JOSEPHINE DONOVAN

Feminist Teori



iletişim

JOSEPHINE DONOVAN • **Feminist Teori**

JOSEPHINE DONOVAN Maine Üniversitesi'nde İngiliz Edebiyatı profesörüdür. Diğer kitapları: *Sarah Orne Jewett* (1980), *New England Local Color Literature: A Women's Tradition* (1983), *After the Fall: The Demeter-Persephone Myth in Whartan, Cather and Glasgow* (1989), *Gnosticism in Modern Literature: A Study of Selected Works of Camus, Sartre, Hesse and Kafka* (1990), *Uncle Tom's Cabin: Evil, Affliction and Redemptive Love* (1991), *Women and the Rise of the Novel 1405-1726* (1999), *European Local-Color Literature: National Tales, Dorfgeschichten, Romans Champêtres* (2010).

Amerikan Basın ve Kültür Merkezi'nin katkılarıyla yayımlanmıştır.

Feminist Theory. The Intellectual Traditions of American Feminism
© 1985 by Frederick Ungar Publishing Co.
© 1992, 2000 by Josephine Donovan (new material)
Origin English Language Edition, *The Feminist Theory: The Intellectual Traditions of American Feminism*, third edition, by Josephine Donovan.
Published by arrangement with the Continuum International Publishing Group, New York.

İletişim Yayınları 400 • Politika Dizisi 21
ISBN-13: 978-975-05-1220-9
© 1997 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1-7. BASKI 1997-2013, İstanbul
8. BASKI 2014, İstanbul

DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Yeliz Eke
BASKI ve CİLT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

JOSEPHINE DONOVAN

Feminist Teori

Entelektüel Gelenekler

Feminist Theory
The Intellectual Traditions of American Feminism

ÇEVİRENLER
Aksu Bora - Meltem Ağduk Gevrek
Fevziye Sayılan

GENİŞLETİLMİŞ VE GÖZDEN GEÇİRİLMİŞ
YENİ BASIM

iletişim

Anne Rhodenbaugh Barrett'e
(1946-1997)

Tiranlığa direnmek, Tanrı'ya itaat etmektir.
– Susan B. Anthony

İÇİNDEKİLER

Dördüncü Baskıya Önsöz *11*

Birinci Baskıya Önsöz (1985) *17*

BİRİNCİ BÖLÜM

Aydınlanmacı Liberal Feminizm *21*

İKİNCİ BÖLÜM

19. Yüzyılın Kültürel Feminizmi *73*

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Feminizm ve Marksizm *133*

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Feminizm ve Freudculuk *177*

BEŞİNCİ BÖLÜM

Feminizm ve Varoluşçuluk *223*

ALTINCI BÖLÜM

Radikal Feminizm *265*

YEDİNCİ BÖLÜM

20. Yüzyılın Kültürel Feminizmi *319*

SEKİZİNCİ BÖLÜM
21. Yüzyıla Girerken 349
Türkçe Seçilmiş Kaynakça 405
Dizin 407

DÖRDÜNCÜ BASKIYA ÖNSÖZ

Kaç kişi olduğumuzun önemi yok, yapmamız gereken, dalgalar yaratmak.

– Jane Spencer, 2007*

Bu kitabın ilk baskısını yazmamı izleyen yirmi yıl içinde kadınlar pek çok başarıya ulaştı: Birleşik Devletler Yüksek Mahkemesi'nde dört kadın, kadın astronotlar, uzay ekiplerine komuta eden kadınlar, önemli üniversitelerde kadın rektörler, ulusal ve uluslararası kuruluşların üst düzeylerinde giderek artan sayıda kadın.

Ama bütün bu başarılara karşın –kadınların tarihsel ikincilliklerinin nedenlerini kuramlaştıran– bu kitap, hâlâ ilk yayımlandığı halinden çok farklı değil.

Aslında son yıllarda, özellikle ABD'de feminizm ancak 21. yüzyıla girdiğimiz bu günlerde açığa çıkan gizli bir saldırı altındaydı.

Rebecca Traister, ABD başkanlık seçimleri üzerine yaptığı çalışmasında, şöyle yazıyor: "2008, kadın özgürlük hareketinin heyecanlı bir yeni hayat bulduğu yıldı".[1] Feminizmin bu

(*) Epigraf, şu kitaptan alınmıştır: *Third Wave Feminism*, der. Stacy Gillis vd., (Houndsmill, Basingstoke, England: Palgrave Macmillan, 2007), s. 302.

1 Rebecca Traister, *Big Girls Don't Cry: The Election That Changed Everything for American Women* (New York: Free Press, 2010), s. 5. Bundan sonraki referanslar da aynı metindendir.

yeniden uyanışının en önemli nedeni, Traister'e göre, "güçlü, net, karşı çıkılması güç biri olduğu ortaya çıkan" başkan adayı Hillary Rodham Clinton'a[2] karşı "kendini tehdit altında gören erkekliğin küstahça ifadeleri"nde kendini gösteren açık cinsiyetçi saldırılardı (67) "New Hampshire'daki kadın oyları (burada büyük ölçüde kadın oyları sayesinde Clinton kazanmıştı) Washington'da yapılacak herhangi bir yürüyüşten çok daha güçlü bir etki yapan siyasal bir feminist itirazın ifadesiydi" (106).

Traister'in 2008'i "Amerikan kadınları için her şeyi değiştiren seçim" olarak nitelendirmesinin isabetli olup olmadığı ancak bugünden yıllar sonra, tarihsel bir perspektifle değerlendirilebilir. Ama pek çokları, feminizmin "Dördüncü Dalgası" olarak isimlendirilen bir şeyin belirdiğini hissediyor.[3]

Gerçekten de, bazıları kadınların seslerinin ve feminist taleplerin kendine merkezde yer bulmaya başlamasıyla dünyanın bir dönüm noktasına geldiği iddiasında. *Why Women's Rights Are the Cause of Our Time* (2009) (Kadın Hakları Neden Günümüzün Esas Konusudur) başlıklı yazılarında Nicholas D. Kristop ve Sheryl WuDunn, şöyle söylüyorlar:

> 19. yüzyılda, en önemli ahlaki tehdit, kölelikti. 20. yüzyıldaki, totaliterlikti... Bu yüzyılda ise dünyanın her yerindeki kadın ve kız çocuklarının acımasızca örselenmesidir.[4]

Bir başka yerde de şöyle uyarıyorlar: "Bu yüzyılda temel ahlaki problem, gelişmekte olan dünyada cinsiyet eşitliği ile

---

2 Bkz. Andrew Stephen, "Hating Hillary", *New Statesman*, 22 Mayıs 2008; Robin Morgan, "Goodbye to All That" (2), İnternet blogu, 2 Şubat 2008; Marie Cocco, "Clinton Campaign Brought Sexism Out of Hiding", *Washington Post*, 13 Mayıs 2008.

3 Amanda Fortini, "The Feminist Reawakening: Hillary Clinton and the Fourth Wave", New York: 13 Nisan 2008.

4 "Why Women's Rights Are the Cause of Our Time", *New York Times Magazine*, 23 Ağustos 2009, s. 28.

ilgili yürütülen mücadele olacaktır."[5] Ancak, cinsiyet eşitliğine "gelişmiş" denilen dünyada da henüz ulaşılmış değil. Hiçbir Batılı ülkede kadınlar yasama organının %45'inden fazlasını oluşturmuyorlar. Birleşik Devletlerde bu rakam henüz %18'in altında, dünya sıralamasında, Türkmenistan'la birlikte 69. sıradayız.[6]

Reihan Salem, 2009'da yayımlanan *The Death of Macho* (Maço'nun Ölümü) başlıklı makalesinde, "erkek egemenliği döneminin sonu geliyor", diyor (makalenin alt başlığı bu). "Yıllardır, dünya sessiz ama devasa bir değişim yaşıyor; iktidar, erkeklerden kadınlara geçiyor... Maçonun can çekiştiğini görmek kolay."[7]

> İktidarın bu büyük değişimi, ekonomik krizlerle (Büyük Resesyon gibi) hızlanıyor gibi. Çünkü krizlerde giderek daha çok insan, erkeklerin iktidarlarını pekiştiren saldırgan, risk yönelimli tutumların –maço kültü– artık küreselleşen dünyada yıkıcı ve sürdürülemez olduğunun ortaya çıktığını görüyor.(66)

> Kadınlar giderek daha fazla sosyal, ekonomik ve siyasal iktidar elde ettikçe bu, insan uygarlığının daha önce görmediği çapta bir devrim olacak.(70)

Bir başka kuramcı, Jonathan Schell, *The Unconquerable World* (2003) (Fethedilemez Dünya) isimli kitabında, iyimser bir öngörüde bulunarak dünya çapında bir hareketin –şiddete karşı ve toplumsal adalet için kadın devrimi– başladığını söylüyor:

---

5 Nicholas D. Kristof ve Sheryl WoDunn, *Half the Sky: Turning Oppression into Opportunity for Women Worldwide*, (New York: Knopf, 2009), s. xvii.

6 İstatistikler 30 Nisan 2011 tarihinde, Interparliamentary Union'un sayfasından alınmıştır: www.ipu.org/wmn-e/classif.htm.

7 Reihan Salem, "The Death of Macho: The Era of Male Dominance Is Coming to an End. Seriously", *Foreign Policy* 173 (Temmuz-Ağustos 2009), s. 66. Sonraki referanslar bu metinden izlenebilir.

> Bunlar kadar, belki de daha önemli olan, feminist devrim... Kamusal dünya, bugüne dek erkekler tarafından yönetildi ve hangi erdemleri, hangi nitelikleri olursa olsun, erkeklerin yönetme biçimi bir çıkmazda. Uzmanlar erkeklerin savaşa eğilimlerinin içgüdüsel mi yoksa öğrenilmiş mi olduğunu tartışadursunlar, reddedilemez bir gerçek var: Tarihsel olarak örgütlenmiş şiddet, insanlığın erkek tarafıyla sıkı sıkıya bağlı... Kadınların uğraşlarının tarihsel olarak daha barışçı olduğu da bir o kadar açık. Doğa ana bu "ikinci cins"i şimdi karşılaştığımız türden acil durumlar için yedekte tutma bilgeliğini göstermiş olabilir mi? İşleri yürütmenin kadınların geleneğinde köklenen daha az şiddet içeren yolları olabilir mi ve biz şimdi bu yolları yaratmış olan cinsiyetle birlikte o tarafa yönelebilir miyiz?[8]

Bu tahminlerin fazla ütopik olup olmadıklarını göreceğiz. Ama feminist teori ve feminizmin kendisinin bütün o durmadan tekrarlanan feminizmin öldüğü hikayelerine karşın, dünya sahnesinde hayat dolu bir varlık göstermeye devam ettiği açık (Time dergisi, 1969 ile 1998 yılları arasında feminizmin öldüğünü tam 119 kez ilan etti).[9]

"Dalgalar" kavramı ve bu dalgaları numaralandırma alışkanlığı feminist tarihi nitelendirmekte uzlaşılmış bir yol ve birinci (19. yüzyıl) ve ikinci (20. yüzyılın son çeyreği) dalgaları ayırt etmekte işlevsel olmakla birlikte, bir şekilde yanıltıcı görünüyor. Hele de tartışmalı üçüncü (20. yüzyıl sonu ve 21. yüzyılın ilk yılları) ve muhtemel dördüncü (daha önce belirtildiği gibi 2008'de başladı) dalgalar söz konu-

8 Jonathan Schell, *The Unconquerable World: Power, Nonviolence, and the Will of the People*, (New York: Metropolitan, 2003), s. 353.

9 Jennifer Baumgarden ve Amy Richards, *Manifesta* (New York: Farrar, Straus&Giroux, 2000), s. 93. Ayrıca bkz. Jennifer L. Pozner, "The Big Lie: False Feminist Death Syndrome, Profit and the Media", *Catching a Wave*, dr. Rory Dicker ve Alison Piepmeier içinde, (Boston: Northeastern University Press, 2003), s. 31-56.

su olduğunda, bu kavramı günümüzde kullanmak pek uygun görünmüyor.

Aslında, "birinci dalga" da feminizmin ilk dalgası değil. *Women and the Rise of the Novel, 1405-1726* isimli kitabımda tartıştığım erken modernlik çalışmalarımda, Batı Avrupa'da 15., 16. ve 17. yüzyıllarda da feminist dalgalar olduğunu gördüm. Bugün feministlerin ilgilendiği konuların pek çoğu –tecavüz, cinsel şiddet ve kadınlara karşı şiddet– o zaman da kadınların ele aldıkları konulardı. O zaman da kadınlar adil bir eğitim, onurlu ve rasyonel özneler olarak saygılı bir muamele taleplerini ifade ediyorlardı. Feminizmin 17. yüzyıl sonu, 18. yüzyıl başında iyice öne çıkan bu dalgasını, 18. yüzyılın büyük bir bölümünde, feminist taleplerin alaya alındığı ve sonuçta da bastırıldığı bir karşı devrim takip etti.

