun yerine cinsel farkı sahte değil sahici bir fark olarak çözümleyen yeni bir kültürel ufka (taklitçilik yoluyla aşama aşama) yer açmalıyız. Bu yeni kültür erkek ve dişi bedenlerin, örneğin erkek biçim ve dişi metamorfoz gibi, farklı ama eşit düzeyde temel ve değerli metafizik prensipler barındırdıklarını kabul edecektir.

Irigaray'ın **cinsel fark** kavramı cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarının es geçtiği birkaç şeyi yakalar:

1 Erkek ve dişi bedenlerin sembolik anlamlarıyla ilgili, kökleri derinlere inen bir fikirler ufku vardır.
2 Batı kültürünün içine girmek ve onunla bağdaştırılan

herhangi bir dili konuşmayı öğrenmek, kendini bu fikirler bağlamında anlamayı gerektirir.

3 Bu fikirler ufku, bedenlerimizi nasıl deneyimlediğimizi ve yaşadığımızı şekillendirir.

4 Bu fikirler ufku cinselliklerimizi şekillendirir. Lacan gibi Irigaray da arzu sahibi olmanın dile/kültüre girmeyi gerektirdiğini düşünür. Fakat kültürümüz dişi olmakla anaç olmayı eşitlediğinden, kadınlar kendilerini kadınlar *olarak* anlayamıyor, dolayısıyla aktif bir şekilde arzulayamıyorlar. Kadınlar cinsel ilişkilerde dişinin konumu olarak gördükleri konumu benimsedikleri sürece pasif kalacaklar. Bu bakımdan, erkek-egemen cinselliğin kalıpları kültürümüzde gömülüdür.

Irigaray bedenlerimizi yalnızca biyolojik değil anlamlı nesneler olarak da yaşadığımızı ve deneyimlediğimizi söyleyen tek feminist filozof değildir. Bu noktaya değinen bazı başka feministler ileride (6. Bölüm, 4. Kısım) tartışılacak ama bunlardan biri olan Moira Gatens (1983) ile 2. Bölüm'de karşılaşmıştık. Gatens her toplumun, biyolojinin ve çeşitli beden parçalarının tahayyül edilen önemine dair fikirlerden oluşan bir "imgesel"i barındırdığını savunur. Bu "toplumsal imgeseller", onlara bakarak bedenlerimizi kendimiz için "haritalandırdığımız" beden-imgelerini şekillendirirler. O halde hem Irigaray hem de Gatens bedenlerimizde bulduğumuz anlamların toplumsal/kültürel ufuklarca şekillendirildiğini düşünürler.

Fakat Gatens'dan farklı olarak Irigaray (Lacan gibi), insanların biyolojik olarak erkek veya dişi olduklarını, kültürün ise bu biyolojik farka hangi anlamların verileceğine karar verdiğini düşünür. Aksine Gatens'a göre biyoloji, kendi başına kimseyi erkek veya dişi yapmaz; kültür bizi, biyolojimizi cinsiyete göre farklılaşıyormuş gibi yorumlamaya yöneltir. Dahası Irigaray erkek ve dişi bedenlerin *sembolik* anlamlarıyla, özellikle de *filo-*

zofların erkek ve dişi bedenlere atfettikleri sembolik anlamlarla ilgili kültürel fikirlerin önemine Gatens'dan daha çok vurgu yapar. Irigaray'a göre erkekler ve kadınlar olarak hayatımızı nasıl yaşadığımız, batı felsefesi geleneği tarafından derinlemesine şekillendirilmiştir. Irigaray felsefenin sahip olduğu gücü abartmakta mıdır? Mutlaka böyle olması gerekmiyor. Nihayetinde, Platon'un ve Aristoteles'in düşünceleri Hristiyanlık üzerinde devasa bir etkide bulunmuştu ki bunun karşılığında Hristiyanlık da batı düşüncesi ve toplumsal hayatının tümü üzerinde yine devasa bir etkiye sahip olmuştu.

Fakat Irigaray'ın toplumsal cinsiyet kavramını toptan kaldırıp yerine cinsel fark kavramını koyma girişiminde bazı sorunlar vardır. Bu kavramlar farklı şeyleri öne çıkarırlar. 2. Bölümde (6. Kısım'da) savunduğum gibi, toplumsal cinsiyet kavramı toplumsal kurumlarda ve pratiklerde barınan toplumsal cinsiyet normlarının, belli bir cinsiyetten insanlar için hangi eylemler ve rollerin uygun olduğunu belirlediği olgusunu öne çıkarır. Öte yandan cinsel fark kavramı, erkek ve dişi bedenlerin kültürel ve duygusal anlamıyla ilgili bir fikirler ağına sahip olduğumuz olgusunu öne çıkarır. Bu fikirler insanların erkek/dişi bedenlere sahip oldukları *veriliyken* neyi yapmaları veya düşünmelerinin uygun olduğuyla ilgili değil, bedenlerin *kendi başlarına* anlamlarıyla ilgilidirler.

Toplumsal cinsiyet normları ve cinsel sembolizm arasındaki bu fark, bunlar birbiriyle çatıştığında görünür hale gelir. Bu çatışma örneğin, toplumsal cinsiyet normlarımız regl olmanın gözden uzak tutulması gerektiğini bildirirken, sembolik ufkumuz ise regl olmaya duygusal açıdan zengin anlamlar (pislik, kirlilik, doğurganlık...) yüklediği zaman olur.[8] Toplumsal cinsiyet ile cinsel fark kavramları farklı şeyleri öne çıkardığından, her iki kavramı da elde tutup kullanmaya ihtiyacımız var. Cinsel fark kavramının cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik kavramlarının yerine geçmesi değil, onlara eklenmesi ve onlarla bütünleştirilmesi gerekir.

Farklı bedensel niteliklerin kültürel ve duygusal anlamıyla ilgili sembolik fikirlerin aynı zamanda bu niteliklerin biyolojik düzeyde nelerden meydana geldiğiyle ilgili bilimsel fikirlerden de farklılaştığına açıklık getirmekte fayda var. Bilim bu niteliklerin biyolojik oluşumunu, bunların üstlenebileceği hiçbir insani anlama gönderme yapmaksızın anlamayı amaçlar. Şurası kesindir ki kültürel sembolizm bilim insanlarının üzerinde çalıştıkları fenomeni tarif ettikleri metaforları ve imgeleri sağlayarak bilimsel fikirleri sıklıkla etkiler. Örneğin kadınların işlevinin üremek olduğuna dair sembolik fikirden etkilenen bilim insanları zaman zaman, regl olmayı bebek sahibi olma yönünde başarısız bir girişim olarak tahayyül etmişlerdir. Dolayısıyla rahim iç duvarının döküldüğü regl sürecini bir "dejenerasyon", "düşüş", "eksilme" ve "kötüleşme" süreci olarak tarif etmişlerdir (Martin 1987: 47). Fakat cinsiyetin sembolik anlamıyla ilgili fikirlerin cinsiyetle ilgili bilimsel inançlara etki etmesine ve tersinin de geçerli olmasına karşın, bu ikisi arasındaki kavramsal ayrımı elde tutmamız gerekir.

7. Eşitlik, fark, bakım

Irigaray'ın konumu **cinsel fark feminizmi** olarak tarif edilir (ör. Braidotti tarafından, 1998).[9] Irigaray'ın konumu *feminist*tir çünkü halihazırda kadınların erkeklere tabi kılınmış olduklarına, bunun değiştirilebileceğine ve değiştirilmesi gerektiğine inanır. Onun bu tabi kılınmaya getirdiği açıklama, batılı kültürel geleneklerin dişi bedeni erkek bedene göre ikincil olarak ele almasıdır ki bu, kadınların kendilik-anlayışlarını, cinselliklerini ve toplumsal konumlarını olumsuz yönde etkiler. Irigaray bir *cinsel fark* feministidir çünkü önerdiği değişim türü, cinsiyetlerin sahiden farklı olduklarının kabul edileceği bir kültürel değişimdir. Irigaray feministlerin kadınların erkeklerle eşitliğe kavuşmalarını amaçlamamaları gerektiğini ileri sürer (Bakınız Irigaray 1991: 1. Bölüm). Bazı diğer femi-

nist düşünürler gibi o da feminizmin bunun yerine kadınların erkeklerden fark(lar)ının tanınmasını sağlamayı amaçlaması gerektiğini savunur. Bu fark/eşitlik karşıtlığı ne anlama gelir?

Eşitliğe karşı farkın değerine dair tartışmalar 1980'lerden beri birçok ülkedeki feminist düşüncenin merkezinde olmuştur. Bu tartışmalar (Irigaray'ın çalıştığı) Fransa ve İtalya'da farklı, Britanya ve Kuzey Amerika'da farklı şekilde gelişmiştir. Öncelikle Anglo-Amerikan tartışmasına bakalım. Fransız tartışmasına ve Irigaray'ın oradaki yerine ise 8. Kısım'da kısaca değinilecek.

Kadınlar için eşitlik, kadınların eşit bir eğitim almaları ve kadınlara mülk edinmede, meslek sahibi olmada ve oy vermede eşit haklar tanınması için savaşan liberal feministler için merkezi hedefti. ABD'deki Ulusal Kadın Örgütü (NOW) gibi daha yakın dönemdeki liberal feminist gruplar, kadınları işin ve politikanın kamusal dünyalarında hâlâ eşitsiz kılan gayriresmi engeller ve önyargılarla savaşıyorlar. Öte yandan (Giriş'te yaptığım gibi) kadınların eşitliğini hedefleyenlerin yalnızca liberal feministler olduğunu söylemek bir basitleştirme olur. Birçok sosyalist feminist ve bazı radikal feministler de bunu amaçlar ama onlar, mevcut kurumlarda reform yapmanın eşitliği asla getirmeyeceğini çünkü bugünün toplumunu örgütleyen temel prensiplerin kadınların aleyhine olduğunu savunurlar.

Bu radikal ve sosyalist feministler için, kadınların eşitliğe ulaşmaları toplumun temel örgütlenme biçimini dönüştürmeyi gerektirir. Sosyalist feministler için bu her şeyden önce iş ilişkilerimizi ve erkeklerle kadınlara farklı mesleklerin tahsis edilme biçimini dönüştürmek demektir. Radikal feministler içinse her şeyden önce dönüştürülmesi gereken, cinsel, üremeyle ilgili ve ailevi ilişkilerdir. Örneğin Shulamith Firestone *Cinsiyetin Diyalektiği*'nde (1970) kadınların çocuk doğurma ve çocuk bakımı sorumluluklarıyla dezavantajlı hale getirildiklerini savunur. Ona göre bu dezavantajları ortadan kaldırmak

için tüm fetüsleri rahmin dışında döllemeyi sağlayacak yeni teknolojilerin kullanılması ve çekirdek ailenin ortadan kaldırılarak yerini komünlerin alması şarttır. Firestone bir eşitlik feministi olmayı sürdürür: Onun kadınlar için hedefi hâlâ, onların toplumsal hayata eşit katılabilmeleridir. Ama o, bu hedefe ulaşılabilmesi için öncelikle daha geniş kapsamlı toplumsal dönüşüme, daha doğrusu bir toplumsal devrime ihtiyaç olduğunu düşünür.

Eşitlik feministlerinin liberal, radikal ve sosyalist türlerinin ortaklaştıkları nokta, kadınların topluma eşit şekilde katılabilmeleri gerektiği ve toplumun olanaklı kıldığı faydalar ve konumlara eşit erişime sahip olmaları gerektiği inancıdır. Bazı eşitlik feministleri kadınların mevcut toplumsal kurumlara eşit şekilde katılım gösterebilmelerini isterken, diğerleri eşitliğin mümkün olabilmesi için toplumun radikal biçimde dönüştürülmesi gerektiğini düşünürler. Bu uç noktalar arasında, az ya da çok geniş kapsamlı toplumsal reformları hedefleyen bir eşitlik feministi konumları yelpazesi bulunur. (Bazı liberal feminist konumların hayli muğlak olduğunu ve sosyalist veya radikal konumlara yaklaştığını da not düşmek gerekir.)

Tüm bu konumları "eşitlik feminizmi" diye bir grupta toplamak tuhaf görünebilir. Elbette kadınların *mevcut* toplumsal kurumların içindeki eşitliğinin peşinde koşmak ile kadınların *dönüştürülmüş* toplumsal kurumlar içindeki eşitliğinin peşinde koşmak arasında bir dünya fark var. Yine de tüm bu eşitlik feministi konumlar, kadınların toplumsal hayata tam olarak katılabilmelerini istemekle, kadınların (aile içinde kenara itilmek veya hayatın hemşirelik, hizmet meslekleri veya seks işçiliği gibi kadınların temel aile rolüyle uyumlu görülen dar alanlarına kapatılmak yerine) tüm çeşitliliğiyle *kamusal* hayata tam olarak katılabilmelerine yönelik bir arzuyu paylaşmaktadırlar.

Fark feministleri ise farklı bir dizi meseleden yola çıkarlar. Kadınların, değeri ve önemi henüz tanınmamış fark-

lı değerlere veya bakış açılarına sahip olduklarına inanırlar. Fark feministleri kadınların değerlerinin veya bakış açılarının toplumun tümü tarafından, bugünkünden çok daha fazla tanınmasını ve dikkate alınmasını isterler. Rich (1976) ve Griffin (1984) gibi bazı radikal feministler fark feministidir. Fakat tüm fark feministleri radikal feminist değillerdir. İki iyi bilinen (radikal olmayan) fark feministi Sara Ruddick ve Carol Gilligan'dır.

Maternal Thinking'de (1989) Ruddick, annelik yapmanın kendi amaçları bakımından yüksek beceri gerektiren bir etkinlik olarak tanınması gerektiğini savunur. Bu amaçlar çocukları korumak, onları büyütüp yetiştirmek ve toplumsal olarak kabul edilebilir şekilde davranmaları için onları eğitmektir. Şiddet-dışılık ideali, bir etkinlik olarak annelik yapmaya rehberlik eder. (Gerçekten anne olanlar bu ideale uygun yaşamayabilirler.) Ruddick annelerin, anneler *olarak*, politik aktivizmle haşır neşir olmaya isteklenebileceklerini savunur. Örneklerinden biri, Arjantin'in "kayıp anneleri"dir: 1970'lerde askeri diktatörlük tarafından kaçırılmış, işkence görmüş veya öldürülmüş çocuklarıyla ilgili bilgi talep ettikleri yürüyüşler düzenleyip nöbetler tutan bir grup anne. Anneler aynı zamanda barış politikalarında yer almaya da istekli olabilirler çünkü bir etkinlik olarak savaşın, annelik yapmanın amaçlarıyla çatışan bir amacı vardır: şiddet aşılamak.

Carol Gilligan'ın *In a Different Voice*'u (1982) giriş bölümüyle öne çıkmış bir kitaptır. Tekrarlamak gerekirse, Gilligan erkeklerin ahlaki akıl yürütmeye yaklaşımının tipik olarak bir "adalet etiği" biçimini aldığını savunur. Adalet etiğine göre bireyler kendine-yeterlidir ve haklara sahiptir; ahlaki sorunlar bu haklar arasında çatışmalar olduğu zaman ortaya çıkar ve ahlaki akıl yürütme hangi hakların önceliği olacağını çözer. Gilligan geleneksel ahlak teorilerinin erkeklerin deneyimini ifade ettiğini ve dolayısıyla bu adalet etiğini belirttiğini ileri

sürer. Bu teoriler kadınların ahlaki sorunlara tipik yaklaşımını es geçer. Bu yaklaşım (bakım etiği) kadınların diğer insanlara (özellikle aile mensuplarına) bakmak şeklindeki geleneksel sorumlulukları nedeniyle benimsemeye eğilimli oldukları bir yaklaşımdır. Kadınlar ahlaki sorunlarla yüz yüze geldiklerinde, hangi hakların önceliği olduğuna karar vermek için genel prensipleri kullanmazlar. Bunun yerine kadınlar, spesifik bir durumda o durumun içindeki insanların ihtiyaçlarını karşılamak ve aralarındaki ilişki ağlarını korumak için en iyi yolun ne olduğunu bulmaya çalışırlar. Gilligan buna, meşhur bir örnek verir. Bir adam hasta eşi için parasını ödeyemeyeceği bir ilacı çalmalı mıdır diye iki çocuğa sorar. Jake hızlıca cevaplar: "Evet, çünkü hayat hakkı mülkiyet hakkından daha üstündür." Amy ise tereddüt eder ama sonunda eğilimi şudur: "Hayır çünkü hırsızlık eczacıya sıkıntı yaratabilir ki bu da sonuçta adamın ilişkilerine zarar verir."

Ruddick ve Gilligan'ı ortaklaştıran ve onları fark feministleri olarak tanımlayan şu inançlarıdır: (1) Toplumsal cinsiyete dayalı geleneksel beklentiler, kadınların annelik yapmaları ve/ya bakım etkinlikleri yürütmeleri gerektiğini belirtir. (2) Bu beklentiler düşünüldüğünde, kadınlar annelik yapma ve bakım etkinliklerini üstlenmeye ve bunlara denk düşen değerleri (şiddetsizlik) veya akıl yürütme yaklaşımını yani bakım etiğini benimsemeye eğilim gösterirler. (3) Lakin ne geleneksel ahlak teorisi ne de toplumsal ve politik kurumlar (ki bunlar genellikle askeriyeyle sarılmış durumdadırlar veya çeşitli malları adil bir yolla dağıtma görevine sahiptirler) kadınların farklı değerlerini/bakış açısını tanır.

O halde fark feministleri, kadınların her şeyden önce halihazırdaki düzen içinde kamusal alana eşit erişime ihtiyaçları olduğu görüşünü reddederler. Halihazırda, kamusal alan militarizm veya adalet gibi eril değerlerce şekillendirilmiştir. Fakat meşru değerler bunlardan ibaret değildir. Kadınların aile-

odaklı değerleri ve bakış açısı da başlı başına saygıyı hak eder ve kadınlar eril değerlere riayet etmek veya bu değerler üzerine kurulu kamusal mekanlara uymak zorunda olmamalıdır.

Fark feministleri aynı zamanda eşitlik feminizminin, kadınların eşit düzeyde erişebilmeleri için radikal biçimde dönüştürülmüş toplumsal kurumlara ihtiyaç duyan türlerine de mi karşı çıkarlar? Tartışmalı olsa da evet. Eşitlik feministleri toplumsal kurumları dönüştürmek isterler ki böylece kadınlar toplumsal hayata eşit bir şekilde katılabilsinler. Eşitlik feministinin politik projesi bu haliyle, kadınların ailedeki marjinalleştirilmiş konumlarını veya belli "bakım" veya basmakalıp olarak "dişil" sayılan işlerini terk etmeleri gerektiği inancına dayanır. Dolayısıyla fark feministleri bu projenin hâlâ, kadının aile içindeki geleneksel yerinin ürettiği bakım bakış açısının değerini görmeyi başaramadığını düşünürler.

Fark feminizmindeki sorunlardan biri, kadınların geleneksel toplumsal cinsiyet rollerini (annelik/bakım) ve bununla birlikte kadınların erkeklere tabi kılınmasını rahatlıkla pekiştirebilecek olmasıdır. Nihayetinde, Ruddick ve Gilligan'a göre kadınların barışçıl değerleri veya ahlaki sesi, kadınların kamusal yaşamdan dışlanmış ve evdeki kişisel ilişkilere odaklanmaya zorlanmış geleneksel konumlarından dolayı ortaya çıkar. Eğer kadınların benimsedikleri değerler ve ahlaki sesleri değerliyse, buna bağlı olarak, bu değerleri ve sesi açığa çıkaran marjinal konum da değerlidir ve olduğu gibi muhafaza edilmelidir. Bu bağlamda ilginç bir şekilde, Virginia Askeri Enstitüsü, kadınları işe almama politikasını savunmak için Gilligan'ın çalışmasını kullandı. Enstitü, kadınların özel ahlaki sesinin onları kendi liderlik eğitimi programlarına başvuru için uygunsuz kıldığını savundu (Moi 1999: 108). Bu bakımdan fark feminizmi kadınları iş ve politikanın kamusal dünyasının dışında tutan geleneksel engelleri güçlendirme (veya güçlendirmek için kullanılabilme) riski taşır. Fark ve

eşitlik feminizmlerinin uzlaştırılıp uzlaştırılamayacağı ise 7. Bölüm'de döneceğimiz bir soru.

8. Fark feminizmi ve cinsel fark feminizmi

Irigaray'ın cinsel fark feminizmi, Fransızların eşitlik-fark tartışmaları bağlamında ortaya çıktı. 1990'larda eşitlik feminizmi "denklik" için yani tüm seçim oy pusulalarında kadın ve erkek adayların eşit sayıda olmasını zorunlu kılan (2000'de yürürlüğe giren) yasalar için düzenlenen bir kampanya ile Fransa'da hakim feminizm biçimi haline geldi. Öte yandan 1970'lerde ve 1980'lerin başında birçok Fransız feministi bu türden herhangi bir feminist projeye karşı çok eleştireldiler. İtirazları bu türden herhangi bir projenin zorunlu olarak kadınların aileye dayalı özel değerlerini değersizleştireceği veya küçümseyeceği değildi. Bunun yerine, Fransız fark feministleri, kadınlar erkeklerle tam eşitliği kazansalar dahi bunun hem kamusal alanda hem de finansal ve maddi refah bakımından erkek-merkezli *sembolik* düzeni olduğu gibi bırakacağını savundular. Gerçekten meydan okunması gereken şey bu düzendir ve yasal, politik veya ekonomik eşitlik için mücadele etmek aslında zararlıdır çünkü dikkatleri bu asıl görevden uzaklaştırır. En azından Antoinette Fouque'un başını çektiği bir grup olan *Psych et po*'nun ("Psikanaliz ve Politika") savunduğu buydu. *Psych et po* sembolik düzenin (Lacan'ın anladığı haliyle dilin) tüm konuşan failleri erkek olarak tanımladığını savunurken Lacan'dan yararlandı. Hélène Cixous (1975: 86) gibi *Psych et po*'ya bağlı düşünürler, dilin fallosantrizmine meydan okumanın yolu olarak avangart yazımı önerdiler. Nedeni bu yazımın dili sınır aşıcı, ortodoks-olmayan ve dolayısıyla fallosantrik değil "dişil" olan yollarla işletmesidir.

Irigaray, kadınlar için gerçek sorunun, dişi olmayı yalnızca negatif bir şey olarak tanımlayan bir sembolik düzenin (onun anladığı haliyle derine gömülü bir kültürün) varlığı olduğuna

katılır. Sembolik düzen kadınlara bölünmüş bir kendilik algısı verir ve kadınları kültürün içinde evsiz hale getirir. Irigaray'ın görüşü burada, Gilligan'ın kadınların kendi ahlaki bakış açıları olduğu görüşüyle zıtlaşır. Gilligan'ın aksine Irigaray'a göre kadınların geleneksel rolleri, ayrı ve geçerli bir bakış açısına kaynaklık etmez, bunlar yalnızca batı kültürünün pozitif dişi kimliğini reddetmesini ve annelik yapmayı tek işlev olarak tanımlamasını yansıtır. Bu görüş Ruddick'in annelik yapmanın beceri gerektiren bir etkinlik olduğu görüşüyle de zıtlaşır. Dolayısıyla Anglo-Amerikan fark feministleri kadınların *halihazırda* varolan farkının tanınmasını isterken Irigaray kadınlar ile erkekler arasında ona göre asla sahiden varolmamış olan bir farkı *yaratmak* ister. Böylelikle:

> Anglo-Amerikan fark feminizmi: Toplumsal cinsiyet rolleri yüzünden kadınlar erkeklerden farklıdır; aralarındaki fark tanınmayı hak eder.
>
> * Irigaray'ın cinsel fark feminizmi: Kültürel sembolizm yüzünden kadınlar hiçbir pozitif dişi kimliğe sahip değillerdir; bu kimlik yaratılmalıdır.

(Feminist filozoflar "kimlik" sözcüğünü çeşitli şekillerde kullanırlar, bunlar üzerinde nadiren durulur. Kabaca söylersek, Irigaray'a göre batı kültürü "pozitif bir dişi kimliği inkar eder", öyle ki kadınlara kendilerini aynı zamanda pasif, erkeklere göre ikincil vb. görmeksizin dişi-bedenli olarak anlamaları ve deneyimlemeleri için hiçbir yol sunmaz. "Pozitif bir dişi kimliği" sağlayan bir kültür olsaydı, kadınların kendilerini hem dişi-bedenli hem de aktif, erkeklerle eşit değerde vb. olarak ele almalarına izin verirdi.)

Irigaray *mevcut* bir cinsel farkı tanımamız gerektiğini ileri sürmediği için Gilligan ve Ruddick'teki, kadınların geleneksel toplumsal cinsiyet rolünü pekiştirmeleri sorunundan kurtul-

muş gibi görünebilir. Öte yandan, dişi bedenin geleneksel imgelerini pekiştirme eğilimi Irigaray'ın feminizminde de görülür. Irigaray dişi bedenin yeni imgelerini ancak önceki imgelerin üzerine kurabileceğimizi ve önceki imgeleri "taklit ederek" yaratabileceğimizi düşünür. Örneğin, Irigaray dişi bedenlerin bir gelişme sürecinde olduğu şeklindeki pozitif fikrine, dişi bedenin kaotik ve biçimsiz olduğu şeklindeki geleneksel fikri düzelterek ulaşır. Ama bu demektir ki Irigaray da bir yandan geleneksel fikri düzeltirken diğer yandan onu, dişi olmaktan (düzeltilmiş biçimiyle de olsa) ne anladığımız bakımından önemli kılmayı sürdürerek pekiştirmektedir.

Irigaray bunun kendi konumuyla ilgili bir sorun olduğunu reddedecektir. Kültürel ufkumuzun içimize derinden işlemiş olduğunu düşünürsek, onu ancak taklitçilik aracılığıyla değiştirebiliriz. Irigaray'a göre eğer önceden varolan kültürümüzün dışında daha radikal bir sıçrayış yapmayı ve tamamen yeni sembolik kalıplar ortaya koymayı denemiş olsaydık, aslında sonunda sadece eski sembolik kalıpları *yeniden üretmiş* olacaktık, böyle yaptığımızın farkında olmadan. Geleneklerimizin dışına, öyle bir hamlede zıplayıp çıkamayız.

Irigaray'ın, geleneksel imgelemin (bir farkla) tekrar edilmesinin zorunlu olduğu şeklindeki görüşüne **stratejik özcülük** denir. Cinsiyeti çevreleyen geleneksel sembolizm "özcü"dür; erkeklik ve dişiliğin her birinin bir özsel doğası veya anlamı (erkekliğin özsel olarak rasyonel, dişiliğin özsel olarak kaotik vb.) olduğunu varsayar. Bir "stratejik özcü", özcü fikirlere farklı, hiyerarşik olmayan bir anlamı kurnazca vermek ve dolayısıyla kültürel değişim doğrultusunda çalışmak için bu özcü fikirleri stratejik olarak yeniden üreten kişidir.

Bu bölümün başlarında cinsel fark kavramının cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarının yerini almayıp bunlara eklenmesi gerektiğini öne sürmüştüm. Fakat eğer cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin yanı sıra cinsel fark da varsa, o halde kimi

feministlerin önerdiği gibi, toplumsal cinsiyetin kökünün kurutulmasının mümkün olup olmadığı sorusu ortaya çıkar. Hatırlarsak Butler'a (ve diğer bazılarına) göre, iki toplumsal cinsiyet olması veya erkekler ve dişilerin sistematik olarak farklı eylemeleri gerektiği yönündeki toplumsal beklentinin kökünün kurutulması arzulanan bir şeydir. Bu arzu edilebilir çünkü iki toplumsal cinsiyette ısrar eden toplumlar zorunlu olarak, (i) cinsiyetleri belirsiz olan insanları baskılarlar ve (ii) heteroseksüelliği normal ve doğal görürler zira toplumsal cinsiyetli bireyler karşıt toplumsal cinsiyetten insanların onları tamamlamasına ihtiyaç duyuyor gibi görünmektedir.

Öyleyse Irigaray cinsel sembolizmi elde tutmamız ama erkek ve dişi bedenlere eşit ölçüde pozitif olan sembolik anlamlar vermemiz gerektiğini savunur. Öte yandan belki de bunu yapmış bir kültür bile kaçınılmaz olarak erkek ve dişi bedenli insanların nasıl eylemeleri gerektiğine dair (hiyerarşik olmasa da) farklı normlar üretecektir. Örneğin, eğer dişi beden gelişmenin ve değişimin sembolü olarak alınsaydı, bu, kadınların hayatlarının erkeklerinkinden daha çarpıcı değişimler içermesi gerektiği gibi bir toplumsal beklenti üretebilirdi. Öyle görünüyor ki cinsel fark feministleri toplumsal cinsiyet normlarının hepsini birden ortadan kaldırmanın imkansız olacağını ve bunun yerine toplumsal cinsiyeti hiyerarşik olmayan bir şekilde yeniden yapılandırmayı amaçlamamız gerektiğini düşünüyor olmalılar.

Butler bunun cinsel fark feminizminin heteroseksüel-olmayanları ve toplumsal cinsiyeti belirsiz insanları baskılamasına yol açacağını söyleyerek itiraz edebilir. Dahası, bir cinsiyet diğerine tabi kılınmadıkça erkekler ve dişiler için farklı normlar olması gerçekten mümkün mü? Kadınların hayatlarında erkeklerden daha fazla değişiklik olması gerektiği şeklindeki zararsız gibi görünen fikri ele alalım. Pratikte bu fikir pekala, çocuk sahibi olduklarında işi erkeklerin değil kadınların bırak-

ması gerektiği fikrine çevrilebilir. Dolayısıyla feministler erkek ve dişi bedenlere hiyerarşik-olmayan bir sembolizm iliştirmeye, bunu da erkekler ile kadınların sistematik biçimde farklı ve güç-dengesizliği içinde eylemeleri gerektiği beklentisine yol açmadan yapabilmeye ihtiyaç duyarlar. Bunun nasıl mümkün olacağı ise belirsiz.

9. Sonuç

Bu bölümde Irigaray'ın cinsel fark kavramının kaynağını Lacan'dan nasıl aldığını gösterdim. Ayrıca Irigaray'ın cinsel fark kavramının, kadınlar ve erkeklerin hayatlarını şekillendiren toplumsal gerçekliğin bir unsurunu belirginleştirmekte faydalı olduğunu savundum. Fakat aynı zamanda cinsel sembolizmin, toplumsal kurumlarda barınan çeşitli bir dizi toplumsal cinsiyet beklentisiyle nasıl birlikte varolduğuna ve bunlarla nasıl iç içe geçtiğine de bakmamız gerekir. Dahası, hem toplumsal cinsiyeti hem de cinsel farkı birlikte tanımak, toplumsal cinsiyetin ortadan kaldırılıp kaldırılamayacağı ve eğer kaldırılamazsa bunun hiyerarşik olmayan bir biçimde tanımlanıp tanımlanamayacağı sorusunu doğurur.

Fark ve cinsel fark üzerine feminist tartışmalar felsefenin birkaç alanıyla ilişkilenir, örneğin:

1 Felsefe tarihi. Lloyd (1984) ve diğer feminist felsefe tarihçileri gibi Irigaray da nasıl tüm felsefi teorilerin ve kavramların imgelem ve metafor ile şekillendirildiğini gösterir. Bu imgelem görmezden gelinemez zira en önce filozoflara kendi teorilerini nasıl anlayacakları ve inşa edecekleri bakımından yol gösterir. Irigaray aynı zamanda felsefede cinsiyetli ikili karşıtlıkların sabit bir tarihi olduğunu da ileri sürer. Peki bu, sonuçta hayli dallanıp budaklanmış felsefe tarihine yöneltmek için fazla basitleştirilmiş bir bakış mıdır?

2 Etik felsefe ve siyaset felsefesi. Fark feministleri adalet ve bireysel haklar gibi anahtar ahlaki ve politik kavramların ve Kantçı etik veya toplumsal sözleşme teorisi gibi merkezi düşünce geleneklerinin "erilci" olduğunu ileri sürerler: Bunlar yalnızca erkeklerin görüşlerini yansıtmaktadır. Öyleyse adaleti veya hakları daha az erilci yollarla yeniden değerlendirmeye mi ihtiyacımız var? Bu nasıl yapılabilir?
3 Dil felsefesi. Bazı radikal feministler, dilin erkek olduğunu ileri sürmüşlerdi. Bu radikal feministlerden biri, Dale Spender (1980) erkeklerin dilleri kendilerine mal ettiklerini ve onları eril tahakkümü destekleyecek ayrımlar çizerek şekillendirdiklerini savunur. Örneğin İngilizce, kadınlar için kullanılan kelimelere olumsuz çağrışımlar yükler; "cadı" veya "kız kurusu"na kıyasla "bekar adam" teriminin sevecenliği gibi (Saul 2005). Lacan, dili erkek olarak görmek için farklı bir yol önerir: Ona göre dilin tümü "fallosantrik" olmak zorundadır. Bu iddiaların herhangi biri ne ölçüde makuldür? "Dişi" konuşma veya dil, hangi anlamda arzulanabilir veya anlamlı bir olasılık olabilir?

Fark ve cinsel fark üzerine feminist tartışmalar, varolan felsefi alanlarla ilişkilenme biçimlerinin yanı sıra, bir dizi yeni ve önemli soruya kapı açar. Kültürler erkek ve dişi bedenlerle ilgili temel sembolizm kalıpları içerirler mi? Bu sembolizm dilin doğasına kazınmış mıdır yoksa değiştirilebilir mi? Toplumsal cinsiyet ile cinsel sembolizm kalıpları arasındaki ilişki nedir? Feministler sahici bir cinsel fark yaratmayı mı yoksa toplumsal cinsiyeti sona erdirmeyi mi amaçlamalı veya bu amaçlar birbirleriyle bağdaşır mı? Kadınların farkını tanımak kadınların eşitliğinin peşinde koşmakla bağdaşır mı? Bu gibi sorular, feminist felsefenin fark ve cinsel fark alanlarının sınırlarını çizer.

Notlar

1 Bazı cinsel fark feministleri, kültürel olarak sembolize edildiği haliyle "eril" ve "dişil" arasındaki farktan söz ederler. Bense "erkek" ve "dişi"yi tercih ediyorum çünkü söz konusu sembolizm bedenleri çevreliyor.

2 Bu bölüm Irigaray'ın ilk dönem çalışmalarına (özellikle Irigaray 1974, 1977a) bakıyor. Daha sonraki çalışmaları yani 1980'lerin ortalarından sonrakiler farklıdır ve ayrı bir tartışmayı gerektirir.

3 Kolay anlaşılması açısından fallustan dilin ve arzunun (Lacan'ın genellikle kullandığı haliyle) "gösteren"i olarak değil "sembol"ü olarak söz edeceğim.

4 Ragland-Sullivan (1986: 275, 281, 299), Lacan üzerine benzer bir yorumu önerir.

5 Lacan'a göre biyolojik dişiler (veya erkekler) bazen sembolik erkek (veya dişi) konumunu benimseyebilirler. Dahası, Lacan'a göre semboliğe girmeden önceki duygularımızın karmaşıklığı, *herkesin* belli bir dereceye kadar erkek ve dişi konumlar arasında tereddütte kaldığı anlamına gelir.

6 Beauvoir ve Irigaray'da, "masculine" ve "feminine" şeklinde [İngilizceye] çevrilen [ve "eril" ve "dişil" şeklinde Türkçeye çevirdiğimiz] sözcükler *masculin* ve *féminin*'dir. Beauvoir ve Irigaray'da bu sözcükler, İngilizcede iki toplumsal cinsiyet rolüne gönderme yapan "masculine" ve "feminine" sözcüklerinden farklı çağrışımlara sahiptirler. Delphy ve Wittig gibi bazı Fransız feministleri aslında *masculin* ve *féminin*'i toplumsal cinsiyet rollerine gönderme yapmak için kullanırlar. Beauvoir ve Irigaray ise *masculin* ve *féminin*'i erkek-bedenli olma ile dişi-bedenli olmanın insan kültüründe yüklendikleri anlamlara gönderme yapmak için kullanırlar. Bu konuda Beauvoir'ın görüşleri için 6. Bölüm, 4. Kısım'a bakınız.

7 7. Bölüm, 3. Kısım'da Beauvoir'ın kendi konumunun, Irigaray'ın inandığından daha karmaşık olduğu savunulacak.
8 2. Bölüm, 6. Kısım'da bu daha kapsamlı bir şekilde savunuluyor.
9 Irigaray kendisine feminist demek konusunda tereddütlüdür. Bkz. 7. Bölüm, 5. Kısım.

Ek Okuma

Lacan Grosz 1990a tam anlamıyla bir giriş sunar. Brennan 1991 daha ileri düzeydedir fakat yine de aydınlatıcıdır.

Irigaray Irigaray'ın Irigaray 1977a'daki "This Sex Is Not One" başlıklı makalesi klasiktir, aynı şekilde Irigaray 1979 (anne/kız ilişkileri üzerine) da öyledir. Daha sonra yazılan Irigaray 1995, önceki bazı fikirlerine açıklama getiren faydalı bir makaledir. Grosz 1989: 4. Bölüm, Irigaray'a güzel bir giriş sunar.

Cinsel fark feminizmi Braidotti 1998, zor olmasına karşın fikirlerle yüklüdür.

Fark feminizmi Gilligan 1982: 1. Bölüm, Ruddick 1980. Eisenstein 1980: xv-xx Anglo-Amerikan fark feminizminin entelektüel kökenlerini net bir şekilde açıklar.

5. Özcülük

1. Özcülük hakkındaki feminist tartışmalar

Feminist felsefenin son dönemlerdeki en canlı tartışma alanlarından biri, 1970'lerden beri yapılan özcülük tartışmalarıdır. Bu tartışmalar hararetli olagelmiştir: Feministler çoğu kez diğer feministleri "özcü" olmakla eleştirmiş ve eleştirilenler de bazen "özcü" olduklarını reddederek bazen de "özcülüğün" arkasında durarak kendilerini savunmuşlardır. Fakat farklı feministler "özcülük" ile çok farklı şeyler kastetmişlerdir. Feministlerin birbirlerini "özcü" olmakla suçladıkları zamanlarda eleştirdikleri belli başlı şeylerden bazıları şunlardır:

1. Biyolojik belirlenimci iddialarda bulunmak, yani kadınların biyolojilerinin onların sosyal konum(lar)ına, değerlerine ya da davranış biçimlerine sebep olduğunu iddia etmek.
2. Gerçekte sadece bazı kadınlar için geçerli olsa da tüm kadınlara dair evrensel iddialarda bulunmak.