Bizim şimdi "ilk dalga" olarak isimlendirdiğimiz bir sonraki dalga (Birinci ve İkinci Bölümlerde tartışılıyor) 18. yüzyılın sonlarında başladı, 20. yüzyıl başına kadar devam etti. Bu da en önemli taleplerinden bazılarını elde etmiş olmasına karşın, bir tür karşı hareketle karşılaştı ve bastırıldı.

1960'ların sonundan başlayarak 1970'ler ve 1980'lerin başına kadar süren, feminist kuramda ve eylemde büyük bir gelişmenin ortaya çıktığı ikinci dalga da bunlar gibi güçlü bir karşı hareketle yüzleşmek zorunda kaldı ama bu dönemin kuramcılarının cinsiyetçilik ve cinsel politikalar gibi temel fikirleri genel bir kabul gördü ve bugün sıradan kavramlara dönüştü. Bunun yanında, ikinci dalga feministler yalnızca kuram üretmediler, örgütlendiler ve kurumsallaştılar da. Tecavüz kriz merkezleri, sığınaklar, kadın çalışmaları programları, feminist yayınlar, küresel politik örgütlenmeler gibi pek çok feminist kurum, varlığını büyüyüp çeşitlenerek sürdürüyor.

Sekizinci Bölüm'de üçüncü dalganın ortaya çıkışını ele aldım ama bu gelişme, pek çok açıdan ikinci dalgaya karşı ha-

reketin ve karşı devrimin bir parçası olarak görülebilir. Bazılarının yükseldiğini düşündüğü dördüncü dalga ise bence geçmiş feminizmin çok daha güçlü biçimde canlanması ve yeniden formüle edilmesi anlamına geliyor.

Bu kitabı yazmama neden olan (ikinci dalganın en yüksek olduğu zamandaki) nedenler, feminizmin tarihsel kimliğini ve tarihsel vaadini hatırlatmak ve canlı tutmaktı. Bu nedenler benim için hâlâ geçerli.

İlk baskının önsözünde teşekkür ettiklerime ek olarak burada da destekleri için şükranlarımı belirtmek istediğim birkaç kişi var – bu destek kimi zaman entelektüel, kimi zaman moral destek oldu; bazen de bu kitabın çeşitli baskılarına katkıda bulunan çeşitli materyallerin sağlanmasıydı: Evelyn Newlyn, Carol Adams, Deborah Rogers, Kate Swift ve Casey Miller, Marilyn Emerick, Maine Üniversitesi'ndeki öğrencilerim ve Continuum Evander Lomke'deki editörlerim ve Haaris Naqvi.

2012

BİRİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Cahil insanlar özgürlüklerini koruyamazlar.
– Nikki Giovanni, 1977

Okuryazarlık, okuyabilme becerisinden daha fazla şeyi ifade eder. Kişinin kendi tarihini, kökenlerini bilmesi, dünyaya başkaları tarafından kendisine dayatılan bir açıdan değil, kendi halkının açısından bakabilmesi anlamına gelir.

George Santayana, kendi tarihlerini bilmeyen kuşakların o tarihleri tekrar etmeye mahkum olduklarını söylemişti. Nikki Giovanni'nin daha yenilerde yaptığı gözlem de insanın kendine, toplumuna ve dünyaya ilişkin eleştirel bilginin, özgürlüğü güçlendireceğinin altını çizer.

Kadınlar da kendi tarihlerini öğrenip yeni kuşaklara öğretmedikçe, köleliğin eski örüntülerinin tuzağına düşecekler ve güçlükle kazanılmış özgürlükleri yitireceklerdir. Bu tarihin önemli bir bölümü, yüzyıllar boyunca geliştirilmiş olan feminist kuramdır. Kadınlar bu kuramın bilgisine sahip olmadıkça cahil kalacaklardır.

Bu kitap, on yıldan uzun bir zaman çeşitli üniversitelerde okuttuğum feminist kuram seminerlerinin bir sonucudur. Bu nedenle, bugünü hedefleyen bir eğitim kitabı ve tarihsel ve felsefi kökenleri bağlamında feminist kuramın ana geleneklerini yorumlayan bir kitaptır.

Kitap, Amerikan feminist kuramının entelektüel geleneklerini anlamayı amaçlayan genel okuyucular ve öğrenciler için düşünülmüştür. Ayrıca modern feminizmin entelektüel mirasını oluşturan farklı felsefi geleneklerin yeterli ve kapsamlı bir özeti olarak akademisyenlerin de işine yarayabilir.

Ayrıca feminist kuramı daha fazla öğrenmek isteyen feminist eylemciler ve feminizmin gerçekte ne olduğunu bilmek isteyen hayatın her alanından kadınlar (ve erkekler) için bir el kitabı olarak da kullanılabileceğini umuyorum. Bu kitabın medya tarafından suçlanan anlamsız "kadın hakları" nosyonuyla pek ilgisi yoktur. "Başarıya soyunmak" ya da nükleer silahları kullanan ilk kadın olmak niyetindekilerin de işine yaramaz.

Son olarak, bu kitabın gelecek için bir feminist kuramın oluşmasına yardımcı olacağını umuyorum. Bu kitabı yazarken ulaştığım üzücü bir sonuç, feministlerin Amerika'yı birçok kez yeniden keşfettikleriydi. Daha önceki feminist hareketleri öğrendikçe, 1960'ların sonunda ve 1970'lerin başlarında geliştirilen ve çoğumuza bir çeşit keşif gibi gelen kuramların pek de yeni şeyler olmadıklarını anladık. "Radikal"lerin söylediklerinin çoğu, yüz yıldan uzun bir zaman önce söylenmişti. Feminist kuramın bu şekilde kaybolması bir daha yaşanmamalı.

Ayrıca, bu kişisel bir kitap. Entelektüel ve duygusal olarak bana en dikkat çekici görünen fikir ve çalışmaları vurguladım. Kitap ana kuramsal gelenekleri içeriyor ve bu nedenle de kapsamlı bir çalışma ancak her konuyu tüketmek ya da tikel grupların ezilmelerine ilişkin ayrıntıları içermek çabasında değil. Katı entelektüel değerlendirme standartlarına göre adil olma anlamında nesnel olmaya çalıştım ama seçimler, vurgulamalar ve düzenleme kadar ifade edilen görüşler de şüphesiz bana ait. Bu anlamda hiçbir akademik çalışmanın tamamen nesnel olduğu iddia edilemez.

Açıklama notları, bölümlerin sonunda yer alıyor. Kitap Amerikan feminist geleneği ile ilgili, bu nedenle İngiliz ya da Avrupa kaynaklı kuramların ancak Amerikan feminizmini belirgin bir biçimde etkilemiş olanlarını ele aldım. İkincisi, kuramcıların kendi ifadelerinden alıntılar yapmayı tercih ettim çünkü fikirlerinin özü kadar söyleme biçimlerinin lezzetini de aktarabilmeyi ve böylece düşüncelerinin ayrıntılarına mümkün olduğunca sadık kalmayı amaçladım. Üçüncüsü, 19. yüzyıl kadın hakları hareketi ve çağdaş feminist hareketi göstermek üzere sırasıyla "birinci dalga" ve "ikinci dalga" terimlerini kullandım. 19. yüzyıldaki mücadele için "kadın hakları hareketi" değil, "kadın hakları" terimini kullandım, çünkü şimdiden bakıldığında ilki uygun gelmiyor. Benzer bir biçimde, o zaman yaygın olmasa da "feminist" terimini kullandım. Ayrıca birçok durumda "Birleşik Devletler" yerine "Amerika" dedim.

Kentucky ve New Hampshire üniversitelerinde, Bowdoin College'ta ve George Washington Üniversitesi'nde feminist kuram üzerine verdiğim seminerelere katılan öğrencilerime; ilk kopyayı dikkatle okuyup yararlı öneriler ve eleştirilerde bulundukları için Pam Elam ve Barbara White'a ve bu kitabın oluşmasındaki çeşitli katkıları nedeniyle aşağıdaki kişilere teşekkür etmek isterim: Karen Beckwith, Greta Reed, Charlotte Steward ve Philip Winsor; ayrıca yıllardan beri süren cesaretlendirmeleri için: Fannie J. LeMoine, Nelly Furman, Robert O. Evans, Gail Pass, Carolyn G. Heilbrun, annem ve babam, özellikle de kızkardeşim Ann Devigne Donovan.

–JOSEPHINE DONOVAN
Portsmouth, New Hampshire, 1985

BİRİNCİ BÖLÜM

AYDINLANMACI LİBERAL FEMİNİZM

Erkek kardeşlerimizden tek istediğim, yakamızdan düşmeleridir.

– Sarah Grimké, 1837

Mary Wollstonecraft, 3 Ocak 1792'de feminist teori tarihindeki ilk önemli çalışma olan *A Vindication of the Rights of Woman* (Kadın Haklarının Savunusu) adlı eserini tamamladı. Bu, sonraki feminist düşünce için başat eser olmuştur. Wollstonecraft'ın eserinden dört ay önce, Eylül 1791 tarihinde Paris'te, Fransız Devrimi'nin erken safhalarında, Olympe de Gouges *Les Droits de la femme* (Kadın Hakları) adlı bir el broşürü yayınlamıştı. Gouges daha sonra giyotinle idam edildi. Bir yıl önce 1790'da, Massachusetts'de Amerikalı Judith Sargent Murrey, *On the Equality of the Sexes* (Cinsiyetler arasındaki eşitlik üzerine) adlı eserini yayımlamıştı. Bundan daha da önce, Amerikan Devrimi sırasında ise, Abigail Adams, kocası John'a ulusu oluşturacak yeni kanunlar yapılırken kadınların da bir sesi ya da temsilcisi olması gerektiğini söylemişti.[1]

1 18. yüzyıl öncesi birkaç tane feminist kitapçık bulunmaktadır. Bunlardan bazıları: Christine de Pisan, *l'Epistre au dieu d'amours* (1399), ve *l'Epistre sur le roman de la rose* (1400); Jane Anger, *Her Protection for Women* (1589); Marie de Gournay, *l'Egalité des Hommes etdes femmes* (1604); Anna van Schurman, *De ingenii muliebris ad doctrinam et meliores litteras aptitudeni* (1641); Poulain

18. yüzyıl feministleri, o dönemde Batı dünyasını kasıp kavuran devrim dalgasının coşkusuna uymuşlardı. Aydınlanma ya da Akılcılık çağı olarak adlandırılabilecek dönem içinde geliştirilen kuramlar bu dönemde hayata geçirilmeye başlandı. Örneğin insanların hükümetlerin müdahale edemeyecekleri vazgeçilmez ya da doğal hakları olduğu fikri, hem Amerikan Bağımsızlık Bildirisi'nin (1776) hem de Fransa'nın İnsan Hakları Bildirisi'nin (1789) en can alıcı noktalarıydı. Feministler, erkeklerin sahip olduğu doğal haklara kadınların da sahip olabilecekleri konusunda umut besliyorlardı. Gerçekten de, Mary Wollstonecraft eserini Fransız bakanı Talleyrand'a ithaf ederken, eğer kadınları bu yeni anayasanın dışında tutarsa, Fransa'nın bir tiranlık olarak kalacağını belirtiyordu.[2] Fakat Doğal Haklar Doktrini'ni geliştiren ve icra eden erkek teorisyenler, ne yazık ki feministlerin savundukları fikirleri kabul etmediler. Bunun sebebini anlamak ve Aydınlanmacı feminist teorinin doğasını açıkça ortaya koymak için, öncelikle doğal haklar doktrininin teorik temellerini ve Aydınlanma liberalizminin içinde geliştiği düşünsel dünyayı incelemek gerekir.

Aydınlanma çağındaki düşünürler –ki bu çağ, geniş anlamda tanımlanırsa 17. yüzyılın sonundan 18. yüzyılın sonuna kadar sürer– çeşitli bilimsel keşifler yapılmaktayken, felsefi olarak "geriye düşmüş" dünyayı yeniden anlamlandırma çabasına girişmişlerdi. Galileo'nun dünyanın hareketleri ile ilgili 1632'de yayımladığı çalışması gibi keşifler, ortaçağ evrensel sisteminin belkemiğini oluşturan Batlamyos'un

---

de la Barre, *De l'egalité des deux sexes* (1673); Bathsua Makin, *An Essay to Revive the Ancient Education of Gentlewomen* (1673); Mary Astell, *A Serious Proposal to Ladies for the Advancement of their True and Greatest Interest* (1694).

2 Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman* (1792; Baltimore: Penguin, 1975), s. 88. Bu baskıya ilişkin daha fazla referans için metne bkz. Ayrıca bkz. Alice S. Rossi, der., *The Feminist Papers* (1973; New York: Bantam, 1974), s. 29'a bkz. Fransız Devrimi sınasında feminizm üzerine, Elizabeth Racz, "The Women's Rights Movement in the French Revolution", *Science and Society* 16, no. 2 (Bahar 1952), s. 151-174.

yermerkezli astronomisini temelinden sarsar; ortaçağ evrenini düzenleyen hiyerarşik "varoluşun büyük zinciri" fikrine ölümcül bir meydan okumadır.

Principa Mathematica (Matematik İlkeleri, 1687) adlı eserinde Sir Isaac Newton, Aydınlanma çağı dünya görüşünün temel paradigmasını ortaya koyar. Bu paradigma, tüm evrenin basit ve matematiksel kurallarla yönetildiği fikrine dayanır. Hatta bu kuralların tümü, evrensel çekim kanunları olarak adlandırılabilecek tek bir kurama indirgenebilir. Newton'un, fiziksel evrenin basit ve akılcı kurallara göre işlediği paradigması, dönemi belirleyen imge olmuştur. Eğer fiziksel dünya insan aklı ile anlaşılabilen birkaç basit kuralla düzenleniyorsa, o zaman etik, politik ve estetik dünyalar da bu kurallara göre düzenlenmeliydi. Örneğin Descartes, *Discourse on Method* (Yöntem Üzerine Bir Söyleşi, 1637) adlı eserinde, aklın ışığı aracılığıyla anlaşılabilen "açık ve belirgin" birkaç düşüncenin, bilginin reddedilemez ilkelerini sağladığını öne sürmüştür. Kuramcılar her alanda, belirli davranışları tanımlayan ve öngören temel ilkeleri anlamaya çalışmışlardır.

Siyaset felsefecileri, ancak akıl yürütmeyle anlaşılabilen mutlak doğal hakların ya da doğal kuralların önsel *(a priori)* olarak varolduğu fikrini geliştirmişlerdir. Böylece, modern dünyanın en önemli ahlaki düşüncelerinden birini ortaya koyabilmişlerdir: Her bireyin doğuştan gelen "doğal" haklara sahip olduğu fikrini. Bu önerme Amerikan Bağımsızlık Bildirisi'nde de açıkça ifade edilmiştir:

> Biz, her insanın Yaratan tarafından vazgeçilemez haklara sahip olarak ve eşit yaratıldıklarının aşikar bir gerçek olduğunu kabul ediyoruz. Bu haklar arasında yaşam, özgürlük ve mutluluğa sahip olma... hakları vardır.[3]

3 Doğal Haklar Deklarasyonu üzerine, Carl L. Becker, *The Declaration of Independence: A Study in the History of Political Ideas* (1922; New York: Random House, 1942), özellikle İkinci Bölüm'e bkz.

Ernest Cassirer, Aydınlanmanın akılcı dünya bakışını yeni-Stoacı olarak tanımlamıştır.[4] Kadim Stoacı bakışta olduğu gibi Aydınlanmacı görüşe göre de dünyanın işleyişi, rasyoneldir; bu rasyonalite, matematiksel "doğal" hukukta temellenir. Her birey bu kurallara otarşik olarak ulaşmaktadır, çünkü her bireyde Allah vergisi bir aklî yetenek vardır. Bu yetenek sayesinde tikel durumlardan önsel olarak verilmiş genel yasalara ya da temel ilkelere ulaşabilirler. O halde birbirinden tamamen ayrı ve bağımsız tüm beyinlerin mekanik olarak aynı yönde çalıştığı öne sürülebilir. Aklı izleyerek herkes aynı sonuca ulaşabilir.

Dünyayı büyük bir saat ve Tanrı'yı da büyük saat kurucu olarak gören mekanik metafor, birkaç nedenle yetersiz bir paradigmadır; çünkü gerçekliğin temel alanlarını açıklayamaz. En önemlisi, öznel dünya olarak adlandırabileceğimiz alanı ihmal etmiştir: Estetik ve moral değerler sorunuyla ilişkilendirdiğimiz rasyonel olmayan duygular alanını. Newton paradigmasına göre, akla ve matematiksel ilkeler mekanizmasına uygun olarak işlemeyen şeyler, ikincil, yeterli olmayan, gerçekten uzak ve adlandırılamaz Öteki olarak kabul edilir. Erkek liberal düşünürlerin bakış açısına göre kadın, işte bu ikinci kategoriye girmektedir.

O halde Newton'un dünya görüşü, bir tarafta akılla yönetilen kamusal dünya ve evrenin fiziksel dünyası ile diğer tarafta akıl-dışı olarak nitelendirilen duygusal ilişkilerin, kişiye özgü tutumların, inançla, ahlaki yargı ve estetikle ilgili soruların, ve bir de kadının yer aldığı ikincil marjinal dünya arasında kökten bir ayrım ya da kırılma olduğunu öne sürmektedir.

Bu yeni-Stoacı görüş, aynı zamanda içinde akılcı dünyanın akıldışı dünyaya üstün olduğu ve onu denetlemesi ge-

4 Ernst Cassirer, *The Myth of the State* (New Haven: Yale University Press, 1946), s. 163-175. Bu çalışmaya ilişkin daha fazla referans için metne bkz.

rektiği ön kabulünü içerir; düzen, düzensizliğin, marjinalin ve Ötekinin dünyasına dayatılmalıdır. Örneğin Descartes, denetim altına almayı, sükunete kavuşturmayı öğrenmek gerektiğini ileri sürdüğü tutkular üzerine bir broşür yazmıştır.[5]

İnsan aklının önceliği ve gerçekliğin tüm diğer yönlerine hükmetme hakkı olduğu iddiası, belirli türden bir kibre ve küstahça gurura hatta tek bir türün –erkeklerin– şovenizmine götürür. Çünkü doğal olarak insan (erkek) aklı ile övünen düşünceye göre akılcı varlıklar, yaratılışın efendileridir ve "akıldan" yoksun kalanlara –kadınlara, insan olmayan varlıklara ve dünyanın kendisine– aklı dayatma hakları vardır. Bu kibrin tehlikeli sonuçları aşağıda tartışılacaktır.

17. ve 18. yüzyıllar boyunca –öncesinde ve sonrasında da– kadının eş ve anne olarak evine ait olduğu varsayımı neredeyse evrenseldi. 18. yüzyılın ortasından itibaren ve özellikle 19. yüzyılın başında yaşanan tarihsel dönüşümler, başta Sanayi Devrimi, kadını özel alanda tecrit ederek, işyeri ile ev mekânını birbirinden ayırdı. Fabrikaların makinalaşması ve küçük ev sanayiinin çöküşü ile birlikte işin kamusal dünyasıyla evin özel dünyası daha önce hiç olmadığı kadar birbirinden ayrıldı. Bu gibi gelişmeler, akılcılığı kamusal alanla, akıl-dışılığı ve ahlakı özel alanla ve kadınla özdeşleştiren Aydınlanma düşüncesini desteklemiştir.[6]

Blackstone'nun ilk olarak 1765-1769 yıllarında yayımlanan *Commentaries on the Laws of England* (İngiltere Kanunları Üzerine Yorumlar) adlı eseri, kadının hiçbir yasal ve kamusal varoluşunun bulunmadığı görüşünü kural haline ge-

---

5 René Descartes, *Les Passions de l'âme* (1649; Paris: Edition de Geneviève Rodis-Lewis, 1955).

6 Marksistler bu ayrımı, endüstriyel kapitalizmin yükselmesine mal ederler. Eli Zaretsky, *Capitalism, the Family and the Personal Life* (New York: Harper, 1976) Üçüncü Bölüm'de tartışılmıştır. Lawrence Stone, *The Family, Sex and the Marriage in England 1500-1800* (New York: Harper, 1977).

tirmiştir. Susan Moller Okin'in işaret ettiği gibi, "kadının özellikle evlilikten sonra yasal kimliğinden yoksun bırakılması, hukukun kadının kocanın himayesinde olduğuna ilişkin genel varsayımının da temelidir."[7] Bu kurgu Blackstone tarafından aşağıdaki gibi ifade edilmiştir:

> Evlilik ile birlikte kanun önünde eşler tek bir kişi haline gelirler. Bunun anlamı şudur: Evlilik sırasında kadının yasanın tanıdığı bir varoluşu kalmamıştır ya da en azından, onu himayesi altına alan erkeğin varoluşuyla ortaklaşmıştır.[8]

Aslında bu sözleşme, evli kadının mülkiyet hakkının olmadığı, miras ve çocukları üzerinde hiçbir kontrolünün bulunmadığı, mahkeme önünde hiçbir hakkının olmadığı anlamına gelmektedir. Tüm bu noktalar, 19. yüzyıl kadın hakları hareketinde ortak payda olmuştur.

Kadının kocasının himayesi altında, aileye ait olduğu fikri tüm liberal erkek kuramcıların ortak düşüncesiydi. Hatta kuramsal olarak doğal hakların tüm insanlar için olduğu görüşünü savunan John Locke gibi düşünürler bile buna taraftardı. Locke'un *Second Treaties of Government* (Hükümet Üzerine İkinci İnceleme, 1690) doğal haklar doktrininin kutsal kitabı ve Bağımsızlık Bildirisi'nin temel ideolojik kaynağı olarak kabul edilir. Bu metinde Locke, şunları açıkça ortaya koyar:

> Doğa durumunda, herkesin uymaya mecbur olduğu ve onu yönetecek doğa yasası vardır; ve akıl, ki burada yasadır, insanlığa, tamamen eşit ve bağımsız olmanın, başkalarının hayatlarına, sağlık, özgürlük ya da mallarına zarar vermemek anlamına geldiğini öğretir (II. 6).[9]

---

7 Susan Moller Okin, *Women in the Western Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1979), s. 249. Daha fazla referans için metne bkz.

8 Okin'de aktarıldığı gibi, s. 249.

9 John Locke, *The English Philosophers from Bacon to Mill*'in içinden *An Essay*

> İnsanın doğal özgürlüğü, dünya üzerindeki herhangi bir üstün gücün kontrolü, yasa yapanın otoritesi ya da iradesi altına alınamaz. Sadece doğanın yasasına itaat eder (IV. 22, s. 411).

Ne yazık ki, Locke'un burada kullandığı insan (*man*) sözcüğü genel anlamda kullanılmamış, tek ve özel bir türü anlatmak için kullanılmıştır: Erkekleri. Çünkü İnceleme'nin sonraki bölümlerinde, kocaların karıları ve çocukları üzerinde bir otoriteleri olması gerektiğini özellikle belirtir. Her ne kadar bu mutlak bir otorite olmasa da sınırları açık değildir. "Fakat karıyla koca bazen kaçınılmaz olarak farklı isteklere sahip olabilirler. Bunun için bir kuralın yerleştirilmesi gereklidir, bu da doğal olarak güçlü ve iktidar sahibi olan erkeğin görevidir." (VII. 82, s. 435).

Birçok araştırmacı Locke'un kuramının özel mülkiyet kavramında derin kökleri bulunduğunu, bundan dolayı da kadının evililik içindeki ikincil konumunun bu kuramın zorunlu sonucu olduğuna işaret eder. Locke, özel mülkün insanların kendi kaderlerini tayin edebilmelerindeki önemini vurgular; çünkü bir yandan özel mülk hükümdarın zorlayıcı gücüne karşı bir araçtır, bir yandan da monaşik müdahaleye karşı güvenli bir alan sağlar. Fakat, özel mülkün korunmasında merkezî olan şey, (erkeklerin) veraset hakkı olmuştur. Bu nedenle de monogami (tekeşlilik) ve kadının üzerinde hakimiyet kurma, kritik önemdedir. Bu şekilde mülk aile içinde kalmaktadır.[10]

Nitekim, Locke'un ve sonraki liberal kuramcıların bakış açısına göre, hayatları, servetleri ve mülklerinin korunma-

Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government, der. Edwin A. Burtt (New York: Random House, 1939), s. 405. Daha fazla referans için metne bkz.

10 Lorenne M. G. Clark, "Women and Locke: Who owns the Apples in the Garden of Eden", *The Sexism of Social and Political Theory*, der. Lorenne M. G. Clark ve Lydia Lange (Toronto: University of Toronto Press, 1979), s. 33-34.

sı için toplumsal sözleşme yapan "bireyler" hane halkının efendisi olan erkeklerdir.[11] Kuruculara göre, Amerika Birleşik Devletleri Temel Haklar Bildirisi'nde anılan "kişiler": "her biri kendi patriyarkal buradaki ataerkil lafını çıkardımalanını kuran, ailelerin erkek efendileridir" (Okin, 249).

Dahası, kamusal işlere katılma hakkı olan vatandaşlık için birincil nitelik Locke'a göre, rasyonelliktir. (Erkek) çocuklar ancak yetişkin akılcılığına ulaştıkları zaman vatandaş olabilirler (VI. 55-63, s. 425-27). Kadınlar akıldan yoksun sayıldıkları için, vatandaşlık rolüne layık görülmezler.