3. Belli deneyimlerin, durumların ya da kaygıların tüm kadınların ortak noktası olduğuna dair herhangi bir iddiada bulunmak.
4. "Kadın" kelimesinin sadece tek bir anlamı olduğunu varsaymak.[1]

Farklı feministler, "özcülük" kelimesini kullanırken bu listedeki farklı bir sorunu vurgularlar. Bu sebeple, özcülük tartışmasının anahtar niteliklerinden biri, tartışılan "özcülük"ün çeşitli anlamlarının olmasıdır. "Özcülük" üzerine feminist literatürü okurken, farklı yazarların bu terimi farklı şekillerde kullandığının farkında olunması gerekir.

Bununla birlikte, bu bölüm farklı feministlerin "özcülük" anlayışlarının bağlantılı olduğunu tartışacak ve bu bağlantılardan bazılarının izini sürecektir. Özcülük tartışmalarındaki bu bağlantıların, bu tartışmaların aslında üç temel soru etrafında temellenmesinden kaynaklandığına inanıyorum (literatürün çoğunda bu sorular arka planda kalsa dahi). Bu üç soru, özcülüğe dair farklı anlayışlarına rağmen çoğu feministin "özcülük" hakkında ne düşündüğünü belirtiyor. İlk soru: (1) Bütün kadınların paylaştığı bir nitelik ya da nitelikler kümesi var mıdır?

Cazip bir cevap olarak: Evet, bütün kadınlar, dişi olma niteliğine sahiptir. Zaten günlük dilde "kadın" sıklıkla sadece "dişi insan" anlamına gelir. Fakat birçok feminist, kadınların paylaştığı niteliğin dişilik olduğunu söylemeye gönülsüzdür. Günlük dilde "kadın"ın sadece dişi insan anlamına gelmediğini bir düşünün. "Bir kadının yeri mutfaktır" ifadesindeki gibi, belirli bir toplumsal rolü olan kişiler anlamına da gelir. Ve örneğin, ağlamaya meyilli olmak (ve tabi "erkekler ağlamaz" ifadesi) gibi belirli bir dizi psikolojik özelliğe sahip olan kişiler anlamına da gelir. Kısacası, "kadın" kelimesi cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasında muğlak bir yerdedir. Bu hiç de şaşırtıcı değil. Bu kelime, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımından daha eskidir ve bu

yüzden kadınların statülerinin ve psikolojilerinin toplumsal ya da değişebilir olduğuna değil, biyolojiyle sabitlendiğine dair feminizm öncesi görüşü içinde barındırır. Fakat birçok feminist, cinsiyeti toplumsal cinsiyetten ayırdığından dolayı "kadın"ı daha az muğlak hale getirmek için yeniden tanımlamak istiyor.

Sonuç olarak çoğu feminist, **kadın** olmayı dişil *toplumsal cinsiyetin* bir üyesi olmak şeklinde ele alıyor (ör. Spelman 1990: 134). Bu görüşe göre, eğer bir birey dişilliğe dair toplumsal beklentileri karşılıyorsa kadındır.[2] O halde kadın olmak, biyolojik olarak dişi olmaktan farklıdır. Prensipte, kişi hem biyolojik olarak dişi hem de erkek olabilir – gerçi bu nadirdir çünkü toplum dişilerin, dişil olmaları yönünde baskı uygular. Dişi bir erkeğe dair kurgusal bir örnek, Angela Carter'ın *The Passion of New Eve* kitabındaki Evelyn karakteridir. Evelyn cinsiyetçi bir erkektir; radikal feministler onu erkekten-kadına bir cinsiyet değişikliğine zorlamış ve hemen sonrasında dişi teni bir erkeğin aklıyla birleştirmiştir (Carter 1982: 78).

Feministler bütün kadınların paylaştığı herhangi bir nitelik olup olmadığını sorarken, tüm kadınların sadece dişil toplumsal cinsiyete ait olma meziyetinden dolayı *kadınlar olarak* sahip oldukları bir şey olup olmadığını sorarlar. Fakat dişil toplumsal cinsiyetin üyeleri olarak kadınların sahip olduğu herhangi bir nitelik, toplumsal beklentilerden dolayı edindikleri nitelikler olmak zorundadır. Bu yüzden, eğer kadınlar herhangi bir niteliği paylaşıyorlarsa, bunun sebebi tüm toplumların onlara benzer beklentileri dayatmasıdır. Toplumlar çok farklı görünebilirler ama belki de daha derinde, dişillikten beklentileri aynıdır. Örneğin Charlotte Witt, Çin'de kadınların ayak bağlama geleneğinin ve Avrupa ile Amerika'daki estetik ameliyatlarının, "kültürel olarak tanımlanmış fiziksel güzellik mefhum[lar]ına ulaşmak için... kadınlar kendilerini tahrip etmelidirler" şeklindeki aynı beklentiye dayandığını belirtiyor (Witt 1995: 329).

Başka feminist teorisyenler, kadınların hayatlarının sadece görünüşte değil gerçekte de çok çeşitli olduğu yönünde bir itiraz ortaya atarlar. Bu teorisyenler, dişilliğe dair beklentilerin farklı toplumlarda ve bu toplumlarının her birinin içindeki farklı gruplarda (sınıf, ırk, etnisite ve alt-kültür grupları) aslen çok çeşitli olduğunu ileri sürerler. Sonuç olarak, farklı toplumlar ve toplumsal gruplardaki kadınlar, çok farklı bir dizi psikolojik özellik ve bedensel alışkanlık geliştirirler. Kadınların bu çeşitliliği düşünüldüğünde, birçok feminist teorisyen bütün kadınların kadınlar olarak paylaştıkları hiçbir nitelik olmadığı sonucuna varır.

Kadınların ortak bir nitelikleri olup olmadığına dair bu tartışmalar neden "özcülük" tartışması olarak biliniyor? Felsefede özcülük, nesnelerin hem "özsel" hem de "rastlantısal" nitelikleri olduğuna dair inanıştır. Özsel nitelikler, bir nesnenin belirli bir cinse ait olabilmesi için sahip olması gereken niteliklerdir. Örneğin, bir metal yığınının altın olarak değerlendirilebilmesi için atom numarasının 79 olması gerekmektedir. Eğer bu niteliği taşımıyorsa, altın cinsine ait olamaz ama farklı bir cinse ait olmak zorundadır. Bunun aksine, altının ölçüsü ve ağırlığı "rastlantısal" niteliklerdir: Bunlar değişebilirler ama nesne hâlâ altın olarak kalacaktır. Yani *toplumsal cinsiyet* hakkındaki özcülük, kişinin dişil (ya da eril) toplumsal cinsiyete ait olmak için toplumsal olarak edinilmiş bazı nitelikler ya da nitelikler kümesine sahip olmak zorunda olduğu görüşüdür. Belki de, bir kadın olmak için kişi, arkadaşları ya da ailesinin bakımını üstlenerek toplumsallaşmalıdır.

Şimdi, tüm kadınların (toplumsal olarak edinilmiş) belirli ortak nitelikleri paylaştığını; bunların, kadınların kadın olmak için mutlaka sahip olmaları gereken nitelikler olduğunu iddia etmeden söylemek mümkün görünüyor. Catherine MacKinnon'ın tüm kadınların, kadınlar olarak cinsel açıdan tabi kılındığına dair iddiasını hatırlayın. Elbette MacKinnon'ın

bu statüyü, kadınların özsel niteliği değil de rastlantısal niteliği olarak aldığı düşünülebilir. Mutlaka, kadınların cinsel olarak tabi kılınma statülerinden kurtulup yine de kadın olabileceklerine, olmaları gerektiğine inanıyor olmalı. Öyleyse belki de ortak nitelikler konusundaki feminist tartışma yanlış adlandırılmıştır ve hiç de toplumsal cinsiyet *özcülüğüyle* ilgili bir tartışma değildir.

Fakat unutmayın, birçok feminist düşünür için kadın olmak denen şey sadece, belli bir toplumda tanımlanmış dişil rolleri yerine getirmektir. Eğer (diğerlerinin yanı sıra MacKinnon'ın da düşündüğü gibi) kültürler arası sadece tek bir temel dişil rol (MacKinnon için, cinsel olarak tabi kılınmış olma rolü) varsa, o zaman kadın olmak için bu rolün yerine getirilmesi gerekir. Üstelik bu role uygun olan nitelik ve alışkanlıklara sahip olunmalıdır. Bu niteliklere sahip olmayan ve dişil rolü yerine getirmeyen herhangi biri kadın değildir. Bu bakış açısından, cinsel olarak tabi kılınmayan bir kadın artık bir kadın *ol*mayacaktır.

O halde çoğu feministin "kadın"ı nasıl anladığı dikkate alınınca, dişilliğe dair ortak toplumsal beklentiler olduğunu ve sonuç olarak tüm kadınların ortak nitelikleri olduğunu iddia eden bu feministler, bu beklenti ve niteliklerin kadınlar için özsel yani gerekli olduğunu da iddia etmiş oluyorlar. Bunlar, tüm kadınların kadın olarak değerlendirilmeleri için yerine getirmeleri ya da sahip olmaları gereken beklentiler ve niteliklerdir. Dolayısıyla, ortak niteliklerle ilgili feminist tartışma aynı zamanda, şu soru hakkındaki bir tartışmadır: (2) Kadınların kadın olmak için mutlaka (özsel olarak) sahip olmaları gereken nitelikler ya da bir nitelikler kümesi var mıdır? "Evet" diye yanıtlayan feministler **özcü**dür.

Diğer feminist teorisyenler, dişilliğe dair evrensel herhangi bir toplumsal beklenti olduğunu reddederler. Her kadının kadın olabilmek için mutlaka yerine getirmesi gereken herhangi bir beklentiler kümesi olduğunu reddeden bu teorisyenler

özcülük-karşıtıdır ve şu gibi gerçeklere dikkat çekerler: 19. yüzyıl Amerika'sında siyah kadın kölelerin evin dışında ağır el işlerini yapmaları beklenirken, üst sınıf beyaz kadınların evde oturup ailelerine bakmaları bekleniyordu. Fakat özcülük-karşıtlarının işaret ettiği gibi, iki tür kadın da yine kadındı: Kadın vasfını taşımak için herhangi bir ortak nitelik paylaşmalarına gerek yoktu. Bu özcülük-karşıtı argümanlar üçüncü bir soruyu ortaya koyuyor. (3) Eğer kadınların ortak bir niteliği yoksa onları aynı cinsin üyesi yapan şey nedir? Kadınların aynı cinsten olduğunu iddia etmekte hiç haklılık payı *var* mıdır?

Feministler "özcülüğü" farklı şekillerde algıladıkları için, hepsi de kendi özcülük tartışmalarını bu üç temel soru etrafında belirgin bir şekilde temellendirmiyorlar. Bununla beraber, özcülük tartışmalarının arka planında, belirgin olsun ya da olmasın bu üç soru bulunur. Dolayısıyla bu soruları akılda tutmak, farklı "özcülük" kullanımlarının olduğu bu tartışmaların tarihi içinde bize yol gösterecektir.

Bu özcülük tartışmalarının hararetlenmesinin bir nedeni, bazı feministlerin eğer kadınların paylaştığı deneyim modelleri, değerler ya da toplumsal konum yoksa, politik değişim arayışında birlikte hareket etmek için hiçbir motivasyonlarının olamayacağını düşünmesiydi. Yani, özcülük-karşıtlığı, feminist politikanın imkansız olduğunu ima ediyor gibi görünmekteydi. Özcülük-karşıtlığıyla ilgili bu endişenin isabetsiz olduğunu düşünüyorum. Kadın grupları ya da feminist grupların politik hareketinin nasıl mümkün olacağı sorusunu pratik olarak algılıyor ve soruları şöyle soruyorum:

1 Farklı çıkarları, deneyimleri ve iktidar seviyeleri olan insanlar (kadınlar da dahil olmak üzere) arasında hangi koşullar altında dayanışma varolabilir?
2 İnsanlar, daha güçlü kişiler daha az güçlü olanlara tahakküm kurmadan, ortak politik hedefleri tartışıp uzlaşa-

cakları ne gibi yöntemler bulabilirler?
3 Farklı politik gruplar birbiriyle nasıl koalisyon kurabilirler?

Bu sorular, kadınların herhangi bir ortak noktası olup olmadığına ve bu ortak nokta yoksa onları aynı cinsin üyeleri yapan şeyin ne olduğuna dair felsefi soruları yanıtlayarak değil, sadece pratik politik deneyimle cevaplanabilir. Bu felsefi sorularsa bu bölümün odak noktasıdır.

2. Sosyalist feminizm, radikal feminizm ve siyah feministlerin bunlara getirdiği eleştiriler

1970'lerde ABD, Britanya ve Fransa gibi birçok ülkedeki feminist hareketler çoğunlukla liberal, sosyalist ve radikal kanatlar arasında bölünmüştü. O zamanlarda "özcülük" terimini kullananlar daha çok sosyalist feministlerdi. Bu terimi (1) kadınların toplumsal konumlarının biyolojilerinden dolayı sabitlendiğini iddia eden anti-feministlere atıfta bulunmak için kullandılar. Sosyalist feministler neden bu insanları "özcü" olarak nitelendirdiler? Özsel niteliklerin var olduğuna inanan insanlar sıklıkla bir şeyin özsel niteliklerinin diğer niteliklerine sebep olup onları açıkladığına inanırlar. Örneğin, bir parça altının atomik kütlesi, renk ve dokusu gibi yüzey niteliklerine hem sebep olan hem de onları açıklayan şeydir. Sosyalist feministlerin karşı çıktığı biyolojik belirlenimciler bu anlamda "özcü" gibi görünüyorlar. Kadınların biyolojik niteliklerinin, onların ikincil toplumsal rolleri ve düşük statülerine hem sebep olduğunu hem de bunu açıkladığını düşünüyorlardı.

Sosyalist feministler ayrıca (2) bazı radikal feminist düşünürleri de "özcü" olarak sınıflandırdılar. Bu radikal feministler (ör. Griffin 1984) erkeklerin biyolojik olarak tahakkümcü ilişkiler kurmaya daha meyilli, kadınların ise biyolojik olarak daha ilgili ve hiyerarşik olmayan ilişkiler geliştirmeye meyilli olduğunu

iddia ettiler. Bu duruş özcüdür çünkü kadınların ve erkeklerin biyolojilerini, onların diğer niteliklerini açıklamak için kullanıyor. Griffin gibi radikal feministler kadın ve erkeğin konumlarını değiştirmeye çalışmanın beyhude olduğu sonucuna varmadılar. Bunun yerine, "dişi" bir kültür ve toplum formunu gözden geçirmemiz gerektiğini tartıştılar. Sosyalist feministler (ör. Segal 1988) eğer erkeğin biyolojisi mutlaka eril tahakküme yol açıyorsa, bu dönüşümün nasıl mümkün olabileceğini sordular.

Genel olarak, sosyalist feministler özcülüğü biyolojik belirlenimcilikle aynı kefeye koydular ve tıpkı biyolojik belirlenimcilik gibi sakıncalı olarak değerlendirdiler – çünkü özcülük toplumsal değişimin mümkün olmadığını ima eder. Yine de daha sonraki feministler açısından, 1970'lerin sosyalist feminizminin *kendisi* de özcüdür. Şüphesiz ki, 1970'lerin sosyalist feministleri biyolojik belirlenimcilik anlamında özcü değillerdi; hatta buna karşı çıktılar. Diğer feministler sosyalist feministleri özcü olmakla suçladıklarında, "özcülüğü" yeni bir anlamda kullandılar. Sosyalist feministlerin ortaya attığı "özcülük" türü, bütün kadınların ortak bir noktasının olduğu (bu noktanın da bir erkek tarafından sömürülmek ya da baskı altına alınmak olduğu) inancıydı.

"Özcülük" kavramının bu yeni kullanımı, çoğu feminist yazarın "özcülüğü" "biyolojik özcülüğe" yani biyolojik belirlenimciliğe eşitlediği düşünüldüğünde, kafa karıştırıcı olabilir. Ancak bu eşitliği kuran feministler hatalıdırlar. Özcü olmak için, kadınların ortak niteliklerinin biyolojik olduğuna ya da biyolojik olarak belirlendiğine inanmak şart değil. Eğer biri bütün kadınların, nasıl toplumsallaştıklarına ya da onlara nasıl davranıldığına göre belirli özellikleri paylaştıklarına ve bu özellikleri taşımadıkları zaman kadınların kadın olmadıklarına inanıyorsa, bu kişi özcüdür.[3]

O zaman sosyalist feministler özcüdür çünkü tüm kadınların kadın *olarak*, erkekler tarafından sömürülme ya da baskı

altına alınma niteliğini paylaştığına inanırlar. Sosyalist feministler bu inancı, geleneksel Marksizm'e karşı savundular. Marksistler, sınıf ilişkileri içindeki zıt konumlarından dolayı, işçi sınıfı kadınlarının orta sınıf kadınlarınkine zıt düşen çıkarları olduğunu iddia ettiler; bu toplumsal sınıf ilişkileri bütünü Marksistler için herhangi bir toplumun temel yapısını oluşturmaktaydı. Orta sınıf kadınlar başkalarının emeğini sömürürken ya da en azından bu sömürüyü gerçekleştiren bir erkekle evli olmaktan faydalanırken, işçi sınıfı kadınları sömürülmekteydiler. Bu yüzden işçi sınıfı kadınlarının çıkarı, işçi sınıfı erkeklerle birlikte kapitalizmin ortadan kaldırılması için mücadele etmek yönündeydi. Bu sırada, orta sınıf kadınları ise kapitalizmi sürdürmeye çalışırdı. İşçi sınıfı ve orta sınıf kadınların hiçbir ortak noktası olmadığından, ortak bir feminist hareket içinde birleşebilecekleri bir temel de yoktu.

Bu geleneksel Marksist bakışı çürütmek için, sosyalist feministler sınıf farklılıklarına rağmen bütün kadınların kadın olarak ortak bir konumu olduğunu gösterme ihtiyacı içindeydiler: Hepsi erkekler tarafından sömürülüyor ya da baskı altına alınıyordu. Örneğin (3. Bölüm'de gördüğümüz gibi) Christine Delphy, sınıflarına bakılmaksızın bütün kadınların kocaları tarafından sömürüldüğünü iddia etti çünkü onlar için evişi yapmak zorundaydılar. Eğer Delphy haklıysa, o zaman kadınların bu sömürü yükünü üstlerinden atmak için mücadele etmek gibi bir ortaklıkları mevcuttur. Öyleyse sosyalist feministler için kadınların yaşamlarını şekillendiren *iki* güç vardır: (1) ortak bir şekilde erkekler tarafından sömürülmeleri ve (2) sınıf ilişkileri içindeki farklı konumları.

Radikal feministler bütün kadınların erkeklerin baskısı altında olduğu konusunda hemfikirdiler ama bu baskının kadınların hayatını temelde, sınıflarından daha çok şekillendirdiğini savundular. Radikal feministler ayrıca erkeklerin kadınları cinsel olarak da, örneğin tecavüz ya da kadınları heteroseksüel

ilişkiye zorlama yöntemleriyle, baskı altına aldığını vurguladılar. Bununla beraber sosyalist feministler kadınların sömürüldüğünü vurguladı ve bu sömürünün, kadınların ücretsiz ev işi ve çocuk bakımı hizmeti vermeye zorlandığı ya da bu yönde bir beklentinin olduğu aile içinde gerçekleştiğini söylediler.

1970'lerin sonlarına doğru, her iki yaklaşım da, yaşamları sosyalist ya da radikal feministlerin tarif ettiği biçimlere uymayan kadınlar tarafından eleştirildi. Siyah feministler, özellikle ABD'de, en güçlü eleştirileri yaptılar. (1) Sosyalist feministlerin aile içinde sömürü vurgusuna meydan okudular. Çoğunlukla ekonomik anlamda evin dışındaki işlere bel bağlayan siyah kadınlar için, sömürünün merkezi noktası aile değil iş yeriydi. Dahası, siyah ve renkli kadınlar için aile, neredeyse hiçbir zaman sömürünün yeri olmamıştır çünkü ailede, çevrelerinde karşılaştıkları ırkçılık da yoktur. Barbara Smith'in ifade ettiği gibi, "Ev, kamusal alandan ırksal öteki olarak dışlananlar için çok şey ifade etmektedir. Her şeyin ötesinde kendimiz olabileceğimiz yerdir" (Smith 1983: li).

(2) Siyah feministler, radikal feministlerin bütün kadınların erkeklerin cinsel tahakkümü altında olduğu iddiasını da eleştirdiler. Siyah kadınlar cinsel tahakküme maruz kaldıklarında, bu durum sadece cinsel değil aynı zamanda ırksal boyutu da olan bir meseledir. Örneğin, ABD'de kölelik döneminde, beyaz bir erkeğin siyah bir kadına tecavüz etmesi suç değildi (yasaldı ve siyasi düşünürler siyah kadınların her halükarda cinselliğe doymayan, önüne gelenle yatan kadınlar olduğu fikrini cesaretlendiriyorlardı). Kölelikten sonraki on yıllarda, birçok siyah kadın beyaz ailelerin ev hizmetçisi olarak çalıştı ve işverenlerinin tecavüzüne ya da cinsel tacizine maruz kaldı. Bu gibi durumlarda, cinsel ve ırksal tahakküm, siyah kadınların cinsel olarak veya başka amaçlarla kullanıma hazır olduğu fikrinde birleşir. Patricia Hill Collins, yine de siyah kadınların büyük çoğunlukla siyah erkekler tarafından taciz edildiklerini

iddia eder. Fakat burada bile, siyah kadınların maruz kaldığı cinsel tahakküm sadece cinsel değil ama aynı zamanda ırkçı fikirler tarafından hayata geçirilmiş bir şeydir. Örneğin, siyah erkeklerin tacizleri siyah kadınların doyumsuz olduğuna dair, kölelikten miras kalan bir düşünceyle harekete geçirilir (Hill Collins 1990: 179).

Siyah feminizmin bu eleştirisi, kadınların ortak toplumsal konumuna dair (aile içinde sömürülüyor olmaları gibi) bir teori üretmeye yönelik her türlü girişimin, her daim bazı kadınları dışarıda bırakacağını ima eder. Her zaman, hayatları teoriyle uyuşmayan kadınlar olacaktır (çünkü örneğin, bu kadınlar için aile hiçbir zaman sömürü alanı olmamış, ırkçı bir dünyada cennet gibi olmuştur). Asıl mesele, her zaman belli bir teoriye uymayan istisnai bireysel yaşamların olacak olması değil, daha ziyade yaşamları teoriyle sistematik olarak uyum sağlamayan kadın gruplarının olacak olmasıdır. Kısacası, bütün kadınların ortak toplumsal bir konumu paylaştığını iddia eden, en iyi ihtimalle bazı kadınları kapsayabilirken bütün kadınları kapsadığını söyleyen teoriler her zaman *yanlış bir şekilde aşırı genelleştirilecekler*.

Dahası, sosyalist ve radikal feministler genellikle kendi teorilerinin kadınların deneyimleri içinden gelerek geliştirilme gücüne sahip olduğunu iddia ederler. Fakat açık ve nettir ki, onların feminist teorileri siyah kadınların deneyimlerine kolaylıkla tekabül edemedi. Anlaşılan o ki feministler teorilerini sadece beyaz, genellikle orta sınıf kadınların deneyimlerinden türettiler. Ayrıca bu teoriler, daha az imtiyazlı kadın gruplarını onların yaşamlarının teoriye uymadığını, sadece kuraldışı olduklarını ya da "gerçek" kadın olmadıklarını ima ederek, susturma etkisi yaratır. Öyleyse, açıkça kanıtlandığı gibi, bütün kadınların ortak bir toplumsal konumu paylaştığını söyleyen teoriler sadece yanlış olmakla kalmaz, aynı zamanda o sözde ortak konumu paylaşmayan kadınları *baskı* altına da alır.

Siyah feministler, sosyalist ve radikal feministlerin yanlış ve baskılayıcı aşırı genellemeler yaptığını gösterdiğinde, anlatmaya çalıştıkları sorun, sosyalist ve radikal feministlerin (illa ki bu terimi kullanmasalar da) "özcü" olmalarıydı. Sosyalist ve radikaller bütün kadınların ortak konum/deneyimleriyle ilgili iddialarda bulundukları ve bu iddialar sadece bazı kadınları kapsadığı için "özcü"ydüler. Dahası, özcülük-karşıtı feministler şunu da eklediler; bu iddialar *zorunlu olarak* sadece bazı kadınları kapsayacaktır çünkü bütün kadınların paylaştığı ortak bir konum/deneyim *yoktur*.

Özcülüğe yönelik bu eleştirilerin, "ortalama olarak, İngiltere'de (tam zamanlı) kadın işçiler, (tam zamanlı) erkek işçilerin kazandıklarının yüzde 82'sini kazanıyor" gibi istatistiksel genellemeler yapmayı imkansız kılmadığını da unutmamak gerekir. Bu tip genellemeler, *her* kadının her erkek işçinin kazandığının yüzde 82'sini kazandığını, yanlış bir şekilde iddia etmez. Fakat özcülük-karşıtı eleştiriler "kadınların ortalama kazançları" hakkında herhangi bir genelleme yaparken dikkat edilmesi gerekenleri şöyle ifade eder:

1 Bu genellemelerin beyaz kadın, siyah kadın, Hintli kadın ve başka birçok kadın grubunun (ortalama) kazançları arasındaki farkları belirtmediğini kabul etmeliyiz.
2 Çeşitli gruplara mensup kadınların kazançları arasındaki farkları bularak daha geniş bir resim elde etmeye çalışmalıyız.

Dikkatli olursak, aşırı genellemeler yapmadan bazı sınırlı genellemeler oluşturabiliriz. Fakat makul bir biçimde, *bütün* kadınlar hakkındaki herhangi bir iddia hem yanlış bir aşırı genelleme hem de bazı kadınlar için baskılayıcı *olacak*tır.

3. Özcülük ve cinsel fark

Buraya kadar, toplumsal cinsiyet kavramını kullanan bazı feminizm biçimleri için özcülük sorununun ortaya çıkışını gördük. 4. Bölüm'de de gördüğümüz gibi, aslında bazı feminist filozoflar toplumsal cinsiyeti değil de cinsel fark kavramını kullanıyorlar. Peki özcülükle ilgili meseleler cinsel fark feministleri için de hâlâ geçerli midir?

Bazı feministler (ör. Moi 1985: böl. 7) cinsel fark feminizminin yaratıcısı Irigaray'ı özcü olmakla suçlamıştır. Bu eleştirileri anlamak için ilk önce, Irigaray'ın kadın ve erkek olmanın ne anlama geldiğine dair kültürel sembolizm ufkunu kolayca arkamızda bırakamayacağımızı düşündüğünü hatırlamamız gerekir. Dolayısıyla Irigaray bu sembolizmi onu değiştiren şekillerde "taklit ettiğimizi" öne sürer. Bu taklit, stratejik olarak özcüdür. Taklit, kadın ve erkeklerin özcü doğasına dair bize miras kalan fikirleri, onları değiştirmek ve eleştiriye daha açık hale getirmek için yeniden üretir ya da kopya eder.[4]

Fakat Moi gibi eleştirmenler Irigaray'ı farklı bir anlamda özcü olmakla suçlamışlardır. Bu eleştirmenler, Irigaray'ın kadınların "iki dudağı" imgesini hedef aldılar (Irigaray 1977a: 26). Daha önce gördüğümüz gibi (4. Bölüm, 5. Kısım) Irigaray, kadınların iki dudak grubunun (genital iç dudakları ve ağızlarının) kadınların konuşan ve arzulayan failler konumu için bir sembol olabileceğini ileri sürer. Oysa Irigaray'ı eleştirenler, onun kadınların biyolojik niteliklerinden birinin (genital iç dudaklarının), mutlaka erkeklerden farklı ve erkeklerden daha az tutarlı konuşmalarına neden olduğunu iddia ettiğini düşündüler. Bu eleştirmenler Irigaray'ın, kadınların biyolojisinin onları mutlaka erkeklerden farklı ve erkeklere tabi kıldığına inandığı sonucunu çıkardılar. Öyleyse, Irigaray'ı eleştirenler onu biyolojik belirlenimcilik anlamında özcü olarak değerlendirdiler. Bu eleştiri doğru değildir. Irigaray stratejik özcü olmanın farklı anlamı içinde özcüdür.[5]

Diğer feminist düşünürler stratejik özcülük anlayışını Irigaray'ın düşüncesinin bağlamının ötesinde genişlettiler. Örneğin, Denise Riley "dünya açık bir biçimde varlarmış gibi davrandığından dolayı, 'sanki varlarmış gibi'nin politikasını yaparken, 'kadınlar'ın var olmadığını önermek uygundur" şeklinde bir öneride bulunur (1989: 112). Riley şunu kasteder: Özcülük karşıtları, kadınların toplum içinde farklı konumlar elde ettiği ve farklı deneyim ile değerlere sahip olduğu konusunda haklıdır. Fakat sembolik düzeyde sanki kadınların hepsi aynıymış gibi düşünülür – Hamlet de "Zayıf yerine 'kadın' desek daha iyi!" der. Kadınların doğasına dair bu sembolik fikirler insanların düşüncesini derinden etkilediğinden, bazen bu fikirlere meydan okumanın tek yolu onları reddetmektense "taklit etmek", farklılıkla birlikte yeniden üretmektir. Bunu yapmak sembolik düzenle ilişkili olan stratejik özcülük ile toplumsal cinsiyetle ilgili olan özcülük karşıtlığını birleştirmektir.[6]

Kadınların doğasına dair sembolik fikirlerin kadınların toplumsal konumunu, yine onların bütün konumlarını ortak bir nitelik *edinecek* şekilde etkilediğine itiraz edebilir. Örneğin, eğer kadınların işlevinin çocuk doğurmak olduğu fikri mevcut ise, o zaman mutlaka bütün kadınlardan bu işi yapmaları beklenecek. Fakat stratejik özcülük aynı sembolik fikirlerin farklı koşullarda farklı etkiler göstereceği cevabını verebilir. Kadınların tam olarak ne tür bir çocuk büyütme işi yapacağı ise sınıf ve ırklarına göre değişiklik gösterir. Örneğin, Hill Collins (1990: bölüm 6), beyaz kadınlara kıyasla Amerika'daki siyah toplulukların ve mahallelerin birbirlerine çocuk bakımı konusunda daha kapsamlı bir şekilde yardım ettiklerini ve bu sayede bu topluluklarda "biyolojik annelerin"[7] işinin düzenli bir şekilde "diğer annelerin" yardımıyla tamamlandığını gösterir.

Yine de, kadınlarla ilgili birçok fikrin, bütün kadınlar değil de bazı kadınlar için geçerli olduğu şeklindeki örtük ön varsayıma dayanıp dayanmadığını merak ederiz. Örneğin, Hélène

Cixous kadınların erkeklere kıyasla uzun bir süre "kara kıta" (1975: 68) olarak görüldüğünü belirtir.[8] Cixous'ya göre kadınlar (birçok Avrupalının on dokuzuncu yüzyılda görmeye geldiği Afrika gibi) bilinmeyen, tehlikeli ve medenileşmemiş bir bölge olarak görülmektedir. Fakat bu imgelem eğer Afrikalı ataları olan insanlar da beyaz Avrupalılara göre "kara kıta" olarak görülüyorsa anlamlıdır. Bu durumda siyah kadınlar, kadınlar kara kıtasının içindeki kara kıtadır. Fakat öyleyse, erkeklere kıyasla çok az ve diğer kadınlara kıyasla neredeyse hiç kara kıta gibi görünmeyen, gerçekten de sadece *beyaz* kadınlardır. İlk başta bütün kadınlar için geçerliymiş gibi görünen sembolik imgelem, aslında bir bütün olarak yanlış bir şekilde bütün kadınlarla eşitlenen, imtiyazlı bir alt grup ile ilgilidir. Eğer feministler bu imgelemi bir fark ile dahi olsa yeniden üretirlerse, o zaman onlar da bu imtiyazlı kadın grubunun tüm kadınlarla eşitlendiği şeklindeki denklemi yeniden üretirler.

O halde stratejik özcülük, sadece bazı imtiyazlı kadınlar için geçerli olduğu halde bütün kadınlarla ilgili iddialarda bulunan "toplumsal cinsiyet" feminizmininkine benzer sorunlara sahiptir. Aynı şekilde, stratejik özcüler geleneksel özcü fikirlerin sadece bazı imtiyazlı kadınları ilgilendirmesine rağmen bütün kadınları ilgilendirdiğini varsayarlar. Stratejik özcüler açısından bu sorunun üstesinden gelebilmenin bir takım yolları olabilir. Fakat şimdi "toplumsal cinsiyet" feminizminin bazı biçimlerini etkileyen özcülük sorununa dönelim, zira feminist özcülük tartışmalarının tam kalbinde bu sorunlar yatar.

4. MacKinnon, Chodorow ve özcülük sorunları

"Toplumsal cinsiyet" feministleri, siyah feministler tarafından yapılan özcülük eleştirilerine daha da incelikli bir özcülük versiyonuyla cevap verebilirler. Yani, kadınların kadın olarak ortak bir toplumsal konumu paylaştıkları iddiasının daha incelikli bir çeşidi savunulabilir. Kadınların sadece kadın olma-

dığı, her zaman beyaz ya da siyah, orta sınıf ya da işçi sınıfı, heteroseksüel ya da homoseksüel, engelli ya da engelsiz olduğu konusunda hemfikir olunabilir. Her bir kadının kadın olarak toplumsal konumu ırk, sınıf vb. toplumsal konumlarla iç içedir. Fakat bu, bütün kadınların maruz kaldığı genel bir toplumsal cinsiyet baskısı *biçimi* olduğu fikriyle uyumludur. Bu genel baskı biçimi, diğer baskı biçimleriyle birleştiği ya da kesiştiğinde kendini belirli yollarla ortaya koyar ya da değiştirir.

Bu **kesişimsellik** siyah (ve diğer) feminist sosyologlar Patricia Hill Collins ve Kimberlé Crenshaw (1989) ile hukuk teorisyenleri tarafından geliştirildi. Bu kavram, toplumun birbiriyle "kesişen" (ya da "kenetlenen", Hill Collins 1990: 222) birkaç farklı "tahakküm sistemi" içerdiği anlamına gelir. Öyleyse bir başka tahakküm biçimi toplumsal cinsiyet tahakkümüyle kesiştiğinde, toplumsal cinsiyet tahakkümünün biçimini etkiler ve değiştirir. Belki de, örneğin bütün kadınlar kadın olarak aile içinde adil olmayan miktarda evişi yaparlar. Fakat bu sömürü siyah kadınların durumunda olduğu gibi ırksal tahakkümle kesiştiğinde, sömürü kendini belli bir biçimde iş olarak öyle var eder ki en azından ırkçılıktan az miktarda da olsa kaçış sağlar.

Bu çizgide, MacKinnon'ın bütün kadınların erkekler tarafından cinsel olarak sömürüldüğüne dair iddiası savunulmak istenebilir. Angela Harris (1990) siyah kadınlar için cinsel sömürünün her daim aynı zamanda ırksal sömürü de olduğunu söyleyerek MacKinnon'ın iddiasını eleştirir. Fakat MacKinnon'ın lehine, belki de siyah kadınlar hâlâ (beyaz kadınlar gibi) kadın olarak cinsel anlamda sömürülüyorlardır ama onların kadın olarak tabi kılınmaları kendini belli bir biçimde var eder çünkü bu tabi kılınma ırkçı baskıdan etkilenir ve onunla kesişir.

Yine de Harris'in savı, MacKinnon'ın iddiasının bu şekilde doğru anlamda savunulamayacağını ima eder. Harris'in savı siyah ve beyaz kadınların kadın olarak aynı genel baskı biçi-

minin farklı türlerine maruz kaldığına dair "incelikli özcülük" görüşünün iki sorunuyla yüzleşir.

(1) Bu "incelikli özcülük" görüşü, sınıf, ırk, cinsellik ya da toplumsal cinsiyet olmayan başka herhangi bir tahakküm sistemi tarafından baskı altına alınmayıp sadece toplumsal cinsiyet açısından baskılanan bazı kadınlar olduğunu ima eder. Bu kadınların maruz kaldığı toplumsal cinsiyet baskısı başka bir baskı türüyle kesişmez ya da ondan etkilenmez. Bu yüzden bu kadınlar toplumsal cinsiyet baskısını değişmiş haliyle değil en saf haliyle yaşarlar. Bu durum, toplumsal cinsiyet sisteminin saf biçimiyle işleyişini yaşamlarıyla açığa çıkaran imtiyazlı kadınların, bu kadın paradigmasının örneği olduğunu ima eder (Spelman 1988: 186). Ayrıca bu kadınlar toplumsal cinsiyet baskısını saf haliyle yaşadıkları için, deneyimleri toplumsal cinsiyet baskısının doğasıyla ilgili en verimli iç görüyü sağlamalıdır. Böylelikle, "incelikli özcülük" beyaz, orta sınıf kadınların deneyiminin feminist teori için başlangıç noktası olması *gerektiğini* ima eder. Öyle görünüyor ki eğer feminist teori "incelikli özcülük" temeline dayanıyorsa o zaman kaçınılmaz olarak dışlayıcı ve baskıcı olacaktır.

(2) Harris, aslında siyah kadınların beyaz kadınların da maruz kaldığı aynı genel baskılanma biçiminin belirli bir türüne maruz kalmadıklarını söyler. MacKinnon'a göre, bu genel baskı biçimi, bir grup olarak erkeklere cinsel açıdan tabi olmaktır. Fakat Harris itiraz eder, siyah kadınlar cinsel anlamda, bir grup olarak erkeklere tabi değildir. Onlar, beyaz erkelere bir yönden, siyah erkeklere ise önemli ölçüde farklı başka bir yönden tabidir. Amerika'da, beyaz bir erkek siyah bir kadına tecavüz eder ya da onu taciz ederse, o zaman (niyetine bakılmaksızın) bu eylem tarihsel kölelik mirasının aktarımından dolayı belirli bir anlam taşır. Fail eğer siyah bir erkekse, farklı bir anlam bütünlüğü ortaya çıkar. Örneğin, kadın şikayetçi olma konusunda endişeli olabilir çünkü tarihsel olarak birçok siyah erkek yanlış bir biçimde tecavüzden dolayı suçlanmıştır.