> Her erkek yeterli derecede rasyonel olarak kabul edilir ya da "doğal" olarak, bir aileyi yönetme kapasitesine sahiptir... Kadınlar ise, Locke'un teorisine göre, "doğal" olarak akıldan yoksun görülürler ve "doğal" olarak "özgür ve eşit birey" statüsünün dışında tutulurlar, nitekim kamusal hayata katılmaları da uygun değildir (Brannan, 195).

Liberal erkek kuramcılar tarafından ortaya atılan varsayıma göre, doğal haklara sahip olan kişiler, ailelerin efendileri olan mal sahibi erkeklerdir. Bu önerme, Amerikan hukukunda 20. yüzyıla kadar yer almıştır. Okin, "hem kanun yapıcılar tarafından hem de mahkemelerde, Amerikan toplumunun temeli olarak erkeğin aile reisliğine itibar edilmiştir" demektedir (248). Amerika Birleşik Devletleri Yüksek Mahkemesi, kadınların 14.maddeyle* korunduklarını ama kadın olmanın bazı boyutları (genellikle aile içindeki rolü) dolayısıyla kadının bir kişi olarak doğal haklarını kullanmasının mümkün olamayacağı durumlar da bulunabileceğini söyle-

---

11 Teresa Brennan ve Carole Pateman, "'Mere Auxiliaries to the Commonwealth': Women and the Origins of Liberalism", *Political Studies* 27, no. 2 (Haziran 1979), s. 195. Bu makaleye ilişkin daha fazla referans için metne bkz.

(*) 14. Madde, bütün vatandaşların kanun önünde eşit olduklarını düzenleyen maddedir – ç.n.

yerek kadın haklarının korunmasında özel bir titizlik göstermeyi reddeder.[12]

Doğal haklar geleneğinden gelen feminist kuramcılar, kadınların birer vatandaş olarak, erkekler ile aynı temel haklara sahip birer "insan" olduklarını ileri sürerler. Kadınların evdeki ve erkek egemenliği altındaki varlıkları öylesine derin köklere sahiptir ki, sınırlı liberal konumun öngördüğünden çok daha radikal sonuçlara götürse bile, kendilerini kadın haklarını savunmakla sınırlandıran liberal görüş için bile ev hayatını eleştirmekten kaçınmak, imkansızdır.

Temel doğal haklar doktrinini kadınlara uyarlayan en erken girişim, Elisabeth Cady Stanton tarafından kaleme alınan ve 19-20 Temmuz 1848 tarihinde Seneca Falls, New York'ta yayımlanan, *Declaration of Sentiments*'dir (Duygular Bildirgesi). Bildirge, 100 kadın ve erkek tarafından imzalanmıştır. Doğal Haklar kuramından kaynaklanan bu belge, Bağımsızlık Bildirgesi üzerine neredeyse kelime kelime oturtulmuştur. Bunun kesinlikle radikal bir belge olduğunu belirten bir tarihçi, bu belgenin toplumsal düzende derin değişimler olmadan karşılanamayacak talepler ileri sürdüğünü söyler.[13]

Açış cümlesi doğal yasaya başvuru niteliğindedir:

---

12 Yasaların, 14. maddenin güvence altına aldığı eşitlik hakkını ihlal edip etmediğine ilişkin üç ölçü kullanılır. İlki, "sıradan" ölçüdür. Ama temel haklar söz konusu olduğunda ya da "şüpheli olması muhtemel" durumlar (örneğin ırk ya da ulusal köken ile ilgili olanlar) söz konusuysa, yasa "en katı inceleme"ye tabi tutulur.

Frontiero v. Richardson (1973) davasında Yüksek Mahkemenin çoğunluğu "cinsiyete dayalı ayrımcılık, tıpkı ırk ya da ulusal kökene dayalı olan gibi, 'şüpheli olması muhtemel' sayılır" fikrini savunmuştu. Bkz.Lizbeth Hasse, "Legalizing Gender-Specific Values", *Women and Moral Theory*, der. Eva Feder Kittay ve Diana T. Meyers (Totowa, N. J. Rowman & Littlefield, 1987), s. 284-287, ve Okin, s. 268.

13 William L. O'Neill, "Feminism as a Radical Ideology", *Dissent, Explorations in the History of American Radicalism*, der. Alfred F. Young (Dekalb, Ill.: Nothern Illinois University Press, 1968), s. 279.

> İnsanlığın gelişim çizgisinde insanlık ailesinin bir bölümü dünya üzerindeki daha önce yaşamış hemcinslerinden farklı ama doğanın ve Tanrının yasasının ona bahşettiği yeri talep ettiğinde, bu talebin gerekçesini açıklamak, onun insanlığa saygısının bir gereği olmalıdır.[14]

"Kadınların şimdiye kadar yaşamış hemcinslerininkinden farklı bir konum talep etmeleri" ve bu konumun onlara tabiatın ve Tanrının yasası tarafından bahşedilmiş olduğu düşüncesinin muhtemel radikal içerimleri dikkate alınmalıdır. Bu tür iddialar ister istemez kadının özel alana ait olduğuna ilişkin statükoyla çatışır ve oy hakkı gibi, bugün zararsız kabul ettiğimiz taleplerin muhaliflerce neden devrimci olarak görüldüğünü açıklar.

Bildirge devam ediyor:

> Bütün erkekler ve kadınlar eşit olarak yaratılmışlardır, yaratıcıları tarafından verilmiş ve vazgeçilemez haklara sahiptirler, ki bunların arasında yaşam, özgürlük ve mutluluğun peşinden koşma hakkı vardır, bu hakları korumak için güçlerini yönetilenlerin rızalarından alan hükümetler kurulmuştur – bu hakikatleri aşikâr sayıyoruz.

Bağımsızlık Bildirisi'nin asıl metne böyle sözcük sözcük uyarlanması, kadınlar söz konusu olduğunda yeni bir anlam kazanır; çünkü hükümet, kadınların rızasını almamıştır. Kadınların kamusal işlere katılmalarını da içeren ve o güne kadar reddedilen doğal haklarının ihlaline son verilmesi, oy hakkı, kamusal hizmetlere katılma hakkı ve bunun gereği olan eğitim hakkına gönderme yapar.

---

14 Elisabeth Cady Stanton, Susan B. Anthony ve Matilda Joslyn Gage. der. *The History of Woman Suffrage*, 3 cilt. (Rochester: Charles Mann, 1881-1886), 1: 70-73. Bu eser aslında 6 cilttir; 1. ve 2. ciltlere ilişkin ayrıntılı referanslar metin içinde bulunabilir. Duygular Deklerasyonu ve Seneca Falls Sonuçları Rossi, *Feminist Papers*, s. 413-421'de bulunabilir.

Declaration of Sentiments (Duygular Bildirgesi), Bağımsızlık Bildirgesi'nde öne sürülen "mutlak despotizm"i yıkma hakkı ile ilgili iddiayı barındırır. Ancak kadınların belgesindeki despot, "halihazırdaki Büyük Britanya Kralı" değil, "erkek"tir. "İnsanlık tarihi, erkeklerin kadınlara sürekli zarar vermelerinin ve onların haklarını gasp etmelerinin tarihidir. Kadınlar, üstlerinde doğrudan mutlak tiranlık uygulanan nesnelerdir." Burada da yine, kadın haklarının korunmasından ibaret bir geleneksel liberal feminist konumun ötesine geçilmektedir. Bu ifade, kadınların bir sınıf ya da bir grup olarak tarih boyunca devam eden ikincilliklerinin ve sistematik ezilmelerinin failinin erkekler olduğunu ortaya koyar. İlk olarak Sarah Grimké tarafından geliştirilen ve 1848 belgesinde belirtilen "mutlak tiranlık"la benzeşen bu düşünce, kadınlara uygulanan baskının patriyarkal sistemden köklendiğini belirten günümüz radikal feminist teorisiyle buluşmaktadır.[15]

Önsöz takip edilirse, *Duygular Bildirgesi*'nin yazarları 15 şikâyet sıralarlar. İlk ikisi oy verme hakkının kadınlardan esirgenmesi ve yönetilenlerin kanunlara rıza gösterme hakkıyla ilgilidir. Daha sonrakiler ise kadının kocasının vesayetinde bulunmasının adaletsizliği ile ilgilidir:

> Evlendiklerinde, erkek kadını yasanın gözünde ve kamusal hayatta öldürür. Kadının mülkü üzerindeki tüm hakları ve hatta kazandığı parayı bile alır... Evlilik anlaşmasında, kadın kocasına karşı itaatkar olacağı üzerine söz vermeye zor-

15 Zilliah Eisenstein tarafından ortaya koyulan radikal ve liberal feminizmler arasındaki ayrım burada kullanılabilir. *Radical Future of Liberal Feminism* (New York: Longman, 1981). Eisenstein, radikal bir analizin kadınları erkekler tarafından bağımlı kılınan "cinsel sınıf" olarak alması gerektiğini ileri sürer. Wollstonecraf'i, bu tezi geliştirmekte başarısız olduğu için eleştirir (s. 95) ve Stanton'u da bunu gerçekleştirdiği için kutlar (s. 162). Ben bu çalışmada "radikal feminist" kavramını "cinsel sınıf" kimliğini varsayan analize atıfta bulunarak kullandım (Altıncı Bölüm'e bkz.).

lanır. Erkek, kadının... efendisi olmaktadır – kanun, erkeğe kadının özgürlüğünü elinden alma ve onu cezalandırma hakkını vermektedir.

Son birkaç şikâyet, kadınların siyasi hakları konusunda değil, fakat toplumsal önyargılar üzerinedir: Metni yazanlar bunların da kadına boyun eğdirmeye yaradığını belirtmektedirler. Kadın, "kazanç getiren iş"lerden uzak tutulmakta ve yaptığı iş karşılığında erkek ile eşit ücret alamamaktadır. Teoloji, tıp ve hukuk gibi mesleklerden dışlanmaktadır. Bütün üniversitelerin kapıları ona kapalıdır. Kilisede liderlik mevkilerine gelmesine izin verilmemektedir. Namus konusundaki çifte standart, kadınları kamusal olarak "ayıp" sayılan davranışlar konusunda mahkum ederken, aynı davranışlardan (özellikle cinsel suçlardan) erkekleri muaf tutmaktadır. Kadın, "muhtaç ve düşkün bir yaşam sürmeye" mecbur bırakılmakta, özsaygısı ile birlikte özgüveni de sistematik olarak zayıflatılmaktadır.

Seneca Falls Kongresi'nde, oy hakkı ile ilgili birçok teklif oybirliği ile kabul edildi. Fakat köleliğin kaldırılması hareketinin liderlerinden ve kadın hakları hareketini destekleyenlerden Stanton ve Frederick Douglass, oy hakkı teklifini az bir oy farkı ile kabul ettirebildiler. Tüm talepler, ilhamını doğal haklar felsefesinden almıştır. Bu belge "doğal haklara" –kişinin kendi "gerçek ve en fazla mutluluğun peşinden koşmasını"– işaret ederek, "kadınların gerçek mutluluğu ile uyuşmayan bu tür kanunların, büyük doğa kanununa karşı" olduğunu öne sürmektedir. Stanton, daha sonra bu kavramı, boşanmayı meşrulaştırmak için kullanmıştır. "Kadının, vicdanının emirleri doğrultusunda toplumdaki hizmet yeri ile meşgul olmasını engelleyecek ya da onu erkekten daha aşağı bir konuma yerleştiren her türlü kanun, büyük doğa kanununa aykırıdır." Tekliflerin özü basitçe, "kadının erkek ile eşit..." olduğudur.

Seneca Falls bildirileri, 19. yüzyıl Amerikan Kadın Hakları Hareketinin temel liberal doktrininin yararlı bir özeti olarak hizmet etmektedir. Seneca Falls'a giden yolun kuramsal çerçevesini Aydınlanma geleneğinde yer alan güçlü birçok feminist düşünürün kuramları çizmiştir. Bunlar, Mary Wollstonecraft (1759-1797), Frances Wright (1795-1852) ve Sarah Grimké'dir (1792-1873). Sojourner Truth (17951883), Elisabeth Cady Stanton (1815-1902), Susan B. Anthony (1820-1906), Harriet Taylor (1807-1858) ve John Stuart Mill'in (1806-1873) fikirleri de Seneca Falls'dan sonra ifade edilmiştir. (Bu düşünürlerin) kuramları, bu bölümde daha sonra tartışılacaktır.

Aydınlanmacı Liberal Feministler aşağıdaki temel düşünceleri paylaşmaktadırlar;

1- Akla inanç. Wollstonecraft gibi bazı düşünürlere göre, Akıl ve Tanrı neredeyse eş anlamlıdır. Birey, aklı içinde tanrısal bir kıvılcım barındırır; bu kişinin vicdanıdır. Frances Wright ve Sarah Grimké gibi feministler, gerçeğin en güvenilir kaynağının herhangi bir yerleşik kurum ve gelenek değil, bireysel vicdan olduğunun göz önünde tutulması gerektiğini belirtirler. Massachusettes Kolonisi'nde Anne Hutchinson (1591-1643) tarafından ifade edilen benzer bir çatışkı *(antinomi)* sapkın düşünce olarak damgalanmıştı.

2- Kadının ve erkeğin ruhları ile akılcı yeteneklerinin aynı olduğu inancı. Başka bir deyişle kadınların ve erkeklerin ontolojik olarak özdeş oldukları inancı.

3- Toplumsal değişime ve toplumun dönüşümüne etki etmenin en iyi yolunun eğitim –özellikle eleştirel düşünebilmek için eğitilmek– olduğuna inanç.

4- Bireyin diğer bireylerden ayrı olarak gerçeği arayan, akılcı ve bağımsız bir aktör olarak hareket eden ve onuru bu bağımsızlığa bağlı olan özerk bir varlık olduğu görüşü.

5- Sonuç olarak, aydınlanma kuramcıları, doğal haklar

doktrinine bağlı kalmışlardır. Önemli birçok kuramcı kendilerini siyasi haklarla ilgili taleplerle sınırlandırmamakla birlikte, 19. yüzyıl kadın hareketi esas olarak bu talepler, özellikle de oy verme hakkı talebi üzerine oturmuştur.

Mary Wollstonecraft'ın haklar savunusu feminist teorinin klasiği olarak kabul edilmektedir. (Metin) devrim ihtirası ile doludur, retoriği de bugün hâlâ tahrik ve ikna edici bir tondadır. Temel iddiası, kadının köle kalmasının nedeninin, yetişmesine engel teşkil eden ve hayattaki gerçek amacının erkeğe hizmet etmek olduğunu öğreten toplumsallaşma sürecinde yattığıdır.

Wollstonecraft, bilhassa boş ve uçarı hayatları olan üstsınıfın, lider olabilecek cesarete sahip, zamanı bol kadınları üzerinde çalıştı. "Kendilerine bakmak dışında başka yapacak bir şeyleri olmayanlar gibi, tüylü bir tür gibi kafeslere hapsedilmişlerdi..." (146). "Akıl ve vücutlarını kuvvetlendirme yerine kadının yükselmesinin yegâne yolu olan evliliği gerçekleştirmek için kendilerini sefih güzellik kavramına teslim ediyorlar" (83).

Wollstonecraft kadınların akılları pahasına güzelliklerini ve "duygularını" geliştirmeleri gerektiğinin, çünkü kendilerini ekonomik olarak ortaya koymalarının ve belli bir ölçüde güç elde etmelerinin tek yolunun bir koca bulmak olduğunun farkındadır. Fakat, Wollstonecraft bunun fahişelik olduğunu iddia eder: "Kadınlar duygularının kölesi oluyorlar, çünkü mevcut güçlerini duygusallıklarıyla elde edebiliyorlar" (153). Ve: "Hayatta yükselebilmek için... evlenmeleri gerekli, bundan dolayı zamanları bu işe adanmıştır ve bu kişilerin yaptıkları yasaya uygun bir fahişelikten başka bir şey değildir" (151).

> Haz, kadının hayatının esas uğraşıdır, iktidarını korumak için doğal haklarından vazgeçer ya da eşitliğin gösterişsiz hazzındansa kısa ömürlü kraliçeler olmayı seçer (145).

"O (kadın), erkek ne zaman eğlendirilmek isterse o zaman şakıyacak bir kuş, oyuncak olarak yaratılmıştır" (118).

Wollstonecraft, aydınlanmanın, kişinin akıl ve "duygular" arasında bölündüğünü belirten görüşünü benimsemektedir. Hayat da benzer bir şekilde bölünmüştür: hayatın önemli işleri aklın geçerli olduğu kamusal arenada yönetilir, önemsiz hazlar ise kadının yaşadığı özel alana hapsedilmiştir. Bu yüzden de, kadınların yegâne amaçları erkekleri memnun etmek için hayatın akılcı olmayan, duygulara ait yanını geliştirmektir. Wollstonecraft'a göre bu tür bir rol kadınların itibarını zedeler.

> Kuşkusuz ki o (kadın), hayatı boyunca yalnızca kişiliğini süslemek ile oyalanacak, (erkeği) boş zamanlarında eğlendirecek ve ciddi iş hayatı bittiğinde gülücükleriyle ve oyunlarıyla canlanmayı isteyen o yaratığı (erkeği) yumuşatacak ölümsüz bir ruh değildir (113).

Bu tür bir konum yalnızca saygınlıktan yoksun bir varoluş anlamına gelmez, aynı zamanda kadınların eleştirel yeteneklerini, akıllarını geliştirmekten alıkoyar ki aklın kendisi "ölümsüz ruh"u mümkün kılan şeydir.

Wollstonecraft, feminist gündemdeki en önemli maddenin, gerçek anlamda bir eğitim ve eleştirel düşüncenin geliştirilmesi olduğuna inanır. Ona göre bunun iki türlü yararı vardır. Öncelikle kadınların kendi durumları hakkında daha net ve akılcı düşünmelerine olanak sağlayacaktır. Bu da onları daha az safdil yapacaktır, kendi çıkarlarını unutma eğilimlerini azaltacak, onları köle fahişeler haline gelmekten koruyacaktır.

> Kadının zihnini genişleterek güçlendirmek, kör itaate bir son verecektir. Kör itaat, kadınları karanlıkta tutmaya gayret eden iktidar, tiranlar ve şehvet düşkünlerince daima aran-

> maktadır, çünkü birinciler (iktidar ve tiranlar) sadece köleler isterler, ikinciler (şehvet düşkünleri) ise bir oyuncak (107).

İkinci olarak, kadınların eleştirel düşünme güçleri arttıkça, tinsel olarak yetişecekler ve ruhsal olarak gelişeceklerdir. Wollstonecraft'ı esas olarak ilgilendiren ikinci konudur. Düşünür, Thomas Aquinas ve Augustine'nin Hıristiyan akılcılığı geleneğine dayanarak, ahlaki gelişimin olmazsa olmaz kuralının iyiyi kötüden ayırma yeteneği olduğuna inanmaktadır. "Akıl... iyiyi kötüden ayırabilme gücüdür" (153). "Her varlık kendi aklını kullanarak erdemli olur" (103). Kişinin erdeme ulaşması aklını kullanarak ve ihtirasını alt ederek gerçekleşir (91). Çünkü "ölümsüzlük uzvu... insan aklının olgunlaşma yeteneğidir" (142).

> Akıl, sonuç olarak, basitçe gelişmenin gücü... gerçeğin sezgisidir. Bu noktada, her birey kendi içinde bir dünyadır... Eğer, yaratan ile yaratılanları birbirine bağlayan bağ tanrının varlığından oluşmuş ise, aklın doğası her şeyde aynı olmalıdır (142).

Böylece kadının aklını geliştirmesine engel olan her eğitim sistemi, onun ölümsüzlüğe ulaşmasına engel olur, onu maddi ihtiyaçları peşinde ot gibi yaşayacağı bir cehenneme mahkum eder. Ölümsüzlükten bahsedilirken, Wollstonecraft muhtemelen sözcük anlamıyla cenneti düşünmemektedir; insanlık erdeminin, fiziksel varlığın tinsel ve düşünsel olarak aşılması yeteneğinde yattığını ileri sürmektedir demek daha doğru olur. Bu nedenle aklın kıvılcımı her bireyin başardığı tinsel büyüme aracılığıyla "Tanrı'nın içinde"dir.

Wollstonecraft'a göre, kadınların akla ulaşması, gerçeği gizleyen aracılarla –erkekler– sürekli uğraşması gerektiğinden dolayı engellenmektedir. Halbuki, kadınların "ışık çeşmesine yönelmelerine izin verilmelidir ve davranışları yal-

nızca yanıp sönen bir uydu gibi şekillendirilmeye zorlanamaz" (101). "Erkek her zaman, kadın ile akıl arasında durmuştur. Kadının her şeye sadece puslu mercekler aracılığıyla bakmasına izin verilmiştir ve her şeye güvenmesi istenmiştir" (142). Bu ifadeler kuşkusuz ki, Milton'un *Paradise Lost* (Kaybolmuş Cennet, 1667) adlı eserindeki ünlü dizenin yalanlanması anlamına gelmektedir; "Erkek sadece Tanrı için, kadın ise erkeğin içindeki Tanrı için". Bu ifadeler aynı zamanda, her bireyin otoritelere ve inanca güvenerek değil, gerçeklikle doğrudan ve eleştirel ilişkisi aracılığıyla doğruya ulaşabileceğini söyleyen akılcı inancı yansıtırlar. Ve yine bu ifadeler, her bireyin vicdanının doğrudan Tanrı'ya bağlı olduğunu belirten Protestan görüşü ifade eder. Kurulmuş hiyerarşiler bu tür iletişime engel olur.

Wollstonecraft ayrıca zamanının Stoacı önyargısını da yansıtır. Disipline edilmiş aklı dayatarak "hayvansı doğasına" boyun eğdiren kişi, onur ve erdeme ulaşır. "Günün güzelliklerini yaşarken ve hazdan içinde olduğumuzda, zahmetin ve bilgeliğin sonuçlarını yakalayamayız" (114). "Hayatını bir hazdan diğerine koşarak yaşayan, (erkek) ne bilgelik ne de saygıdeğer bir kişilik kazanacaktır" (115).

Madem ki erkekler ve kadınlar aynı ahlaki ve düşünsel öze sahipler ("ruhların cinsiyeti yoktur", 151), o zaman aynı zihinsel ve tinsel eğitimi almalıdırlar. Wollstonecraft, Rousseau'nun erkeklerin ve kadınların farklı düşündüklerine ilişkin fikrine karşı çıkmaktadır (124-125). Bu noktada temel liberal feminist duruşunu ortaya koymaktadır: akıl, her insanda aynıdır. Kadın farklı ya da yanlış akıl yürütürse, bu onun eğitimindeki eksiklikle ilgilidir. Wollstonecraft, kadınların bazen ağaçları görüp, ormanı görmediklerini itiraf etmektedir (151). Derli toplu düşünmede başarılı olamazlar (104). "Fikirleri genelleştirme gücünü" geliştirememişlerdir; yalnızca gözlemlemek ise yeterli değildir (144). Eğitim

eksikliği, kadınları olguların ardındaki genel ilkeleri algılamadan alıkoyar; bu da kendi durumlarını eleştirel bir şekilde analiz edememelerine neden olur. Bu tür bir miyopi kadınları anlamsız bir tekrara mahkûm eder: "Dün yaptıklarını bugün de yaparlar, çünkü bugün yaptıklarını dün yapmışlardır" (104). O halde, eleştirel akıl, kadının daimi olarak çürüdüğü bitkisel bataklığından kurtulmanın yoludur.

Wollstonecraft aynı zamanda, Aydınlanmanın bireyciliğe inancını da paylaşır. Kadınlar için eleştirel düşünmenin yararlarından biri de kendi kaderlerini belirlemelerini kolaylaştırmaktır. Kendilerinin ne olmak istediklerini düşünmelerine, hayatlarını kontrol etmelerine imkân sağlar. Wollstonecraft, "ben kadınların erkekler üzerinde değil, fakat kendi üzerlerinde iktidarları olsun istiyorum," (154) der. Bu tür bir kendini güçlendirme ancak, kadınlar kendilerini ayırıp "erkekten bağımsız" (253) olduklarında gerçekleşir. "Üzerine büyük kararların inşa edildiği karakterin güçlenmesi" (149) için kadınların sakince düşünme olanağına ihtiyaçları vardır.

Sonuç olarak, kadınlar, özel alana hapsolmamalı ve kamusal hayatın "büyük girişim dünyası" içine girmelidirler (294). Ahlaki ve ekonomik bağımsızlıklarını elde etmeleri için, çeşitli mesleklere –tıp, akademi, iş dünyası gibi alanlara– girmelerine izin verilmelidir (261).

> Birçok kadın, fizikçi olacakken, bir çiftlik yönetecekken, bir dükkan idare edecekken ve müstakil çalışarak dimdik duracakken, duygusallık ve utanç yüklenerek, hoşnutsuzluk kurbanı olarak hayatını boşa harcamıştır (262).

Wollstonecraft, çalışmanın onuruna tamamıyla inanır. "Herhangi bir işi tam anlamıyla yaparak ekmeğini kazanmış kadın, en hünerli güzelden daha saygıdeğerdir!" (262)

Wollstonecraft, kadınlar için daha uygun fiziksel eğitim sağlanması, ahlaki konulardaki çifte standarta son verilme-

si (birçok 19. yüzyıl feministi gibi Wollstonecraft da erkek iffeti konusu üzerinde durdu) gibi daha ikincil değişimler üzerinde de durur. Fakat feminizm konusundaki tavrının özü burada özetlendiği gibidir. Bir akılcı ve Stoacı olarak, eleştirel düşünmenin bireyi sadece fiziksel varlığını akılsızca sürdürmekten özgürleştireceğine ve uygun bir eğitimin kadının erkeğe hizmet etme rolüne boyun eğmesini engelleyeceğine inanır.