Harris'in ikinci savı "incelikli özcülük" görüşünün yanlış olduğudur. Yani, çeşitli belirgin türlere bölünen genel bir toplumsal cinsiyet baskısı biçiminin var olduğunu söylemek yanlıştır. Alternatif bir görüş, farklı sınıf ve ırk konumlarına tekabül eden çeşitli *farklı* toplumsal cinsiyet baskısı biçimlerinin var olduğunu söylemek olurdu. Bu görüşün ne anlama geldiğini açıklığa kavuşturmak için, kadınların çocuk bakıcıları olarak ortak bir toplumsal konumu paylaştıklarına inandığından dolayı "özcü" olan bir başka feminist teorisyen Nancy Chodorow'a yapılan bazı eleştirilere bakabiliriz.

Chodorow'a göre, sistematik ve kültürler arası bir biçimde, çocukların bakımından öncelikli olarak kadınlar sorumludur (Chodorow 1978: 215-17). Sonuç olarak anneler, erkek ya da dişi olmalarına göre, çocuklarına farklı biçimde davranır. Anneler kız çocuklarının da bir gün çocuk bakımından sorumlu olacağını bilirler, bu yüzden bu çocuklara kendileri gibi davranırlar. Bu davranış kız çocuklarında, kendi benlik ve duygularının annelerininkine çok benzer olduğuna dair bir algının oluşmasına sebep olur. Sonuç olarak kızlar, kadın olarak akışkan ve ilişkisel benlik algısı geliştirip bunu muhafaza ederler. Yani, kendi benlik ve duygularının, annelerininkinden ya da genel anlamda diğer insanlardan açık ve net bir şekilde ayrılmadığını hissederler. Chodorow için, bu görece akışkan ve ilişkisel benlik algısına sahip olma niteliği, annelerinin onları yetiştirme biçiminden dolayı, bütün kadınların ortak olarak paylaştığı şeydir.

Chodorow farklı sınıf ve kültürlerden kadınların, çocuklarına farklı şekillerde annelik yaptığını görmezden geldiği için eleştirilmiştir. Oysa Chodorow kendini savunmak adına, incelikli özcülük yaklaşımına başvurabilirdi. Böylece farklı annelik biçimlerinin tümünün, yakın bir anne-kız ilişkisi geliştirmesine rağmen yine de anne ve kız arasındaki bu ilişkilerin belli bir sınıf ve kültür çeşitliliği içinde kurulduğunu iddia edebilirdi.

Carolyn Steedman'ın *Landscape for a Good Woman* (1986) kitabı bu farka şüpheyle yaklaşır. Kısmen otobiyografik, kısmen teorik olan bu kitap Steedman'ın, 1950'lerde Londra'da işçi sınıfı olarak büyüyen bir kız olarak annesiyle olan ilişkisini yansıtır. Steedman, orta sınıf bir sağlık görevlisinin annesini aşağıladığı zamanları hatırlar. "[Annem] ağladı... Ve sonra ağlamayı kesti, ... [Düşündü ki] bu şekilde olmamalı; bu adil değil; başaracağım" (Steedman 1986: 1 – 2). Mutsuzluğunu bastırmaya, kendine yetmeye kararlıydı. Kendi kızını da kendine yetmesi için teşvik etti: "Asla ve asla kendim için ağlamamalıyım" (1986: 30). Anne ve kız arasında duygusal bağlılığı ve yakınlığı teşvik etmektense, Steedman'ın annesi duygusal bağımsızlık ve direnci teşvik etti.

Öyleyse Chodorow'un işçi sınıfı annelerinin, orta-sınıf annelere benzer şekilde kızlarıyla aralarında yakın bir bağ var gibi davrandıklarını ama bunu belli bir sınıf tavrıyla yaptığını iddia etmesi yanlış olacaktır. Farklı sınıflardan kadınların uygun kadın davranışlarının ne olduğuna dair farklı fikirleri vardır ve buna bağlı olarak kızlarına farklı biçimlerde annelik yaparlar. Farklı sınıflardan kızlar farklı benlik algıları geliştirecektir. Orta sınıftan kızlar, ilişkisel bir benlik algısı geliştirebilir ama işçi sınıfından kızlar daha kendine yetebilir ve metanetli hissedebilirler. Elizabeth Spelman'ın vardığı sonuca göre "kadınlar [her zaman] sadece kadın değil belirli bir kadın cinsine dönüşürler" (Spelman 1988:113).

Böylece bütün toplumlarda bir dizi değişiklik biçimi alan tek bir toplumsal cinsiyet baskı sistemi (ya da tek bir dişilik biçimi) olmadığı sonucuna varıyoruz. Bunun yerine, her bir toplumda çok sayıda farklı dişillik (ve erillik) türleri ve uygun dişil (ve eril) davranışların ne olduğuna dair farklı beklentiler vardır. Toplumsal cinsiyet, uygun davranışlara dair bir beklentiler bütünü tarafından tanımlandığından dolayı, bu durum her toplumun birden fazla farklı dişil (ve eril) toplumsal cinsiyete

sahip olduğu anlamına gelir (Spelan 1988:175). Bu toplumsal cinsiyetlerden her biri belirli bir ırk, sınıf ve kültür ile ilişkilidir. Öyleyse, siyah dişillik, tek bir dişillik biçimini alan bir tür değildir. Siyah dişillik, beyaz dişillik, orta-sınıf dişillik, Yahudi dişillik vs. hepsi, hiçbir ortak örüntü paylaşmayan farklı dişillik türleridir. Sınıf, ırk ve kültürle ilişkili her bir dişillik biçimi, kendilerini bazı erillik biçimlerine tabi olarak tanımladığı sürece kadınlar için baskılayıcı olacaktır. Fakat bu çeşit baskılar tek bir örüntü takip etmez çünkü farklı dişillik tanımları farklı baskılanma türlerini ima eder.

Yine de eğer farklı gruplardan kadınlar farklı biçimlerde dişil ise ve farklı değerlere, deneyimlere vb. sahip ise, o zaman hepsini *kadın* kılan şey nedir? Dişil olma biçimleri ortak bir örüntüyü takip etmiyorsa, o zaman bu biçimlerin hepsini *dişil* kılan nedir? Feminist özcülük tartışmasındaki bütün katılımcılar siyah kadınların, beyaz kadınların, Yahudi kadınların vb. hepsinin kadın olduğunu kabul ediyor. Fakat eğer bu kadınların toplumsal durumları, değerleri ve deneyimleri ortak bir örüntüyü paylaşmıyorsa, bütün bu kadınları tek bir cinsin (kadın cinsinin) üyesi yapan şeyin ne olduğu felsefi bir meseledir. Birkaç feminist filozof bu soruya çeşitli cevaplar önermiştir. 5. ila 7. bölümler Cressida Heyes, Iris Young ve Sally Haslanger tarafından verilen cevapları eleştirel bir şekilde değerlendiriyor.[9]

5. Aile benzerlikleri

Buraya kadar, eğer ortak bir nitelik paylaşıyorlarsa kadınların yalnızca tek bir cinse ait olabileceklerini varsaydım. Fakat belki de bu varsayım yanlıştır. Belki de kadınlar illa da ortak bir nitelik paylaşmaktan dolayı değil, aralarında bir benzerlikler ağı olduğundan dolayı aynı cinse aittirler. Bu düzlemde Cressida Heyes, Ludwig Wittgenstein'ın "aile benzerlikleri" kavramından yola çıkarak bir tartışma başlatır.

Wittgenstein bu kavramı oyunlarla ilgili olarak tanıtır. Bütün "oyunların" (top oyunları, kelime oyunları, kart oyunları) ortak olarak paylaştığı bir nitelik taşıdığını ve bu nitelik sayesinde onların "oyun" olarak adlandırıldığını varsaymamamız gerektiğini söyler. Böyle bir niteliğin olup olmadığına "bakmalı ve görmeliyiz". Wittgenstein oyunlar ve başka bazı varlıklar söz konusu olduğunda böyle bir niteliğin olmadığını iddia eder. Bunun yerine, "oyunlar, üyeleri aileye benzerlik gösteren bir *aile* biçimi oluşturur" (Wittgenstein 1969: 17). Aile üyeleri çapraz kesişen biçimlerde birbirlerine benzerler. Amy teyzesinin vücut yapısına, annesinin gözlerine ve kuzeninin ellerine sahiptir ama bir taraftan da kuzeni annesinin burnuna ve annesi de teyzesinin saçına sahiptir. Bu kişilerin hepsinin, çapraz kesen benzerliklerden dolayı aynı aileye ait olduğu söylenir. Benzer şekilde oyunlar da aralarındaki çapraz benzerliklerden dolayı "oyun" olarak isimlendirilir.

Basitleştirilmiş bir model Heyes'in bu noktayı kadınlara nasıl uyguladığını gösterebilir. Ann ve Bess, XX kromozomuna sahiptir ama Cat XY kromozomuna sahip erkekten-kadına dönen (EKD) transseksüel bir bireydir. Ann, butch davranırken, Bess ve Cat kendilerini geleneksel anlamda kadınsı olarak nitelenen şekilde sunarlar. Bess bir aileye sahip değilken ve kariyer yaparken, Anne ve Cat tam zamanlı olarak ailelerinin bakımını üstlenirler. Bu üç insanın paylaştığı tek bir ortak nitelik (XX kromozomu, kendini dişil olarak sunma, bakım yükümlülüğü) yoktur. Ayrıca bu niteliklerin hiçbiri tek başına, onlardan her birini kadın yapmak için yetmez. Ama yine de Ann, Bess ve Cat birbiriyle örtüşen yeterli benzerliklerden dolayı "kadın" kategorisine dahildir (Heyes 2000: 84).

Zor durumlarda, birilerinin kadın kategorisine dahil edilmesi için yeterli benzerliğe sahip olup olmadıkları net değildir. Bazı feministler, EKD transseksüellerin kadın sayılmaları için kadınlarla yeterli benzerliğe sahip olmadıklarını, örneğin, bü-

tün hayatları boyunca tecavüze ve cinsel şiddete açık yaşamadıklarını, bu yüzden EKD'lerin sadece-kadınlara özgü alanlara ve etkinliklere girişine izin verilmemesi gerektiğini düşünürler. Örneğin, Michigan Kadın Müzik Festivali sadece "kadın doğan kadınlar"ı kabul eder ve erkek doğan EKD'leri dışlar. Heyes (2000: 92-4) buna karşın, EKD'lerin kadın olarak kabul edilmeleri için yeterli benzerliğe *sahip olduğunu* iddia eder. Yaşamları boyunca, EKD'ler şiddet tehdidiyle karşılaşır, (birçok kadının yaptığı gibi) kadın idealine ayak uydurmaya çalışır ve biyolojik bedenlerinden dolayı derin bir mutsuzluk içindedirler. Yine birçok kadının kozmetik ameliyata başvurması gibi, EKD'ler de cinsiyet değişimi ameliyatına başvururlar.

Ama Heyes'in yaklaşımında bir sorun vardır. Bu sorun, belli bir cinse aidiyetin ne olduğunu söyleyen benzerlik teorileriyle ilgili daha geniş bir sorunu yansıtıyor. Herhangi bir şey, bir başkasına sonsuz bir çeşitlilikle benzer. Diyelim ki Ann ve Bess çilli oldukları için birbirine benzer, Bess ve Cat Brüksel lahanası sevdikleri, Ann ve Cat ise çocukken Fransa'da tatil yaptıkları için birbirlerine benzer. Sanıyorum ki, daha önce bahsedilen nitelikler kadın olma statüsü ile ilgiliyken, *bu* benzerlikler ilgisizdir. Peki ama birinin kadın olduğuna karar verirken hangi benzerliklerin daha ilgili olduğunu nereden biliyoruz?

İlk önce bahsedilen benzerliklerin ilgili olduğunu bilebilmek için, bütün kadınların bakım işi yapmasının ve dişil (narinlik, gençlik vb.) görünmelerinin beklendiğine dair geçmiş bilgiye sahip olmamız gerekir. Bu beden idealleri ve bakım işi yönündeki beklentiler, kadının toplumsal cinsiyetinin normlarıdır ki bu normlar kadın olan (ya da kadın olarak değerlendirilen) bireylere uygulanan normlardır. Fakat bu normların var olduğunu biliyorsak, o zaman dolaylı olarak kadınların bu normlara yeterli düzeyde uyan kişiler olduğunu da biliyoruzdur. Bu durumda sonuç olarak kadın olmak, diğer kadınlarla yeterli benzerliğe sahip olmaya *değil* toplumun verili kadın

normlarına uymaya bağlıdır. Kaçınılmaz olarak, bu normlarla yeterli şekilde uyum içinde olanlar elbette birbirlerine benzeyeceklerdir ama bu benzerlikler kadın olmalarının bir sonucudur, koşulu değil.

6. Kadınlar bir dizi midir?

Iris Young'ın kadınları aynı cinsin üyeleri yaptığını düşündüğü şey, hepsinin "dizi" olarak adlandırdığı şeye ait olmasıdır. Dizi'nin ne olduğunu "*Gender as Seriality: Thinking About Women as a Social Collective*" (1994) makalesinde açıklıyor. Bu kavramı, varoluşçu filozof Jean-Paul Sartre'ın (1960: 256-9) *grup* ve *dizi* arasında yaptığı bir ayrımdan alıyor.

Sartre'a göre **grup**, ortak değerleri ve kimliği olan ve bu değerleri yüceltmek adına eylemler düzenleyen kişilerdir. Bunun aksine **dizi**, paylaşılan bir değeri veya kimliği olmayan ama edilgen bir biçimde yaşamlarının bazı yönlerini yapılandıran nesneler tarafından oluşan özdeş koşullar içindeki insanlar bütünüdür. Örneğin, otobüsü bekleyen bir takım insanlar bir dizidir. Bu koşulu otobüsün sefer tarifesinden, otobüs durağından, yol şebekesi ve otobüsün rotasından dolayı paylaşırlar. Sartre dışsal olarak verili nesnelerle (sefer tarifesi, otobüs durağı vb.) oluşan koşul içindeki pratiğe "atıl-pratik" adını verir. Bunlar sadece atıl nesneler olsa da pratik bir etkileri vardır: insanların hayatlarını düzenlerler.

Şimdi, Young "bütün kadınların sahip olduğu belirgin bir nitelik" olmadığı konusunda özcülük karşıtlarıyla hemfikirdir (Young 1994: 733). Kadınlar çok farklı toplumsal konumlarda bulunurlar ve bu yüzden bütün kadınların paylaştığı hiçbir değer, deneyim ya da benlik algısı türü yoktur. Young için bunun anlamı, Sartre'cı bağlamda kadınların bir grup olmadığıdır. Bu durum kadınların dizi olmasıyla tutarlıdır. Dizi olmak için, yaşamlarının aynı "atıl-pratik" nesneler bütünü tarafından düzenleniyor olması gerekir. Young kadınların hayatlarının

gerçekten de aynı nesneler tarafından düzenlendiğini iddia eder. Bu nesneler "görsel ve sözel temsiller" (romantik filmler, dedikodu dergileri ya da genç kız edebiyatı gibi) ve "toplumsal cinsiyet kodlarıyla dolu" (1994: 729) yapaylıklardır (kadınların kıyafetleri, makyajları, saç kurutma makineleri ve tüy dökme aletleri gibi).

Bu nesneler, cinsiyete dayalı bir iş bölümü olması gerektiğine dair bir önvarsayımdan dolayı "toplumsal cinsiyet kodlu"durlar. Yani, kadınların çocuk bakımı ya da hemşirelik gibi belirli meslekleri veya faaliyetleri yapmaları gerektiği önvarsayılmaktadır. Öyleyse belirli nesneler, onların bu faaliyetleri yapması gerektiği varsayımını takip ederek kadınlar için tasarlanmıştır ve kadınları hedef almaktadır. Örneğin çağdaş batı ülkelerinde kadın kıyafetleri ve ayakkabıları, giyen kişilerin genellikle pratik işleri başarmalarını sağlamaktansa onları seksi ya da modaya uygun göstermek için tasarlanır. Dolayısıyla, "dişil-kodlu" nesneler kadınları kendilerinden beklenen faaliyet türlerini yapmaları için yönlendirir.

Öyleyse Young için, belli herhangi bir toplumda bütün kadınların hayatları aynı toplumsal cinsiyet-kodlu günlük nesneler bütünü tarafından düzenlenir. Bu nesnelerin hangileri olduğu, kadınlardan hangi faaliyetlerin beklendiğine bağlı olarak, ülkeye göre değişkenlik gösterir. Sözgelimi, geleneksel tarım topluluklarında ve modern şehir toplumlarında kadınların hayatlarını farklı nesneler düzenler. Ancak Young yine de her toplumda kadınların hayatlarını yapılandıran dişil-kodlu nesneler bütünü *var* olduğunu savunur. Bununla birlikte, kadınların paylaşılan "atıl-pratik" gerçeklikleri onların aynı tür deneyimlere sahip olmalarına, aynı değerleri geliştirmelerine ve hatta aynı tür faaliyetlerle meşgul olmalarına sebep olmaz. Her kadın koşulları benzersiz biçimde anlamlandırır ve onlara tepki verir (Young 2005: 16-17). Ortak "atıl-pratik" gerçeklikler muhtelif bireysel deneyimlere ve hayatlara dönüşür. Young'ın

"bütün kadınların paylaştığı belirli özellikler" olduğunu reddetmesinin sebebi budur.

Özetle, Young için bütün kadınların yaşamları, onların cinsiyete dayalı işbölümündeki yeriyle ilgili varsayımlarda bulunan (belirli toplumlara özgü olarak) nesneler bütünüyle düzenlenir. Mari Mikkola'nın (2005: 104-6) gösterdiği gibi, Young'ın görüşlerinde bir sorun vardır. Günümüzde birçok kadın, görece yakın bir tarihe kadar sadece erkeklere uygun olduğu düşünülen mesleklerde (örneğin, üniversitede ders verme ya da tıp gibi) çalışıyor. Bu kadınlar kendilerini, eril kodları miras almış nesnelerle çevrili ve böyle ortamlarda çalışırken buluyorlar. Örnek olarak kadın okutmanlar, Young'ın analizinde kullanıcılarının erkek olacağı beklentisini taşıyan ders amfileri, sıralar ve bilgisayarlar arasında çalışırlar. Bu durumun yansıması (örneğin amfilerdeki kürsüler gibi) çoğu donanımın yanlış ebatta yapılmasında görülür.

Fakat Young'a göre, birini kadın ya da erkek yapan şey sadece, hayatlarının eril-kodlu ya da dişil-kodlu nesneler tarafından yönlendirilip yönlendirilmemesidir. Young'ın tanımında, geleneksel olarak "eril" işlerde çalışan kadınlar sanki erkek gibi düşünülüyor. Young buna kadınların yaşamlarının sadece iş ortamı tarafından değil aynı zamanda kozmetik, hijyenik ped ve saç kurutma makinesi gibi dişil-kodlu nesneler tarafından da yapılandırıldığını söyleyerek cevap verebilir. Fakat yine de anlamsız olmayan bir şekilde bu kadınların zamanlarının çoğunu iş yerinde geçirdiğini varsayalım. Eğer öyleyse bu kadınlar, en az bütün vakitlerini evde çocuklara bakarak geçirmeyi ve bebek bezi, çocuk arabası ile gündüz bakım merkezleri gibi "dişil-kodlu" nesnelerle uğraşmayı seçen erkekler kadar "erkek" olmakta iddialıdırlar. Fakat bu sonuç (çalışan "kadınlar"ın aslında erkek olduğu sonucu) mantıksızdır çünkü bu kadınların çoğu, başka ölçütlerle (başka kadınlarla değil) tanımlanabilir bir şekilde kadın*dır*. Bu kadınlar kendilerini genellikle kadın

olarak algılıyor, tipik "dişil" kişilik özelliklerine sahipler ve dişil bedenleşme tarzlarına sahiptirler.[10]

Vardığım sonuca göre Young'ın, yaşamları dişil-kodlu nesneler tarafından yapılandırıldığı için kadınlar aynı cinse aittirler tezini kabul etmemeliyiz. Bu tez, yaşamları ağırlıklı olarak eril-kodlu nesnelerle yapılandırılan ama belirgin bir şekilde kadın kalmaya devam eden kadınlar için bir açıklama sunmaz. Neyin kadınları aynı cinsin üyeleri yaptığına dair alternatif bir açıklamaya ihtiyacımız var.

7. Kadınlar cinsiyet temelinde mi tabi kılınıyorlar?

Haslanger'ın *Gender, Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them To Be?* (2000) makalesi, aynı zamanda bütün kadınların ortak olarak sahip olduğu bir şeyi de tanımlayan bir toplumsal cinsiyet teorisi geliştirir. Haslanger, kadınların toplumsal ve kültürel konumları arasındaki farkların hemen hemen her toplumda erkeklerin kadınlara göre sistematik olarak daha ayrıcalıklı olduğu gerçeğini gizlememesi gerektiğini savunur. Farklılıklarına rağmen kadınlarda ortak olan şeyin, cinsiyetleri temelinde onları erkeklere "tabi" kılan "toplumsal konumlandırılmışlıkları" olduğu sonucuna varır. Haslanger'in ifadesine göre:

> S, ancak ve ancak sistematik olarak bazı boyutlarda (ekonomik, politik, yasal, toplumsal vb.) tabi kılınmışsa ve kadınların yeniden üretimdeki biyolojik rolünün kanıtı olarak değerlendirilen hayali ya da gözlemlenen biyolojik niteliklerden dolayı bu tutumun hedefi olarak "işaretlenmiş" ise *bir kadındır*. (Haslanger 200: 39)

Haslanger'ın **kadın** olmanın ne olduğuna dair tanımının dört temel unsuru vardır. Buna göre kadın olmak:

1 Belirli bir şekilde "toplumsal olarak konumlanmış" olmak, diğerleri tarafından belirli bir şekilde algılanmak

ve toplumsal kurumların kişinin hayatını bu algılara göre yapılandırması demektir.

2 "Tabi" ya da "ezilen" olmak bazı başka insan gruplarına kıyasla (bu durumda erkeklere) dezavantajlı olmaktır (bu ezilme tanımı için bkz. Frye 1983: 1. bölüm). Kişi çeşitli boyutlarda dezavantajlı olabilir, örneğin ekonomik (eğer düşük gelirli bir işte çalışmaya zorlanıyorsa) ya da cinsel olarak (eğer cinsel şiddete açık kılınıyorsa). Haslanger'a göre kadın olmak için, kişinin toplumsal hayatın bütün boyutlarında tabi kılınması şart değildir. En azından bir açıdan tabi kılındığı ve bu cinsiyet temelinde bir ezilme olduğu sürece, o zaman kişi "kadın" cinsine dahildir.

3 Her toplumda birçok baskı sistemi mevcuttur. Kadın olmak, içerdiği baskının insanlara sadece kadın cinsiyetinden oldukları ya da öyle değerlendirildikleri için dayatılmasından dolayı kendine özgüdür. Bunun aksine Haslanger, siyah olmanın, ten rengi, yüz yapısı gibi fiziksel özelliklerden dolayı başkalarınca, kendisinin ya da atalarının Afrika kökenli olduğunun varsayılması temelinde baskılanmak olduğunu ortaya koyar. Haslanger'ın daha açık bir şekilde belirttiği gibi kadınlar, dişi biyolojik niteliklere sahip oldukları "gözlemlendiği" ya da interseks ve transgender bireylerin durumunda olduğu gibi bu niteliklere sahip oldukları "tahayyül edildiği" için baskı altına alınırlar. Dahası, açık bir şekilde biyolojik olarak dişi olan insanlar bile, karşılarındaki kişi gerçekten anatomilerini gördüğü için değil kıyafetlerine, duruşuna ve tavırlarına bakarak dişi olduğunu varsaydığı için genellikle ezilirler.

4 Gerçek, varsayılan ya da tahayyül edilen dişi biyoloji neden baskılayıcı davranış için bir temel yaratır ya da bu davranışa yetki verir? Haslanger dişi biyolojiye sahip olmanın, insanı ikincil ve bu sebeple de tabi kılınmaya

> "hedef" yaptığına dair önsel bir varsayımın olması gerektiğini öne sürer. Bu yüzden kadınların baskılanması dişi bedenin yerleşikleşmiş ikinci dereceden statüsüyle ilgili kültürel fikirlere dayanır (Haslanger 2000: 40). Bu baskının bitmesi için ilk olarak, dişi ve erkek bedenler eşit değerde görülmelidir.

Haslanger'a göre, bütün kadınları kadın yapacak ortak nitelik, gerçek ya da varsayılan cinsiyetlerinden dolayı ezilmeleridir. Onlara yöneltilen belli türdeki baskı, farklı kültürler ve alt kültürlere göre değişkenlik gösterir (Haslanger 2000: 39). Viktoryen dönemde üst sınıf kadınlar ev dışında çalışmaları engellenerek baskı altına alınıyordu. Aynı dönemdeki işçi sınıfı kadınlar ise ev dışı işleriyle genellikle geniş olan ailelerinin bakımını birleştirmek zorunda oldukları için baskı altına alınıyordu. Fakat kadınların hepsi kadındır çünkü maruz kaldıkları baskının türü ve derecesi ne olursa olsun, gerçek ya da varsayılan cinsiyetlerinden dolayı onlara baskı uygulanıyordu.

Haslanger, kadınların ortak niteliklerinin cinsel olarak nesneleştirilmek gibi belirli bir baskı türünü paylaştığını iddia etmediği için, bütün kadınlar açısından geçerli bir nitelik tanımlama konusunda örneğin MacKinnon'a göre daha başarılıdır. Haslanger'e göre, kadınların ortak noktası, *çok* çeşitli baskı biçimlerinden birine maruz kalmaları gibi bir üst-nitelik taşımaları ve bu baskının da ister gözlemlenen ister varsayılan olsun ait oldukları cinsiyete dayandırılıyor olmasıdır.

Fakat Haslanger'ın toplumsal cinsiyet tarifinde bir sıkıntı vardır. Ona göre, kadınlar tanım gereği tabi oldukları için, bu fikrin peşinden şu düşünce gelir: feminizmin amacı kadınlar için bu tabiyeti ortadan kaldırmaktır (Haslanger 2000: 46). Gerçekten de, tabi kılınmış olma statüsüne meydan okuyan herhangi bir kadın, niyeti bu olmasa da tanım gereği kadın olma statüsüne meydan okumak zorundadır. Sorun şu ki

Haslanger'ın bu iddiaları Natalie Stoljar'ın kadınlığı *"yeniden değerli kılma...* [yani] yeni ve farklı kavramsallaştırmalar geliştirmenin olumlu projesi" olarak adlandırdığı şeye hiç alan bırakmaz (Stoljar 1995: 281). Bu "yeniden değerli kılma" projesi, kadınlığı geleneksel tabi kılınmış olma statüsünden özgürleştirecek şekillerde yeniden tanımlama projesidir. Haslanger'ın görüşlerine göre bu imkansızdır. Haslanger kesinlikle toplumsal cinsiyet normlarımızı değiştirebileceğimizi ve değiştirmemiz gerektiğini düşünmesine rağmen, onun bakış açısında toplumsal cinsiyet normlarında yapılacak herhangi olumlu bir değişiklik (zorunlu olarak tabi kılınmış) dişil toplumsal cinsiyetinden kurtulmayı da içerir.

Haslanger'ın kendisi, yeniden değerli kılmaya yer vermemesinin bir sorun olmadığını düşünebilir. Muhtemelen, bakım işi gibi yeniden değerli kılınmaya çalışılacak dişil bir özelliğinin baskı bağlamlarınca bir kalıba sokulduğunu vurgulayacaktır. Bu kalıba sokmanın bir sonucu olarak istemeyerek de olsa, onları üreten baskılayıcı bağlamı korumak zorunda olmadan dişil nitelikleri yeniden değerli kılamayız. Bakım işi söz konusu olduğunda, bu bağlam aile yaşamıdır ki Haslanger'a göre kadınların tabi kılınmış olarak algılandıkları ve öyle muamele gördükleri toplumsal yaşamın boyutlarından biridir. Aile içinde bu muamele, kadınların adil olmayan bir şekilde ağır bakım yükünü kaldırmalarının beklenmesi olarak şekillenir.

Ama Haslanger'ın toplumsal yaşamın "boyutları" kavramına, 2. Bölüm'de bahsettiğim Foucaultcu toplumsal cinsiyet yaklaşımı ışığında bakalım. Bu yaklaşıma göre, Haslanger'ın tanımladığı toplumsal yaşamın her bir boyutu (iş, cinsel ilişkiler vb.), aslında her biri farklı dişillik ve erillik biçimlerini içeren toplumsal kurumlar ve ilişkilerin çokluğundan meydana gelir. Her bir durumda, bu normlar bütünü belirli bir iktidar ilişkileri bütünü ile ilgilidir. Genellikle, bu iktidar ilişkileri (Haslanger'ın söylediği gibi) kadınların cinsiyetleri temelinde

erkeklere tabi kılındıkları ilişkilerdir. Fakat dişil tabiyete dair bu genel örüntü, her biri kadınları farklı bir biçimde tabi kılan bütün bu farklı normların birlikte varoluşunun (ve karşılıklı etkilerinin) sonucunda varolur. Haslanger farklı kadınların, içinde yaşadıkları zamana, mekana ve toplumsal bağlama özgü farklı şekillerde baskı altına alındığını düşündüğü için muhtemelen bu fikri paylaşırdı.

Fakat kadınları tabi kılan toplumsal normların çokluğunu kabullendiğimiz anda, ancak o zaman (inanıyorum ki) dişilliği "yeniden değerli kılmak" mümkün *hale gelir*. Foucaultcu görüşten hareketle, her bir iktidar ilişkisinin ve normlar bütününün kendine özgü dinamiklerinden dolayı, belirli bir ilişki içinde tabi kılınanların her zaman direnme kapasiteleri olduğu söylenebilir. Daha da belirgin olarak, o insanlar iktidar ilişkilerine, onları tamamen reddederek değil (bu imkansız ve gerçek dışıdır), bu ilişkiyi sağlamlaştıran normları yeniden yorumlayarak ya da gözden geçirerek direnebilirler. Örneğin, aile ilişkileri içinde kadınların daha fazla bakım işi yapması gerektiği normu, kadınlara bakıcılar olarak daha fazla saygı gösterilmesi ya da bakım işi için maddi kazanç sağlamaları gerektiği şeklinde yeniden yorumlanabilir. Ya da kadınlar eğer bakım işi bu kadar önemliyse erkekler de bu işi paylaşmalı ve bu işle ilgili "dişil" erdemleri kabullenmelidir şeklinde tartışma açabilirler.

Sonuç olarak, Foucaultcu toplumsal cinsiyet görüşü normların her zaman yeniden yorumlanabileceğini ve "mikro-düzeyde" onlarla mücadele edilebileceğini söyler. Kadınlardan (ya da erkeklerden) beklenen şeyleri yeniden yorumlama yönündeki bu mücadeleler, eş zamanlı olarak kadınlar ve erkekler arasındaki güç dengesini de kaydırır. Gerçekten de Foucaultcu görüş, eril tahakkümün genel örüntüsü muhtemelen olduğu gibi kalmaya meyilli olsa da, kadınların tabi kılınmaya karşı her daim devam eden bir direniş içinde olmaları gerektiğini söyler.

Öyle ki bu, kadın olmanın *zorunlu olarak* tabi kılınmak olmadığı anlamına gelir; çünkü eğer dişillik, kadınlar ve erkekler arasındaki güç eşitsizliklerini azaltabilecek ya da ortadan kaldırabilecek şekilde yeniden tanımlanabiliyorsa, o zaman dişillik ille de tabi kılınmış olma statüsü değildir. Olasıdır ki, dişillik birçok toplumda tabi kılınmış bir statü olmaya meyillidir ama bu durum değiştirilebilir.

Öyleyse, eğer Haslanger'ın kadınların tabi kılınmasına ilişkin görüşleri (önerdiğim gibi) Foucaultcu bir toplumsal cinsiyet yaklaşımıyla tutarlıysa, öyleyse Haslanger'ın görüşleri dişilliğin "yeniden değerli kılınması" ya da tabi kılınmayacak şekilde yeniden tanımlanması ihtimali ile de tutarlıdır. Fakat Haslanger'ın kadın tanımı bu ihtimali reddeder. Onun tanımına göre, kadın olmak gerçek ya da varsayılan cinsiyetine göre tabi kılınmak demektir. Bu tanıma göre, eğer biri tabi kılınmamışsa o zaman kadın değildir ve eğer biri tabiyetine başarılı bir şekilde meydan okursa o zaman o kişi kadın olarak statüsüne de meydan okuyor demektir. Buradan Haslanger'ın tanımının reddedilmesi gerektiği sonucuna varıyorum çünkü dişillik normları gözden geçirilebilir ve sürekli de geçirilmektedir; kadınlar, tabi kılınmadan da kadın olabilirler.

Eğer Haslanger'ın kadın tanımı reddedilirse, geriye kadınları birleştirecek tek bir şey kalır: Kadın olan veya kadın olarak algılananların hepsinden uygun şekillerde hareket etmelerinin beklenmesi ve hepsinin bu beklentilere (yeterli bir şekilde) uyum sağlaması. Bu durumda Haslanger'ın kadın tanımının zayıf yönüyle baş başa kalırız:

> S, ancak ve ancak, S'den kadınların yeniden üretimdeki biyolojik rolünün kanıtı olduğu varsayılan hayali ya da gözlemlenen biyolojik özelliklere sahip olduğundan dolayı, belirgin biçimlerde hareket etmesi (ve düşünmesi, değer vermesi vb.) bekleniyorsa ve S de ondan bunların beklendiği yerde öyle davranıyorsa *bir* **kadın***dır.*

Bu tanım özcüdür çünkü kadın olmak için mutlaka sahip olunması gereken ortak özelliği, tek bir nitelik (kişinin dişi-cinsiyetli olması ya da öyle algılanmasından dolayı uygulanan toplumsal beklentilere uyum sağlama niteliğini) olarak çekip çıkarır. Fakat bu öyle yüksek düzey bir niteliktir ki, niteliğin tanımı kadınlardan beklenenin kültürler ve alt kültürler arasında çeşitlilik gösterdiğini bu yüzden de kadınların hiçbir somut ortak toplumsal konum, değer, deneyim örüntüsü paylaşmadığını söyleyen özcülük-*karşıtı* iddialarla örtüşür.

Bu tanım kadınların ortaklaşa sahip olduğu özelliğin dişi olmaları olduğunu söyleyen hatalı görüşe geri dönüş yapmaz. O görüş hatalıdır çünkü kadın olmayı yanlış bir şekilde dişi olmaya bağlar. Daha ziyade, benim tanımıma göre kadınların ortak özelliği kadın olmaları ya da öyle değerlendirilmelerinden dolayı diğer insanlar ve kurumların onlara uyguladıkları toplumsal normların gereğini yerine getirmeleridir.

Bu tanımı kabul etmek için cinsiyet farkının biyolojik olduğuna dair önceki fikirlerimin kabul edilmesi gerekmez. Üreme amaçlı sekste birbirine zıt eril/dişil rolleri buyuran toplumsal normlar düşünüldüğünde, insanları cinsiyetli kılmak için belirli biyolojik niteliklerin seçildiği fikrinde Warnke ve Wittig ile uzlaştığımızı varsayalım. Bu durumda kadınların, erillik/dişillik normlarının yürürlükte olduğu bir toplumsal ortamda, onları dişi-cinsiyetli kılmak için seçilen belirli biyolojik niteliklere sahip oldukları (memeler, vajina, rahim vb.) ya da öyle varsayıldıkları için onlara uygulanan toplumsal normları yerine getiren kişiler oldukları da söylenebilir.

4. Bölüm'de özcülüğe dair feminist eleştirinin, hiçbir toplumun tek bir dişil ya da eril toplumsal cinsiyet barındırmadığını öne sürdüğünü gördük. Spelman (1988) bunun yerine, her bir toplumun birçok eril ve dişil toplumsal cinsiyet barındırdığını iddia eder; örneğin farklı sınıf, ırk ve kültür temelli belirgin dişillik ve erillik normları. Fakat 2. Bölüm'de, eğer top-

lumsal cinsiyet varsa o zaman mutlaka iki toplumsal cinsiyetin var olduğunu, çünkü toplumsal cinsiyetin sadece erkeklerin eril, dişilerinse dişil davranmaları gerektiğini söyleyen norm olduğunu savundum. Bu düşünce karşısında, özcülüğe dair feminist eleştiriler eğer toplumsal cinsiyet varsa mutlaka ikiden *fazla* toplumsal cinsiyet olduğunu ima ediyor gibidir çünkü erkeklerden/dişilerden her zaman sınıf, ırk ve kültürden etkilenen çeşitlilikte eril/dişil davranmaları beklenir.

Fakat şimdi görüyoruz ki bu farklı dişil "toplumsal cinsiyetleri" (basitleştirmek adına sadece dişilliğe odaklanalım) ortak bir niteliğe sahiptir: dişi olan ya da oldukları varsayılan insanlara uygulanırlar. Dişillik normları sınıf, ırk vb. temelinde çeşitlilik gösterebilir ama hepsinin dişilere uygulandığı gerçeği, hepsini *dişillik* normu yapan şeydir. Bunun anlamı bütün bu normların tek bir dişil toplumsal cinsiyeti tanımlamaya katkı sağlamalarıdır. Bu normlar içerik anlamında ortak bir örüntüyü takip etmezler ama her biri toplumun dişil olmaya dair beklentiler bütününün bir parçasını (bütün bir bağlam çeşitliliği içerisinden) tanımlarlar. Öyleyse her şeyin ötesinde, muhtelif dişillik ve erillik normlarının dişil ve eril toplumsal cinsiyetlerinin çokluğunu tanımlamaktansa, sadece iki toplumsal cinsiyeti tanımlamaya katkı sağladıklarını iddia edeceğim.