Bir İskoç olan Frances Wright, düşüncelerini, 1829 yılında Cincinnati'de verdiği bir seri konferansta ortaya koymuştur. *The Course of Popular Lectures*, Wright'ın Locke ve Jeremy Bentham geleneğinden bir ampirisist olduğunu gösterir. (Düşünür, ikinci ismi hem tanımaktadır, hem de onunla çalışmıştır). Rasyonalistlerden farklı olarak ampirisistler, tüm bilginin duyular aracılığıyla oluştuğuna inanırlar – örneğin Locke, "düşüncelerin doğuştan açık ve seçik" olduğunu söyleyen Kartezyen görüşe karşı çıkmıştır-. Fakat dönem boyunca rasyonalist iddiaların çok güçlü olması ampirisistlerin bile nesnel dünyanın rasyonel olduğunu düşünmelerine yol açmış ve insanın aklını kullanarak doğuştaki "tabula rasa" durumuna rağmen, görünüşün gerisindeki genel ilkelerin bilgisine ulaşabileceğini varsaymışlardır.

Farklı felsefi yönelimlerine rağmen, Wright ve Wollstonecraft, şu inancı paylaşmaktadırlar: Boyun eğdirilerek aldatılan kadınlar, bu aldatmacayı eleştirel düşünce ile deleceklerdir. Wollstonecraft'a benzer şekilde, Wright'ın söylemi de devrimci bir gayret içindedir. Wright, *"On the Nature of Knowledge"* (Bilginin Doğası Üzerine) adlı birinci konferansında, her birey tarafından hakikate ancak kuşkuculuk ve kanıtların ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmesi aracılığıyla ulaşılacağını öne sürmüştür. Düşünür, temeldeki çatışkılı duruşunun belirtisi olarak yerleşmiş kurumlar tarafından sunulan ve geleneklerle ebedileştirilmiş "hakikatleri"

yıkmaktadır. Wright, kadınların sadece durumları hakkında düşünmekle, onlar hakkındaki geleneksel önyargıların neden varolduğunu anlayabileceklerini belirtir.

Düşünür, ampirisist tarzdaki "tüm gerçek bilgi"nin "olumlu duygulardan türemiş" olduğunu ileri sürer. "Öğretilen yanlışlarla ve öğretilmiş seçkin hakikatle sistematik olarak beslenenler değil, ancak iktidarını özgür kullanan" "kuvvetli zekalar" doğru bilgiyi biraraya getirebilirler.[16] Hakiki bilgiye ancak bireyin gerçek ile kurduğu doğrudan ilişki aracılığıyla ulaşılabilir. "Kendi deneyimlemediğimiz şeyleri ve kendi gözlemediğimiz oluşları ancak başkalarının yüklediği anlamlar üzerinden ediniriz; bunlara ancak *inanabiliriz* ama *bilmeyiz*." (10)

Wright yerleşmiş bir kurum ile bağlantısı olan ve onun aracılığıyla para kazanan tüm öğretmenler, akademisyenler ve avukatlar da dahil olmak üzere herkesten şüphelenir. Çünkü bu kişiler maddi olarak bağımlıdır ve "doğru ya da yanlış, varolan görüşleri desteklemek zorundadırlar" (18). Hakikatin herhangi bir parçası, ancak kişinin kendisi tarafından seçilebilir. Gelişme ve reform ancak "sorgulamanın korkusuz ruhundan" ve doğru bir eğitim sisteminden geçer. "Araştıralım!" diye haykırır,

> Bu kısa kelimelerde ne muazzam sonuçlar saklı!.. Onların uğrunda krallıklar çöktü. Hiyerarşiler yok oldu... Güçlü engeller, güçlü hukuk ve daha da önemlisi güçlü önyargılar çöktü; aklın hapishanesinin engelleri yok oldu (34).

Wollstonecraft, Sarah Grimké ve diğer feministlerin aksine, Wright tanrıtanımazdı. Bu nedenle de dini kadınların bağımlılığının sürdürülmesinde en önemli güçlerden biri olarak gördü – gerçi bu nokta Sarah Grimké, Elisabeth Cady

16 Frances Wright D'Arusmont, *Life, Letters and Lectures, 1834/1844* (New York: Arno, 1972), s. 10 içinden Frances Wright, *Course of Popular Lectures* (1834). Daha fazla referans için metne bkz.

Stanton ve diğerlerine de uymaktadır (İkinci Bölüm'e bkz.). Wright, kadınların "aklını esaret altında" tutmakta başarılı olan "açgözlü ruhban" kurumuna karşı öfke doludur.

> Yukarıda, endişeli hayalleri gökgürültüsü arasından tanrının sesini duyar; aşağıda esneyen cehennemi görür, önünde, arkasında ve çevresinde binlerce açgözlü papazın verimli beyinleri tarafından yapılan büyü (kadının) zihnini ezip karıştırır ve aklı için tehlike yaratır! (20)

Grimké ve Maria Stewart gibi, Wright da kadınların kamu önünde konuşmalarına karşı önyargılarla ilgilenmek zorunda kalmıştır. "Hakikatin tek bir cinsiyete ait olduğu"nu kabul etmeme, Wright'ın liberal bakışı ile ilgilidir (15). Her ne kadar kadın çeşitli kurumların yabancısı olsa da (kadınların) hakikate, bu kurumların çürümüş üyelerinden daha yakın olduklarını ileri sürmüştür (16).

Wright, Bentham'ın etkisini yansıtarak kadınların eşitliği için faydacı fikirler geliştirdi. Faydacılık en yüksek değerin mutluluk olduğu üzerine temellenen ve insanın niteliksel gelişmesini, toplumun ona en fazla değeri en fazla miktarda sağlaması anlamına gelen, mutluluğu amaçlayan bir etik önerir. Wright, kadını bağımlı tutmanın topluluk için "faydalı" olduğu düşüncesini reddeder. Böyle bir varsayımın ancak bu tür bir baskıyı "yararlı" sayacak gaddar bir sınıftan gelebileceğini iddia eder.

> Kadınların itaatkârlıklarını destekleyip onları işlevsel kılan bir inanma biçimi vardır. Bu, aristokrasilerin birçoğunda yöneten azınlıkça tebaasına karşı, demokrasilerde zenginlerce fakire karşı; uzmanlık gerektiren işlerde bütün ülkelerdeki insanlara karşı kullanılan bir inanma biçimidir (32).

Wright, "soyutlamaları bırakalım bir kenara!" diyerek "ha-

kikat, olgudur" savını öne sürmüştür. Olgunun geçerli olduğunu gösteren en önemli şeyin, haz-acı ilkesinde (yararcılığın temel önermesi) yattığını belirtir: "erdemli dürüst duygular insana haz verirken, kötü duygular eziyet edip rahatsızlık verir" (50). Buna dayanarak, insan ırkının yarısını bağımlı durumda tutarak, tüm ırkın gelişmesinin yavaşlayacağı belirlenebilir. Kadınların bastırılması, en yüksek yararı sağlamaz. Kadınlar, akılla iyi duyguların aynı anlama geldiği bir toplumda onlara verilen görevleri üzerlerine alıncaya kadar, insan ırkı çok ağır gelişecektir (24). Bir faydacı olan John Stuart Mill de benzer bir iddiada bulunmuştur. Wright da Wollstonecraft gibi Aydınlanma inancındaki eleştirel düşünmenin iktidara bağımlılığı yok edeceğini ve kadınların baskı altındaki diğer gruplarla birlikte bağımlı olma konumlarından kurtulacaklarını anlatmıştır.

Sarah Grimké'nin *Letters on Equality* (Eşitlik Üzerine Mektuplar, 1838) liberal gelenek içinde, kadının bağımlı konuma itilmesine karşı geliştirilen en inandırıcı iddiaları ortaya koyar. Bu radikal mektuplar, Grimké'nin köleliğin kaldırılması davası için 1837'de Kuzey Massachusetts boyunca çıktığı konferans turu sırasında yazılmıştır. Tur sırasında İncil'in kadınların kamu önünde konuşmasını kesinlikle yasaklayan emrini ihlal ettiği için şiddetle tenkid edildi (I Cor. 14: 34 ve I Tim. 2: 12). Köleliğin kaldırılması taraftarlarının siyah kadın öncülerinden olan Maria Stewart, aynı önyargıya maruz kalmış ve kürsüden inmeye zorlanmıştı, ama bunu protesto etmiştir: "Kadınsam ne olmuş? St. Paul kadının kamu önünde konuşmasının ayıp olduğunu belirtiyor... eğer St. Paul bizim yanlışlarımızı ve mahrum edildiğimiz şeyleri bilseydi, haklarımız için kamu önünde talepte bulunmamıza hiçbir itirazda bulunmazdı, diye düşünüyorum."[17]

17 Maria Stewart, *Black Woman in White America* içinden "What if I Am a Woman?", der. Gerda Lerner (New York: Pantheon, 1972), s. 564.

Wollstonecraft ve Wright gibi Grimké de eleştirel düşünmenin yararına inanmıştır; kadınların doğal haklarının erkekler tarafından tanınmadığını, ve kadınlarla erkeklerin ahlaki ve düşünsel açıdan eşit olduklarını ileri sürmüştür. Grimké'nin eleştirel gücü, kadınlara uygulanan baskıyı meşrulaştırmak için kullanılan kutsal kitaptaki temel bölümlerle ilgili yaptığı metin analizlerine dayanmaktadır. Grimké, kutsal kitabı eleştirel bir tarzda tefsir eden kişilerin başında gelir. Grimké'nin üzerinde durduğu temel nokta, İncil'e dayandırılan hatalı bakışın "Kitabı Mukaddes'in tahrif edici yorumuna"[18] bağlı olarak geliştiği olmuştur. Grimké, isyankâr ruhu ile, tinsel hakikati kabul için gerekli olan (erkek) ruhban aracıları reddeder. Ona göre, bu aracılar hakikate ulaşmaya engel olurlar.

> İlham verici yazıların anlamını keşfetme hakkını istiyorum çünkü kutsal metinleri incelemenin her bireyin görevi olduğuna inanıyorum. Bunu herhangi bir kişinin ya da grubun bakış açısı aracılığıyla değil, Kutsal Ruhun yardımıyla yapmalılar (4).
>
> ...Kutsal kitabın yanlış yorumlarının benim için hiçbir önemi yok: bunlar çıkarcı yargıçların görüşleridir ve sırf kuşaktan kuşağa saygı ile aktarıldıkları için bunlara saygı duymak zorunda değilim. Durum böyle olunca, asırlar boyu ayakta kalan herhangi bir düşünceyi, sanki dün ortaya atılmış gibi incelerim. Kendim için düşünmek üzere eğitildim. Bu da her zaman kullanmayı talep ettiğim bir ayrıcalıktır (91).

Grimké, kadınların yüzyılların kemikleşmiş görüşlerinin ve geleneklerinin ağırlığı ile çarpışmak için kendi hakikat-

18 Sarah M. Grimké, *Letters on the Equality of the Sexes and the Condition of Woman* (1838) (New York: Burt Franklin, 1970), s. 3. Daha fazla referans metin içinde izlenebilir.

lerini dillendirmek ve meşrulaştırmak zorunda olduklarını belirtir. Bu tür bir meşrulaştırma Wollstonecraft'ta olduğu gibi Grimké'de de, radikal protestan geleneğin içinden çıkmıştır. Kadınlar, emirleri, ruhban sınıftan değil tanrısal akıl ile kurdukları doğrudan iletişimden alırlar (Mektup 3).

Grimké'nin Mektupları'nın, Duygular Bildirgesi'nin yazımında Stanton üzerinde görünür bir etkisi olmuştur (zaten Stanton ve Grimké arkadaştırlar). Grimké, Amerikan doğal haklar ilkelerini kadınlara uyarlayan ilk kişidir. İlginç bir şekilde, Kutsal Kitap'ın "kadınların ve erkeklerin EŞİT YARATILDIKLARINI" beyan ettiğini iddia eder (16). Grimké, kadınların haklarını sistematik bir şekilde ellerinden alan erkeklerin kanunlarının doğal haklar geleneğinin dilinden türediği konusunda ısrar eder: "kanunlar... kadının bağımsızlığını kullanmasını engeller, bireyselliğini ezer; kanunlar onun temel haklarından bazılarını çalar, bunları ortaya koymasını engeller" (74).

Grimké, aynı zamanda Blackstone'un, özellikle de, kendi deyişi ile "kadının varlığını, tıpkı bir köle gibi efendisinin varlığında eriten vesayet kavramının" ilk feminist eleştirisini yapmıştır (75). 19. yüzyıl kadın hakları kampanyasının temel tezlerinden biri haline gelen ve kadınlara zarar veren "siyasal temsil hakkı tanınmadan vergi mükellefi sayılma"yı (80) da ilk olarak Grimké tartışmaya açar. Çalışan kadınların eşit işe eşit ücreti alamamalarından da şikâyet eder. Tuhaftır ki, Grimké, her ne kadar kadınların kamusal olaylar üzerine konuşmalarının hakları ve görevleri olduğuna kararlı bir şekilde inansa da, muhtemelen hükümet işlerinin kadınlar için çok alçaltıcı olduğunu yansıtan Viktoryan değerlerden dolayı kadınların yönetimde (hükümette) yer almaları fikrinden ürkmektedir (81).

Grimké'nin tüm analizi Wollstonecraft'ınki ile benzeşir. Ama Grimké radikal feminist düşünceyi Wollstonecraft'tan

daha ileri götürmüştür: Bir sınıf olarak erkekler, kadınları kendilerini memnun etmeye koşullandırırlar, kadınların uygun bir eğitim alma olanaklarına ve eleştirel analiz güçlerini geliştirmelerine karşı çıkarlar.

> Erkeklere göre; Yehova kadını erkekten daha alçak bir yere yerleştirmişti. Erkekler de doğal olarak kadınları orada tutmayı arzularlar. Bu nedenle zihnimizin soylu gücü tahrip olmaktadır ve neredeyse tamamıyla işlenmemiş bir halde bırakılmıştır (61).

> Erkek, Tanrı'nın ona arkadaş olarak verdiği yaratığı (kadını) değersiz şeylerle süsler, dikkatini erkeğe çevirtir ve onu bencil hazlarının bir aracı, gözüne hoş görünecek, boş zamanlarında onu eğlendirecek bir oyuncak olarak görür (17).

Grimké, kadınlık sorununu kadınların dış görünüşleriyle birlikte eleştirir. Birçok kadının giyimindeki hafifmeşrepliğin, onların ahlaklı ve erdemli varlıklar olarak ciddiye alınmasını engellediğini belirtir. "Bebekler gibi giydirilmeye devam edersek hiçbir zaman istediğimiz yere yükselemeyeceğiz, faydalı olamayacağız," der (71).

Ruhban sınıf, "kadınları(n) Tanrının onlar için tasarladığı yerde dimdik durup kölelik gibi ahlaki konularda fikir beyan etmelerine izin vermek" şöyle dursun, onları tekrar hareme yerleştirir. "Biz, ruhban sınıftan olan kardeşlerimizin, kadını ahlaki çalışmalardan ve düşünsel kültürden uzaklaştırdıklarını ve kadının yeteneklerini, efendisinin damağının eğlendirilmesine olanak verecek ve onun hayvani rahatını ve zevkini karşılayacak şekilde kısıtladıklarını görüyoruz." (39).

Grimké kendi Güneyli gençliğini hatırladığında, (kadınların) sadece bir koca avlamak amacını güden toplumsallaşma tarzını kötüler.

> Hayatımın erken dönemlerinde kaderim, şık dünyanın kelebekleri arasında olmaktı. Hem gözlemlerime hem de deneyimlerime dayanarak söyleyebilirim ki, eğitimleri acınacak derecede eksik olan bu sınıftaki kadınlara, evliliğin en faydalı şey, şan ve şöhrete ulaşmanın tek yolu olduğu öğretilmekteydi. Bu nedenle de şık kızların en önemli işi cazibeleriyle erkeklerin ilgilerini çekmek ve onları kazanmaktı (46-47).

Grimké kadınların özel alana ait oldukları ve kamusal sorunlarla ilgili akılcı düşünmelerinin uygunsuz olduğu fikrine açıkça karşı çıkar. "Herhangi bir akılcı üstünlük ortaya çıktığında kadın bundan rahatsız olur ve giyindiği, dans ettiği, en büyük üstünlüğünü ortaya koyduğu 'uygun alanın' dışına çıkmış gibi davranır" (47).

Gerçekten de Grimké, yuvanın ilk önemli feminist eleştirisinde, özel alanın evli kadınlar için genellikle bir tiranlık olduğunu öne sürer. "Erkek kocalığa (birçok ülkede tiranlık ile eş anlama gelen bir kelime) has karakteri ile kadının üstünde sınırsız ve zalim tüm iktidarını kullanır" (85). Ve Grimké, "kadınların kocalarının görüşleri ve kaprisleri yüzünden boyun eğerek katlanmak zorunda oldukları çok fazla gizli acılar çektiklerini" belirterek, şikâyet eder (86).

Grimké'ye göre erkekleri ve kadınları kamusal ve özel alana yerleştirme, geleneklerin keyfiliği ile ilgilidir. Çünkü, kadınlar ve erkekler ahlaki ve düşünsel anlamda eşit olduklarına göre, aynı ahlaki ve düşünsel haklara ve sorumluluklara sahip olmalıdırlar.

> Aklın cinsiyeti yoktur... zihnin gücünün cinsiyeti yoktur ve... erkeklerin görevleri ve kadınların görevleri, erkeklerin alanı ve kadınların alanı hakkındaki fikirler sadece keyfi fikirlerdir (60).

Dahası, temel eşitliklerinden dolayı, kadınlar kendi bakışlarını ifade etme ve vaaz sorumluluğuna sahiptir. Grimké Bağımsızlık Bildirisi'nin dilini kendini ifade etmek için kullanır.

> Burada ortaya koyduğum ilkelere göre, erkek ve kadın eşit yaratılmışlardır ve kerim olan yaratıcı tarafından aynı düşünsel güçlere ve aynı ahlaki sorumluluklara sahip kılınmışlardır. Bunun sonucu olarak erkeğin yaptığı ahlaki olarak ne kadar haksa, bu kadın için de ahlaki olarak o kadar haktır. Buradan, vaaz vermek eğer erkeğin göreviyse, aynı zaman da kadının da görevidir, sonucuna varırız (98).

Grimké 7. Mektup'ta kadınların "toplumsal sorumluluk"larını hatırlatır. Kadınlar, özellikle siyah köleler gibi kendilerinden daha talihsiz kişilere yardım etmek üzere evlerinden çıkmalıdırlar. Toplumsal sorumluluk öğretisi 19. yüzyıl başındaki Amerikan teolojisini büyük ölçüde etkileyen İkinci Büyük Uyanış (1797-1831) büyük yer tutar. Buna göre, Hıristiyanların ahlaki ve sosyal bir reform yapmaları teşvik edilir. O dönemin çeşitli reform hareketleri, kısmen kadın hareketi de, bu "uyanış"tan doğdu.[19]

Sonuç olarak, Grimké'nin analizi, erkeklerin ve kadınların doğal olarak eşit ve ontolojik olarak aynı olduklarını varsayan Aydınlanma düşüncesine dayanır. Hatta, Grimké kadına önce insan sonra dişi olarak bakmanın zararlı olduğunu ısrarla belirtir. "Hiçbir şey kadının itibarına erkeğe dişiliğiyle ulaşmaya çalışması olgusundan daha fazla zarar veremez" (22). İnsan olarak itibarı üzerinde hak iddia etmesi için kadının, "bütün yaptıklarını cinsiyet ayrımı gözetmeden yapması ve söylediklerini cinsiyet ayrımı gözetmeden söylemesi gereklidir" (25).

---

19 Sydney E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People* (New Haven: Yale Universitl Press, 1972), s. 418-27; 642-44'e bkz. Ayrıca bkz. Rossi, *Feminist Papers*, s. 241-81.

> Kadın, Tanrının yetki ile donattığı ahlaki ve sorumluluk sahibi varlık olarak, erkeğin – Tanrının değil onu yerleştirdiği yerden yükselmek için, kutsal ve vazgeçilmez hakları üzerinde hak iddia etmektedir (24).

19. yüzyıl Amerikan kadın hakları hareketinin önemli iki lideri Elisabeth Cady Stanton ve Susan B. Anthony, selefleri Wollstonecraft, Wright ve Grimké tarafından ifade edilen Aydınlanma Teorisi'ni geliştirerek daha rafine hale getirdiler. Başta Stanton olmak üzere, liberal öğretinin ötesine geçen özgün teoriyi formüle ettiler. Bu, İkinci Bölüm'de tartışılacaktır.

Stanton'un kariyerindeki liberal konumlanışı üç önemli önermede temsil edilir: *"Address to the New York State Legislature" (1854)* (New York Eyaleti Kanun Koyucuları Üzerine Söylevler), *"Address to the New York State Legislature" (1860)* ve *"Solitude of Self" (1892)* (Benliğin Yalnızlığı). Hem 1854 hem de 1860 söylevleri doğal haklar teorisine dayanmaktadır.

> Aynen nefes alma hakkı gibi, medeniyetin vazgeçemeyeceği doğal haklar vardır... Medeni erkek ve kadının doğal hakları, yönetme, mülk edinme ve güçlerinin uyumlu gelişimi ve arzularının tatmin edilmesidir (1: 679).

> Kadınlar insandır; yerleşik, özgür doğmuş yurttaşlardır; mülk sahibi ve vergi mükellefidirler. Buna rağmen haklarımızı kullanmak üzere oy vermemiz engelleniyor. Cinsiyetimiz dışında, yasal bir seçmen olmak için gereken ve anayasa tarafından istenen her türlü niteliğe sahibiz. Biz ahlaklı, erdemli, akıllı ve gururlu beyaz adama her bakımdan eşit insanlarız (1: 595).

"Cinsler aynıdır," diyen Stanton, bu nedenle de iki cinsin eşit haklara sahip olması gerektiğini öne sürer (1: 604).

Stanton, 1854 tarihli söylevinde, özellikle evli olmayan kadınlara siyasal temsil hakkı verilmeden vergi mükellefi olmaları (1: 599) ve evli kadınların "vatandaş olarak ölü" (1: 599) oldukları fikirlerini de içeren çeşitli şikâyetleri sayıp döker. Sadece oy hakkı için değil, fakat hemcinslerinin yargılamasına tabi olma hakkı için de ısrar eder (1: 597-98). Wollstonecraft, Vindication'da bu fikre kısaca değinmişti. Bu talebin bir içerimi, kadınların erkeklerden farklı oldukları ve birbirlerinin hareket tarzını daha iyi anlayabilecek ayrı bir grup olarak görülmeleri gerektiğidir. Ama işte tam da bu, bütün insanların temel olarak aynı oldukları ve benzer "nesnel" akıl yürütme gücüne sahip oldukları yolundaki liberal inançla çelişir.

Stanton aynı zamanda, o dönemde geçerli olan ve başka şeylerin yanı sıra kadınların zayıf, beceriksiz ve saf, dolayısıyla da erkekler tarafından dünyanın kötülüklerinden korunması gereken varlıklar olduklarını söyleyen "gerçek kadınlık kültü"nün foyasını da dökmüştür.[20] Stanton, ev hayatının çoğunlukla mutlu bir cennet olduğu fikrini reddederek, kadınların korunmaya hemen hemen hiç ihtiyaçları olmadığını iddia eder. Kadınlar güya korundukları dehşetin çoğunu orada, evde yaşarlar (1: 682). Sojourner Truth, 1851'de Akron Kadın Hakları Toplantısı'nda (*Akron Woman's Rights Convention*), kadınların adeta birer heykel gibi kaide üzerine yerleştirilmesi fikrindeki ikiyüzlülüğe dikkat çekmiştir: İkinci Bölüm'de tartışılacağı üzere Margaret Fuller da *Woman in the Nineteenth Century* (19. yüzyılda Kadın'da, 1845) benzer noktalara değinmiştir.

Stanton'un temel liberal tezi, birer birey olarak kadınların kendi ayakları üzerinde durabilmeleri için haklara sahip olmaları gerektiğidir: Bize temel haklarımızı verin, biz de

20 Barbara Welter, "The Cult of True Womanhood: 1820-1860", *American Quarterly* 18, no. 2, bl. 1 (Yaz 1966), s. 151-174.

"kendimize, mülkümüze, çocuklarımıza ve evlerimize bakalım" (1: 683). Locke geleneği içinden gelen Stanton, hükümeti tiranlığa karşı bir koruyucu olarak görür: Hükümetin yapması gereken şey, kadın bireylerin özgürce hareket etmelerini ve doğal haklarını kullanabilmelerini sağlamaktır.

Stanton'un bireyciliğinin iki etkili ifadesinden biri 1851 toplantısına yazdığı mektupta kız evlatların cesaret ve bağımsızlık için eğitilmeleri gerektiğine ilişkin sözlerinde (1: 815) ve ikincisi de "Benliğin Yalnızlığı" başlıklı kapanış konuşmasında yer alır. İkincisinde, her insanın yalnız olduğu, bu nedenle de kadının sorumluluk almayı öğrenmesi gerektiği yolundaki kanılarını ortaya koyar. Stanton haklı olarak, "her insanın ruhunun bireyselliği" kavramının kısmen "bireysel vicdan ve yargılama hakkı" olduğunu söyleyen Protestan düşüncesinden köklendiğini kaydeder.[21] Doğal Hukuk ortamındaki duruma göre Stanton her kadını, "ıssız bir adada, yanında kadın bir Cuma olan Robinson Crusoe" olarak tasarlar. O, "kendi dünyasında yaşar, kendi kaderini çizer. Kendi güvenliği ve mutluluğu için tüm yeteneklerini kullanmak haklarındandır" (4: 189).