Eğer durum buysa, o zaman herhangi bir toplumda kadınlar ve erkeklerden aynı şekilde davranmaları beklenmiyor olsa da, yine de (bazı sınıf, ırk ve kültürle belirlenen normlar bütününe göre) dişilerin dişil ve erkeklerin eril davranmaları gerektiğine dair daha üst-düzey bir beklentiler bütünü vardır. Hal böyle olunca, dişilerin sistematik bir biçimde erkeklerden farklı davranmaları beklenir. Sonuç olarak, günümüzde şu hâlâ geçerliliğini koruyor; Butler'ın ortaya koyduğu gibi dişillik ve erilliğin muhtelif biçimleri yalnızca arzulanmayan, çift toplumsal cinsiyetli bir kurulum *içinde* var olur.

8. Gözden geçirme ve sonuç

Bu bölüm, kadınların onları kadın yapan ortak bir nitelik paylaşıp paylaşmadıklarını sorarak başladı. Özcülük karşıtı feministler, özellikle radikal ve sosyalist feminizme getirilen siyah feminist eleştirileri, ikna edici bir şekilde böyle bir nitelik olmadığını çünkü kadınların toplumda çok farklı yerlerde bulunduklarını bu yüzden de hiçbir ortak toplumsal rol, kendini anlama, değer ya da davranış ve deneyim örüntüsü paylaşmadığını ortaya koydu. O zaman, şu soru ortaya çıktı, bütün kadınları kadın *yapan* şey nedir? Kadınların tek ortak niteliklerinin, gerçek ya da varsayılan cinsiyetlerinden dolayı farklı şekillerde davranmalarının beklendiği (ve onların da davrandığı) bir üst düzey nitelik olduğunu belirttim.

Feminist felsefe içinde incelediğimiz diğer alanlar gibi, özcülüğe dair feminist tartışmaların da felsefenin birkaç alanına etkisi vardır. Dikkat çekenler şunlardır:

1 Toplumsal felsefedeki sorular: toplumsal grupların ne olduğuna ve belirli bir insanlar bütününü (örneğin kadınları), toplum içinde ayrı bir yer işgal eden bir grubun üyeleri yapan şeyin ne olduğuna dair sorular.
2 Toplumsal değişim arayışındaki insanların kolektif olarak hareket etmelerinin nasıl mümkün olduğuna ya da olup olmadığına dair siyaset felsefesi meseleleri. Ortak bir deneyimi ya da değeri paylaşmayan insanlar bütünü (örneğin kadınlar) hangi koşullarda toplumsal bir hareket içinde birleşmeyi isterler?
3 Herhangi bir şeyin özsel nitelikleri olup olmadığına ve bir niteliğin özsel olmasının ne demek olduğuna dair savlar. Herhangi bir niteliğin, kadınların bu savların uygulanabileceği belirli bir alanı temsil etmeleri için özsel olup olmadığına dair feminist tartışmalar.

Fakat özcülüğe dair feminist tartışmalar yalnızca özsel nitelikler ile ilgili felsefi savların kadınların durumuna uygulanmasından kaynaklanmaz. Bunun yerine, bu tartışmalar kadınların baskı altına alınmasının doğasını ve kadınlar arasındaki güç farklılıklarını düşünmek için öz ve cins gibi felsefi kavramlardan yararlanır. Bunun anlamı feminist özcülük tartışmalarının öze dair felsefi savları, bazı yeni sorular yaratarak politik bir yöne taşıdıklarıdır: Kadınlar nedir? Kadınların herhangi bir ortak niteliği var mıdır? Kadınlar mutlaka baskı altına mı alınmıştır? Feminist teorisyenler bazı kadınları diğerlerine göre ayrıcalıklı kılmaktan nasıl kaçınabilirler? Bu sorular, özcülüğe dair feminist düşünceyi felsefenin yeni ve önemli bir alanı kılar.

Notlar

1 Yine de, Simone de Beauvoir'ın, "özcülüğün" ne olduğuna dair farklı bir anlayışı vardır. Onun için özcülük, (1) hem her insan bireyin sabit bir doğası, "öz"ü ya da belirleyici karakteristiklerinin olduğuna dair iddialar (2) hem de özel olarak kadınların sabit bir doğasının olduğuna dair iddiadır. Beauvoir, her iki iddiayı da (6. ve 7. Bölüm'de göreceğimiz gibi) reddeder ve bu anlamda "özcülük-karşıtı"dır.

2 Bu kadın tanımı şu bakımlardan değişiklik gösterir: (1) Lacan ve Irigaray. Onlar için bir **kadın**, kendi bedenini, dişi olmanın ne anlama geldiğine dair sembolizmi miras alıp anlayarak kendini dişi olarak tanımlayan biyolojik açıdan dişi olan insandır. (2) de Beauvoir. Onun için bir **kadın**, dişi bedenine zaman içerisinde anlam yükleyen biyolojik dişidir. Bkz. 6. Bölüm, 4. Kısım.

3 Heyes (2000: 37) ve Witt'in (1995: 324-5) tartıştığı gibi, biyolojik belirlenimcilik, özcülüğün tek formudur.

4 Irigaray'ın kendisi, Gayatri Chakravorty Spivak'ın (1984-5) farklı bir bağlamda ürettiği "stratejik özcülük" kavramını

kullanmaz. Bu durum, Irigaray'ın stratejik özcü *olmasına* engel olmaz.

5 4. Bölüm'deki gibi, Irigaray'ın sadece erken dönem eserlerinden bahsediyorum.

6 Fakat Riley bazen feministlerin, kadınların doğası hakkındaki fikirlere meydan okuyabilecekleri en iyi yolun onları taklit etmek değil, sadece yanlış olduklarını söylemek olduğunu düşünür (Riley 1989: böl.4).

7 İngilizcesi *blood mother*, ç.n.

8 Cixous'nun aklında, Freud'un "yetişkin bir kadının cinsel yaşamı psikoloji için 'kara kıta'dır" deyişi vardır (Freud 1926: 313).

9 Frye (1996), Stoljar (1995) ve Zack (2005: bölümler 1-3) dahil olmak üzere diğerleri, yeterli alanım olmadığı için burada tartışamadığım cevaplar da sunuyorlar.

10 Young, dişi bedeninin, kadınları diziselleştiren dişil-kodlu nesnelerden biri olduğunu söyler (1994: 729). Bu sebeple, söz konusu kadınların sadece, cinsiyetlere ayrılmış toplumlarla dişi bedene sahip olan herkesin kadın olmasından dolayı gerçekten de kadın oldukları şeklinde cevap verebilir. Bu cevap tatmin edici değildir çünkü birinin hem dişi hem de eril olmasını imkansız kılar.

Ek Okumalar

Özcülük tanımları Grozs 1990b: 333–5; Heyes 2000 böl. 1; Witt 1995: s. 321–2.

Özcülük eleştirileri Lugones ve Spelman 1983; Spelman 1990 özcülüğe dair en derinlikli eleştiriyi sunuyor (bkz, özellikle 6. Bölüm); Harris 1990 ise MacKinnon'ın özcülüğünü eleştirir.

Bütün kadınları kadın yapan şeye dair düşünceler Heyes 2000 böl. 3; Young 1994; Haslanger 2000.

Özcülük üzerine daha ileri düzey metinler Stoljar 1995; Witt 1995.

Özcülük ve cinsel fark Grosz 1990b

6. Doğum

1. Feminist felsefe ve doğum

Bu kitapta değerlendirilen feminist felsefe tartışmalarının çoğu doğum konusunu ele almıştır. Örneğin Virginia Held (1993: 80-4) gibi bazı bakım etikçileri doğumun fiziksel niteliğinin annelerin çocuklarıyla özel bir bağ kurmalarını sağladığını iler sürmektedir. Held'in düşüncesine göre bu durum, kadınların en azından anne olmuşlarsa bakım meselesine büyük önem vermelerinin sebebidir. Ayrıca 4. Bölüm'de çocuk doğurmanın edilgen bir biçimde erkeğin ektiği tohumu, bağımsız bir yaşama ulaşana kadar taşımak olduğunu söyleyen geleneksel batılı (en azından o böyle görür) bakışa dair Irigaray'ın eleştirilerine rastlamıştık. Tıpkı diğer feministler gibi Irigaray da çocuk doğurmanın edilgen bir işlev değil de yaratıcı bir süreç olarak yeniden değerlendirilmesi gerektiğini savunur.

Öyleyse doğum, çeşitli feminist düşünce yaklaşımlarında bir tema haline gelmiş demektir. Buna dayanarak, bazı feminist filozoflar ve teorisyenler doğum üzerine daha sistematik bir biçimde düşünmüşlerdir. Bu bölümde bahsi geçen düşün-

celerin bir kısmı ele alınacak.[1] Öncelikle doğumun kendisini doğumla ilgili üç fenomenden ayırmamız gerekir.

1 *Hamilelik ve gebelik*: Bütün hamilelikler bir çocuğun doğumuyla sonlanmaz. Amy Mullin'in (2005) iddia ettiği üzere, hamilelik sadece bir çocuğun doğumu ile sonuçlandığında değerli görülemez; o, kendi başına hayatı zenginleştiren bir deneyimdir. Mullin, doğumla ilgilenen feminist filozofları bazen hamileliği ve hamileliğin kendine özgü değerini gözden kaçırdıkları için uyarır. Mullin'in uyarısına rağmen, bu bölüm gebeliği ve kadının hamilelik deneyimini doğum başlığı altında tartışacaktır. Konuya böyle yaklaşacağım, çünkü hamileliğe dair feminist kavrayış doğum konusundaki kavrayışla kesişir: iki araştırma alanı birbirine bilgi aktarımı sağlar.
2 *Çocuk bakımı* ise doğum gerçekleştikten sonra çocukla ilgilenme faaliyetidir. Çocuk bakımı biyolojik anne-babanın değil de evlat edinenlerin üstlendiği bir sorumluluk olabilir ve bu bakımı ille de çocuğun biyolojik ya da evlat edinen annesinin gerçekleştirmesi gerekmez. Ayrıca çocuk bakımı işi, örneğin anne-baba ile ücretli çocuk bakıcılarından oluşan bir grup tarafından yapılabilir.
3 *Annelik yapma.* Hamile bir kadın, fetüsün annesi olarak tanımlanabilir. Fakat "annelik yapma" aynı zamanda çocuğun doğumundan *sonra* gerçekleştirilen bakım işi anlamına da gelir. Kısacası, "annelik yapma" gebelik ve çocuk bakımı arasında muğlak bir anlama sahiptir. Birçok biyolojik anne hamileyken karınlarında büyüyen bebekleriyle ilgilendiklerinden dolayı, gerçekten de küçük çocuklarının bakımını gerçekleştirdiklerini hisseder. Fakat "annelik yapma"nın muğlaklığı pek işimize yaramaz, çünkü yanlış bir şekilde, çocuğun yalnızca biyolojik

annesinin işin hakkını vererek ona bakabileceğini önermesine yol açabilir.

Bu düşünce, çocuk bakımının yani çocuk bakımı anlamında "annelik yapma"nın, gebelik ve çocuk doğurmaktan yani gebelik anlamında "annelik yapma"dan farklı olduğunu açığa çıkarır. Bu bölümün geri kalanı gebelik ve çocuk doğurmaya odaklanacaktır.

2. Doğum, tıbbileştirme ve eril tahakküm

Doğumu politik ve felsefi bir mesele olarak gören ilk feministler, radikal feministlerdi. Bu feministler, kadınlara uygulanan erkek tahakkümünün, kadın bedeni üzerinde erkek denetiminin özellikle de kadın cinselliği ve kadınların yeniden üretim gücü, yani gebe kalma ve çocuk doğurma kapasiteleri üzerindeki erkek kontrolünün temel biçimine büründüğünü savundu. Radikal feministlere göre, kadınların yeniden üretim güçlerini denetlemeye yönelik erkek girişimleri pek çok biçime bürünmüştür, ama bunların modern batı ülkelerinde büründüğü en önemli biçim doğumun tıbbileştirilmesidir.

On yedinci yüzyıla kadar, doğum sancısı çeken kadınlarla ebeler ilgilendi. Ondan sonra, son döneme kadar özellikle erkek olan doktorlar, çocuk doğumunun denetimini ele geçirdi ve haksız bir şekilde ebeleri cahil büyücüler olarak niteleyip onları bu alandan kovdu (Rich 1976: 6. Bölüm). Doktorlar tıbbi bir hamilelik ve doğum modeli öne sürdüler: Hamileliği bir hastalık, doğumu ise tehlikeli bir kriz olarak anlayıp, bunların ikisinin de doktorlar tarafından denetlenmesi gerektiğini iddia ettiler. Böylece doktorlar daha önce ev olan doğum yerini, doğumların tıbbi gözetim altında gerçekleşebildiği hastanelere taşıdılar. Bu süreç ancak yakın zamanda tamamlandı: 1900'de Amerikalı kadınların yüzde 5'inden azı hastanede doğum yaparken, 1940'a gelindiğinde bu oran yüzde 55'e ve 1970'lerde ise yüzde

99'a çıkmıştır; bu oran Amerika'da bugün de geçerlidir (Mulling 2005: 111). Benzer bir şekilde, İngiltere ve Kanada'da doğumların yüzde 97-99'u artık hastanelerde gerçekleşiyor.

Doğumun tıbbileştirilmesinin kadınlara yarar sağladığı düşünülebilir. Neticede, birçok kadın anestezi ve sezaryen gibi modern uygulamalardan memnuniyetle faydalandı. Fakat radikal feministler bu olumlu şeylerin amacının, kadınların iyiliğini gözetmekten ziyade onlar üzerinde daha çok denetim elde etmek için erkekler tarafından başlatılan bir tıbbileştirme sürecinin sadece yan etkileri olduğunu söylediler. Radikal feministlere göre tıbbileştirme, doğum üzerindeki denetimi ister anneler isterse de ebeler olsun kadınlardan alıp hem doktorlar hem de kadınlara hamileliğin ve doğumun risklerine karşı tavsiye verebilecek bilimsel "uzmanlar" olarak erkeklere verdi.

Adrienne Rich, *Of Woman Born* (1976) kitabıyla, doğumun tıbbileştirilmesini eleştiren ilk feministler arasında yer aldı. Rich'in görüşüne göre, erkekler tarih öncesi dönemlerden beri kadınların yeniden üretim gücünü denetlemek için çok çabalamışlardır. Erkekler doğal olarak kadınların fetüs yaratabilme ve ona son verebilme gücünden korkmuşlardır. Erkeklerin korkusu onları kadınların gücü "üzerinde-güç" uygulamaya itmiştir. Rich "üzerinde-güç" kavramını kadınların doğal bir biçimde sahip olduğu dönüştürücü güçten ayırır (1976: 99). Bu güç bir embriyoyu bebeğe ve emzirirken de yiyecekleri süte dönüştürme gücüdür. Kadınların gücü "*yapma*-gücü", bir şeyden yepyeni ve farklı bir başka şey yaratma gücüdür. Rich'e göre erkeklerin biyolojisi, onlara bu tür güçler vermez bu yüzden bunun yerine kadınların yeniden üretim güçleri *üzerinde* güç uygulamaya çalışırlar (1976: 64).

Rich'e göre erkeklerin yüzyıllardır kadınların yeniden üretim gücü üzerinde-güç uygulamaları anneliği dönüştürmüştür. Rich, annelik kavramına hem çocuk doğurmayı hem de küçük çocukların bakım işini dahil eder. Ben anneliğin çocuk doğur-

ma yönüyle ilgili olan kısmına odaklanacağım. On sekizinci yüzyıldan itibaren erkekler, çocuk doğumuna dair kadınların ulaşmasına izin verilmeyen uzman bilimsel bilgiler ürettiler ve bu süreçte kadınları kendi hamileliklerini anlama araçlarından yoksun bıraktılar. Bir bütün olarak Rich'in söylediği şey, erkeklerin kadınları kendi yeniden üretim güçlerine karşı *yabancılaştırdığıdır* (1976: 13). Rich bununla erkeklerin, kadınlara ait bu gücün kadınlar tarafından yabancı görüldüğü ve anlaşılıp denetlenemediği bir güce dönüştürdüğünü ima eder.

3. Bölüm'de Rich'in bütün erkeklerin kasti bir biçimde kadınları tahakküm altına almayı amaçladığını düşünüp düşünmediğinin her daim çok açık olmadığını gördük. *Of Woman Born* ise bu konuda nettir. Bütün erkekler kadınları tahakküm altına almayı amaçlar fakat bu amaç nadiren bilinçli ya da kasıtlıdır. Erkekler kadınların güçlerinden korktukları (1976: 11) ve bu korku hoş bir şey olmadığı için bu korkuya dair farkındalıklarını bastırırlar. Dolayısıyla erkekler, kadınlar "üzerinde-güç" uygulama arzularını da bastırmak zorunda kalırlar, aksi halde neden bu arzuya sahip olduklarını (örneğin kadınların güçlerinden korktuklarından dolayı) hatırlamış olacaklar. Bu sebeple Rich, erkeklerin kadınlar üzerinde tahakküm kurmayı arzuladıklarını ve bunun peşinde koştuklarını, ama bunun farkında olmadıklarını düşünür.

Peki Rich bize erkeklerin hakim toplumsal konumuna dair makul bir açıklama sunar mı? Muhtemelen hayır. Çocuk doğurmak için çok genç ya da yaşlı olan veya kısır olan kadınlar neden diğer kadınlar "üzerinde-güç" arayışına girmezler? Neden erkekler sahip olmadıkları güçlere odaklanmak yerine, sperm üretmek ve atmak gibi onlara *özgü* benzersiz güçler üzerine düşünmezler? Dahası, Rich eril tahakkümün evrenselliğini bütün erkeklerin paylaşması gereken tek bir tür isteğe bakarak açıklamamız gerektiğini varsayar. Fakat kesinlikle çeşitli eril tahakküm biçimleri olduğundan, her bir biçimin neden or-

taya çıktığına dair özgün bir açıklamaya ihtiyacımız vardır. Bu yüzden Rich, aslında açıklanmasına ihtiyacımız olan şeyi yani çeşitli patriyarka biçimlerini açıklamaz. Aslına bakılırsa açıklamaya çalıştığı şeyi yani patriyarkanın evrenselliğini de yeterince açıklamaz.

Rich'in çocuk doğurmaya ilişkin tutumuna dönecek olursak, Rich "deneyim olarak annelik"ten ayırdığı ve anneliğin yabancılaşmış, erkek-denetimli biçimine "kurum olarak annelik" der. Deneyim olarak anneliği, kadınların "kendi yeniden üretim güçleri ve çocuklarıyla olan potansiyel ilişkisi" olarak tanımlar (1976: 13). Muhtemelen Rich patriyarkal olmayan bir toplumda kadınların bu güçleri anlayacağını, "özgürce ve bilgece üstlenip" kullanacaklarını (1976: 175) ve onlar sayesinde güçlendiklerini hissedeceklerini düşünmektedir. Rich'in kurum olarak annelik ile deneyim olarak annelik arasında yaptığı ayrımın amacı, bugün birçok kadın çocuk doğurmayı yabancı ve hoş olmayan bir şey olarak görmesine rağmen, bunun yalnızca *kurum* olarak anneliğe özgü olduğunu önermektir. Yabancılık ve baskı hissetmek çocuk doğurmaya özgü bir şey değildir. Doğru koşullarda çocuk doğurmak, kadınlara kendilerini yaratıcı ve güçlü hissettirebilirdi. Rich burada, doğumu doğası gereği barbarca ("balkabağı sıçmaktan" daha anlamlı olmayan) ve kadınların baskı altına alınmasının dolaysız nedeni olarak kavrayan Firestone'a karşı bir tartışma yürütür (Firestone 1970: 189). Buna karşılık Rich kadınların baskı altına alınmasının sebebini dişi biyolojilerine değil bu biyoloji üzerindeki erkek denetimine bağlar.

Rich'in çocuk doğurma üzerindeki erkek denetiminin kapsamına dair iddialarının modası geçmiş gibi görünebilir. Birçok Avrupa ülkesinde, kırk yıl öncesine göre artık hamilelik bir hastalık değil de normal bir süreç olarak algılanıyor. Doğum öncesi bakımı sağlayanlar da artık doktorlardan ziyade ebelerdir. Buna rağmen, bu durum doğumun "tıbbileştirmeden kur-

tarıldığı" anlamına gelmez. Hamile kadınlar, hem olası sorunları tanımlayan hem de bu kadınların özel izlemeye ve ilgiye ihtiyaç duydukları bir dönemde olduklarını varsayan düşünceyi de yansıtan bir sürü teste tabi tutuluyor. Aynı varsayımdan dolayı hastanede doğumlar bir dizi işlemle dikkatlice izleniyor ve denetleniyor: örneğin fetüsün kalp atışlarının sürekli elektronik bir biçimde denetlenmesi ya da kasılmaları hızlandırmak için annelere yapay hormonların verilmesi gibi. Ayrıca sezaryenle doğum yapan kadınların oranı artmaya devam ediyor: Amerika'da 1970'teki yüzde 5 ve 1996'daki 20,7'lik oranla kıyaslandığında, 2004 yılında tüm doğumların yüzde 29,1'i sezaryen idi.

Genel feminist sonuç olarak bunun gibi tıbbileştirme gelişmelerinin her daim kadınların yararına olmadığı, ama gerçekten de sıklıkla kadınları güç*süz*leştirdiği fikri kesinlikle makuldür. Sezaryen olmaları söylendiğinde ya da tavsiye edildiğinde birçok kadın kızgın, hayal kırıklığına uğramış hissediyor ya da bir kadının ifade ettiği gibi "denetimim dışında... sanki her şey sadece tamamen benim denetimim dışındaydı" (Martin 1987: 82) diye düşünüyorlar. Şüphesiz ki doğum sancısını denetlemek ve yönetmek için kullanılan tıbbi teknikler kadınlara fayda sağlamıştır ama bu teknikler aynı zamanda daha fazla tıbbi izleme ve müdahaleyi gerekli kılmaya da meyillidir. Bu durum doğum sürecinin denetimini anneden tıbbi personele aktarmak gibi bir etki yaratmıştır (Bkz. Rouse 1987: 233-4, 239-40). Örneğin, fetal izleme anneyi hareketsiz kılar ve bu şekilde anne anestetiğe, sentetik hormonlara ve bazen sezaryeni ya da forseps doğumları mümkün kılsın diye kasılmalarının yavaşlamasına ihtiyaç duyar.

Yine de hamileliğin anormal değil de normal olarak değerlendirilmesi gerçekten de iyi bir şey olabilir mi? Diane Taylor (2006), Amerika'da 2006 yılında yayımlanan federal yönergenin çocuk doğurma yaşına gelmiş bütün kadınlardan kendile-

rini "hamilelik öncesinde" olarak değerlendirmelerini istediğini anlatıyor. Kadınlardan vitamin takviyeleri almaları, sigara ve içki kullanımından uzak durmaları ve doğacak çocuklarının iyiliği için diğer önlemleri almaları isteniyor. Taylor bunu Amerikalı kadınların bireylerden çok kuluçka makinesi olarak davranmaları gerektiğine dair bir kanıt olarak alır. Yine belki de "hamilelik öncesi" bu yönergeler, kadınlara, *bütün* kadınların anormal bir biçimde hastalıklara ve bazıları kadınların kendisinden kaynaklanan tehlikelere açık olduğunu varsayarak muamele ederken, hamileliği normal varsayarak muamele etmez. Eğer öyleyse, o zaman belki gerçekten de hamileliği normal varsayarak muamele etmek arzulanabilir bir feminist amaç olarak kalır.

3. Hamileliğin fenomenolojisi

Doğumun tıbbileştirilmesine yönelik feminist eleştiriler kadınların kendi hamilelik ve doğum deneyimlerine dair ifadeleri dinlememiz gerektiği konusunda ısrar eder. Hamilelik ve doğum, hakkında sadece doktorların ve bilim insanlarının gerçek bilgiye sahip olduğu biyolojik bir süreç değildir. Bu süreçler bireysel olarak kadında gerçekleşir ve bu süreçleri yaşayan kadın açısından her zaman anlamlıdır. Bazı feministler, hamile kadınların kendi durumlarını nasıl deneyimlediklerini açık bir şekilde felsefi olarak dile getirmeye çalışıyorlar. Bu feministler, hamileliğin fenomenolojisi denilen şeyi yapıyorlar.

Fenomenoloji, 20. yüzyılın ilk yarısında kıta Avrupası'nda Edmund Husserl tarafından geliştirilen felsefi bir gelenektir. Fenomenolojistler insan deneyiminin biçimlerine dair makul tanımlamalar sunmayı amaçlarlar. Amaç, deneyimin aldığı biçimi neden aldığını açıklamak ya da neden deneyimlerin belirli biçimler aldığını tartışmak değildir. Fenomenolojistler, her bir insan deneyimini enine boyuna betimlemeyi de amaçlamazlar. Bunun yerine, içinde bütün deneyimlerin örgütlendiği temel

örüntüleri tanımlamaya ve açıklamaya çalışırlar. Örneğin, bütün insan deneyimleri kendilerini zamansal olarak düzenlenmiş şekilde gösterir: Kişinin şimdide ne olduğuna dair farkındalığı, gelecekten beklentisi ve geçmişe dair hatırlayışları arasında askıya alınmıştır. Yine de fenomenolojistler nasıl deneyimlediğimizin bizim için belki de hiç belirgin olmadığına inanırlar. Deneyimlerimizin biçimi o kadar belirgindir ki (ne de olsa ne zaman herhangi bir şey deneyimlesek onlar da her daim mevcutturlar) bu biçimlerin farkına varmak neredeyse imkansızdır. Hegel'in de söylediği gibi "aşina olunan, tam da aşina olunduğu için bilinmez" (1807: 18).

Carol Bigwood (1991), Gail Weiss (1999) ve Iris Marion Young (1984) gibi bazı feminist filozoflar kadınların hamilelik deneyimlerini fenomenolojiyle açıklamaya çalışırlar. Her bir kadının yaşadığı farklı hamilelik deneyimlerini açıklamaktansa, kadınların hamilelik deneyimlerinin çeşitliliği içinde tezahür eden örüntüleri belirlemeyi amaçlarlar. Yine de feministler genel olarak her yerdeki hamilelik deneyimlerinde ortak olan örüntüyü bulmaya çalışmazlar. Anlaşılabileceği üzere böyle bir örüntü mevcut değildir. Bunun yerine feministler (Young'ın yaptığı gibi) "teknolojik olarak bilgili Batı toplumlarında" kadınların hamilelik deneyimlerinde ortak olan örüntülere odaklanırlar (Young 1984: 161).

Young'ın "*Pregnant Embodiment*" (1984) makalesi feminist fenomenolojik hamilelik çalışmalarının klasik metni olmaya devam eder. Hamilelikte kadınlar elbette kendi bedenlerini ve bedenlerinde gerçekleşen değişimleri deneyimlerler. Bu yüzden Young, Merleau-Ponty'den (1945) yararlanmayı faydalı bulur çünkü Merleau-Ponty deneyimlerimizin her zaman beden farkındalığına dair bir boyutu da içerdiğini belirtir (Bkz. 2. Bölüm, 5. Kısım).

Merleau-Ponty genelde bedenime dair farkındalığımın bilincimin art alanında olduğunu düşünür. Şu anda yazarken eli-

min kalemi tuttuğunu fark etmem, sadece yazdığım kelimeleri görürüm. Şimdide ve çoğunlukla bedenimi planlar uygulamak için kullanırım, sadece o planlarla meşgul olurum ve bedenime görünmezmiş gibi davranırım. Ama diğer fenomenolojist yazarlar, bedenimin planları yürütemediği durumlarda, beden farkındalığımın bilincin ön alanına kaydığını iddia ederler - belki de aşırı yorgun ya da hastayımdır. Artık planlarıma odaklanamam, çünkü maddi bir varlık olarak bedenim bütün dikkatimi üstüne çeker.

Young modern batı toplumlarında deneyimlendiği haliyle hamileliğin, kişinin bedeninin bilincine sadece bu beden engelleyici olduğunda ulaştığı tanımına uymadığını ifade eder. Hamile bir kadın, bedeninin kendisinin denetleyemeyeceği bir sürece girmiş olduğunun farkındadır. Belki memelerinin ve karnının büyüdüğünü hisseder. Fakat bu farkındalık kadının bazı şeyler yapmasına engel olmaz. Bedenindeki süreç devam ederken o da bunlara devam eder. Young bir kütüphanede kitap ararken karnındaki sertleşmeyi nasıl hissettiğine dair deneyimine dikkat çeker (1984: 162). Hamile kadının bedenine dönük tutumu, Young'ın vardığı sonuca göre *estetik*tir: Hamile kadın bedenindeki değişimleri dikkatlice izler ve izlerken de keyif alır. Teknolojik olarak gelişmiş bir toplumda yaşadığı düşünülürse, bu değişimlerden günlük etkinliklerini engellemediği ve onlarla uyumlu oldukları için bile keyif alabilir.

Young, kişinin bedenindeki değişimlerden aldığı estetik keyfe ek olarak, modern batı hamilelik deneyiminin iki özelliğine daha dikkat çeker.

1 Hamileyken, içimde bir başka yaşam olduğunu hissederim. İçimdeki bu yaşam kısmen kendini ayrı bir yaşam olarak var ediyor, hıçkırmak ve tekmelemek gibi denetleyemeyeceğim kendine ait bir süreç içerisinde. Fakat bu yaşam aynı zamanda benim *içimde*, bu yüzden özel ola-

rak onun hareketlerinin farkındayım. Bu sebeple benim bedenim ve fetüsün bedeni arasındaki sınır bulanıklaşır (Young 1984: 162-3. Kristeva da bu noktaya dikkat çeker, 1977).

2 Hamile bir kadın, bedeninin dış sınırlarının nerede olduğunu tam olarak bilemez çünkü bedeninin şekil ve ölçüleri çok hızlı bir şekilde değişir (Young 1984: 163). Dolayısıyla hamileliğin son dönemlerinde olan kadınlar sıklıkla sakarlık yapar ve bir şeylere çarparlar. Hamile kadının "imgesel bedeni" (kendi bedeninin özellikleri ve boyutlarına dair zihinsel "harita"sı), bedeninin değişim hızına ayak uyduramaz.

Bazı feminist filozoflar Young'ın durduğu noktayı eleştirmişlerdir. Gail Weiss (1999: 52-4), Young'ın hamilelikte yaşanan bedensel değişim hızının, kadının ahenkli ve bütünlüklü bir beden imgesi oluşturmasına engel olduğuna dair iddiasına karşı çıkar. Weiss'a göre hamile kadının bedenine dair farklı tür bir algısı vardır; onu değişen, büyüyen ve gelişen bir şey olarak algılar (Weiss 1999: 53). Weiss'ın iddiasına göre bu tür bir algı olmasaydı hepimiz için daha iyi olurdu. Çünkü bu beden algısı sürekli meydana gelen değişimleri saklamaktan ziyade, onlardan etkilenir ve hamilelikteki kadar belirgin olmasa da bütün bedenler sürekli değişmektedir.

Young'ın modern batı toplumlarında evrensel olarak tarif ettiği hamilelik deneyiminin üç özelliği ile ilgili bir sorun daha olabilir. Young'ın aksine, Mullin belirli topluluklar içinde bile hamilelik deneyiminin evrensel nitelikleri olmadığını savunur. Mullin'e göre hamile kadınların değişen biyolojilerine verdikleri tepkiler kadının sınıf, ırk ve diğer toplumsal bölünmelerdeki konumundan etkilenir (Mullin 2005: 91-2).[2]

Mullin ayrıca Young'ın hamile kadınların biyolojik değişimlere oldukça edilgen bir şekilde, onları sadece gözlemleye-

rek ve değişimlerden estetik olarak keyif alarak tepki verdikleri iddiasına da karşı çıkar. Tam tersi Mullin'e göre, hamile kadınlar bu değişimlere anlamlar vererek sürekli etkindirler ve kısmen bu değişimleri eski olaylarla karşılaştırarak farklı değişimlere farklı şekillerde önem verirler. Örneğin hamile bir kadın memelerindeki hızlı büyümeyi ergenliğinden hatırladığı benzer bir hızlı büyüme ile karşılaştırabilir.

Eğer hamile kadınlar biyolojilerine etkin bir biçimde anlam yüklüyorlarsa, o zaman hamileliğin fenomenolojisi feminist araştırmanın daha geniş bir alanıyla, kadınların "yaşanmış bedenleri"ne, yani kadınların kendi bedenlerine nasıl anlam verdikleriyle ilgilidir. Dolayısıyla bu feminist "yaşanmış beden" kavramına göz atmalıyız.

4. Yaşanmış bedenler

Toril Moi (1999) ve Young (2002) yaşanmış beden kavramının izini, Simone de Beauvoir'a kadar sürüyorlar. Beauvoir için her insan birey, her zaman kendi hayatının yönünü seçme konusunda özgürdür. Beauvoir, herhangi bir kişinin "doğa"sına bağlı olarak seçimler yaptığı fikrini reddeder (örneğin "doğası gereği anaç insan"). Birey kendini sadece yaptığı seçimler doğrultusunda belirli bir şekilde hareket etmeye adadığı ölçüde bir "doğa" edinir. Birey kendi değerlerine göre seçim yapmaz. Tersine, seçimler *yaparak* kendini belli bir yola adar. Örneğin (Beauvoir'a göre) kürtajın yasal olduğuna inandığım için kürtajı seçmem. Aksine, kürtajı tercih ederim ve bu şekilde kendimi kürtajın yasal olduğu bir pozisyona koyarım.

Beauvoir için, bireyler kaçınılmaz olarak tercihlerini, mevcut **olgusal gerçeklikler**inin arka planına göre yaparlar. Aşağıda, her bireye dair verili bir dizi olgu vardır:

1 Kadının belli bir geçmişi vardır.
2 Kadın belirli bir yer, zaman ve ülkededir.

3 Kadın başkaları tarafından belirli biçimlerde görülür (örneğin Yahudi olarak, kadın olarak).
4 Kadının bedeni belirli fiziksel niteliklere sahiptir (ölçü, yaş, cinsiyet, ten rengi).

Bireyin yaşamak için seçtiği değerler ışığında bu olgular, kişinin sahip olduğu bedensel nitelikler de dahil olmak üzere, bazı anlamlar üstlenirler. Bu "olgular... kendilerinde hiçbir anlam taşımazlar... [Onların] anlamları... sadece erkeklerin önerdiği amaçlar ışığında ortaya çıkar" (Beauvoir 1949: 67). Örneğin eğer ben genel dişil görünüm normlarına uyum sağlamayı seçersem o zaman bedenim bana fazla şişman gibi görünebilir. Yapılan bir çalışma kadınların %75'inin bedenlerini gerçekte olduğundan daha iri algıladığını ortaya koymuştur (Bordo 1993: 55-6).

Öyleyse Beauvoir için, benim **yaşanmış beden**im salt biyolojik bir olgular kümesi değil, bunun yanında zaman içerisinde benim seçimlerimden türeyen bir *anlamlı* olgular kümesidir. En azından bu seçimlerden bazıları bedenimin fiziksel niteliklerini etkileyecektir; örneğin diyet yapmayı seçersem kilo veririm. Böyle durumlarda anlamlar, bedenimin fiziksel niteliklerinde cisimleşir; belki de bedenimin küçülmesi bana genel standartlara göre çekici olduğum mesajını verir. Öyleyse bedenime anlam yüklediğimde, anlam verdiğim nitelikler gerçekte *zaten* anlam içerirler ve yalnızca biyolojik değildirler. Yani seçimlerim, bedenimin halihazırda büründüğü anlamları devam ettirebilir ya da değiştirebilir.

Bu açıdan Beauvoir'ın ünlü cümlesini değerlendirin: "Kadın doğulmaz, kadın olunur" (1949: 295). Birey, dişi (*femelle*) ya da erkek (*mâle*) doğar ama hiçbir dişi ya da erkek beden, içkin bir anlama sahip olarak doğmaz. Her birimiz bedenimizin anlamını süregiden bir süreç içinde yaratırız. Zaman içerisinde dişi bedenime anlam verdiğimde, bir **kadın** (*une femme*), dişi

bedeni anlam taşıyan bir dişi insan haline gelirim. *Féminin* (ya da *masculin*) olmak salt biyolojiye sahip olmanın aksine, anlam edinmiş bir biyolojiye sahip olmak demektir.

Demek ki Beauvoir'ın düşüncesinde *féminin* veya *masculin* olmak, toplumsal cinsiyet üzerine temellenen feminist teorinin "dişil" ve "eril" kavramlarından farklı işlev görür. Bu teorilerde "dişil" olmak, uygun toplumsal cinsiyet rolünün gereklerini yerine getirmeyi öğrenmektir. Öte yandan Beauvoir açısından *féminin* olmak zaman içinde kişinin kadın biyolojisine anlam yüklemektir.[3] Sonuç olarak, Beauvoir'ın salt biyoloji ve insanlarca anlamlandırılmış (ya da yaşanmış) biyoloji arasındaki ayrımı, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımdan farklıdır (Heinämaa 1997).[4]

Bunu hamileliğe bağlamak istersek şunu söyleyebiliriz: Yaşadığı ciddi bedensel değişimler, hamile kadının olgusal gerçekliğinin bir parçasıdır. Ama her hamile kadın neye değer vereceğine özgürce kendisi karar verir. Örneğin, anne olmaya her şeyin ötesinde bir değer veriyorsa o zaman bedenindeki değişimler ona sonsuz bir biçimde keyifli ve memnun edici görünebilir. Farklı değerler seçen bir kadın ise aynı değişimleri rahatsız edici değişimler olarak algılayabilir.

Karşılaştığımız diğer feminist filozoflar da (bilhassa Irigaray ve Gatens) yaşanmış beden kavramını kullanırlar, fakat Beauvoir'dan (ve Beauvoir'a yakın olan Moi ile Young'dan) farklı şekilde. Yaşanmış-beden üzerine çalışan bütün feminist teorisyenler, günlük yaşamda bedenlerimizi anlamla yoğrulmuş bir şekilde gördüğümüz konusunda hemfikirdir. Fakat feministler bu anlamı şekillendiren şey konusunda fikir ayrılığına düşerler. Irigaray ve Gatens, kadın ve erkek olmanın anlamlarının kendi değerlerini özgürce seçen bireyler tarafından yaratılmış olmaktan ziyade, sembolik düzen (ya da toplumsal-imgesel) tarafından kurulduğunu söyler. Irigaray ve Gatens için değerleri seçen bir fail haline gelmek için bile kişi önce bir dil,

kültür ve bunlarla birlikte bir dişi ya da erkek kimliği almalıdır. Bu sebeple kişi dişi ya da erkek olmasıyla ilgili anlamları kolaylıkla gözden geçirmeyi ya da terk etmeyi seçemez. Bu anlamlar kendilik-algımız için o kadar temeldir ki, onların gözden geçirilmesini tahayyül bile edemeyiz.

Beauvoir ne kadar seçme özgürlüğüne sahip olduğumuzu, Irigaray ise kültürün üzerimizde ne kadar etkili olduğunu abartıyor gibi görünebilir. Ama Irigaray toplumsal sembolizmi onu "taklit ederek" yavaş yavaş değiştirebileceğimizi söyler. Beauvoir ise kadınların tamamen erkekler (Beauvoir'ın düşüncesine göre) tarafından yaratılan dünyanın halihazırda bedenlere verdiği anlamları kabullenmeye meyilli olduğuna inanır. Büyük oranda erkek-yapımı bu kültür, kadınları kendi bedenlerinde hapsolmuş, biyolojileri onları belirli bir şekilde davranmaya zorunlu kıldığı özgür seçimler yapamayan, örneğin "histerik" ya da "nemfomanyak" gibi varlıklar olarak betimler. Bu düşünceler batı kültürünün en derinlerine sindiği ve doğduklarından beri kadınların bedenlerini nasıl deneyimlediklerini şekillendirdiği için, kadınlar bunları kabul etmeye meyillidirler. Dolayısıyla ilkesel olarak kadınlar bedenlerine kendi anlamlarını verebiliyor olsa da, uygulamada genellikle erkeklerin kadın bedenine zaten verdikleri anlamları benimserler. Bu anlamlar kadınları doğası gereği özgür olmayan şekilde betimlediğinden, kadınları bedenlerine kendilerinin yükleyeceği yeni anlamlar aracılığıyla uygulayabilecekleri özgürlüğü yaşayamama yolunda kandırırlar.

Bir bütün olarak **yaşanmış beden** kavramı, bedene yüklenen anlamlar ister bireysel tercihlerden, ister toplumsal olarak paylaşılan kültürden isterse her ikisinin karışımından türemiş olsun, bireylerin dişi veya erkek bedenlerini her zaman anlamlı şekilde deneyimledikleri gerçeğini yakalar. Peki, yaşanmış beden kavramı ne işimize yarar?

Moi (1999) bu kavramın cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı üzerinden geliştiğini ve yaşanmış bireysel deneyime yete-

rince önem vermediğini iddia eder. Yaşanmış deneyimde kişinin bedeni her zaman anlamlıdır. Bireyin bedeni hiçbir zaman kendini salt biyolojik olgular kümesi olarak sunmaz. Moi'ye göre bilim insanları bedeni salt biyolojik bir organizma olarak tarif edebilirler ama bu tanımlar günlük deneyimden uzaklaşan uzmanlaşmış tanımlardır. Bu, bilimsel tanımlamaların yanlış olduğu anlamına gelmez; tartışmalı olsa da, bedenlerimize dair biyolojik olgular hakkında bizi bilgilendiren çok iyi bilimsel teorilerimiz *var*dır. Moi'nin bakış açısı, günlük yaşamda bedenimizi bilim insanlarının hakkında konuştuğu şekilde deneyimlemediğimizi söyler.

Moi, feministlerin *yalnızca* yaşanmış beden kavramını kullanmalarını ama cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarını kullanmamaları gerektiği sonucuna varır. Moi burada feminist felsefenin tek amacının kadın olmanın nasıl bir şey olduğuna, dişi bedene sahip olmanın çeşitli toplumsal ortamlarda ne anlama geldiğine dair fenomenolojik tanımlar vermek olduğunu varsayıyor gibidir. Fakat feminist filozoflar dişiliğin bazı ortamlarda *neden* bazı anlamlar yüklendiğini ve bunu yapmak için de bu anlamı şekillendiren toplumsal, kültürel ve biyolojik etmenleri açıklamalıdırlar. Bu etmenlerin gerçek doğası yaşayan bireyler tarafından pek anlaşılmaz. Bir kadın, bedeninin fazla şişman olduğunu düşünebilir ama eğer feminist felsefe üzerine çalışmadıysa bu düşüncenin kaynağında Descartes'ın zihin/beden ikiliği fikri olduğunu görmeyecektir (Bordo'nun 1993 ortaya attığı gibi). Feminist filozoflar kadınların deneyimlerinin biçimlerini sadece betimlemekle kalmayıp aynı zamanda açıklamalıdırlar. Bu da cinsiyet, (kadınların deneyimini şekillendiren etmenleri analiz etmek için) toplumsal cinsiyet, cinsellik ve cinsel fark kavramlarını kullanmak demektir.[5]

Hamilelik ve kadınların yaşamlarının diğer yönlerine dair fenomenolojik çalışmalar değerlidir ama kadınların hamilelik ve doğumu nasıl deneyimlediğini şekillendiren etmenlerin fe-

minist filozoflarca çalışılması da eşit derecede önemlidir. Bu etmenlerden biri sembolik düzen ve bu düzenin doğuma anlam atfeden unsurlarıdır. Doğuma dair batılı sembolik düzenin örüntülerini çalışan iki feminist yazar Grace Jantzen ve Adriana Cavarero'dur.

5. Doğum, ölüm ve sembolik düzen

Jantzen ve Cavarero doğuma dair batı sembolizmini farklı açılardan incelerler. Jantzen, geleneksel Hristiyanlıkta ölüm ve sonrası yaşama yapılan aşırı vurguya eleştirel yaklaşan İngiliz bir din filozofudur. Cavarero ise Irigaray (özellikle batılı toplumların erkek merkezli bir sembolik düzen tarafından yapılandırıldığı fikri) ile Amerikan radikal feminizminin bazı fikirlerini birleştiren İtalyan bir filozoftur.[6] Ancak Jantzen ve Cavarero'nun analizleri içerikte, özellikle ikisinin de Irigaray'dan etkilenmesi açısından örtüşür.

Hem Jantzen hem de Cavarero, Irigaray'ın batı sembolik düzeninin erkek merkezli ama aynı zamanda ölümle çok uğraştığı fikri üzerine bir öneri inşa eder. Irigaray'ın iddiasına göre batı kültürü savaş ve askeri teknolojilere büyük miktarlarda kaynak harcanmasından da anlaşılacağı üzere, insan varoluşunun en temel özelliği olarak, doğuma değil ölüme öncelik verir, yaratıma değil yıkıma daha çok değer verir. Jantzen'e göre batı kültürünün gerçekten de ölümle çok uğraştığını, insanları ölümlülükleriyle tanımlamayı tercih etmesinde görebiliriz. "'Bütün insanlar ölümlüdür' klişesi sadece olgu bildiren bir cümle değildir, aynı zamanda batı kültürünü meşgul eden insan öznelliği yapılanmasının bir parçasıdır" (Jantzen 2005:31).

Bu minvalde Cavarero birkaç farklı şekilde atıf yapar; "batı kültürü" (1990:1, 4) ve diğerlerine ek olarak "batı düşüncesi", "batı dilinin mantığı" ve "kültürel gelenek" (1993:193, 196, 200). "Batı kültürü"nden anlamlı tek şeymiş gibi bahsedebileceğimizi varsaysak bile, bu kültür kendi içinde hâlâ çok farklı

hatlar barındırır. Ölümlülüğe dair bir takıntının, hangi temelde tüm bu hatları kestiğini belirleyebilir miyiz?

Buna dair yaklaşımlardan biri, "batı kültürü" içinde, yani batı felsefe geleneği içinde daha dar bir alana bakmaktır. Gerçekten de filozofların ölüme dair çok şey söylerken doğuma dair pek az şey söylediklerini görürüz. Filozoflar ölümün ne olduğunu, insanların ölümden kurtulup kurtulamayacaklarını ve ölümün kötü olup olmadığını sorgulamışlardır. Filozofların ölümle meşgul olmaları muhtemelen Platon'a kadar gidiyor. *Phaedo* diyalogunda Platon, felsefeyi Sokrates'e ölüme yönelik bir tür hazırlık olarak tarif ettirir. Filozof, sonsuz idealar üzerine düşünerek, entelektüel ve ölümsüz ruhunun, doğumda içine "düştüğü" (hapsolduğu) bedeninden farklı olduğu sonucuna varır. Ölümün yalnızca bedene geldiğini ve bedenin ölümüyle ruhun bedenin hapishanesinden kurtulacağını fark eder. Bu sebeple filozof, ölümden korkmak yerine, bir bedenden kurtulma olarak ölümü bağrına basmalıdır. Sonuçta Sokrates, kendisini öldürecek zehri gönüllü olarak içer.

Peki batı kültürü neden ölümle meşgul olmaktadır? Cavarero buna sebep olarak erkeklerin annenin bedeninden korkmalarını gösterir. İnsan yaşamının merkezi özelliği olarak ölümü değil de doğumu ve doğmayı gören bir kültür tahayyül edin. Bu senaryoda, her birey kim olduğunun temeli olarak annesinden doğmuş olmayı görebilir ve dolayısıyla embriyoya yaşam verme ya da bu yaşamı alma kudreti annede olabilirdi (Cavarero 1990: 64-5). Üstelik yaşamı alma-verme kudreti kadına özgüdür. O halde doğum merkezli bir kültürde, erkekler kadınların gücünün farkında olabilir ve sonuçta kadınlardan korkmaya meyledebilirlerdi. İşte bu yüzden erkekler ölümü insan varoluşunun temel özelliği olarak değerlendirmeyi tercih ediyorlar. Ölümün kadınlarla özel bir bağlantısı yoktur, ölüm herkesi eşit derecede etkiler (1990: 68-9, 104-5). Ölüm merkezli kültürü erkekler tercih eder, çünkü bu kültürde kadınların,

onların sahip olmadığı bir güce sahip olmasından korkmak için hiçbir sebepleri yoktur. (Burada Cavarero'nun Rich'e borçlu olduğu fikri görüyoruz. Rich de erkeklerin doğal olarak dışlanmış hissettiklerini ve kadınların doğurma gücünden korktuklarını savunmuştu.)

Cavarero'ya göre, ölüm bir kez insan varoluşunun merkezi olarak görüldüğünde, hiçbirimiz, karşı konulamaz derecede ürkütücü hale gelen ve gittikçe yaklaşan kendi ölümümüzün farkındalığından kaçamayız (Cavarero 1990:70). Bu korkuyu azaltmanın bir yolu ölümden etkilenmeyen bir sonraki yaşam ya da sonsuz bir âlem olduğunu hayal etmek ve muhtemelen oraya kaçılabileceğini düşünmektir. Platon bu çözümü, ruhun ölümsüz olduğunu ve ölümün de yalnızca ruhu bedenden kurtardığını iddia ederken benimser.

Bu ölüm korkusunu azaltmanın bir diğer farklı yolu ise ölümü gizli tutmaktır. Tarihçiler ve sosyologlar yirminci yüzyılda ölümün bu şekilde gizli tutulmasının yaygınlaştığını öne sürmektedir. Ölüm artık evde değil genellikle hastanelerde yaşanıyor, ölü bedenler gömülmeden önce evde değil cenaze evlerinde tutuluyor ve bizler de ölümü kendimizden ve ailemizden mümkün olduğu kadar uzak tutmak için ilaçlar kullanıyoruz. Birçok ünlü, film ve pop yıldızı gençtir, çünkü genç bedenler bize yaşlanmayı ya da ölümlülüğü hatırlatmazlar. Ölümü görünmez kılmaya yönelik bu eğilim, Cavarero ve Jantzen'in kültürümüzün ölüm-saplantılı olduğu iddiasına ters görünebilir; modern toplumlar ölüm saplantılı olmaktan ziyade ölümü reddediş içinde gibi görünmektedir. Fakat Jantzen insanların onu korkutucu buldukları için ölümden uzak durmaya çalıştığını ve aynı zamanda insanların gerçekten ölümü, insan varoluşunun merkezine koydukları için ondan korktuklarını iddia eder (1998:130-1).

Cavarero, ölüm insan varoluşunun bu kadar temeli olduğundan doğumun da ölüme referans verilerek anlaşılmaya baş-

ladığını ileri sürer. Ölüm varoluştan çıkıştır; oluştan hiçliğe geçiştir. O halde doğum ölümün ters simetrisi olarak ve hiçlikten varoluşa geçiş gibi görülür (Cavarero 1990: 70). Burada doğum, artık, *kişinin anneden* gelmesi olarak (ya da Rich'in ifade ettiği gibi "kadından doğmuş" olma olarak) görülmez.

Cavarero'nun bunu nasıl anlattığını gördük. Ölüm insan varoluşunun merkezi olarak alındığında, Platon'a (1) herkesi kendi içinde entelektüel ölümsüz ruhu ve entelektüel olmayan ölümlü bedeni olarak ayırmak mantıklı geldi. İnsanların bu manzarası (2) doğumun yalnızca önceden var olan bir ruha geçici ölümlü bir beden eklemek olduğunu ima eder. Dahası, (3) akıl ve beden ile erkek ve kadın arasında karşılıklı olarak aklın erkeğe, bedenin kadına atfedildiği bir ilişki kurulur. İkinci ve üçüncü durumdan, (4) kadınlar sadece maddeyi sağlarken, erkeklerin spermleriyle embriyonun ruhunu yarattığı ya da aktardığı fikri de ortaya atılır. Dolayısıyla, batı toplumlarında doğum sürecini kontrol etmesi gereken gerçek ebeveynlerin (kadınlar değil) erkekler olduğu görüşü sağlamlaşır (Cavarero 1990: 71).

Jantzen ve Cavarero'nun batı sembolik düzenini resmediş biçimi ne kadar doğrudur? Genel iddialarını değerlendirmenin zorluğuna rağmen, batı kültürünün doğumdan çok ölüme odaklı olduğu konusunda açıkça haklı olduklarını düşünüyorum. Ayrıca Cavarero, ölüm merkezli bir kültürün neden erkek merkezli olması gerektiğini gayet net biçimde açıklıyor. Fakat Jantzen ve Cavarero ölümden korkmamaya haksızlık etmiyor mu? Onlar, (ölümden ziyade) doğum merkezli bir kültürde, ölümden artık korkulmayacağını çünkü bunun sadece yaşam döngüsünün bir parçası olarak kabul edileceği fikrini ortaya atıyorlar (Cavarero 1990: 113-15; Jantzen 1998: 168). Makul bir biçimde, ölümü insan yaşamının *biricik* merkezi özelliği olarak tanımlamak onu daha da korkutucu kılmış gibi görünüyor. Ancak ölüm varoluşun doğumdan daha az önemli bir parçası

olarak görülse bile, şimdikinden daha az yoğunlukla olsa dahi mutlaka birçoğumuz için ürkütücü bir beklenti olarak kalacaktır. Doğum merkezli bir kültür, insanların ölüm korkusunu tamamen ortadan kaldıramaz ama azaltabilir.

Yine de, acaba "doğum merkezli" bir sembolik düzen nasıl olurdu? Bu düzen, (1) her birimizin doğurulduğunu ve (2) her birimizin bir kadından doğduğunu vurgulayacaktı. Çünkü artık doğum, ölüme referansla, hiçbir şeyden varolma olarak anlaşılmayacaktı. Sonuçta bu düzen (3) bütün kadınlar doğum yapmasa ya da yapamasa da, doğum yapma gücüne sahip olabileceklerin her zaman (erkekler değil) kadınlar olacağını ortaya çıkarır. Cavarero ve Jantzen ayrıca (4) eğer genel olarak doğurulmuş olmak her kendiliğin merkez özelliği olarak kabul edilseydi, kendiliğe dair anlayışımızın nasıl gözden geçirilmesi gerektiğini de sorar.

Hepimizin, her kişinin doğurulmuş olduğunu zaten takdir ediyor olduğumuzu düşünebiliriz. Fakat hiç kimse bu gerçek onlara gösterildiğinde buna itiraz etmezken, insanların genel ortak aklı onların tamamen büyümüş yetişkinler olduğunu söyler. Politik filozofların insanların bir arada yaşamasını sağlayacak kuralları tanımlamaya çalışırken, genellikle dikkate alınması gereken bireylerin sadece yetişkinlermiş gibi konuştuğunu düşünün. Örneğin Hobbes politik filozoflara insanlara "insanlar yeryüzünden mantar misali türemişler gibi" bakmalarını tavsiye eder (1647: 102). Feminist filozoflar da doğurulmuş olmanın kendiliğin temeli olarak değerlendirilmesinin büyük bir değişim *olacağı* sonucuna varırlar.

Cavarero'nun, kendiliği ölümlü olmaktan ziyade doğurulmuş ya da "doğumla ilgili" olarak yeniden düşünmeye neyin dahil olduğuna dair açıklaması, Hannah Arendt'in *İnsanlık Durumu* (1958) adlı önemli çalışmasından, karmaşık "doğumluluk"[7] kavramını çağırıyor. "Doğumluluk" kelimesi Latince *nascare*, yani "doğurulma" kökünden türer. Ancak, şimdi gö-

receğimiz gibi Cavarero, Arendt'in bu kavramından sadece yararlanmakla kalmayıp, aynı zamanda onun bazı yönlerini de eleştirir.

6. Cavarero, Arendt ve eylem

Arendt **doğumluluk** kavramını "insanların doğum erdemiyle dünyaya gelmesi olgusu" olarak tanımlıyor (Arendt 1963: 211). Cavarero, Arendt'in doğumluluğumuzun yani her birimizin doğurulmuş olduğu gerçeğinin bize eşsiz bir *yaşam öyküsü* verdiğini ve her durumda kişinin yaşam öyküsünün onu eşsiz kılan şey olduğuna dair fikirlerini alıyor. Fakat Arendt bu fikri her birimizin "görünürlük alanı"nda yani kabaca kamusal alanda eylediğimiz sürece eşsiz bir yaşam öyküsü edinebileceğimiz iddiasına bağlar. Öyleyse Cavarero ve Arendt'in doğumluluğa dair nasıl düşündüklerini anlamadan önce ilk olarak Arendt'in eylem hakkındaki bu iddialarına bakmalıyız. Bu bölüm Arendt'in eylem anlayışına ve Cavarero'nun bu anlayışa getirdiği eleştirilere odaklanacaktır. Bu bölümün 7. Kısım'ında doğumluluk konusuna geri döneceğiz.

Arendt için eylemek uygulanabilir diğer iki etkinlikten farklıdır: emek (bedene bakma, fiziksel ihtiyaçları karşılama, temizlik, hazırlık, yemek hazırlama vb.) ve iş (sanat eseri, araç gereç, bina vb. görece uzun süreli maddeler üretme). **Eylemek** Arendt için, edim ve konuşma yoluyla kişinin kendini diğerlerine açması, diğerlerine kim olduğunu göstermesidir. Kişi edimleri ve konuşması üzerinden kendini diğerlerinin önünde ayırt etmeye, onların gözünde mükemmelliğe ulaşmaya çalışır. Arendt'in aklında örnek olarak Truva'ya karşı yapılan savaşta cesareti ve gaddarlığıyla ün salmış Yunan savaşçı Achilles vardır. Arendt daha az şiddet içeren eyleme örnekleri de ekler: şifacı, müzisyen ya da oyuncu olarak (1958: 207) ya da doğru zamanda doğru kelimeleri bulan bir konuşmacı olarak (1958: 26) mükemmellik sergilemek gibi.

Öyleyse Arendt için eylem, kişinin görünmeye çalıştığı diğer kişilerin çokluğunu gerektirir. Eylem bu nedenle Arendt'in "görünürlük alanı" (bireylerin birbirine görünebileceği bir kamusal alan) diye adlandırdığı şeyin olup olmamasına bağlıdır. Arendt, Yunan şehir devletlerini, yurttaşların buluşup tartışmalara dahil olabildiği bir kamusal alan olarak görür.

Arendt'e göre, görünürlük alanındaki eylemim eşsiz yaşam öyküme nasıl sebep olur? Arendt bütün eylemlerin (beklenmeyen) sonuçları olduğunu ve daha sonra başka eylemlerle cevap vereceğim bir sonuçlar zincirini tetikleyeceğini savunur. Bütün eylemlerim ve bunların sonuç ve çıktıları benim yaşam öykümü oluşturur.

Fakat Arendt'in iddiasına göre ben kendi yaşam öykümü bilemem. Yalnızca *diğerleri*, öykümü anlatarak bilebilir. Bunun sebebi (1) eylemlerimin anlamının sadece diğerlerine görünür olmasıdır. Özgür bir şekilde birini boğulmaktan kurtarmak için nehre atlayabilirim ama kahramanca mı davrandığıma ya da aptal gibi bir başka hayatı daha mı riske attığıma ancak diğer insanlar karar verebilir. Ayrıca (2) her eylem çok yönlüdür. Bunlardan her biri eylemi farklı konum ve şarttan gözlemleyen farklı izleyiciler tarafından görülebilir. O zaman bir bütün olarak, Arendt kamusal alanı bireylerin yaşam öykülerini ve edimlerini bildiren anlamlı anlatılarla dolu olarak düşünür.

Cavarero her birimizin eylemler ve onların sonuçları aracılığıyla bir yaşam öyküsü kurduğumuz ve dikkate değer ölçüde kendi yaşam öykümüzün anlatıldığını duymak için diğerlerine güvendiğimiz noktasında Arendt'e katılır. Fakat Arendt'in aksine Cavarero, kendi öykümüzün bilgisi için *tamamen* başkalarına bağlı olduğumuz fikrini reddeder. Cavarero'ya göre hepimiz kısmen kendi öykümüzün farkındayız. Bizler bazı eylemlerimiz ile yaşamsal olayları ve nasıl birbirlerini takip ettiklerini hatırlarız ama hiç kimse doğumunu ya da bebekliğini hatırlamaz ve ondan sonraki yaşamın anıları da her zaman

kısmi ve eksiktir. Yine de, Cavarero kendi öykümüzün tamamını bilmeyi arzulayacak kadar şey bildiğimizi ve bunu yalnızca başkalarının anlatılarını dinleyerek yapabileceğimizi söyler (1907: 37). Odysseus örneğini verir: Seyahatlerinin öyküsünün tamamını, şair Tiresias'ın şarkısına kulak misafiri olarak öğrenmiştir. Bu durum Odysseus'u duygulara boğar çünkü öyküsünün tamamını bilme arzusu tatmin olur.

Cavarero'nun Arendt'le (Arendt için kendi öykülerimizden tamamen habersiz olduğumuz, Cavarero için kısmen farkında olduğumuz konusundaki) fikir ayrılığı, ölümlülük konusunda ikinci bir fikir ayrılığına yol açar. Cavarero, Arendt'in anlatı ifadesinin eleştiriye yer bırakmayacak şekilde ölüm merkezli sembolik düzenin etkisini yansıttığına inanır. Arendt hepimizin ölümü alt etmeyi arzuladığını ve buna en yakın olduğumuz zamanın eylediğimiz an olduğunu düşünür. Bunun sebebi, eylediğimizde diğerlerine bizim hakkımızda ölümümüzden sonra dolaşıma girecek hikayeler anlatma fırsatı vermemiz ve bu anlatılarla bir tür ölümsüzlüğe ulaşmamızdır (Arendt 1958: 19). Örneğin Achilles, Truva Savaşı'ndaki edimlerinin anlatıldığı Homeros'un *İlyada*'sı sayesinde yaşamaya devam etti. Cavarero yalnızca ölüm merkezli bir kültürde oluşabileceğini düşündüğü, insanların evrensel olarak ölümsüzlüğü arzuladığı fikrine karşı çıkar. Cavarero daha derindeki arzumuzun yaşamımız *sırasında* hikayemizin anlatıldığını duymak olduğunu söyler.

Ayrıca Cavarero, Arendt'in eylemin sadece kamusal alanda gerçekleşebileceği fikrini de reddeder. Bu düşünceyi birçok feminist filozof gibi "kamusal" ve "özel" olan arasındaki geleneksel karşıtlığı eleştirdiği için reddeder (Bkz. Cavarero 1992). Geleneksel olarak politik düşünürler devleti ailenin ya da hanenin karşıtı olarak görürler (Politik düşünürler bazen toplumu ve iş yaşamını aileye kıyasla "kamusal" olarak, bazen de devlete kıyasla "özel" olarak değerlendirirler).

Hem Aristoteles gibi antik dönem filozoflar hem de Locke gibi modern filozoflar, aile içinde kadın eş ve çocukların doğal olarak evin erkek efendisine bağımlı olduklarını savunur. Öte yandan ise kamusal alana katılan her insanın (yani her *erkeğin* zira kadınlar doğal olarak aile içinde ikincil konumda olduklarından dolayı kamusal yaşama uygun değillerdir) özgür ve eşit olduğunu söylerler.[8] Sonuç olarak Aristoteles, Locke ve diğerleri, aileyi kadının alanı, kamusalı ise erkeğin alanı olarak görürler (Cavarero 1992: 33).

Arendt kamusal/özel ayrımını kabul eder. İnsanlar sadece kamusal alanda özgürce eyleyebilirler; oysa aile, insanların biyolojik ihtiyaçlarının karşılanması zorunluluğu altında emek harcadığı yerdir. Üstelik Arendt, ailenin kadının yeri olduğu fikrine meydan okumaz. Aksine, çocuk doğurmayı ailede yapılan işlerin en temel biçimi olarak görür (Arendt 1958: 30).

Feminist politik düşünürler, erkeklerin aile içinde kadınlara hükmettiği durumda, bu hükmetme ilişkisinin doğal olmadığı yönünde itiraz ederler. Durumun böyle olmasının sebebi daha ziyade, *politik* kurumların ve hukukun aileyi "tecavüz ve kürtaj... çocuk bakımı politikaları ve refahın paylaşımına dair yasalar" ile erkek egemen biçimlerde düzenlemesidir (Pateman 1983: 131). Fakat eğer aile gerçekten de devlet tarafından düzenleniyorsa o zaman aile ve devlet eş zamanlı bir şekilde farklı ilkelerle yürüyen karşıt konumlarda yer almazlar, tersine karşılıklı ilişki içindedirler (Pateman 1983: 121 – 2). Yine de Pateman'ın dediği gibi aile ve devlet karşıtlık içinde değil aksine karşılıklı ilişki içinde diye, feministler, kamusal/özel ayrımının hiç olmadığı gibi bir sonuç çıkarmak durumunda değildir.[9] Cavarero da dahil bazı feministler yurttaşların "ortak yaşamın kurallarını ve amaçlarını görüştükleri" (Cavarero 1990: 84) site olarak gördükleri politik alan ile insanların çeşitli kişisel ve yakın ilişkilerinden oluştuğunu düşündükleri özel alan arasında ayrım yaparlar.

Fakat Cavarero bu asgari kamusal/özel ayrımını muhafaza etse de, Arendt'in özgür kamusal yaşam ile biyoloji-sınırlı özel yaşam ayrımını reddeder.[10] Cavarero için, kişisel etkileşim ve edimlerimiz kamusal alanda sergileyeceğimiz herhangi bir "kahramanca" edim kadar özgür olabilir. Cavarero kamusal edimler ve insanların kişisel ilişkilerinde "her gün [gerçekleşen] küçük jest ve yapılanlar..." (Benhabib 1996: 130) arasında bir ayrım olduğunu reddeder. Bütün bu edimler (kişinin saçını yapma şekli, çocuklarıyla kurduğu etkileşim biçimi ve bunlara benzer şekilde politik toplantılardaki konuşma biçimi) kendimizi başkalarına gösterdiğimiz eylemlerdir. Sonuç olarak Cavarero'ya göre "görünürlük alanı" (kendimizi birbirimize gösterdiğimiz alan) Arendt'in düşüncesindeki gibi sadece kamusal alandan değil bütün toplumsal ilişkilerimizden oluşur (1958: 208).

Öyleyse Arendt ve Cavarero bizi eşsiz kılan yaşam öykülerimizi eylemlerimiz yoluyla kurduğumuza dair hemfikirken, eylemi çok farklı algılıyorlar: Eylem Arendt için kahramanca bir politik edimken, Cavarero için kendimizi başkalarına açtığımız herhangi bir edimdir. Öyleyse şimdi iki kavramlaştırma altında da eylemin, her birimizin doğurulduğunu ifade eden doğumluluk kavramıyla nasıl ilişkilendiğine bakabiliriz.

7. Doğumluluk, Güç ve Cinsiyet

Arendt (toplumumuzda kamusal alanlar var olduğu sürece) doğumluluğumuzun her birimizin eylemesini mümkün kılan şey olduğunu düşünür ve bunu şöyle açıklar:

> insanlar... kendileri yeni bir başlangıç ve dolayısıyla başlangıçtakiler olduğu için yeni bir başlangıç yapmaya donanımlıdır... başlamanın en temel kapasitesi doğumlulukta, yani insanların dünyada doğumdan dolayı var olmaları gerçeğinde kök salar. (1963: 211)

Bireyler ne zaman eylese, bir şeye "başladıkları" söylenebilir çünkü herhangi bir öncel olaylar dizisi tarafından mecbur bırakılmadan özgürce bir şeyi başlatırlar (Arendt 1958: 177). Arendt'e göre bireylerin bu şekilde bir şeye "başlamalarını" sağlayan şey, doğurulmuş olmalarından dolayı her bir insanın bir "başlangıç" olmasıdır.

Fakat eğer doğurulmuş olmak, etkin bir şekilde başlattığımız bir şey olmaktan ziyade hepimizin edilgen bir biçimde tecrübe ettiği bir şey olarak düşünülürse, o zaman eylemleri başlatma kapasitesi, doğurulmuş olmamız gerçeğinden nasıl türer? Arendt çocuklar doğar doğmaz özgürce eyleyemiyor olsalar da her bir çocuğun onu var eden tüm sebeplerle yeni ve örneği görülmemiş bir birey olduğunu açıklar. "Her doğumla eşsiz şekilde yeni bir şey dünyaya gelir. Bu eşsiz olan kişiye bakınca, ondan önce gerçekten de orada hiç kimsenin olmadığını söyleyebiliriz" (1958: 178). Böylelikle çocuk öncel bir sebebi olmayan eylemler başlatma kapasitesine sahiptir. Çocuğun anne ve babası, doğumda sadece simgelediği bu özgür eylem kapasitesini fark edebilsin diye çocuğu eğitme sorumluluğunu üstlenir.

Arendt'in doğumluluğun eylemi nasıl etkilediğine dair açıklaması kolayca anlaşılabilir, ama yakından bakılınca içinde bazı gerilimler barındırır. Bu gerilimler, Arendt kamusal ve özel alanlar arasındaki karşıtlığı kabul ettiği (en azından Seyla Benhabib bunu kabul ettiğini söyler 1996: 129-30; 135-7) için ortaya çıkar.

1a Öte yandan Arendt, doğumumuzdan itibaren diğerlerine "maruz" kaldığımızı savunur. Arendt doğumdan itibaren diğerlerinin, kişinin fiziksel şekliyle jestlerini gördüğünü ve onun çığlıklarıyla sesini duyduğunu söyler. Arendt'in bu iddiaları, (doğumda) diğerlerine maruz kalır kalmaz, biz kamusal alana girmeye uygun olmadan ya da herhan-

gi bir kahramanca edim gerçekleştirmeden çok önce diğerlerinin bizim hakkımızda anlatılar ağı oluşturmaya başladıklarını ima eder (Benhabib 1996: 112).

1b Arendt ayrıca eylemeyi öğrenmenin "kişinin özgün fiziksel görünüşünü üstüne alması" ve istemsizden ziyade istemli ve etkin bir şekilde kendini maruz bırakmayı öğrenmesi demek olduğunu da söyler (1958: 176-7). Sonuç olarak, Arendt'e göre bireylerin kamusal eyleme kapasitesine sahip hale gelmeleri sadece, hayata kişisel etkileşim ve anlatılar ağı içinde dünyaya gelmelerinden dolayıdır. Bireyler bu anlatılara ailede zaten maruz kaldıkları için halihazırda var olan bu durumu etkin bir şekilde varsaymayı öğrenirler.

2 Yine de bir taraftan, Arendt'in bu düşüncesi anlatıların sadece kamusal eylemi ilgilendirdiği, bu sebeple bir kişi hakkında anlatıların o kişi kamusal alana girdiği zaman oluşabileceği yönündedir. Eğer öyleyse, bireyler doğumdan beri anlatılar ağı içinde olamazlar. Fakat 1b'ye göre bireyler ancak bu ağların doğumdan beri içindelerse eylemeyi öğrenebilirler. Bu durumda Arendt'in doğumluluğun eylemi nasıl mümkün kıldığına dair açıklaması, onun kabul ettiği kamusal/özel alan ayrımında gerilime yol açar.

Arendt'in kamusal/özel karşıtlığını reddeden Cavarero, doğumluluğu daha tutarlı olabilecek şekilde geliştirebilir. Bu yüzden Cavarero doğumdan itibaren çocuksu jest ve seslerden başlayıp diğerleriyle etkileşimle ilerleyip politik eyleme varan değişken edimlerin dahil olduğu anlatı ağının her birimizi çevrelediğini kabul eder. Bu edimler doğumumun eşsiz zaman, yer ve koşullarından başlayarak doğumumdan itibaren benim eşsiz yaşam öykümü oluşturur.

Buraya kadar Cavarero Arendt'i (1) kendi anlatılarımızı bilmemiz için tamamen başkalarına bağlı olduğumuzu iddia

ettiği, (2) hepimizin ölümsüzlüğü arzuladığını savunduğu, (3) onun doğumluluk anlayışında gerilim yaratan kamusal ve özel alanı ayırdığı için eleştirmiştir. Cavarero ayrıca (4) ölüm merkezli sembolik düzenin Arendt'in "doğumu bir annenin rahminden gelmek" olarak değil de "hiçlikten gelmek olarak gören Yunan anlayışını kabul etmesine" sebep olmasını da reddeder (Cavarero 1990: 6). Bunun yerine Cavarero her birimizin, bir kadının doğurduğu başka bir kadından doğan bir kadından doğduğumuzu iddia eder (1990: 60). Kişinin annesinin kim olduğu, kişinin yaşam öyküsünün başladığı eşsiz koşullar bütününün bir parçasıdır. Dolayısıyla kişinin annesinin kim olduğu eşsiz doğumundan ve *kendisi* de eşsiz olan annesinden itibaren ortaya çıkmaya başlayan yaşam öyküsüne bağlıdır.

Cavarero'nun gördüğü biçimiyle doğum merkezli bir sembolik düzende sadece her birimizin doğurulduğu fikri değil aynı zamanda her birimizin bir kadından doğduğu ve her daim sadece bir kadından doğacağımız fikri hayati olacaktır. Fakat bu fikirler kadınların eşsiz bir şekilde insan varoluşunun merkezi olan tek gücün (doğurabilme gücünün) sahibi olmasına sebep olacaktır. Bu da Cavarero'nun hayal ettiği doğum merkezli sembolik düzende bir sorun olduğu anlamına gelir. Cavarero'nun kendisi bunu bu şekilde söylemese de, bu sembolik düzen biçimi erkekleri kadınlardan daha az önemli görecektir. Bu istenmeyen bir şeydir ve ayrıca erkekleri ölüm merkezli bir kültür oluşturmaya motive etmek aracılığıyla doğum merkezli kültürü istikrarsız kılacaktır.

Sorun, kadınların doğum "yapma gücü"nü, onlara erkekler "üzerinde güç uygulama gücü" vermeden düşünmenin imkansız olmasıdır. Anlaşılır biçimde bu sorun Cavarero'nun, Rich'e ait kadınların yapma gücü ile erkeklerin üzerinde-güç uygulama gücü fikrini çabuk benimsemesinden kaynaklanır.[11] Muhtemelen bu benimseme Cavarero'nun güce dair daha derin düşünmesi açısından da genel bir başarısızlığının parçasıdır.

Butler'a göre (2001, 2005) Cavarero'nun güce dikkat etmeyişi "kim" ile "ne" arasında yaptığı ayrımda ortaya çıkar. Bu ayrım Cavarero'nun anlatı fikirleri için temeldir ama sorunludur.

Cavarero doğumdan itibaren eşsiz bir yaşam öyküm olduğu kadar diğerleriyle ortak niteliklerim de vardır; örneğin bir filozofum, açık renk saçlarım var. Cavarero'ya göre (Arendt'i takip eder), diğerleriyle paylaştığım bu nitelikler *ne* olduğumu tanımlarken, eşsiz hikayem benim *kim* olduğumu tanımlar (Cavarero 1997: 39; Arendt 1958: 181). Diğerleriyle paylaştığım nitelikler, hangi genel kategorilere girdiğimi tanımlarken, beni ben yapan eşsiz öykümdür. Cavarero bu eşsizlik durumunun genel kategorilerle değil sadece yaşam öykümün anlatılmasıyla yakalanabileceğini savunur.

Bu kim/ne ayrımı ne kadar geçerlidir? Eylemlerimi ve eylemlerimin zaman içinde gösterdiği karakter özelliklerini sınıflandırmak için genel kategorileri kullanan anlatıcı(lar) olmaksızın öykümün nasıl anlatılabileceği net değildir: "Onu kurtarmak için atladığında *kahramanca/aptalca* hareket etti", "her zaman her şeyi böyle yapar, o *kahraman/aptal* bir kişidir." Ama o zaman Cavarero'nun kim/ne ayrımı çöker. Diğerlerinin "kim" olacağımı/olduğumu tanıyabilmeleri için, beni tanırken kullanacakları anlatıları yaratmak amacıyla "hangi" kategorileri ellerinde bulundurduklarına bağlıdır (Butler 2005: 34-5).

Dahası bu genel kategoriler her zaman değilse bile çoğu zaman normatiftir. Söz konusu olan eylem ya da karakter özelliklerinin arzulanır olup olmadığı konusunda yargılar barındırır. (Kahramanlık muhtemelen bunlardan biridir ama aptallık değildir.) O zaman Butler'ın ifade ettiği gibi bireylerin birbiri hakkında hangi anlatıları oluşturabilecekleri toplumlarında hangi normların var olduğuna bağlıdır (2005: 36). Bu normlar insanların birebir etkileşiminden önce vardır ve birbirlerine dair ne söyleyebileceklerini düzenler. Yine de Butler bu normların insanlar arasındaki çeşitli güç ilişkilerini de yansıttığına

inanır. Anlattıklarımız bu normların üzerinden çizilmek durumunda olduğundan, bu anlatıların kendisi de toplumda zaten var olan güç ilişkilerini devam ettirecektir.

Cavarero'nun cinsiyet kavramlaştırması, kim/ne ayrımıyla ilgili şu sorunu ortaya çıkarır. Cavarero her birimiz doğurulmuş olduğumuzdan, yine her birimizin cinsiyetli olduğu konusunda ısrarcıdır (Cavarero 1997: 38). Fakat dişi ya da erkek doğmanın belirli fiziksel niteliklerle doğmakla aynı şey olduğunu reddeder. Cavarero için cinsiyetli olmak kişi "ne" olursa olsun, "kim" olduğunun bir parçasıdır. Yani, cinsiyetli olmak kişinin genel "erkek" ya da "dişi" kategorisine girmesine sebep olan belirli biyolojik niteliklere sahip olması meselesi değildir. O zaman Cavarero için cinsiyetli olmak neyi *kapsar*? Tahminen, cinsiyetli olmanın, diğer insanların benim dişi ya da erkek olmama dair algılarının etrafında şekillendirdikleri yaşam öykümle ilgili anlatılarını yapılandırma meselesi olduğunu düşünür. Diğer insanlar bunu, dişi veya erkek olmamı yaşam öykümün başladığı eşsiz koşullar bütününün bir parçası gibi alarak ya da eylemlerimin anlamını, beni dişi veya erkek olarak görmelerine göre farklı anlayarak yapabilirler.

Yine de yaşam öyküme dair anlatı oluştururken diğer insanlar hâlâ var olan genel kategorilerden ("dişi"/"erkek") yararlanır ve beni bu kategorilerden birine sokarlar. Muhtemelen diğerleri (Cavarero'nun iddiasının aksine) gözlemlenen ya da varsayılan fiziksel niteliklerime göre beni bu şekilde sınıflandırırlar. O zaman kim/ne ayrımı yine çöker. Cinsiyetim yaşam öykümde önemli bir katman olabilir ama aynı zamanda cinsiyetimin bütün diğer üyeleriyle paylaştığım bir niteliktir.

Dahası, cinsiyet kategorileri birbirimizin yaşamlarına dair anlatılarımızda bulundukları kadar, normatif anlamlar da barındırırlar. Saçımı çok kısa kestirmem eğer erkek olarak kabul ediliyorsam gayet uygun görünebilir ama dişi olarak kabul ediliyorsam ciddi bir şekilde dişil olmayan bir hareket görülebilir.

Önceki bölümlerde gördüğümüz gibi bunlara benzer toplumsal cinsiyet normları, genellikle kadını erkeğe tabi kılan iktidar ilişkilerini destekler.

Özetle, Cavarero anlatıların, her birimizi eşsizliğimiz içinde fark etmemizi sağladığını ve birini dişi ya da erkek olarak görmenin onların eşsizliğini tanımanın bir parçası olduğunu düşünür. Bu anlayış, anlatıların, kadın ve erkekleri iktidar ilişkileri dahilinde onlardan beklenen konumda sabitleyen toplumsal normlar tarafından nasıl şekillendirildiğini gözden kaçırır.

8. Sonuç

Doğum ilk bakışta dar bir konu gibi görünebilir ama hem feminist hem de bunun dışındaki felsefede birçok sorunu gündeme getirdiği ve var olan sorunlarla da kesiştiği ortaya çıkmıştır.

1 Doğumun ne olduğuna dair mesele, gücün ne olduğuna dair meseleyle yakından ilintilidir. Kadınların doğum "yapma gücünü", onlara erkekler "üzerinde güç" uygulama gücü vermeden düşünebilir miyiz? "Yapma gücü" ile "üzerinde güç" uygulama gücü arasındaki ayrım ne kadar derindir? (Feminist güç anlayışı için bkz. Allen 1999: 1. Bölüm, Allen 2005.)
2 Doğum hakkında düşünmek ölüme dair felsefi tartışmaları yeniden ziyaret etmemize sebep olur. Eğer doğum insan varoluşunun daha merkezi bir özelliği olarak görülseydi ölüm daha az korkutucu olur muydu? Eğer doğum ölüme değil, ölüm doğuma referansla anlaşılsaydı, o zaman ölümün ne olduğuna dair fikrimiz etkilenir miydi?
3 "Kişisel kimlik" meselesi felsefede bir dizi soruyu kapsar. Bunlardan biri her birimizi eşsiz, ayrı bir birey yapan şeyin ne olduğudur. Gördüğümüz gibi bir feminist düşünce

(Cavarero'nunki) eşsiz yaşam öykümün beni eşsiz bir birey yaptığını ve bu öykünün her zaman belirli bir zaman, yer ve ortamdan oluşan, beni belirli bir ilişkiler ağı içine koyan doğumumla başladığını söyler. Bu görüşe göre, doğurulmuş olmak eşsiz bir birey olmanın gerekli koşuludur.

Felsefenin var olan bu alanlarını bir araya getirmenin yanı sıra, doğuma dair feminist araştırmalar yeni felsefi sorular da ortaya koyar. Kadınlar hamileliği nasıl deneyimler ve bu deneyimler bedenleşmiş deneyimlerin doğasına dair genel olarak ne söyleyebilir? "Batı kültürü" diye bir şeyden bahsedebildiğimizi varsayarak, bu kültür ne ölçüde ölümü doğumdan üstün tutar? Doğum merkezli bir sembolik düzen daha mı arzu edilebilirdir? Ve insan kendiliği, insanların dünyaya doğum yoluyla geldiği düşünülünce nasıl anlaşılır?

Notlar

1 Bu bölüme dahil etmediğim ama doğum üzerine yazan iki önemli feminist yazar Christine Battersby (1998) ve Julia Kristeva'dır (1977). Jantzen (1998: 200 – 3) Kristeva'nın doğum üzerine olan çalışmasını tanıtır.

2 Young (1984: 161) hamile kalması kendi tercihi olmayan kadınların durumlarından estetik olarak keyif alamayacaklarını kabul eder. Fakat Mullin kadınların hamilelik deneyiminin sadece gönüllülük ya da gönülsüzlüğün ötesinde diğer toplumsal etmenlerden de etkilendiğini düşünür.

3 Beauvoir *féminin* (ya da *masculin*) olmak ile *femelle* (ya da *mâle*) olmak arasında ayrım yaptığından, onun *féminin* kelimesini İngilizce'de "feminine" olarak karşılamanın doğru olduğunu düşünüyorum. [Metin içinde feminine/masculine Türkçeye dişil/eril diye aktarılırken *féminin/masculin* olarak geçen yerler orijinal halde bırakılmıştır, ç.n.]

4 İki ayrımı yanlış bir şekilde birlikte işleten Butler'ın (1986: 35) aksine.
5 Young (2002) da benzer sebeplerle, feministlerin, yaşanmış beden kavramının yanı sıra toplumsal cinsiyet kavramını da kullanmaları gerektiğini savunur.
6 Diğer İtalyan feministler de, radikal feminizme ait (özellikle Rich'ten) fikirlerle Irigaray'ın fikirlerini birleştirirler. Bkz. Bono ve Kemp 1991: 12-14.
7 İngilizcesi *natality*, ç.n.
8 Fakat Aristoteles erkek köleleri de kamusal alandan dışlar ve erkek yurttaşların birbirine ne kadar eşit olduklarını değerlendirir. Bkz. Cavarero 1992: 33.
9 Ne var ki bazı feministler, gücün (iktidarın) toplumsal hayatın her yerine yayılmasından dolayı geçerli bir kamusal/özel ayrımı olmadığı sonucuna varır.
10 Aynı şekilde bazı diğer feministler de, örneğin Rich 1979: 203-14.
11 Arendt de gücü, "yapma gücü" olarak algılar ama bu kadınlara özgü bir güç değildir, daha çok kamusal alanda toplanıp ortak hedeflerine doğru birlikte hareket etmeye karar verebilen insan toplulukları için geçerlidir (Arendt 1958: 200).

Ek Okuma

Radikal Feminizm Tong 1989, 3. Bölüm doğuma dair radikal feminist tartışmaları net bir şekilde açıklar; Rich 1976: 11-14 kendi konumunu anlatır.

Hamilelik ve hamileliğin fenomenolojsi Bkz. Mullin 2005, genel olarak hamileliğe dair. Fenomenolojik çalışmalar için bkz. Young 1984; Weiss 1999: 2. Bölüm

Yaşanmış beden Moi 1999: 59-83; Young 2002

Sembolik doğum ve ölüm Cavarero 1990, 3. Bölüm; Jantzen 1998: 6. Bölüm

Feminizm ve Arendt Hoing 1995, iyi bir antolojidir.

7. FEMİNİZM

1. Feminizmin felsefesi ve çeşitliliği

Bu kitap boyunca tekrar tekrar feminist görüşlerde muazzam bir çeşitlilik olduğunu gördük. Bu çeşitlilik, bütün feminist görüşleri feminist yapan ortak şeyin ne olduğunu görebilmeyi zorlaştırır. Giriş Bölümü'nde, bu çeşitliliği düşündüğümüzde, bütün feministlerin sadece, kadınların tabi kılındığına, bu tabi kılınma durumunun değişebileceğine ve değişmesi gerektiğine inandığını söyleyebileceğimizi ifade ettim. Fakat farklı feministler, farklı yorumlar çerçevesinde buna inanır.

Kadınların tabi kılınmasına dair yorumların çeşitliliği, Giriş Bölümü'nde gördüğümüz liberal, radikal, sosyalist ve siyah feminizm biçimleriyle sınırlı değildir. Feminist filozoflar, eril önyargıları eleştirdikleri ve cinsiyet, toplumsal cinsiyet ya da özcülük gibi kavramlar üzerine yeniden düşündükleri için, feminist konumların yelpazesini genişleten yeni felsefi feminizm biçimleri yarattılar. Örneğin, Gilligan'ın etik anlamda eril önyargılara yönelik eleştirisi, onu kadınların tabi kılınmasının doğası üzerine yeniden düşünmeye itmiştir. Gilligan'a

göre, kadınlar, onlara özgü değer ve erdemler kabul görmediği ve bunlara saygı duyulmadığı için tabi kılınırlar. Böylece Gilligan, bu temel üzerinde feminizmin amacını da yeniden tanımlar. Gilligan açısından feministler, kadınların kendilerine özgü değer ve erdemlerinin kabul görmesi ve bunlara saygı duyulmasını amaçlamalıdırlar.

Özellikle feminist filozof ve teorisyenler, şu yollarla yeni feminizm biçimleri icat etmek için motive olmuş durumdadırlar:

1 Eril önyargılarla dolu kavram ve geleneklere dair eleştirilerle. (Örneğin Gilligan'ın eril önyargılarla dolu ahlak teorisine getirdiği eleştiriler.)
2 Daha önceden var olan feminist konumlara getirdikleri eleştirilerle. (Örneğin Fransız ve İtalyan fark feminizmi, kadınların mevcut toplumsal kurumlara eşit erişimini sağlama projesini eleştirdiler. Bu projeyi, bütün bu kurumların eril-tanımlı sembolik düzen tarafından ne denli şekillendirildiklerini gözden kaçırdığı için eleştirdiler.)
3 Toplumsal cinsiyet ve özcülük gibi merkezi feminist kavramları düşünerek. (Örneğin Butler'ın toplumsal cinsiyet normlarına dair açıklaması, feminizmin amacının "heteroseksüel matris"in yıkılması olarak yeniden tanımlamasına sebep oldu.)

Demek ki çok az sayıda feminist sadece liberal, radikal ya da sosyalist feminist ekollere bağlı kalıyor. Çoğu feminist filozof, ya bu feminizmlerin felsefi süzgeçten geçirilmiş biçimlerini ya da kendi felsefi düşüncelerinin onları götürdüğü yeni feminist biçimleri (fark feminizmi, cinsel fark feminizmi, toplumsal cinsiyeti ters yüz eden feminizm) destekliyorlar. Bu durum feminist filozofların *filozof* olduğunu kanıtlar: Onlara

ilham veren ya da etkileyen politik konumları eleştirmeden kabul etmektense onlar üzerine yeniden düşünüyorlar.

Fakat hâlâ bu feminizm biçimlerinin felsefi düşüncelerden doğan en özgün olanını incelemedik: Simone de Beauvoir'ın feminizmi. 6. Bölüm'de Beauvoir'ın yaşanmış beden fikrini inceledik ama şimdi onun varoluşçu feminizmine bir bütün olarak bakmamız gerekiyor. Bu bölümün 3. ve 4. Kısımlarında, feminizmin felsefi biçimlerinin çeşitliliği karşısında, feministlerin kadınların tabi kılınmasına itiraz ettikleri şeklindeki önceki tanımın geçerli olup olmayacağını tekrar değerlendirilecek.

2. Beauvoir'ın varoluşçu feminizmi

Beauvoir'ın *İkinci Cins* kitabı yirminci yüzyılın en etkili feminist eseri olarak tarif edilir. Daha 1949'da basılan kitap, hem feminist felsefenin ortaya çıkışından hem de Beauvoir'ın sonradan katıldığı 60'ların ve 70'lerin kitlesel feminist hareketlerinden önce gelir. Kendini belli bir feminist biçime önsel bir bağlılıkla sınırlamayan Beauvoir, Sartre ile birlikte geliştirdiği varoluşçu felsefeyi temel alan özgün bir feminizm biçimi ortaya koydu.

Beauvoir'ın temel iddiası kadınların her daim erkeğin Öteki'si olarak görülmüş olduğudur. Yani, kadınların her zaman erkekle ilişkilerine göre var olduğu ve yine erkeğe göre değersiz oldukları düşünülmüştür. Peki bu görüş neden hakimdir? Beauvoir'ın açıklaması karmaşıktır ve Sartre'ın **"bakış"** kavramına dair açıklamasına dayanır (Sartre 1943: 252-303. Catalano 1980: 159-68 net bir biçimde Sartre'ın bakış kavramını açıklar).

6. Bölüm'de gördüğümüz üzere, Sartre ve Beauvoir her bilinçli bireyin kendi proje ve değerlerini seçmekte özgür olduğunu düşünür. Her birimiz çevremizdeki nesneleri projelerimizle ilişkili olarak algılarız ve sonuç olarak o nesneler bizim açımızdan belirli anlamlar taşırlar. Örneğin bir dağ, turist için

güzel ya da çirkin olma anlamını yüklenebilirken bir dağcı için kolay, zor ya da tırmanılması imkansız gibi anlamlara gelebilir (Sartre 1943: 488).

Sartre'a göre diğer insanları temelde özgür varlıklar, (hayatlarının etkisiz nesneleri değil de yazarları olan) *özneler* olarak algılarım. Ne zaman bana baktıklarını görsem, onları özgür varlıklar olarak algılarım. Sartre'ın ünlü örneği "kıskançlık, merak ya da kötülükle hareket eden" ve kendisi anahtar deliğinden bakarken bir başkasının da onu gördüğünü fark eden adamdır (Sartre 1943: 259). Öncesinde bütünüyle kendi seçimi olan gözetleme projesine dalmış olan bu adam şimdi ötekilerin görebileceği fiziksel bir bedeni olduğunun, yani bir özne olma özelliğinin yanı sıra fiziksel bir nesne olma özelliğine de sahip olduğunun farkına varır. Bu adam aynı zamanda diğer öznenin gözünde sadece "ötekilerin işine burnunu sokan" ya da "kıskanç bir tip" olduğunu da fark eder. Ötekine, onu harekete geçiren sabit bir özellikler bütününe sahipmiş gibi görünür.

Bu "bakılıyor" olma deneyimi ötekilerle çevrili olduğumuz için sürekli başımıza gelir. Fakat her bakılma deneyimi kişinin özgürlüğünü tehdit eder. Hepimiz bu öteki kişiyi, bedeni ve sabit özellikleri olan, hiç de bizim özgürlüğümüzü tehdit etme yeterliliği olmayan, sadece nesne olan biri gibi görmeye karar vererek özgürlüğümüzü yeniden kurarız. Beauvoir'ın özetlediği gibi ötekiler tarafından nesneleştirilen herhangi bir özne "karşılıklı bir iddia kurar" (1949: 17): kendisi bir özne iken karşıdakinin sadece bir nesne olduğuna dair bir iddia.

Fakat Beauvoir tarih boyunca kadınların bu karşılıklı iddiayı kurmakta başarısız olduklarını söyler (1949: 17-18). Erkekler, kadınları nesneleştirmeye yönelik kendi kaçınılmaz insani eğilimlerinin peşinden giderken, kadınlar erkekleri nesneleştiremediler. Bunun yerine kadınlar, kendi bedenleriyle ve narinlik, tutarsızlık, gösteriş, histeri vb. gibi sabit özellikleriyle tanımlandıkları erkek görüşünü kabul edip içselleştirdiler. Ka-

dınlar, erkeklerin onları *var olan* özneler yani kendi yaşamlarının gidişatını seçmekten sorumlu bireylerden ziyade bir öze (kadın özü) sahip varlıklar olarak tanımlamalarına izin verdiler.[1] Kadınlar neden böyle yaptılar?

Beauvoir'ın açıklaması üç kısımdan oluşur. (1) İnsanların göçebe kabileler olarak yaşadığı zamana atıfta bulunur (Beauvoir 1949: 93-7). Doğum kontrolü olmadığı için, erkekler avlanırken kadınlar bütün zamanlarını çocuk doğurmak ve çocuk bakmak için harcadılar. Avlanırken hayatlarını tehlikeye atan erkekler, değer yaratmakta özgür olduklarını kanıtladılar. Erkekler özellikle kendi yarattıkları değerler için (doğayı keşfetme ve bütün kabileye hizmet etme) daha önceden sorgulanmamış kendini koruma değerini aşabileceklerini (ya da "üstesinden geleceklerini") kanıtlamış oldular (1949: 95; Heinämaa 2003: 108). Aynı esnada kadınlar kendi değerlerini yaratmak yerine, hamile bedenlerinin onları mecbur ettiği hedeflerin (gebelik, çocuk bakımı) peşinde koşmakla uğraştılar. Beauvoir'ın terimleriyle, kadınlar kendi hedeflerini yaratacakları bir **aşkınlık** düzlemi geliştirmekten ziyade kendi bedenlerinin gerektirdiği hedeflere sahip oldukları bir **içkinlik** düzlemine hapsolmuşlardı. Dolayısıyla erkekler kaçınılmaz olarak kadınları nesneleştirmeye başladığında, kadınlar özgür özneler olmak için ikna edici bir karşı iddiada bulunamadılar.

Yine de Beauvoir yirminci yüzyılda doğum kontrol tekniklerinin, teknolojilerinin ve endüstrisinin gelişmesinin, kadınların artık içkinlik düzleminde hapsolmak zorunda olmadığı anlamına geldiğini düşünür (1949: 152). Bu gelişmeler artık kadınların özgürce yaşamalarını ve erkeklere karşı bir iddiada bulunmalarını mümkün kılıyor. Ama Beauvoir çoğu kadının hâlâ erkeklerin onları nesneleştiren görüşlerini kabul ettiğine inanır. Neden? Burada Beauvoir (2) kadınların erkeklerin onları nesneleştiren görüşlerini, sadece bu fikir yüzyıllardır batı kültüründe egemen olduğu ve "kadın mitleri" ağı yarattığı

için kabul ettiklerini dile getirir. Kadınlar kendi bedenlerinin onlara hükmettiğine ve özgür seçimler yapamadıklarına dair bu mitleri kabullendiğinde, aslında sahip oldukları özgürlüğü hayata geçiremediklerine inandırılmaktadır (Bergoffen 1997: 106-7, 149-51). Bu ise kadınlara dair mitleri pekiştirmektedir.

(3) Bunlara ek olarak, erkeklerin onlara dair görüşlerine göz yummak kadınların işine gelir (Beauvoir 1949: 21) çünkü eğer kadınlar özgürlüklerini hayata geçirir ve erkeklerin beklentilerinden saparsa, muhtemelen "kadın doğasına" aykırı davranmakla (ki bu bütün erkeklerin düşmanlığına yol açacaktır) yargılanacaklardır. Örneğin Sartre'ın kurgusal karakteri Ivich, evliliğini reddetmeyi ve zorlu, saldırgan bir tarzda hareket etmeyi tercih ettiğinde, erkek kardeşi tarafından bıktırıcı ve doğal olmayan bir erillikle suçlanır (Collins ve Pierce 1976: 122).

Sartre'a göre kendini özgür olmadığına inandıran insanlar, ahlaki olarak "kötü niyet"li olma hatasına düşerler. Oysa Beauvoir kadınların erkekler tarafından kandırıldığını ve kendilerini kandırmaları için yine erkekler tarafından tahrik edildiğini düşünür. Bu yüzden kadınlar ahlaki bir hata yapıyor olmaktan ziyade *ezilmektedir*ler. (Beauvoir 1949: 29). Burada Beauvoir ezilmeyi kişinin özgürlüğünü hayata geçirmesini engellemek için kandırılması ya da kışkırtılması olarak tanımlar.

Beauvoir'ın tarih açıklaması, dişi bedenin hamile kalmaya karşı savunmasız olmasından dolayı, aşkınlığın önünde içsel bir engel olduğunu ima eder. Genevieve Lloyd (1984: 86-102) Beauvoir'ın dişi bedeni olumsuz şekilde görmesinin sebebinin, içkinliğin uzun zamandır Sartre tarafından dişil *olarak* sembolize edilmesinden kaynaklandığını ileri sürer. Sartre gerçekten de "yapışkan" bir güçle yapılan "nemli ve dişil emiş"den bahseder. Bununla da insanları içkinlik düzlemine çekmekle tehdit eden herhangi bir şeyi kast eder (Sartre 1943: 776). O zaman kadın olmanın Beauvoir'a aşkınlık ile çatışıyor gibi görünmesi bizi şaşırtmamalıdır. Fakat eğer aşkınlık gerçekten de sem-

bolik olarak erkekse, o zaman aşkın bir yaşamı en iyi yaşam biçimi olarak almak (ki Beauvoir böyle diyor gibidir, örneğin 1949:726), sembolik olarak erkek olan bir şeyin sembolik olarak dişi olan bir şeyden daha üstün olduğunu ima etmektedir. Ayrıca bu düşünce, kadınların sembolik olarak erkek olan özellikleri alması gerektiğini varsayıyor gibidir.

Fakat bazı son dönem filozoflar (Bergoffen 1997; Heinämaa 2003), Sartre'ın aksine Beauvoir'ın tamamen aşkın bir yaşamı savunmadığını söylerler. Beauvoir'ın *Ethics of Ambiguity* (1947) kitabındaki varoluşçuluk biçimine göre, bütün insan yaşamları kısmen içkin kısmen ise aşkındır. Böyle olunca insanlık durumu *belirsiz*dir ve Beauvoir her birimizin bu belirsizliği görüp onu kabullenmemiz gerektiğini düşünür. Kadınların biyolojisi, bu belirsizliğin bir tarafını, yani özgürlüklerini fark etmelerini zorlaştırır (Heinämaa 2003: 72). Bu zorluk, yakın zamana kadar doğum kontrol ve diğer teknolojilerin yokluğuyla ve erkeklerin mitleriyle pekiştirilmiştir. Aynı mitler, içkinliğin erkekler tarafından özellikle bir dişi niteliği olarak görülmesine sebep olmuştur. Dolayısıyla erkekler kendi içkin taraflarının farkına varmakta zorlanmışlardır, örneğin tıpkı kadınlarda olduğu gibi erkeklerin de kendi hormonlarından etkilediğinin farkına varmak gibi.

Yine de Beauvoir'e göre her iki cinsiyet de kendi belirsizliklerini kabul etmeyi öğrenmelidir. Beauvoir cinsel ilişkilerin şunu açığa çıkararak bu noktadan ileri gitmeyi gösterdiğini düşünür:

> Kadınlar gibi erkekler de etten kemiktendir bu yüzden edilgen, hormonlarının ve kendi türlerinin oyuncağıdırlar... Ve erkekler gibi kadınlar da şehvet ateşinin ortasında, rıza gösteren, gönüllü bir hediye, bir etkinliktir; var olmanın tuhaf belirsizliğinin bedenleştirdiği birkaç biçimde yaşarlar (1949:737).

Beauvoir, aşkınlığı içkinliğin karşısına yerleştirmektense ikisinin de değerli olduğunu düşünür. Şikayet ettiği şey, bu va-

roluş tarzlarının cinsiyetler arasında eşit bir şekilde değil adil olmayan bir şekilde dağıtılmış olmasıdır (1949: 737). Kadınların sembolik olarak erkek olmalarını istemekten ziyade Beauvoir, kadın ve erkek *her ikisinin de* sembolik erkek (aşkınlık) *ve* sembolik dişi (içkinlik) özelliklerini üstlenmelerini ister.

Beauvoir'ın varoluşçuluğu, kendine özgü bir feminizm yaklaşımı oluşturmasına sebep oldu. Buna göre, kadınlar içkinliğe mahkum edildiği için ezilmişlerdi ama bu durum değişebilirdi ve değişmeliydi. Beauvoir'ın önerdiği çözüm, bütün insanların belirsizlik durumunu kabullenmelerinden geçer. Beauvoir'ın çalışması felsefi düşüncenin (onun durumunda varoluşçu felsefenin) nasıl da yeni feminist politika biçimlerine yol açtığını teyit eder.

3. Tabi kılma, eşitlik ve fark

Feminizmin felsefi biçimlerinin çeşitliliği, "feministler, kadınların tabi kılınmasına karşı çıkanlardır" tanımım açısından bazı anlaşılmazlıklar yaratır. Tabi kılınmanın bir başka gruptan daha aşağı, bu gruba göre ikincil olma ya da bu gruba boyun eğme anlamına geldiğini hatırlayalım. Bu mantıkta o zaman kadınların tabi kılınmasına karşı çıkmak, kadınların erkeklerle eşit değere sahip olduğunda ve eşitler olarak görülmesi gerektiğinde ısrar etmektir. Fakat bu durum bütün feministlerin kadınların eşitliği fikrini desteklemesini gerektirirken, daha önce (4. Bölüm, 7. Kısım'da) eşitlik feminizminin, diğer feminizm türlerinin (özellikle fark feminizminin) reddettiği bir feminizm biçimi olduğunu söylemiştim. Fark feministleri kadınlar için eşitliği talep etmenin, kadınların eşit erişimini talep ettiğimiz (geleneksel olarak) eril alana ve kurumlara daha üstün bir değer vererek kadınların tabi kılınmasını *sabitlediğini* düşünürler. Fark feministleri, kadınların tabi kılınmasına gerçekten son vermek için, kadınların kendine özgü, aile odaklı değerlerinin önemini kabul etmemiz gerektiğini söylerler. Fark

feministlerinin burada kadınların tabi kılınmasına itiraz ettikleri düşünülürse, tabi kılmaya karşı çıkmak hiçbir şekilde eşitlik talep etmek anlamına gelemezmiş gibi görünüyor. Ama o zaman da tabi kılınmanın ne olduğu netliğini yitiriyor.

Bu bilmeceleri, feministlerin bahsettiği iki çeşit eşitliği birbirinden ayırarak çözebiliriz:

1 Geniş anlamda eşitlik (ya da **ahlaki eşitlik**): kadınlar ikinci derece varlıklar değildir, ahlaki değerde erkeklere eşittir ve onlara bu şekilde davranılmalıdır.
2 Dar anlamda eşitlik (ya da "**erişim eşitliği**"): Kadınlar (a) ya var olan toplumsal kurumların tümüne (b) ya da kadınların eşit şekilde erişim sağlayabilmesi için iyileştirilmiş ya da dönüştürülmüş toplumsal kurumların tümüne eşit erişim hakkına sahip olmalıdır. (Liberal feministler muhtemelen ilk fikri (a) takip ederken, eşitlik dönemi sonrasında gelen sosyalist ve radikal feministler ikinci fikri (b) takip edeceklerdir. Ancak burada keskin çizgiler olmadığını akılda tutmalıyız çünkü liberal feministler çok geniş çaplı bir toplumsal reformu desteklemektedirler.)

Şimdi, kadınların tabi kılınmasına karşı çıkarak bütün feministlerin kadın ve erkeklerin ahlaki olarak eşit oldukları ilkesini desteklediklerini ortaya koyuyorum. Ne var ki bütün feministler erişim eşitliğini savunmamaktadır. Ama öne çıkan feminist grupların çoğu (fark feministleri) erişim eşitliğini kadınların bakış açısını değersizleştirdiği ve bu şekilde kadınlara ikincil konumda muamele ettiğini düşündüklerinden dolayı reddetmez. Bu yüzden bu feministler erişim eşitliğini kadınların ahlaki eşitliği adına reddetmiş olurlar. Irigaray'ı düşünün. O da eğer erişim eşitliği peşinde koşarsak erkek merkezli *sembolik* düzeni sorgulamakta başarısız olacağımızı düşünmek-

tedir. Bu durumda ise kadınların tabi kılınmasına sebebiyet veren dişinin sembolik değersizleştirilmesini olduğu yerde bırakmış oluruz. Bu yüzden o da erişim eşitliğine kadınların ahlaki eşitliği adına karşı çıkar.

Elbette Irigaray (1991: 1. Bölüm) ile diğer cinsel fark ve fark feministleri, eşitliğe de işte bu şekilde itiraz ettiklerini *söyleyebilir*ler ama bunu söyleyerek yanlış bir biçimde eşit erişim çabasını bir bütün olarak eşitlik fikriyle aynı kefeye koymuş olurlar. Kadınların tabi kılınmasına dair kendi direnişleri, kadınların ahlaki eşitliği ilkesine dayanıyor olsa dahi bunu yaparlar.

Irigaray yukarıda belirttiğim gibi kadınların ahlaki eşitliği ilkesine, kadınları yalnızca erkeklere referansla düşünme geleneğine denk düştüğü için itiraz edebilir ama bu durumdan kaçınmak için ilkeyi şu şekilde yeniden formüle edebiliriz:

1a Geniş anlamda eşitlik (ya da **ahlaki eşitlik**): bütün insan bireyleri ahlaki değerde eşittir ve onlara bu şekilde davranılmalıdır; kadınlar da bunun dışında değildir.

O zaman "eşitlik feministleri" dediğim (demeye devam edeceğim) grup aslında eşitliği iki yönden de destekler. İlk olarak bütün feministler gibi onlar da kadınların ahlaki eşitliği ilkesini desteklemektedir. İkinci olarak, onların kadınlara ahlaki eşitler olarak davranılmasına dair yorumu, bazı feministlerin *aksine*, kadınların bütün toplumsal kurumlara (ya da "kamusal" alana, eğer kamusal alanı sadece devlet değil de ailenin dışında kalan bütün toplumsal yaşam alanları olarak alırsak) eşit erişim sağlamayı başarmasıdır.

Fakat feministlerin savunduğu iki eşitlik fikri arasında yaptığım ayrıma bir itiraz daha gelebilir. Bu itiraz, bütün insanların ahlaki eşitliği ilkesinin liberal bir ilke olduğu yönündedir. O zaman eğer (iddia ettiğim gibi) bütün feministler bu ilkeyi desteklerse, hepsi liberal feminist olurlar ama bu yanlış-

tır: Gördüğümüz gibi liberal feminizm, feminizmin biçimlerinden sadece biridir.

Bu itirazı bertaraf etmek için, "liberal feminizmin" genellikle var olan toplumsal kurumlara ya da bunların iyileştirilmiş biçimlerine eşit erişim arayan bir feminizm biçimi olduğunu hatırlamalıyız. Fakat feministler ahlaki eşitlik ilkesini eşit erişimin herhangi bir biçiminin destekçisi olmadan savunabiliyorlarsa, o zaman "liberal feminizmin" genel olarak anlaşıldığı biçimiyle "liberal feminist" olmadan da ahlaki eşitliği destekleyebilirler. Bütün feministlerin genellikle kabul edildiği haliyle liberal feminist olmadığı gerçeği, liberal feministlerin de savunacağı ahlaki bir ilkeye dayanarak, bütün feminizm biçimleriyle (radikal, sosyalist, liberal, fark ve diğerleri) tutarlı olur: Bütün insan bireyleri eşit şekilde muamele edilmeyi hak eder.

Buraya kadar eşitlik feminizmine dair söylediğim hiçbir şey onun fark feminizmiyle olan çatışmasını çözmez. Fark feministleri eşitlikçi feministlere, kadınların kendine özgü seslerine saygı göstermekte başarısız oldukları, onların eril değerleri, eylemleri kabullenmelerini ve bu şekilde de aynı erkekler gibi olmalarını istedikleri için karşı çıkarlar.[2] Fakat eşitlik feministleri de kadınların kendine özgü "sesine", bu sesi üreten onların ötekileştirilmiş, aile odaklı sesini pekiştirmeden saygı duyamayacağımız yönünde bir itiraz getirirler.

Bu tartışmayı daha da zorlaştırırsak, özcülüğü eleştiren feministlerin bütün kadınların konuştuğu tek bir sesin ve tüm kadınların paylaştığı tek bir bakım rolünün *ol*madığını söylediğini hatırlayabiliriz. Fakat 5. Bölüm'de tartıştığım üzere, bütün kadınların ortak olarak paylaştığı evrensel değer/rol/deneyim olmamasına rağmen, yine de "İngiliz tam zamanlı kadın çalışanlar, erkek mevkidaşlarının kazandığının yüzde 82'sini kazanır" ya da "İngiltere'de kadınlar ev işinin yüzde 66'sını ve çocuk bakımının yüzde 80'ini yaparlar" gibi istatistiksel genel-

lemelerde bulunabiliriz. Emin olalım ki, bütün kadınlar temel olarak ya da özellikle ailesine odaklanmış değildirler. Farklı ırk ve sınıftan kadınlar ev işi ve çocuk bakımına farklı yaklaşımlar sergileyebilirler. İşçi sınıfından olan ve beyaz olmayan kadınlar, kendi ailelerine bakmanın yanı sıra bir de diğer kadınlar için (beyaz, orta sınıf) göreceli olarak ücretli ev ve çocuk bakım işi de yaparlar. Buna rağmen yukarıdaki 66-80'lik istatistik (farklı türden) kadınların, bakım değerini erkeklerden daha çok benimsemeye *meyilli* olduğunu gösterir. O zaman fark feministleri, çoğu kadının belli bir miktar ve biçimde sahip olma eğilimi taşıdığı özgün bakım değerinin tanınmasını tavsiye etmeye devam edebilirler. Böylece eşitlik ve fark feminizmi arasındaki çatışma gerçek olur.

Birkaç feminist filozof (örneğin Cornell 1993: Minow 1990) bu çatışmanın ötesini görmeye çalışmışlardır. Şimdi bu çatışmayı çözmenin yollarından birinin, kamusal dünya "dişilleşmediği" sürece kadınların gerçek anlamda buraya eşit erişim sağlayamayacaklarının farkına varmak olduğunu ileri süreceğim. Yani kamusal dünyanın (son zamanlarda olduğu gibi) kadın değerlerini bağrına basmaya ihtiyacı vardır.

Kadınların gerçekten eşit bir temelde katılımını sağlayabilmek için toplum nasıl değişmek zorundadır? Mantıken, çok uzun zamandır erkekleri işle kadınları ise aileyle sorumlu kılan iş/aile ayrımının baştanbaşa yeniden yapılandırılmasına ihtiyaç olacaktır.[3] Viktoryen şair Alfred Tennyson bu ayrımı şu dizesiyle ölümsüzleştirir: "Tarla için erkek, kalp için kadın, kılıca erkek, iğneye kadın." Bu toplumsal cinsiyet ayrımı birçok işin nasıl geliştiğini ve tanımlandığını biçimlendirmiştir. Bu durum kapsamlı çocuk bakımı sorumluluklarından kaçılabilmesi için çoğu işin evden uzak uzun saatlere yayılması anlamına gelmiştir. Fakat kadınlar (toplumsal cinsiyet normları gereği) ailedeki çocuk bakım işinin çoğunu yaptıklarından, iş dünyası ya da politikaya eşit bir şekilde katılamayacakları bir konumda bırakılmışlardır.

Kadınların iş dünyasına ve politikaya eşit erişimlerinin sağlanmasının yolunun çocuk bakımı işinin kadın ile erkek arasında eşit bir şekilde paylaşılması gerektiği olduğu sonucuna varılabilir. Fakat iş, çalışanların yoğun çocuk bakımı sorumlulukları olmadığı varsayımı üzerinden düzenlendiği için, paylaşılan ebeveynlik ya kadının ya da erkeğin işte tam zamanlı çalışmasını göreceli olarak zorlaştıracaktır. Bu sebeple işin şu anki düzenlenme şekli (heteroseksüel çiftlerde) erkeğin işe kadının ise eve odaklanması yönünde baskı yaratmaktadır.

Kadınlara eşit erişim sağlamanın yolu, bütün çalışanların önemli çocuk bakım sorumlulukları olduğu (ya da olabileceği) varsayımı üzerinden işi yeniden yapılandırmaktır. Birçok şeye ek olarak, bunun anlamı bütün iş zamanlamalarının esnek olması, iş yerlerinde ya da yakınlarda ücretsiz ya da para yardımı yapılan çocuk bakımevlerinin bulunması ve bütün çalışanların ebeveyn izni hakkının olmasıdır (Saul 2003: 36). Bu düzenlemeler kadınların işe eşit seviyede katılması ve hem erkek hem de kadınların çocuk bakımı ile iş sorumluluklarını kendi aralarında adil bir şekilde paylaştırmalarını sağlardı.

Oysa yakın dönemde Tine Chanter (2006: 20-2), kadınların büyük oranda iş/ev ayrımından kaynaklanan eşitsizliğine dair bütün bu düşünme biçiminin, daha ayrıcalıklı olan kadınların yanında, çocuk bakmak ve onların evlerinde kalmak gibi çeşitli işleri *olan* göçmen ve beyaz olmayan kadınların deneyimini açıklamakta yetersiz kaldığını öne sürdü. Chanter'e göre, o zaman ev/iş ayrımı yalnızca göreceli olarak ayrıcalıklı olan kadınların deneyimini yansıtır. Bazı kadınların iş olarak başkalarının evinde çalışıyor olması gerçeğinin, işin yeniden düzenlenmesine dair iddiamı geçersiz kıldığına ikna olmadım. Daha çok, çocuk bakımı işinin *de* bu işi yapan kadınların (ve bazen de erkeklerin) kendilerine ait önemli çocuk bakımı sorumlulukları olabileceği varsayımına dayanarak düzenlenmesi gerektiğini düşünüyorum.

Eşitlik/fark tartışmasına dönersek, işi yeniden yapılandırmanın stratejisi hâlâ "eşitlik feminizmi" yaklaşımı içindedir. Bu strateji, kadınların eşit şekilde katılım sağlaması, eşit erişim elde etmesi ya da toplumsal hayatın bütününden eşit şekilde faydalanabilmesi için toplumsal kurumları dönüştürmeyi hedefler. Fakat sadece daha önce de önerdiğim gibi, ancak toplumsal kurumlar kadınların şu anda sahip olmaya meylettiği kendine özgü değer ve bakış açılarına kucak açarsa, iş başarılı bir şekilde yeniden yapılandırılabilir. İşyerleri, çocuk bakımının sahip olduğu kendine özgü erdemden ve etik açılardan dolayı değerli olduğuna inanmazsa, gerçek anlamda bütün işçilerin yoğun çocuk bakımı görevleri olduğunu veya olabileceğini kabullenemez. Aksi takdirde, iş yerinin verdiği çocuk bakımı izinleri her zaman gönülsüz olacaktır. İşverenler her zaman çocuk bakımı görevleri için mümkün olduğunca az izin vermeye meyilli olacak ve bu gibi görevleri olmayan adayları tercih edeceklerdir.

O zaman kadınların gerçekten eşit erişimini güvenceye almak toplumsal kurumların, kadınların mevcut toplumsal cinsiyet normlarından dolayı üstlenmeye meyilli oldukları kendine özgü aile odaklı değerleri tanımasını gerektirir. (Bu tabi ki bu kurumların *sadece* bakım değerini tanıyacağı ya da tanıması gerektiği anlamına gelmez. Geniş ölçekli herhangi bir kurumun, tüm üyeleri arasında hakları ve zorunlulukları adilce dağıtacak genel kurallara ihtiyacı vardır. Böyle geniş ölçekli kurumlar bakım kadar adalet değerini de tanımak zorundadırlar.) Dahası eğer bakım görevleri kadın ve erkek arasında paylaştırılırsa o zaman erkekler de bakım değerlerini tanıyacak ve onları benimseyecektir. O zaman kadınların toplumda gerçekçi bir erişim eşitliğine sahip olması, fark feministlerinin savunduğu bu bakım işinin değerinin (erkekler ve geniş anlamda toplumsal kurumlar içerisinde) tanınmasını gerektirecektir. Ama bu gereklilik iki şekilde yorumlanabilir:

1 Bazı feministler kadınların bu farkının kendi içinde bir nihai amaç olarak değil de sadece eşit erişim elde etmek için bir *araç* olarak görülmesi gerektiğini söyleyebilirler. Eğer öyleyse fark feministleri yine de bu feministlere, kadınların kamusal dünyaya girmesini nihai bir hedef olarak gördükleri ve dolayısıyla kadınların aile odaklı sesinin kendi adına bir değeri olduğunu görmekte başarısız oldukları için itiraz edebilirler.
2 Diğer feministler kadınların farkını tanımanın topluma eşit erişim sağlamanın gerçekten önemli bir *unsuru* olduğunu söyleyebilirler. Bu açıdan, kadınların (mevcut durumda onlara ait olan) farklı değerlerini tanımak gerçek erişimin kısmen bir parçasıdır. O zaman eğer topluma eşit erişim elde etmek kendinde bir amaç ve kadınların farkını tanımak eşit erişim sağlamanın büyük bir parçası ise, öyleyse bu farkı tanımak kendinde bir amaç olmalıdır.

Bu ikinci fikri benimseyen feministler *hem* eşitlik feministlerinin *hem de* fark feministlerinin hedeflerini benimserler. O zaman bu ikinci feminist konum eşitlik/fark çatışmasının ötesinde bir yol sağladığı için önerilebilir. Dahası, bu konum toplumsal cinsiyeti ortadan kaldırma hedefi ile, eşitlik feministleri ve fark feministlerini bir araya getiren bir bakış açısı sunmaktadır. Çünkü erkeklerin kamusal odaklı kadınların ise aile odaklı olmasından ziyade, hem erkek hem de kadınların kamusal *ve* aile temelli etkinlik ile değerleri bağrına basması beklenseydi, o zaman kadın ve erkeklerin şu anda sistematik bir şekilde farklı davrandıkları büyük bir alan ortadan kaybolacaktı.

4. Feminizm ve "kadınlar"

Fark feministlerinin "eşitliği" reddetmeleri, benim feminizm tanımıma hasar vermez, çünkü fark feministleri aslında, kadınların genel ahlaki eşitliği ilkesini kabul ederler. Fe-

minizm tanımıma ikinci bir itiraz grubu, gerçekten de bütün feministlerin özel olarak *kadınların* tabi kılınmasına karşı çıkıp çıkmadıklarıyla ilgilidir. Çoğu çağdaş feminist yalnızca kadına odaklanmak yerine, feministlerin "çok çeşitli biçimiyle, toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf, din ve coğrafi konum temelinde de olsa, baskı ve ayrımcılığa... direnmeleri" gerektiğini savunur (Schott 1998:41). Diğerleri feministlerin "kadın" kategorisine tutunmaktansa onu sorgulamaları gerektiğini söyler. Bu iki iddiayı sırayla inceleyelim.

Feministlerin bütün baskı biçimlerine karşı çıkmaları gerektiği sonucuna giden bir yol şu şekilde açıklanabilir: Öncelikle feministlerin kadınların tabi kılınmasına karşı çıktıkları düşüncesiyle başlayalım. Tahminen bu karşı çıkmanın sebebi, tabi kılınmanın kadınlara zarar veriyor olmasıdır. Fakat eğer kadınlara verilen zarar feministlerin gerçekte itiraz ettikleri şeyse, o zaman feministler ırk ve sınıfın da dahil olduğu, birçok kadını ırkçılık ve/veya yoksullukla mücadele etmek zorunda bırakan bütün baskıcı toplumsal bölünmelere karşı çıkmaları gerekmektedir. (Elbette, sınıf ve ırk aynı şekilde birçok erkeğe de zarar verir ama şu an değerlendirdiğimiz bakış açısında feministlerin *feministler olarak* itiraz ettikleri şey kadınlara zarar verilmesidir. Feministler baskıcı sistemlere erkeklere de zarar veriyor diye karşı çıkabilirler ama bu çabalar özel olarak feminist olmaz.)

Feministlerin sadece kadınlara verilen zarara değil kadınların, kadınlar veya dişiler olmalarından dolayı, kadınlar *olarak* yaşadıkları özgün baskı türüne karşı çıkmaları gerektiğini ileri süren daha incelikli bir görüş daha vardır. Bu anlamda bell hooks[4] feminizmi, ırk veya sınıf baskısına son vermeye yönelen hareketlerden ayrı olarak "cinsiyetçi baskıya son verme hareketi" olarak tanımlar (hooks 1984: 31). Haslanger ve Tuana'nın (2006) görüşlerinden yola çıkıldığında, "cinsiyetçi baskı" kadın olarak algılandıkları ya da öyle tasavvur edildikleri için insan-

lara uygulanan baskı olarak tanımlanabilir. Bu yüzden "cinsiyetçi baskı" tam olarak kadınların dişi *olarak* maruz kaldıkları baskıdır.

Fakat hooks cinsiyetçi baskıya karşı çıkmanın, bütün baskı biçimlerine karşı çıkmakla çelişmek yerine bunu gerektirebileceğini söyler. Eğer feministler (diyelim ki eşitsizlikten ziyade) cinsiyetçi baskıya karşı çıkarlarsa, o zaman dikkatleri (1) "cinsiyet, ırk ve sınıf baskısının karşılıklı ilişkili oluşuna" ve (2) "baskı sistemlerine" yönelecektir (hooks 1984: 31). hooks'un iddiaları şöyledir:

1 5. Bölüm'de gördüğümüz üzere, cinsiyetçi (ya da toplumsal cinsiyetçi) baskı sadece sınıf ve ırkı da içeren biçimlerde var olur. Dolayısıyla feministler, cinsiyetçi baskının aldığı biçimi şekillendirdiğinden dolayı, ırk ve sınıfı da eleştirmeden cinsiyetçi baskıya karşı çıkamazlar. Fakat ırk ve sınıfı bu temelde eleştirirken, feministler bu kavramları feministler *olarak* eleştirirler. Yani bu sistemleri kadınları bir ırktan ve sınıftan oldukları için baskılayan belirli, sınıf ve ırk temelli toplumsal cinsiyet normlarını şekillendirdiği için eleştirirler.
2 Eğer feminizm, cinsiyetçi baskıya karşı bir mücadele olarak tanımlanırsa, tüm "baskı sistemlerine" karşı daha geniş bir mücadelenin parçası olur ki bu mücadele doğal olarak erkekleri etkileyen sistemleri de içerir. Yani feministler (cinsiyetçi) *baskıya* itiraz ettikleri için sadece feminist olmak zorunda değildirler, aynı zamanda genel anlamda baskıya karşı çıkmalıdırlar.

Eğer feminizmi kadınların tabi kılınmasına karşı çıkmak olarak tanımlarsak, hooks'un ikinci savına benzer bir iddiada bulunabiliriz. Gördüğümüz gibi, kadınların tabi kılınmasına karşı çıkış, bütün insanların ahlaki olarak eşit oldukları il-

kesine genel bir bağlılığı gerektirir. O halde insanlığın ahlaki eşitliğine olan normatif bağlılıklarıyla tutarlı olarak feministler, sınıf ve ırk eşitsizliğine de karşı çıkmalıdır. Fakat bunu feministler olarak değil (çünkü feminizm özel olarak kadınların tabi kılınmasına karşı çıkar), daha geniş anlamda eşitlikçiler olarak yaparlar.[5]

Tutarlı bir şekilde, feministlerin (1) hem kadının tabi kılınmasına karşı çıkışlarıyla tanımlandığı (2) hem de tüm baskı biçimlerine karşı çıkmaları gerektiği (ve genelde karşı çıktıkları) sonucuna varabilirim. Bunu da (i) hem feministler olarak (çünkü kadınların tabi kılınması her zaman çeşitli baskı sistemlerinin şekillendirdiği özel biçimlerde ortaya çıkar) ve (ii) hem de eşitlikçiler olarak (çünkü feminizm eşitliğe daha genel anlamda bir bağlılığı önvarsayar) yapmalılar.

Şimdi feministlerin kadınların tabi kılınmasına karşı çıkmamaları gerektiği çünkü bunu yaparken istemeyerek "kadınlar" kategorisine dayandıkları iddiasına dönelim. Bu kategoriye dayanmanın arzulanabilir olmamasının en az iki nedeni vardır. Bulgaristan'da doğan ama Fransız kökenli filozof Julia Kristeva ünlü bir pasajında ilk nedeni şöyle açıklar:[6]

> Taleplerimizi ifade etmek için slogan ya da tanıtım cümlesi olarak "bizler kadınız" cümlesini kullanmalıyız. Daha yakından bakınca aslında bir kadın "olunmaz"; hatta kadın olmak, *oluş* düzenine ait bir şey bile değildir. Buradan yola çıkıldığında, bir feminist hareket, zaten var olan ve "bu o değil" ve "bu hâlâ o değil" diyebileceğimiz şeylerle karşıtlık içinde sadece olumsuz olabilir. "Kadın"da temsil edilemeyecek, söylenmeyen bir şey görüyorum. (Kristeva 1974b: 137)

Kristeva kürtaj hakkı, günlük bakım merkezleri ve "kadınlar" adına diğer iyileştirmeleri talep etmek adına gündelik yaşamda feministlerin "kadınlar" kategorisine tutunmaları gerektiğini kabul eder. Fakat feministler kadınların derin bir seviyede "var olduklarına" dair daha ileriki bir düşünce anla-

mında "kadınlar" kategorisine güvenmemelidirler. Lacan'ı izleyen Kristeva "kadın" ve "erkek" kategorilerini sembolik düzen (yani dil) tarafından tanımlanmış konumlar ya da kimlikler olarak görür; yani Kristeva'ya göre "kadın" yalnızca "erkek" kategorisinin karşıtı olarak tanımlanmıştır ve olumlu bir kimlik değildir. Dolayısıyla daha derinden bakınca kadınlar "kadınlar" değildir çünkü (1) hiçbir birey sembolik konum ya da kimliğiyle (erkek ya da kadın olarak) tam anlamıyla uyumlu olamaz ve (2) kadın olmanın sembolik kimliği zaten olumlu bir kimlik değildir.

Ama Kristeva, Lacan'ın dile bakışını bütünüyle kabul etmez. Onun aksine, Kristeva (1974a) bütün dilin **göstergebilimsel** bir yönünün olduğunu söyler. Kelimeler ve cümleler sadece anlamlı olmakla kalmaz, aynı zamanda anlamlı olmayan ritmik ve melodik yanları da vardır. Bu ritmik ve melodik yönler bütün bireylerin bedenleriyle birlikte atan ve her bireyin annesiyle olan ilk ilişkisi tarafından belirli şekillerde örüntülenmiş dürtüleri (biyolojik dürtüleri) ortaya çıkarır. Sonuç olarak dilin göstergebilimsel yönü annelerimizle olan sembiyotik bütünlüğümüzün erken safhalarını canlı tutar.

Kristeva'nın düşüncesine göre genel olarak dilin sembolik tarafı göstergebilimsel tarafını bastırır. Fakat modernist, avangard yazı, bir metnin göstergebilimsel yönünün (ritmik ve melodik yönlerinin), sembolik, anlamlı yönüyle mücadele etmesine ve onu ihlal etmesine (örneğin geçici olarak askıya almasına) izin verir (1974a: 69). Örnek olarak, James Joyce'un *Ulysses* romanında, sahilde yürüyen bir kadını anlatan şu cümleyi alalım: "Sırtında yüküyle kadın, ağır ağır ilerliyor, yüküne asılıyor, sürüklüyor, taşıyor. Batıya doğru ilerleyen, ayın çektiği akıntı, kadını önüne katmış. Kadının içinde sayısız adacıklı gelgitler, kanı benim kanım değil... şarap karası deniz" (Joyce 1922: 60). Yine de "kadın" ve "erkek" kategorilerini eril-merkezli bir biçimde tanımlayan şey, (onun içinde üretilen anlam-

ların) sembolik tarafıdır. O zaman avangard yazı, dilin sembolik tarafını ve geçici olarak da bununla birlikte yürüyen eril merkezliliği askıya alır.

Kristeva'nın buradan çıkardığı sonuç modern yazının "dişil" olana (*le féminin*) ses verdiğidir (Bkz. Kristeva 1986: 11). Ona göre "dişil" olan, dişil toplumsal cinsiyet rolü anlamına gelmez. Dişil olan daha ziyade (i) göstergebilimin ta kendisidir ve o buna "dişil" der çünkü anneyle bağlantılıdır. Ama aynı zamanda (ii) "dişil" yazı, sembolik erkek/kadın karşıtlığını geçici olarak askıya alan ve bu karşıtlığı barındıran erkek ayrıcalığını askıya aldığı için "dişil" olarak adlandırılan yazı türüdür. (Kristeva sadece kadınların avangard yazı üretebileceklerini ileri sürmüyor: ona göre, Joyce gibi erkekler de bunu yapabilir.)

Kristeva'nın konumu feminist midir? O kendine feminist demez. Yine de düşünceleri feminist *olabilir*. Kristeva'ya göre sembolik erkek/dişi karşıtlığı en nihayetinde kadınların tabi kılınmasına yol açar. Peki ama Kristeva kadınların tabi kılınmasının ya da bunu üreten sembolik karşıtlığın değişebileceğini ya da değişmesi gerektiğini düşünür mü? Kristeva açısından bu karşıtlık, yalnızca avangard yazının geçici olarak askıya alınabildiği sınırlar içinde değiştirilebilir. Yine de Kristeva kadınların tabi kılınmasına sebep olan şeyde yapılabilecek bu kısıtlı değişimi desteklediği sürece, konumu feministtir.

Bu durum Kristeva için gerçekten de kadınların derin anlamda "var olduklarını" varsaymadan kadınların ezilmesine itiraz etmenin gerçekten bir yolu *olduğunu* gösterir. Feminist yazıyı uygulayarak (geçici olarak) erkek/dişi karşıtlığına ve bu karşıtlığın dişi kutbundaki bireyleri ezmesine karşı çıkılabilir. *Ayrıca*, aynı zamanda bu bireylerin kadınlar "olmadığı" kabul edilir, çünkü hem sembolik konumlarına mükemmel şekilde asla uymazlar hem de bu konum sadece olumsuz olarak tanımlanmıştır.

Butler (1990a) feministlerin "kadınlar" kategorisine neden yaslanmamaları gerektiğine dair farklı nedenler ileri sü-

rer. Bu kategoriyi kullanmak düşüncemizde onun durduğu yeri güçlendirmek demektir. Oysa bu kategori, her bireyin ya kadın ya da erkek olmak zorunda olduğunda ısrar eden ve bireylerin kendi cinsiyetlerine göre "doğru" toplumsal cinsiyet rolünü üstlenip üstlenmediğini denetleyen heteroseksüel matrisin sadece bir parçasıdır. Bu matris, insanları iki toplumsal cinsiyete böldüğü ve ardından da bu toplumsal cinsiyetlerin üyelerini tamamlayıcı olarak birbirlerine ihtiyaç duyuyormuş gibi gösterdiği için, heteroseksüel olmayanları baskı altına alır. Matris ayrıca cinsiyeti/toplumsal cinsiyeti belirsiz olan insanları da baskı altına alır ve gerçekte ise bize dayatılan toplumsal cinsiyet normlarına hiçbirimiz tam olarak uyamayacağımız için hepimizi baskı altına alır. Son olarak matris, kadın olmayı erkeklerin karşıtı ve onlara tabi olmak olarak tanımladığı için kadınları da baskı altına alır. Bu sebeple Butler'a göre feministler "kadınlar" kategorisini eleştirel olmadan çağırırlarsa, o zaman tam da kadınların tabi kılınmasına sebep olan düşünce sistemini güçlendirirler.

Butler tutarlı olmayan bir şekilde *hem* "kadınlar" kategorisinin feminist kullanımına itiraz ediyor *hem de* heteroseksüel matrisin kadınları ezdiği gibi ciddi bir iddiada bulunmak için bu kategoriye dayanıyor gibi görünebilir. Fakat Butler "kadınlar" kategorisini kullandığında, bu kategoriyi heteroseksüel matrise getirdiği eleştiride geliştirdiği şekliyle ve "kadınlar" kategorisini heteroseksüel matrisin merkezi rolü olarak anlıyor. Çünkü kadınların tabi kılınmasına itiraz ettiğinde, aslında itiraz ettiği şey, iki toplumsal cinsiyetli sistemin belli insanları, kadın olarak ve kadın gibi davranmaya zorlanan kişiler olarak sınıflandırırken bu insanları bağımlı varlıklar olarak görmesidir.

Öyleyse Butler'ın kadınların tabi kılınmasını bu şekilde eleştirmesi, gerçekten de feministlerin kadınların tabi kılınmasını "kadın" kategorisini kullanarak pekiştirmeden eleştir-

melerinin bir yolu *olduğunu* gösterir. Çözüm, "kadınlar" kategorisini tam da bu kategorinin baskılayıcı etkileri olduğunun farkında olarak eleştirel biçimde kullanabilmesinin yollarını bulmaktır.

Butler'ın iddiası aynı zamanda, feministlerin "cinsel azınlıkların" (bu terim Rubin'e aittir 1984) ve cinsiyet/toplumsal cinsiyet uyuşmazlığı yaşayanların tabi kılınmasına karşı çıkmadan sadece kadınların tabi kılınmasına tutarlı bir şekilde karşı çıkamayacaklarını da ima eder. Butler'e göre, tabi kılmanın sebebi olarak heteroseksüel matris görülmezse, kadınların tabi kılınması da yeterince eleştirilemez. Fakat bu matrisin genel olarak nasıl işlediği ve cinsellik/cinsiyet/toplumsal cinsiyet azınlıklarını bu işleyişle nasıl baskı altına aldığı anlaşılmadan kadınların tabi kılınmasına nasıl sebep olduğu da anlaşılamaz. Dolayısıyla, feministler bu diğer baskı biçimlerini de eleştirmelidirler. Fakat burada yine feministlerin bu baskı biçimlerini hem (1) feministler *olarak* (bu baskı biçimlerinin kadınların tabi kılınmasıyla ayrılmaz şekilde bağlantılı olduğunu ifade etmeleri) ve hem de (2) feministlerin sonuçta bütün baskı biçimlerine karşı çıkan (çıkması gereken) eşitlikçiler olmalarından dolayı eleştireceklerini iddia ediyorum.

Bu bölümde kendi feminizm tanımımı iki itiraz grubuna karşı savundum. (1) Bazı feministler (hooks, Butler) benim yaptığım tanımdan uzak duruyor gibi görünürler, çünkü feministlerin sadece kadınların baskı altına alınmasını değil tüm baskı biçimlerini (ırksal, sınıfsal ve cinsel) eşit şekilde eleştirmeleri gerektiğini düşünürler. Fakat bu eleştiriler ırksal, sınıfsal ve cinsel baskıyı kadınların tabi kılınma biçimlerine olan etkisi ya da onlarla olan ilişkisinden dolayı hedef aldıkları müddetçe belirgin bir şekilde "*feminist*" kalırlar. (2) Bazı feministler (Kristeva, Butler) ise, "kadınlar" kategorisine dayanmamak gerektiğini düşündükleri için benim tanımıma katılmazlar. Ama Kristeva ve Butler kadınların tabi kılınmasını "kadınlar" ka-

tegorisine eleştiri getirecek biçimlerde eleştirmeye devam ettikçe, benim feminizm tanımıma dahil olmaya devam ederler. Bu yüzden feministleri bir araya getiren şeyin kadınların tabi kılınmasına karşı çıkmaları olduğu fikri doğrudur.

5. "Küresel" feminizm?

Bu kitapta incelenen feminist filozofların neredeyse tamamı, kendilerine açık bir şekilde feminist diyorlar. Sadece Kristeva ve Irigaray gibi birkaç feminist filozof kendilerini böyle ifade etmez. Bunun yerine Irigaray "kadınların özgürleşme hareketleri"ni desteklediğini dile getirir (Irigaray 1977b: 67). Ama kadın veya erkek bir filozof kendine feminist demiyorsa, biz ne hakla onları feminist filozof olarak betimleyebiliriz?

Irigaray ve Kristeva'nın *neden* kendilerine feminist demekten kaçındıklarını bir düşünün. Irigaray feminizmi kadınların mevcut kurumlara eşit erişimini amaçlayan bir hareket olarak görüyor ancak yanılıyor: Kendini feminist olarak tanımlayanların çoğu, hatta birçok eşitlik feministi bile, bu eşitlik biçimini reddeder. Kristeva ise feministlerin ya eril merkezli sembolik düzen tarafından yapılandırılmış kurumlara eşit erişim peşinde koştuklarını (1986: 193-4) ya da (gerçekçi olmayan şekilde) açıkça dili ve toplumsal yaşamı reddettiklerini düşünüyor (1986: 199). Ama yine feministlerin çoğu bu iki seçeneği de reddedecektir.

O halde Kristeva ve Irigary kendilerini feminizmden uzak tuttuğunda, kendilerini yalnızca yanlışlıkla bir bütün olarak feminizmle bir tutulan belli türde feminizm *biçimlerinden* uzak tutmuş olurlar. Bunun yerine feministleri kadınların tabi kılınmasına karşı çıkanlar olarak tanımlarsak, o zaman Irigaray ve (daha az da olsa) Kristeva feminizm başlığına dahil olurlar. Benzer şekilde, "feminizm" kelimesi 1882 yılında ortaya çıktığı için, on sekizinci yüzyıl yazarı Mary Wollstonecraft kendine feminist diyemese de, haklı olarak feminist olarak adlandırıla-

bilir çünkü kadınların tabi kılınmasına karşı çıkar. (Feminizm kelimesi *féminisme* olarak ilk kez Fransa'da ortaya çıktı; bkz. Offen 1992: 72).

Bazı düşünür ve aktivistlerin kadınların tabi kılınmasına karşı çıkmaları ama kendilerine feminist dememeleri, meseleyi uluslararası düzeyde daha karmaşık bir soruna dönüştürüyor. Kadınlar adına etkin politika yapan ama batılı olmayan bazı kadınlar, feminizmin "kültürel emperyalizmin çok sık kullandığı bir araç" haline geldiğini düşündükleri için kendilerine feminist demeyi reddediyorlar (Kishwar 1990: 3). "**Emperyalizm**" bir ülkenin ya da bir ülkeler grubunun bir başka ülkeyi hakimiyet altına alması ve özellikle de Avrupa ülkelerinin daha önce Afrika, Asya, Hindistan ve Güney Amerika'nın büyük bir kısmında uyguladıkları sömürü düzeni anlamlarına gelir. Bu sömürge sisteminin etkileri, birçok eski sömürgeci ve sömürgeleştirilen ülke arasında var olan güç ve kaynak eşitsizliğinde, ayrıca birçok eski sömürgede batı-temelli çokuluslu uygulamanın gücünde görülmeye devam etmektedir.

Bu eski sömürgelerdeki bazı kadın aktivistlerin endişesi, batılı feministlerin emperyalizmin bir parçası olarak kök salmış düşünme ve eylem biçimlerini sık sık yeniden üretiyor olmasıdır. Dolaylı olarak, batılı feministler batı ülkelerinin kadına karşı en ileri görüşlü tavrı benimsediğini ve batılı olmayan ülkelerin (Güney ya da diğer bir deyişle Üçüncü Dünya ülkelerinin) bu anlamda daha çok batılı olmaları gerektiğini düşünmektedir. Batı feminizmine yönelik bu eleştiriler, "küresel feminizm" olasılığını tartışan geniş bir literatürün ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu literatür sosyoloji, ekonomi, politika ve kültürel çalışmaları ve aynı zamanda felsefe gibi alanları içeren birçok disiplini çapraz keser. Küresel feminizm tartışmalarını tanıtırken, dikkatimi belirgin şekilde daha felsefi olan literatür ile kısıtlayacağım.

Batılı feministlerin emperyalizmin varsayımlarını sık sık devam ettirdiği yönündeki eleştiri haklı mıdır? En azından bazı durumlarda böyledir. Radikal feministler dünya üzerindeki toplumların patriyarkal olduklarını iddia eder ve Robin Morgan (1984) gibi bazıları da patriyarka ile mücadele etmek için küresel bir feminist hareketin gerekli olduğu sonucuna varır. Patriyarkanın her yerde olduğuna dair bu iddia, batılı olmayan kadınların, bütün kadınlar için ortak olan türde baskılara maruz kaldığını ima eder. Bu açıdan bakıldığında, bütün kadınlar tecavüz, aile içi şiddet, zorunlu heteroseksüellik vb.'den dolayı acı çekerler ama batılı olan ve olmayan kadınlar bu sorunların kültürel olarak farklılaşmış biçimlerinden zarar görürler. Örneğin, radikal feminist Mary Daly, Hindistan'ın *sati* geleneğini eleştirir; bu gelenekte dul kadınlara, iffetliliklerini göstermeleri için kendilerini ölen kocalarının yakıldığı odunlara atmalarında ısrar ediliyor ya da bu kadınlar buna zorlanıyorlar. Daly, *sati* geleneğini batılı kadınların da mustarip olduğu "sado-ritüellerin" bir "çeşidi" (1978: 111) olarak görür. Daly, "sado-ritüeller"i iffet adına erkekler tarafından kadınlara uygulanan yıkıcı eylemler olarak tanımlıyor (Daly 1978: 130-3).

Batılı olan ve olmayan kadınların baskılanma biçimlerini aynı şeyin alt türleri olarak görmek, batılı olmayanların baskılanışının batılılar ile aynı ama ondan daha kötü olduğu fikrine de yol açar. Eğer ayak bağlama geleneğiyle kozmetik ameliyatlar aynı şeyin alt türleri olarak görülürse, o zaman ayak bağlama *daha kötü* olan tür olarak görülebilir, çünkü daha zorlayıcı ve daha etkisiz bırakan bir baskı türüdür. Chandra Mohanty radikal feministlerin batılı olmayan kadınları nihai kurbanlar, "cahil, fakir... geleneğe bağlı, aile içinde" (1986: 56) resmetmeye bir çeşit eğilim geliştirdikleri, ama bunun aksine batılı kadınları ise (bu radikal resimde) erkekler tarafından baskı altına alınmalarına rağmen görece daha özgür ve eğitimli olarak görmeye devam ettikleri sonucuna varır. Bu noktada, radikal

feminizm batılı olmayan ülkelerin "geriden" geldiğini söyleyen sömürgeci inançla suç ortaklığı yapmış olur.

Batılı feministler aynı zamanda sömürgecilikle başka yollardan da suç ortaklığı yapabilir. Eğer batılı olmayan kadınların baskı altına alınmasına karşı daha yüksek sesle konuşurlarsa, konuşmaları batılılar olarak batılı olmayanlardan "doğru, adil ve kültürel olarak mümkün" (Alcoff 200: 263) şeylere karar vermek için daha yeterli oldukları gerçeğini yansıtan ahlaki bir otoriteye dönüşebilir. Batılı insanların daha iyi bir ahlaki otorite ve yeterliliği olduğuna dair bu genel (ama çok fazla dile gelmeyen) algı, batılı kültürleri gelişmişliğin en üst seviyesinde gören sömürgeci tavrın mirasıdır. O halde sorun, batılı feministler batılı olmayan kadınların baskı altına alınmasına karşı çıkmak için konuştuklarında, bu konuşmanın kendi otoritelerini ve aynı zamanda batılı olmayan kadınları, onlar adına konuşan batılı kadınlar tarafından savunulması gereken dilsiz kurbanlar olarak gören baskılayıcı görüşü de pekiştirebilme ihtimalidir. (Bu "başkaları adına konuşma" sorunu üzerine bkz. Alcoff 1991/2).

Emperyalizmle yukarıda anlatıldığı gibi suç ortağı olmak istemeyen batılı feministler, Lorraine Code'un (2000: 70) yaptığı gibi batılı olmayan kültürlerin eleştirilmesinden kaçınmak gerektiği sonucuna varabilir. Code, batılı feministlerin daha çok kendi kültürlerini ve toplumlarını eleştirmeye odaklanmaları gerektiğini söyler. İncelediğimiz bazı feminist filozoflar üstü kapalı bir şekilde aynı sonuçlara ulaşmıştır. Bu yüzden örneğin Irigaray ve Cavarero kadının *batı* kültüründe nasıl temsil edildiğine odaklanırlar.

Code'un önerdiği yaklaşıma, bu yaklaşım sanki batılı olmayan kadınları batılı olanlardan daha az hesaba katıyormuş gibi göründüğü için itiraz edilebilir. Eğer batılı olmayan kurumları ve hareketleri, sadece batılı olmayan kadınlara zarar verdiğinde eleştirmeyi reddedersek ve öte yandan batılı bir

kurum batılı bir kadına (yine farklı şekilde) zarar verdiğinde hiç düşünmeden eleştirirsek, o zaman aslında batılı kadınlara daha az ahlaki ilgiyi hak ediyorlarmış gibi muamele ederiz. Bu sorunlardan kaçınmak için Susan Okin, batılı olmayan kadınların baskılanma biçiminin batılı kadınlarınkine "benzer" ama ondan "daha kötü" *olduğu* görüşünü savunur (Okin 1994: 11).

Code'un yaklaşımına gelebilecek farklı ve bence daha üretici bir itiraz, bu varsayımın kültürleri gerçekte olduklarından daha kendine yeten ve birleşik varsaydığı yönündedir. Mohanty'nin (2003) hatırlattığı gibi, toplumsal dünyamız bugün gittikçe "küreselleşiyor". Çok uluslu şirketler gittikçe dünyanın dört bir yanında iş yapıyor ve bu şirketler sundukları işi toplumsal cinsiyete göre bölüyorlar (örneğin kadınlar tipik olarak el becerisi gerektiren hazır giyim işinde istihdam ediliyor). Dolayısıyla bu şirketler dünyanın her yerine aynı toplumsal cinsiyet bölünmesi modelini ihraç ediyorlar. Yine Uluslararası Para Fonu ve Dünya Bankası gibi küresel finansal kurumlar, tüm ülkeleri her yerde kadınlar üzerinde benzer sonuçları olan benzer politikaları benimsemeye zorluyor; örneğin devlet destekli refah yardımlarını azaltmak kadınları daha fazla bakım işi sorumluluğu almaya zorluyor. Bu yüzden küreselleşme dünyanın farklı ülkelerinde tekrar eden, kadınlara yönelik özel baskı modelleri oluşturmaya meyillidir. Bu baskıcı modeller (çeşitli şekillerde de olsa) batılı olan ve olmayan ülkelerde tekrar ettiği sürece, batılı feministler bu modellere kendi toplumlarında olunca itiraz edip başka bir yerde olunca itiraz etmezlerse tutarlı olamazlar. Dahası, bu sorunların tekrarlamasının sebebi batı merkezli ve batının sahip olduğu ekonomik kurumlarken, batılı feministler bu kurumların dünyanın dört bir yanına ihraç ettiği baskı biçimlerini eleştirmeden tam anlamıyla kendi toplumlarını da eleştiremezler.

Mevcut küreselleşmeden önce de batılı ve batılı olmayan kültürler, özellikle sömürge döneminde birbirleriyle olan et-

kileşimleriyle biçimleniyordu. Mary Daly'nin eleştirdiği *sati* geleneği bunu gösterir. Uma Narayan (1997) Hindistan'ın belli kastları tarafından ve Hindistan'ın belli bölgelerinde uygulanan *sati*'nin on dokuzuncu yüzyıl gibi yakın bir dönemde "gelenek" olarak tanımlandığını gösterir. *Sati*'yi yasaklayıp yasaklayamayacaklarını merak eden İngiliz sömürgeciler, Hint din bilginlerine *sati*'nin Hint kutsal kitabında kabul edilip edilmediğini sorunca bu tanım ortaya çıkmıştır (Narayan 1997: 49, 61-2). O zaman *sati*'nin otantik bir Hint geleneği olduğu düşüncesinin kendisi sömürgeciliğin bir etkisidir. Narayan daha genel olarak ulusal Hint kültüründeki inancın Hindistan'da sömürgeleşmeye tepki olarak on dokuzuncu yüzyılda kök saldığını gösterir. Bu inanç, Hint kültürünün (bütün "ulusal kültürler" gibi) çeşitli olduğunu, değiştiğini ve birçok farklı unsur, grup ve iddiadan oluştuğunu göz ardı etmiştir.

Narayan'ın iddiası, batılı feministlerin sömürgecilikle suç ortağı olmadan *sati* gibi baskıcı pratikleri eleştirebileceğini ima eder. Bu sözde "geleneksel" pratikler gerçek anlamda hiç de gelenek olmadığından, onları eleştirirken Hint ya da diğer batılı olmayan kültürlere karşı batı kültürünü öne çıkarmaya gerek yoktur. Eğer batılı feministler *sati* gibi gelenekleri eleştirirken (Mary Daly'nin yaptığı gibi) yanlış bir şekilde bu uygulamaların Hint (ya da artık hangi ülkeyse) "ulusal kültürünün" bir parçası olduğunu varsayarsa, bu gibi eleştiriler yine de batının üstünlüğüne dair bir inanç *geliştirebilir*. Bu durumda, bu feministler söz konusu batılı olmayan "kültürlerin" özellikle geriden geldiğini ima eden eleştiriler yapacaklardır. Narayan'a göre bundan kaçınmak için, nerede meydana gelirse gelsin, batılı feministler sadece kadınları baskı altına alan uygulamaları değil, aynı zamanda kültürlerin "paket resmi" (2000: 96) denilen şeyi, yani her biri, kendi değişmeyen ve homojen olan "gelenekleriyle" tanımlanan kültürlerin kendine yeten varlıklar olduğu fikrini de eleştirmelidirler.[7]

Küresel feminizme dair bu tartışmaları araştırmaya batılı olmayan bazı kadın aktivistlerin "feminizm" etiketine karşı çıktıklarını not ederek başladım. Bu anlaşılırdı çünkü bu aktivistler kendilerini sömürgecilikle (kasıtlı olmasa da) suç ortağı olmuş batı feminizm biçimlerinden uzaklaştırma arzusundalar. Bu aktivistlerin "feminizm" etiketine olan direnişleri, onları kadınların baskı altına alınmasına karşı mücadele etmekten alıkoymaz. Jaggar'ın belirttiği gibi, "Kendilerine feminist deseler de demeseler de, Batı dışında sayısız grup son zamanlarda... kadınların 'toplumsal cinsiyet çıkarlarını' öne çıkarıyor" (2000: 12). Aslında tam da bu gruplar kadının baskı altına alınmasına karşı çıktıklarından dolayı sömürgecilikle suç ortağı olmuş feminizm biçimlerine direniyorlar çünkü sömürgecilik ve ondan kalan etkiler, batılı olmayan kadınların deneyimlediği belirli baskı biçimlerinin önemli bir sebebidir.

6. Son değerlendirmeler

Bu kitap feminist felsefenin, felsefe alanının kendine özgü bir yerinde olduğunu savundu. Onu diğerlerinden ayıran, (cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsellik, cinsel fark, özcülük ve doğum gibi) yeni kavramlara ve bu kavramlardan doğan sorunlara odaklanmasıdır. Feminist filozoflar ayrıca geleneksel felsefede var olan eril önyargıyı da eleştirirler ve felsefi temelde feminist politik konumlar dile getirirler. Fakat bu son iki alandaki feminist çalışma, feminist felsefeyi özgün bir alan olarak işaret eden yeni kavramlar (cinsiyet, toplumsal cinsiyet vb.) ve sorunlar doğurmuştur.

Bu kitabın bir başka savunusu da şu kavramların birbirinden ayrılması gerektiği yönündedir: (1) Biyolojik cinsiyet, (2) toplumsal cinsiyet normları ve bu normlar altında yaşayan bireylerin toplumsal cinsiyetli özellikleri, alışkanlıkları ve bedenleri, (3) cinsellik: bireylerin kişisel erotik duygu ve davranış modelleri, (4) cinsel farklılık: sembolik (ya da imgesel) dişi ya

da erkek olmayı kuşatan anlamlar ve kadınlar ile erkeklerin bu anlamlar altında, bedenlerini birbirinden farklı şekilde deneyimleme yolları. Ayrıca (5) biyolojik cinsiyete dair bilimsel inançların, cinsiyetin sembolik anlamına dair fikirlerin yanı sıra cinsiyetin kendisinden ve toplumsal cinsiyet normlarından ayrılması gerektiği de savunuldu. Bu kavramları tutmamız ve kullanmaya devam etmemiz gerektiğini düşünüyorum çünkü her biri farklı bir fenomeni teşhis ediyor. Elbette gerçeklikte bütün bu fenomenler birbirlerini o kadar çok etkiler ve biçimlendirirler ki tamamen iç içe geçmişlerdir. Her şeye rağmen bu kavramlar arasında (yine belli kavramlar kullanarak) ayrım yaparsak, kadınların ve erkeklerin hayatlarıyla toplumsal ilişkilerini bir bütün olarak şekillendiren çeşitli unsurları, başka türlü yapacağımızdan daha dikkatli bir şekilde açıklayıp analiz edebiliriz.

Yine de bu kitapta savunduğum sonuçlardan hiçbiri mutlak değildir. Birçok konuyu çözümsüz bıraktım. Feministler gerçek bir cinsiyet farkı yaratmayı mı yoksa toplumsal cinsiyeti ortadan kaldırmayı mı amaçlamalı? Cinsellik ve toplumsal cinsiyeti birbirleriyle ilişkili olarak nasıl anlayabilirler? Bir "kadın" dişi bedenine anlam veren biri olarak mı yoksa dişil toplumsal cinsiyet normlarını üstlenen biri olarak mı daha iyi anlaşılır? Feminist toplumsal cinsiyet teorileri yaşanmış beden teorisiyle nasıl uyuşur? Toplumsal cinsiyet, cinsel fark, kadınlık ve cinsellik etrafındaki bu sorunlar, diğer birçok sorunla birlikte, şimdiki ve gelecekteki feminist filozofların çözüm bulması için bekliyor.

Notlar

1 Böylelikle insanların (kadınlar da dahil) bu anlamda "var olduğunu" iddia eden Beauvoir, "varoluşçuluk"un "özcülük" ile karşıt olduğunu kabul ederek kendini "varoluşçu"

olarak konumlandırır (Bkz. 5. Bölüm, 1. dipnot)

2 Bu eleştiriye dair bkz. Grosz 1986: 191.

3 Aile üyelerinin bakımı da bir iş*tir* ama basitleştirmek adına "iş" ile "aile" zıtlarmış gibi anlatacağım.

4 bell hooks, her türlü büyük harf kullanımına karşı olduğu için isminin baş harflerinin büyük yazılmasını da tercih etmez, ç.n.

5 "Eşitlikçi" terimini geniş anlamda, bütün insanların ahlaken eşit olduğu ilkesini benimseyenler için kullanıyorum. Sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyet ayrımlarının; insanlar bu ayrımlar içindeki (eşit olmayan) konumlar uğruna yarışmak için eşit fırsatlara sahip olduğu sürece, insanlara ahlaki eşitler olarak muamele etmekle uyumlu olduğuna itiraz edilebilir. Fakat feministler toplumsal cinsiyetle ilişkili bu tür iddialara karşı şüpheci olmaya ve gerçek fırsat eşitliğinin ev/iş ayrımı gibi toplumsal cinsiyetli toplumsal bölünmenin ortadan kalkması gerektiğini anlatmaya meyillidirler. (Bkz. Philips 1997 ve bu etkiye karşı bir iddia için yukarıda 3. Kısım.) O halde tutarlı bir biçimde feministler, ırk ve sınıfa dair bu tür iddialar ortaya atıldığında da şüpheci olmalıdırlar (ki genelde olurlar).

6 Kristeva'nın yalnızca 1970'lerdeki ilk dönem eserlerini tartışacağım. Kristeva'nın düşüncesi sonraki dönemlerde hayli farklılaşmıştır.

7 Benzer bir şekilde Narayan, Hint feministlerin *hem* bu baskıcı uygulamalar *hem de* Hint kültürünün "paket resmi" ile mücadele etmelerini öneriyor. Bu resim Hint ulusalcıların, değerli ulusal gelenekler diyerek baskıcı uygulamaları savunmalarına ve bu uygulamalara karşı çıktıklarında da Hint feministleri yanlış bir şekilde "Batılılaşmış" olmakla suçlamalarına izin verir.

Ek Okuma

Beauvoir İkinci Cins'in (Beauvoir 1949) giriş bölümü temel varoluşçu feminist iddialarını ortaya koyuyor. Lloyd 1984: 96-102 ise klasik Beauvoir eleştirisidir.

Eşitlik/fark çatışması Jaggar 1990; Scott 1988.

Feminizm ve kadınlar hooks 1984: 2. Bölüm; Kristeva 1974b.

Küresel feminizm Okin 1994, Code 2000 ve Narayan 2000 çeşitli konumların üzerinden geçiyor. Mohanty 1986 batı feminizmindeki sömürgeci unsurlara dair klasik bir eleştiridir.

Kaynakça

Alcoff, Linda Martín. 1991/2. "The Problem of Speaking For Others". *Cultural Critique* 20: 5–32. URL = http://www.alcoff.com/content/speaothers. html. Erişim tarihi 8 Kasım 2006.

———. 2000. "What Should White People Do?" Narayan and Harding baskısı. 2000.

Allen, Amy. 1999. *The Power of Feminist Theory: Domination, Resistance, Solidarity*. Boulder, CO: Westview Press.

———. 2005. "Feminist Perspectives on Power". *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Kış 2005 Baskısı), y.haz. Edward N. Zalta. URL = http://plato.stanford.edu/archives/win2005/entries/feminist-power/ . Erişim tarihi 27 Nisan 2007.

Alsop, Rachel, Annette Fitzsimons and Kathleen Lennon. 2002. *Theorizing Gender*. Cambridge, UK: Polity Press.

Antony, Louise and Charlotte Witt, y.haz. 1993. *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*. Boulder, CO: Westview Press.

Archer, John and Barbara Lloyd. 2002. *Sex and Gender*. 2. baskı. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago, IL: University of Chicago Press. [*İnsanlık Durumu*. Çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008]

———. 1963. *On Revolution*. Harmondsworth: Penguin. [*Devrim Üzerine*. Çev. Onur Kara. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012]

Bar On, Bat-Ami. 1992. "The Feminist Sexuality Debates and the Transformation of the Political". *Hypatia* 7 (2): 45–58.

Barrett, Michèle. 1988. *Women's Oppression Today: The Marxist/ Feminist Encounter*. 2. gözden geçirilmiş baskı. Londra: Verso. [*Günümüzde Kadına Uygulanan Baskı*. Çev. Şen Süer Kaya. Ankara: Pencere Yayınları]

Bartky, Sandra. 1990. *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. Londra ve New York: Routledge.

Bartlett, Katharine T. and Rosanne Kennedy, y.haz. *Feminist Legal Theory: Readings in Law and Gender*. Boulder, CO: Westview Press, 1991.

Battersby, Christine. 1989. *Gender and Genius: Towards a Feminist Aesthetics*. Londra: The Women's Press.

———. 1998. *The Phenomenal Woman: Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity*. Cambridge, UK: Polity Press.

Beauvoir, Simone de. 1947. *The Ethics of Ambiguity*. Çev. (1964) Bernard Frechtman. New York: Citadel Press.

———. 1949. *The Second Sex*. Çev. (1972) H. M. Parshley. Harmondsworth: Penguin. [*İkinci Cins*. Çev. Bertan Onaran. İstanbul. Payel Yayınları,1993]

Benhabib, Seyla. 1996. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Londra:Sage. Bergoffen, Debra. 1997. *The Philosophy of Simone de Beauvoir: Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities*. Albany: SUNY Press.

Bigwood, Carol. 1991. "Renaturalizing the Body (With the Help of Merleau-Ponty)". *Hypatia* 6 (3): 54–72.

Biology and Gender Study Group. 1988. "The Importance of Feminist Critique for Contemporary Cell Biology". *Hypatia* 3 (1): 61–76.

Bleier, Ruth. 1984. *Science and Gender: A Critique of Biology and its Theories on Women.* New York: Pergamon Press.

Bock, Gisela and Susan James, y. haz. 1992. *Beyond Equality and Difference: Citizenship, Feminist Politics and Female Subjectivity.* Londra ve New York: Routledge

Bono, Paola and Sandra Kemp, y. haz. 1991. *Italian Feminist Thought: A Reader.* Oxford: Blackwell.

Bordo, Susan. 1987. *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture.* Albany, NY: SUNY Press.

———. 1993. *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body.* Berkeley, CA: University of California Press.

Bornstein, Kate. 1994. *Gender Outlaw: On Men, Women, and the Rest of Us.* Londra ve New York: Routledge.

Boyd, Richard. 1988. "How to Be a Moral Realist". In *Essays on Moral Realism,* y. haz. Geoffrey Sayre-McCord. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Braidotti, Rosi. 1998. "Sexual Difference Theory". Der. Jaggar ve Young içinde. 1998.

Brennan, Teresa. 1991. "An Impasse in Psychoanalysis and Feminism". Der. Gunew içinde. 1991.

Brison, Susan. 1997. "Outlining Oneself: Trauma, Memory, and Personal Identity". *Feminists Rethink the Self* içinde, y. haz. Diana Meyers. Boulder, CO: Westview Press.

Bryson, Valerie. 1992. *Feminist Political Theory: An Introduction.* Basingstoke: Macmillan.

———. 1993. "Feminism". *Contemporary Political Ideologies* içinde, y. haz. Roger Eatwell ve Anthony Wright. Londra: Pinter Publishers.

Bubeck, Diemut. 1995. *Care, Gender, and Justice.* Oxford: Clarendon Press.

Bunch, Charlotte. 1972. Lesbians in Revolt". *The Furies: Lesbian/ Feminist Monthly* 1: 8–9. URL = http://scriptorium.lib.duke.edu/wlm/furies/ , Erişim tarihi 27 Nisan 2007

Butler, Judith. 1986. "Sex and Gender in Simone de Beauvoir's *Second Sex*". *Yale French Studies* 72: 35–49.

———. 1987. "Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig and Foucault". *Feminism as Critique* içinde, der. Drucilla Cornell ve

Seyla Benhabib. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
———. 1990a. *Gender Trouble*. Londra ve New York: Routledge. [*Cinsiyet Belası*. Çev. Başak Ertür. İstanbul: Metis Yayınları, 2008]
———. 1990b. 'Performative Acts and Gender Constitution: An Essay on Phenomenology and Feminist Theory'. *Writing on the Body* içinde, der. Katie Conboy, Nadia Medina and Sarah Stanbury. New York: Columbia University Press, 1997.
———. 1991. 'Imitation and Gender Subordination'. Der. Nicholson içinde. 1997.
———. 1993. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*. Londra ve New York: Routledge. [*Bela Bedenler*. Çev. Cüneyt Çakırlar, Zeynep Talay. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014]
———. 2001. "Giving an Account of Oneself". *Diacritics* 31 (4): 22–40.
———. 2004. *Undoing Gender*. Londra ve New York: Routledge.
———. 2005. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.
Carter, Angela. 1982. *The Passion of New Eve*. Londra: Virago.
Catalano, Joseph S. 1980. *A Commentary on Jean-Paul Sartre's* Being and Nothingness. Chicago, IL: University of Chicago Press.
Cavarero, Adriana. 1990. *In Spite of Plato: A Feminist Rewriting of Ancient Philosophy*. Çev. (1995) Serena Anderlini-d'Onofrio and Áine O'Healy. Cambridge, UK: Polity Press.
———. 1992. "Equality and Sexual Difference: Amnesia in Political Thought". Bock ve James baskısı içinde. 1992.
———. 1993. "Towards a Theory of Sexual Difference". In *The Lonely Mirror: Italian Perspectives on Feminist Theory*, y. haz. Sandra Kemp and Paola Bono. Londra: Routledge.
———. 1997. *Relating Narratives*. Çev. (2000) Paul A. Kottman. Londra ve New York: Routledge.
Chanter, Tina. 2006. *Gender: Key Concepts in Philosophy*. Londra ve New York: Continuum.
Chodorow, Nancy. 1978. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley, CA: University of California Press.

Cixous, Hélène. 1975. "Sorties". *The Newly Born Woman* içinde, Hélène Cixous ve Catherine Clément. Çev. (1986) Betsy Wing. Manchester: Manchester University Press.

Clark, Wendy. 1987. "The Dyke, the Feminist and the Devil". Feminist Review içinde, baskı 1987.

Code, Lorraine. 2000. "How to Think Globally: Stretching the Limits of Imagination". Narayan and Harding baskısı içinde. 2000.

Collins, Margery L. ve Christine Pierce. 1976. "Holes and Slime: Sexism in Sartre's Psychoanalysis". *Women and Philosophy: Toward a Theory of Liberation* içinde, y. haz. Carol C. Gould ve Marx W. Wartofsky. New York: Putnam's Sons.

Combahee River Collective. 1979. "A Black Feminist Statement". Nicholson baskısı içinde. 1997.

Cornell, Drucilla. 1993. *Transformations: Recollective Imagination and Sexual Difference*. Londra ve New York: Routledge.

Crenshaw, Kimberlé. 1989. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics". Bartlett and Kennedy baskısı içinde. 1991.

Daly, Mary. 1978. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Londra: The Women's Press.

Delmar, Rosalind. 1986. "What Is Feminism?" *What Is Feminism?* içinde, y. haz.. Juliet Mitchell and Ann Oakley. Oxford: Blackwell.

Delphy, Christine. 1984. *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression*. Çev. Diana Leonard. Londra: Hutchinson.

———. 1993. "Rethinking Sex and Gender". *Women's Studies International Forum* 16 (1): 1–9.

Diamond, Irene and Lee Quinby, y. haz. 1988. *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*. Boston, MA: Northeastern University Press.

Dreger, Alice. 1998. *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Dupré, John. 1993. *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Eisenstein, Hester. 1980. *The Future of Difference*'ın Girişi, y.haz. Hester Eisenstein ve Alice Jardine. Boston, MA: G. K. Hall & Co.

English, Amber Hollibaugh and Gayle Rubin. 1987. "Talking Sex: A Conversation on Sexuality and Feminism". Feminist Review içinde, y.haz. 1987.

Fausto-Sterling, Anne. 2000. *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Books.

Feinberg, Leslie. 1993. *Stone Butch Blues: A Novel*. Ithaca, NY: Firebrand Books. [*Sevici Türküsü: Bir Sevicinin Romanı*. Çev. Cemile Çakır. İstanbul: Artshop Yayıncılık, 2007]

Feminist Review, der. 1987. *Sexuality: A Reader*. Londra: Virago.

Ferguson, Ann. 1984. "Sex War: The Debate Between Radical and Libertarian Feminists". *Signs* 19 (1): 106–112.

Firestone, Shulamith. 1970. *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. New York: Morrow. [*Cinselliğin Diyalektiği*. Çev. Yurdanur Salman. İstanbul: Payel Yayıncılık.]

Flax, Jane. 1984. "Political Philosophy and the Patriarchal Unconscious: A Psychoanalytic Perspective on Epistemology and Metaphysics". Harding and Hintikka baskısı içinde. 1984.

Foucault, Michel. 1966. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Çev. (1970) Alan Sheridan. Londra ve New York: Routledge. [*Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 5. Baskı 2015]

———. 1975. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Çev. (1977) Alan Sheridan. Londra: Allen Lane. [*Hapishanenin Doğuşu*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 5. Baskı 2015]

———. 1976a. *The History of Sexuality Volume I: An Introduction*. Çev. (1979) Robert Hurley. Londra: Allen Lane. [*Cinselliğin Tarihi*. Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınevi, 2013]

———. 1976b. "Disciplinary Power and Subjection". *Power* içinde, der. Stephen Lukes. Oxford: Blackwell, 1986.

Fraser, Nancy. 1997. "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Postsocialist' Age". *Justice Interruptus: Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition* içinde. Londra ve New York: Routledge.

Freud, Sigmund. 1905. "Three Essays on the Theory of Sexuality". Freud 1977 içinde. [*Cinsellik Üzerine*. Çev. Emre Kaplan. İstanbul: Payel, 2006]

———. 1924. "The Dissolution of the Oedipus Complex". Freud 1977 içinde.

———. 1925. "Some Psychical Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes". Freud 1977 içinde.

———. 1926. "The Question of Lay Analysis". *Historical and Expository Works on Psychoanalysis* içinde. Çev. James Strachey. Der. Albert Dickson. Harmondsworth: Penguin, 1986.

———. 1931. "Female Sexuality". Freud 1977 içinde.

———. 1933. "Femininity". *New Introductory Lectures on Psychoanalysis* içinde. Çev. (1973) James Strachey. Harmondsworth: Penguin. [*Psikanaliz Üzerine*. Çev. A. Avni Öneş. İstanbul: Say Yayınları, 2000]

———. 1977. *On Sexuality*. Çev. James Strachey. Der. Angela Richards. Harmondsworth: Penguin. [*Cinsellik Üzerine*. Çev. Hasan Can. İstanbul: Tutku Yayınevi, 2014]

Fricker, Miranda and Jennifer Hornsby, der. 2000. *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Frye, Marilyn. 1983. *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*. Freedom, CA: The Crossing Press.

———. 1990. "Lesbian 'Sex'". *Lesbian Philosophies and Cultures* içinde, der. Jeffner Allen. Albany, NY: SUNY Press.

———. 1996. "The Necessity of Differences: Constructing a Positive Category of Women". *Signs* 21 (4): 991–1010.

Garry, Ann and Marilyn Pearsall, der. 1996. *Women, Knowledge and Reality*. İkinci basım. Londra ve New York: Routledge.

Gatens, Moira. 1983. "A Critique of the Sex/Gender Distinction". Gatens 1996b içinde.

———. 1992. "Power, Bodies and Difference". Gatens 1996b içinde.
———. 1996a. "Through a Spinozist Lens: Ethology, Difference, Power". *Deleuze: A Critical Reader* içinde, der. Paul Patton. Oxford: Blackwell.
———. 1996b. *Imaginary Bodies*. Londra ve New York: Routledge.
——— ve Genevieve Lloyd. 1998. *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*. Londra ve New York: Routledge.
Gilligan, Carol. 1982. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Gordon, Linda and Ellen duBois. 1984. "Seeking Ecstasy on the Battlefield: Danger and Pleasure in Nineteenth-Century Feminist Sexual Thought". Vance baskısı içinde. 1984.
Griffin, Susan. 1984. *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*. Londra: The Women's Press.
Grimshaw, Jean. 1986. *Feminist Philosophers: Women's Perspectives on Philosophical Traditions*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
Grosz, Elizabeth. 1986. "What Is Feminist Theory?" *Feminist Challenges: Social and Political Theory* içinde, der. Carole Pateman ve Elizabeth Grosz. Londra: Allen & Unwin.
———. 1989. *Sexual Subversions: Three French Feminists*. Londra: Allen & Unwin.
———. 1990a. *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*. Londra and New York: Routledge.
———. 1990b. "A Note on Essentialism and Difference." Gunew baskısı içinde. 1990.
———. 1994. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
Gunew, Sneja, der. 1990. *Feminist Knowledge: Critique and Construct*. Londra ve New York: Routledge.
———, der. 1991. *A Reader in Feminist Knowledge*. Londra ve New York: Routledge.
Halberstam, Judith. 1998. *Female Masculinity*. Durham, NC: Duke University Press.
Haraway, Donna. 1991. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial

Perspective". Donna Haraway içinde, *Simians, Cyborgs and Women*. Londra: Free Association Books. ["Konumlu Bilgiler: Feminizmde Bilim Meselesi ve Kısmi Perspektifin Ayrıcalığı". *Başka Yer* içinde. Çev. Güçsal Pusar. İstanbul: Metis Yayınevi, 2010]

Harding, Sandra. 1986. *The Science Question in Feminism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

——— and Merrill B. Hintikka, der. 1984. *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*. Dordrecht: David Reidel.

Harris, Angela. 1990. "Race and Essentialism in Feminist Legal Theory". Bartlett ve Kennedy der. içinde. 1991.

Hartmann, Heidi. 1979. 'The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism'. Nicholson der. içinde. 1997. [*Marksizm'le Feminizm'in Mutsuz Evliliği*. Çev.Gülşat Aygen. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006]

Hartsock, Nancy. 1983. *Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*. Boston, MA: Northeastern University Press.

———. 1990. 'Foucault on Power: A Theory for Women?' *Feminism/ Postmodernism* içinde, y. haz. Linda Nicholson. Londra ve New York: Routledge.

Haslanger, Sally. 2000. "Gender, Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them To Be?" *Noûs* 34 (1): 31–55.

——— ve Nancy Tuana. 2006. "Topics in Feminism". The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Yaz 2006 Baskısı), Edward N. Zalta (der.), URL = http://plato.stanford.edu/archives/ sum2006/entries/fem-inism-topics/ .Erişim tarihi 27 Nisan 2007.

Hegel, G. W. F. 1807. *Phenomenology of Spirit*. Çev. (1977) A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press. [*Tinin Görüngübilimi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2010]

Heinämaa, Sara. 1997. "What Is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference". *Hypatia* 12 (1): 20–39.

———. 2003. *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir.* Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Held, Virginia. 1993. *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics.* Chicago: University of Chicago Press.

Herman, Barbara. 1993. "Could It Be Worth Thinking About Kant on Sex and Marriage?" Antony ve Witt der. içinde. 1993.

Heyes, Cressida. 2000. *Line Drawings: Defining Women Through Feminist Practice.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Hill Collins, Patricia. 1990. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment.* Boston, MA: Unwin Hyman.

Hoagland, Sarah. 1988. *Lesbian Ethics: Toward New Value.* Palo Alto, CA: Institute of Lesbian Studies.

Hobbes, Thomas. 1647. *De Cive* (*On the Citizen*). Ed. and trans. (1998) Richard Tuck ve Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press. [*Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri.* Çev. Deniz Zarakolu. İstanbul: Belge Yayınları, 2000]

Honig, Bonnie, der. 1995. *Feminist Interpretations of Hannah Arendt.* University Park, PA: Penn State Press.

hooks, bell. 1984. *Feminist Theory: From Margin to Center.* Boston, MA: South End Press.

Hull, Carrie. 2005. *The Ontology of Sex: A Critical Inquiry into the Deconstruction and Reconstruction of Categories.* Londra: Routledge.

Irigaray, Luce. 1974. *Speculum of the Other Woman.* Çev. (1985) Gillian C. Gill. Ithaca. NY: Cornell University Press.

———. 1977a. *This Sex Which Is Not One.* Çev. (1985) Catherine Porter ve Carolyn Burke. Ithaca, NY: Cornell University Press.

———. 1977b. "Women's Exile". Çev. Couze Venn. *Ideology and Consciousness* 1: 62–76.

———. 1979. "And the One Doesn't Stir Without the Other". Çev. (1981) Helene Vivienne Wenzel. *Signs* 7 (1): 60–67.

———. 1989. *Thinking the Difference: For a Peaceful Revolution.* Çev. (1994) Karin Montin. Londra: Athlone.

———. 1991. *The Irigaray Reader*. Y. Haz. Margaret Whitford. Oxford: Blackwell.
———. 1995. 'The Question of the Other'. Çev. Noah Guynn. *Yale French Studies* 87: 7–19.
Jackman, Mary R. 1999. "Gender, Violence, and Harassment". *Handbook of the Sociology of Gender* içinde, y.haz. Janet Saltzman Chafetz. Dordrecht: Kluwer.
Jaggar, Alison. 1983a. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.
———. 1983b. "Human Biology in Feminist Theory". *Knowing Women: Feminism and Knowledge* içinde, y. haz. Helen Crowley ve Susan Himmelweit. Cambridge, UK: Polity Press.
———. 1990. "Sexual Difference and Sexual Equality". Rhode baskısı içinde. 1990b.
———. 2000. "Globalizing Feminist Ethics". Narayan ve Harding der. içinde. 2000.
——— ve Iris Marion Young, y.haz. 1998. *A Companion to Feminist Philosophy*. Oxford: Blackwell.
Jantzen, Grace. 1998. *Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion*. Manchester: Manchester University Press.
———. 2005. *Foundations of Violence: Death and the Displacement of Beauty*. Londra ve New York: Routledge.
Joyce, James. 1922. *Ulysses*. Tekrar basım, 1960. Londra: Bodley Head. [*Ulysses*. Çev. Nevzat Erkmen. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012]
Kanneh, Katiadu. 1998. "Black Feminisms". *Contemporary Feminist Theories* içinde, y.haz. Stevi Jackson ve Jackie Jones. Edinburgh: Edinburgh University Press.
Kant, Immanuel. 1798. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Çev. (1974) Mary J. Gregor. The Hague: Nijhoff.
———. 1997. *Lectures on Ethics*. Çev. Peter Heath. Cambridge: Cambridge University Press. [*Etik Üzerine Dersler*. Çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Pencere Yayınları, 2003]
Kaplan, Gisela ve Lesley Rogers. 1990. "The Definition of Male and Female: Biological Reductionism and the Sanctions of Normality". Gunew der. içinde. 1990.

Kessler, Suzanne. 1998. *Lessons from the Intersexed*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Kishwar, Madhu. 1990. "Why I do not Call Myself a Feminist". *Manushi: A Journal about Women and Society* 61: 2–8.

Kristeva, Julia. 1974a. *Revolution in Poetic Language*. Çev. (1984) Margaret Waller. New York: Columbia University Press.

———. 1974b. "Woman Can Never Be Defined". Çev. (1981) Marilyn A. August. *New French Feminisms: An Anthology* içinde, der. Elaine Marks ve Isabelle de Courtivron. Londra: Harvester Wheatsheaf.

———. 1977. "Stabat Mater". Kristeva 1986 içinde.

———. 1986. *The Kristeva Reader*. Der. Toril Moi. Oxford: Blackwell.

Lacan, Jacques. 1966. *Écrits: A Selection*. Çev. (1977) Alan Sheridan. Londra: Tavistock.

———. 1982. *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*. der. Juliet Mitchell ve Jacqueline Rose. Londra: MacMillan.

Langton, Rae. 1993. "Speech Acts and Unspeakable Acts". *Philosophy & Public Affairs* 22 (4): 293–330.

Laqueur, Thomas. 1990. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Leeds Revolutionary Feminist Group. 1981. "Political Lesbianism: The Case Against Heterosexuality". *The Woman Question: Readings on the Subordination of Women* içinde, der. Mary Evans. Londra: Fontana, 1982.

Lloyd, Genevieve. 1984. *The Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy*. Londra and New York: Routledge. [*Erkek Akıl: Batı Felsefesinde "Erkek" ve "Kadın"*. Çev. Mutallip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999]

———. 1993. "Maleness, Masculinity and the 'Crisis' of Reason". Antony ve Witt der. içinde. 1993.

———. 2000. "Feminism in History of Philosophy: Appropriating the Past". Fricker ve Hornsby der. içinde. 2000.

Locke, John. 1698. *Two Treatises of Government*. der. Peter Laslett. Öğrenci baskısı, 1988. Cambridge: Cambridge University Press.

Longino, Helen. 1990. *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry.* Princeton: Princeton University Press.

Lugones, Maria and Elizabeth Spelman. 1983. "Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism, and the Demand for 'The Woman's Voice'". *Women's Studies International Forum* 6 (6): 573–81.

MacCannell, Juliet Flower. 1992. "The Unconscious". *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary* içinde, der. Elizabeth Wright. Oxford: Blackwell.

Mackenzie, Catriona. 1998. Review of *Feminists Rethink the Self* (ed. Meyers). *APA Newsletters* 97 (2). http://www.apa.udel.edu/apa/archive/ newsletters/v97n2/feminism/mackenzie.asp , Erişim tarihi 22 Eylül 2006.

MacKinnon, Catherine. 1982. "Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory". *Signs* 7 (3): 515–44.

———. 1983. "Feminism, Marxism, Method and the State: Toward Feminist Jurisprudence". *Signs* 8 (4): 635–58.

———. 1987. *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

———. 1989. *Toward a Feminist Theory of the State.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Martin, Emily. 1987. *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction.* Milton Keynes: Open University Press.

Merleau-Ponty, Maurice. 1945. *Phenomenology of Perception.* Çev. (1962) Colin Smith. Londra ve New York: Routledge.

Meyers, Diana, der. 1997. *Feminist Social Thought: A Reader.* Londra ve New York: Routledge.

Mikkola, Mari. 2005. *Classifying Women: A Solution to the Feminist Problem of Universals.* Yayınlanmamış Doktora Tezi. University of Sheffield (UK).

Millett, Kate. 1971. *Sexual Politics.* Londra: Virago. .[*Cinsel Politika.* Çev. Seçkin Selvi. İstanbul: Payel Yayınevi, 2000]

Minow, Martha. 1990. *Making All the Difference: Inclusion, Exclusion and American Law.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Minsky, Rosalind, der. 1996. *Psychoanalysis and Gender: An Introductory Reader*. Londra ve New York: Routledge.
Mirza, Heidi Safia, der. 1997. *Black British Feminism: A Reader*. Londra ve New York: Routledge.
Mitchell, Juliet. 1974. *Psychoanalysis and Feminism*. Harmondsworth: Penguin.
Mohanty, Chandra Talpade. 1986. 'Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses'. Mohanty 2003 içinde.
———. 2003. *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham. NC: Duke University Press. .[*Sınır Tanımayan Feminizm*. Çev. Hatice Pınar Şenoğuz. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2009]
Moi, Toril. 1985. *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*. Londra ve New York: Routledge.
———. 1999. *What is a Woman?* Oxford: Oxford University Press.
Morgan, Robin, der. 1970. *Sisterhood is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*. New York: Random House.
———. 1984. "Planetary Feminism: The Politics of the 21st Century". *Sisterhood is Global: The International Women's Movement Anthology* içinde, der. Robin Morgan. New York: Doubleday.
Moulton, Janice. 1983. "A Paradigm of Philosophy: The Adversary Method". Harding ve Hintikka der. içinde. 1984.
Mullin, Amy. 2005. *Reconceiving Pregnancy and Childcare*. Cambridge: Cambridge University Press.
Nagl-Docekal, Herta. 2004. *Feminist Philosophy*. Çev. Katharina Vester. Cambridge, MA: Westview Press.
Narayan, Uma. 1997. *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminism*. Londra ve New York: Routledge.
———. "Essence of Culture and a Sense of History: A Feminist Critique of Cultural Essentialism". Narayan ve Harding der. içinde. 2000.
——— ve Sandra Harding, der. 2000. *Decentering the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Nicholson, Linda, der. 1997. *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory*. Londra ve New York: Routledge.

Nussbaum, Martha. 1995. "Objectification". *Philosophy & Public Affairs* 24 (4): 249–91.

Nye, Andrea. 2003. *Feminism and Modern Philosophy*. Londra ve New York: Routledge.

Oakley, Ann. 1972. *Sex, Gender and Society*. Londra: Maurice Temple Smith.

Offen, Karen. 1992. "Defining Feminism: A Comparative Historical Approach". Bock ve James der. içinde. 1992.

Okin, Susan Moller. 1994. "Gender Inequality and Cultural Differences". *Political Theory* 22 (1): 5–24.

———. 2000. "Feminism, Women's Human Rights, and Cultural Differences". Narayan ve Harding der. içinde. 2000.

Pateman, Carole. 1983. "Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy". *The Subjection of Women* içinde. Cambridge, UK: Polity, 1989.

———. 1988. *The Sexual Contract*. Cambridge, UK: Polity Press.

Phillips, Anne. 1997. "What has Socialism to do with Sexual Equality?" *Equality* içinde, y.haz. Jane Franklin. Londra: Institute for Public Policy Research.

Piercy, Marge. 1978. *Woman on the Edge of Time*. Londra: The Women's Press. [*Zamanın Kıyısındaki Kadın*. Çev. Füsun Tülek. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010]

Plumwood, Val. 1989. "Do We Need a Sex/Gender Distinction?" *Radical Philosophy* 51: 2–11.

Prosser, Jay. 1998. *Second Skins: The Body Narratives of Transsexuality*. New York: Columbia University Press.

Proudfoot, Michael, der. 2003. *The Philosophy of Body*. Oxford: Blackwell.

Radicalesbians. 1970. The Woman-Identified Woman. Nicholson der. içinde 1997.

Ragland-Sullivan, Ellie. 1986. *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis*. Illinois: University of Illinois Press.

Rhode, Deborah L. 1990a. "Theoretical Perspectives on Sexual Difference". Rhode der. içinde 1990b.

———, der. 1990b. *Theoretical Perspectives on Sexual Difference*. New Haven, CT: Yale University Press.

Rich, Adrienne. 1976. *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*. Londra: Virago.

———. 1979. *On Lies, Secrets and Silence: Selected Prose, 1966–1978*. Londra: Virago.

———. 1980. "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence". *Signs* 5 (4): 631–60.

Riley, Denise. 1989. *"Am I That Name?": Feminism and the Category of "Women" in History*. Basingstoke: Macmillan.

Rose, Jacqueline. 1982. "Introduction – II". Lacan 1982 içinde.

Rouse, Joseph. 1987. *Knowledge and Power: Toward a Political Philosophy of Science*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Rubin, Gayle. 1975. "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex". *Toward an Anthropology of Women* içinde, der. Rayna Reiter. New York: Monthly Review Press.

———. 1984. "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality" Vance der. içinde 1984 .

Ruddick, Sara. 1980. "Maternal Thinking". Meyers der. içinde. 1997.

———. 1989. *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace*. Londra: The Women's Press.

Russ, Joanna. 1975. *The Female Man*. New York: Bantam. [*Dişi Adam*. Çev. Çiçek Öztek. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001]

Sartre, Jean-Paul. 1943. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. Çev. (1958) Hazel E. Barnes. Londra: Methuen. [*Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloj Denemesi*. Çev. Turhan Ilgaz. İstanbul: İthaki Yayınları, 2009]

———. 1960. *Critique of Dialectical Reason. Volume I: Theory of Practical Ensembles*. Çev. (1976) Alan Sheridan-Smith. Londra: New Left Books.

Saul, Jennifer Mather. 2003. *Feminism: Issues & Arguments*. Oxford: Oxford University Press.

———. 2005. "Feminist Philosophy of Language". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Sonbahar 2005 Baskısı), der. Edward N. Zalta. URL = http://plato.stanford.edu/archives/fall2005/entries/feminism-language/ , Erişim Tarihi 27 Nisan 2007.

Saussure, Ferdinand de. 1916. *Course in General Linguistics*. Çev. (1974) Wade Baskin. Revised edition. Londra: Peter Owen. [*Genel Dilbilim Yazıları*. Çev. Savaş Kılıç. İstanbul: İthaki Yayınları, 2014]

Sawicki, Jana. 1991. *Disciplining Foucault: Feminism, Power, and the Body*. Londra ve New York: Routledge.

Schiebinger, Londa. 1989. *The Mind Has No Sex?: Women in the Origins of Modern Science*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

———, der. 2000. *Feminism and the Body*. Oxford: Oxford University Press.

Schott, Robin May. 1998. "Kant". Jaggar ve Young der. içinde. 1998.

Scott, Joan W. 1988. "Deconstructing Equality-Versus-Difference". Meyers der. içinde 1997.

Segal, Lynne. 1988. *Is the Future Female? Troubled Thoughts on Contemporary Feminism*. Londra: Virago.

Smith, Barbara, der. 1983. *Home Girls: A Black Feminist Anthology*. Kitchen Table: Women of Color Press.

Soble, Alan. 1998. "Philosophy of Sexuality". *The Routledge Encyclopaedia of Philosophy* içinde, der. Edward Craig. Londra ve New York: Routledge.

Spelman, Elizabeth. 1988. *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Theory*. Londra: The Women's Press.

Steedman, Carolyn. 1986. *Landscape for a Good Woman*. Londra: Virago.

Spender, Dale. 1980. *Man Made Language*. Londra ve New York: Routledge.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1984–85. "Feminism, Criticism and the Institution". *Thesis Eleven* 10/11: 175–87.

Stoljar, Natalie. 1995. "Essence, Identity, and the Concept of Woman". *Philosophical Topics* 23 (2): 261–293.

Stoller, Robert. 1968. *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*. Londra: Hogarth Press.

Stone, Sandy. 1991. "The Empire Strikes Back: A Post-Transsexual Manifesto". *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity* içinde, der. Julia Epstein ve Kristina Straub. Londra ve New York: Routledge.

Feminist felsefe nedir? Alison Stone, işte bu basit gibi görünen soruyla başlayıp engin bir ufka açılıyor. Feminist felsefeyi özgün sorularının yanı sıra felsefenin diğer alanlarıyla ortak soruları üzerinden inceliyor. Felsefi tartışmalar açısından adeta bir kılavuz netliğinde ve sadeliğinde olan incelemesi, feminist politikayla ilgilenen herkesin kafasında az ya da çok bulunan o kilitli kapıların anahtarlarını da sunuyor.

Stone, yalın diliyle bizi yedi alanda düşünmeye itiyor: Cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsellik, cinsel fark, özcülük, doğum ve feminizm. Cinsiyet nedir; biyolojik midir, performatif midir yoksa toplumsal bir inşa mıdır? Birbirimizi cinsiyete göre sınıflandırmaktan kaçınabilir miyiz? Ya da toplumsal cinsiyet nedir? Toplumsal cinsiyetleri yeniden tanımlamayı mı, ortadan kaldırmayı mı yoksa çoğaltmayı mı hedeflemeliyiz? Dişi ve erkek bedene dair belli sembolik kalıplar içeren kültürler değiştirilebilir mi? Peki kadın kimdir? Tüm kadınların ortak nitelikleri var mıdır? Yoksa fark üzerinden bir okuma mı yapmak gerekir? Öyleyse kadınların farkını ortaya koymak, eşitlik mücadeleleriyle ters düşer mi?

Stone, her bölümde karşımıza çıkan böyle onlarca soruyu, asla indirgemeciliğe düşmeden sakince yanıtlıyor. Bunu yaparken, Irigaray, de Beauvoir, Butler, Wittig ve daha nice önemli feminist düşünürün fikirlerini kat ettiği gibi, Arendt, Foucault, Freud ve Lacan gibi düşünürlerin feminist felsefeye etkilerini de ortaya seriyor. Bu kitap feminist felsefe, feminist teori, kadın araştırmaları ve politik teoriyle ilgilenen herkes için başvuru niteliğinde...

9 789756 056806



www.otonomyayincilik.com
iletisim@otonomyayincilik.com