Yalnız birer aktör olan kadınlar, ilk ve tek olarak, sırasıyla eş, anne, kızkardeş ve kızlardır (4: 190). Kadınlar, aslında tüm insanlar, esasen yalnız olduklarından dolayı, kendi rotalarını çizmelerine olanak tanımak için eşit olanaklara ve yönetimin korumasına ihtiyaçları vardır.

> Kadına daha yüksek bir eğitim için, yeteneklerini tümüyle geliştirebilmeleri için, bağlardan, geleneklerden, bağımlılıklardan ve hurafelerden özgürleşmek, korkunun sakatlayıcı etkisinden kurtulmak için tüm olanakları sağlama-

21 Susan B. Anthony ve Ida Husted Harper, *The History of Woman Suffrage*, cilt 4 (Indianapolis: Hollenbeck Press, 1902), s. 189. Bu söyleve ilişkin daha fazla referans metin içinde izlenebilir.

nın en önemli nedeni, hayatın kişisel sorumluluğu ve yalnızlığıdır.

Kadının içinde yaşadığı yönetimde ve inanması istenen dinde söz sahibi olmasını, toplumsal hayatta eşitliği, zanaat ve mesleklerde önemli konumlara yükselebilmesini talep etmemizin en önemli nedeni, doğuştan hakkı olan bireysel egemenlik ve birey olarak kendisine güvenmesi zorunluluğudur... (4: 190)

Wollstonecraft gibi, Stanton da hiçbir şeyin "kişinin bireysel egemenliğini hatırlaması kadar karakterine erdem katamayacağına" inanır: Uygun olan her yerde, eşit mevki hakkı – sadece insan olma meziyeti ile kazanılan bir mevkidir bu.

Günlük hayatımızın güçlüklerinin üstesinden gelmek üzere arkadaşlarımız var, aşk, sempati, şefkat ve nezaket var. Fakat insanın yaşantısındaki trajediler ve zaferlerde, her ölümlü yalnızdır.[22]

Kuramcılığından öte akıllı bir siyasi örgütleyici olan Susan B. Anthony bazı önermelerinde doğal haklar doktrini üzerinde ayrıntılı olarak durmuştur. 18 Haziran 1873 tarihindeki yasaya itaatsizlik nedeniyle açılan ünlü davasıyla bağlantılı olarak geliştirdiği iddialar çok önemlidir. Anthony, 1872 Kongre seçimlerinde oy kullandığı ve bu nedenle de yasayı ihlal ettiği için suçlanmıştı.

Mahkeme öncesi iddialarında, "suç işlemek bir yana, ulusal anayasa tarafından garanti altına alınan vatandaşlık hakkını kullanmış olduğunu" (2: 631) iddia etmek için Bağımsızlık Bildirisi'ne ve Anayasa'ya başvurdu. Hükümete ilişkin liberal kuramı dile getirmek için şunları ileri sürer:

22 Bu sonuç *The History of Woman Suffrage*'de yer almamıştır; Stanton'un kızı Harriot Stanton Blatch'ın yayınladığı bir broşürden alınmıştır. *Feminism*'den akt., der. Miriam Schneir (New York: Vintage, 1972), s. 159.

> Demokratik, cumhuriyetçi hükümetimiz yasaları yaparken ve uygularken her bireyin sözünü söylemesinin ve oyunu kullanmasının doğal hakkı olduğu düşüncesi üzerine kurulmuştur. Biz insanların vazgeçilmez haklarına sahip olurken hükümetçe korunmaları gerektiğini öne sürüyoruz.

Bildirinin, kişilerin "huzur ve mutluluk"larından sorumlu olacak bir hükümeti oluşturmayı amaçlayan önsözü her vatandaşın oy verme hakkı olduğunu ima eder. Anthony, kadınların kendi görüşlerini yönetim yoluyla ifade edebilmelerinin hiçbir yolu olmadığı iddiasındadır. Bu iddia 19. yüzyıl liberal feministlerinin temel şikâyetlerini özetliyor. O nedenle ben de burada bir bölüm alıntılıyorum.

> Bugün bu ulusu oluşturan insanların yarısı, adaletsiz bir kanun tarafından yok sayılmak ya da bambaşka biriymiş gibi yazılmak karşısında tamamen savunmasızdır. Bu tarz bir hükümet kendilerini hoşnutsuz hisseden, siyasal olarak temsil edilmediği halde vergi mükellefi olmaya zorlanan, hiçbir zaman rıza göstermedikleri yasalara uymaya mecbur edilen (o yasalar ki, hemcinslerinin yargılamasına tabi olmaksızın hapse atılmalarına ya da asılmalarına neden olabilir), evlilikte soyulan, kendi ailesinin, parasının ve çocuklarının bakımını bile üstlenemeyen kadınlar, ülkenin nüfusunun yarısını oluşturur. Nüfusun bu yarısı, diğer yarısının insafına terk edilmiştir. Bu, hükümetin kurucularının yazdıkları bildirgenin ve bu bildirgenin ruhunun doğrudan ihlalidir. Bağımsızlık Bildirisi'nin her bir maddesi herkesin eşit haklara sahip olduğu ilkesine dayanır (2: 631).

Anthony, radikal feminist bir duruşu benimsetmek için doğal haklar öğretisinin ötesine gider. Hatta, bu yönetimin

demokrasi olmadığını savunur. Bu, nefretlik bir "cinsiyet oligarşisi"dir. Her evde erkekler "egemen, efendi"; kadınlar ise "nesne, köle" dir (2: 635).

Anthony, kısa bir süre önce kabul edilmiş olan 14. ve 15. maddelerin kadınlara oy hakkını verdiğini öne süren tezini geliştirir. 1868'de kabul edilen 14. maddenin ilk bölümünü şöyle okur:

> Amerika Birleşik Devletleri'nde doğmuş ya da uyruğuna geçmiş ve orada çalışan tüm insanlar Amerika Birleşik Devletleri'nin ve ikamet ettiği eyaletin vatandaşıdır. Hiçbir eyalet, Amerika Birleşik Devletleri'nin vatandaşının dokunulmazlıklarını ve ayrıcalıklarını sınırlayan herhangi bir yasa yapamaz ve yapılması için zorlayamaz. Herhangi bir eyalet, yasal sürece uygun olanlar dışında, kişiyi yaşamaktan, özgürlükten, mülk edinme hakkından mahrum edemez. Yasalarına tabi herhangi bir insandan yasanın korumasını esirgeyemez.

Anthony, "şimdi burada cevaplandırılması gereken tek soru: Kadınlar insan mıdır?" olmalıdır der (2: 638). Yukarıda da kaydedildiği gibi Yüksek Mahkeme 14. maddeyi yorumlarken bu soruya her zaman olumlu yanıt vermemiştir.[23] 1873 yılında mahkeme hakimi Anthony'nin öne sürdüğü bu fikirleri kabul etmemiştir. Hatta *History of Woman Suffrage* (Kadınlara Oy Hakkı mücadelesinin Tarihi) adlı eserin editörleri, hakimin "fevkalade bir ihtiyatla" Anthony'nin iddialarını bile dinlemeden çok önce "kararını kaleme aldığını" öne sürüyorlar (2: 647).

Dahası Anthony, 1870'te kabul edilen 15. maddenin ilk

23 Yukarıdaki 12. nota bkz. Tam bir tartışma için Okin, s. 247-273'e bkz. *Minor v. Happersett* (1874)'de mahkeme, kadınlar insan ve hatta vatandaş oldukları halde, anayasa vatandaşlık haklarından birinin oy kullanma hakkı olduğunu açıkça belirtmiyor, diye karar vermiştir. Bu duruma dikkatimi çektiği için Pam Elam'a teşekkür ederim.

bölümünün de kadına oy kullanma hakkını tanıdığını savunmuştur. Buna göre: "Amerika Birleşik Devletleri'nin vatandaşlarının oy kullanma hakkı Amerika Birleşik Devletleri tarafından ya da ırkından, renginden veya önceki kölelik durumundan dolayı herhangi bir eyalet tarafından sınırlandırılamaz ya da inkar edilemez". Anthony kadınların "kölelik durumu" altında var oldukları ve sonuçta da 15. maddenin tanımladığı kişiler arasında oldukları fikrini ileri sürmüştür. Bu iddia da kabul görmemiştir.

Anthony mahkemesindeki savunmasında bu iddiaları yeniden dile getirir, hakime 100 dolarlık cezanın tek bir kuruşunu ödemeyeceğini söyler ve "kız kardeşlerini erkeklerin yaptığı adaletsiz ve anayasaya aykırı yasalara isyan etmeye teşvik etmeyi sürdüreceğini, onlara o eski devrim sloganını, "tiranlara direnmek, Tanrı'ya itaattir" sözünü hatırlatacağını belirtir.(2: 689).

Anthony, amacı için 14. maddeyi kullanırken, "oy kullanma hakkı bir eyaletin erkek sakininden esirgenirse, siyasal temsilin temeli sarsılır" diyen 2. faslı eleştirir. 1870 yılında bu maddenin onaylanmasıyla anayasaya ilk defa "erkek" kelimesinin sokulması sufrajetler için ciddi bir gerilemedir. İç savaş sonrası yıllarda, özellikle de bu konu üzerinde, kadın hakları hareketinde bir çatlak oluşmuştur. Kadınlar kölelerin özgürleşmesi davası için coşkuyla çalıştıkları halde kölelik karşıtlarının sıra eski kölelere oy hakkı veren maddelerin geçmesine geldiğinde, kadın hakları davasına desteklerini geri çektiklerini hisseden Stanton ve Anthony hizibi, bu gruptan (kölelik karşıtları grubundan) ayrılmıştır. Kölelik karşıtları, dönemin "siyah dönemi" olduğunu iddia ediyorlardı. (Daha net olabilmek için bunun erkek siyahların zamanı olduğunu söylemeliydiler). Stanton ve Anthony 14. ve 15. maddeleri desteklemeyi reddettiler ve bundan sonra kadın davasından başka hiçbir davayı desteklemeyecekleri-

ni beyan ettiler. Bunun sonucunda 1869'da *National Equal Rights Association*'dan (Ulusal Eşit Haklar Birliği) ayrılarak, daha sonra *American Woman Suffrage Association* (Amerikan Kadın Sufrajetleri Birliği) olarak yeniden düzenlenecek olan *National Woman Suffrage Association*'u (Ulusal Kadın Sufrajetler Birliği) oluşturdular.

Kadın hakları hareketinin kökenleri kölelik karşıtı hareketin içindedir. Bu hareket, kısmen Maria Stewart ve Sarah Grimké gibi kadın eylemcilerin köleliğin kaldırılması davasının gelişmesi için yaptıkları çalışmalar sırasında uğradıkları tacizlerin sonucunda ortaya çıkmıştır. Nihayet 1848 Seneca Falls Toplantısı'nda karara bağlanan, kadın hakları adına eylemde bulunma düşüncesi, aslında Lucretia Mott'un da aralarında bulunduğu kadın delegelerin diğer delegelerle birlikte oturmayıp balkonda oturdukları, 1840'ta Londra Dünya Kölelik Karşıtı Toplantısı'nda doğmuştur. (Kocası da bir delege olan Elisabeth Cady Stanton bu toplantıya katıldı ve bir haftayı Mott ile tartışarak geçirdi.) Frances Wright kişisel bir kölelik karşıtı eylem yürüttü ve Tennessee'de (Nashoba) ırkların ve cinslerin eşit yaşadığı ütopik bir topluluk yarattı.

Kadın hakları eylemcilerinin kullandıkları köle-kadın benzerliği de bu köklere işaret eder. Wollstonecraft tarafından kısaca değinilen bu benzetme, Margaret Fuller ve Sarah Grimké tarafından kullanılmıştır. Bu benzetme kadın hakları literatüründe de sıkça kullanıldı. Örneğin Stanton 1854 ve 1860 konuşmalarında bu fikri ayrıntılı olarak açıkladı: aynen erkek bir köle gibi beyaz bir kadının da kendi adı yoktur, efendisinin ismi ile anılır (köle kadınlar, kocalarının ilk adlarıyla çağırılırlar: Tom'un Sue'su, Cesar'ın Jane'i gibi); tıpkı köleler gibi kadının da kendi malı yoktur, çocukları üzerinde vesayet hakkı yoktur hiçbir resmi varlığı yoktur ve efendisi tarafından cezalandırılabilir. Stanton özgür siyah er-

keklerin vatandaşlık hakları konusunda beyaz kadından ileri olduklarını iddia eder (680-81).[24]

Siyah kadın kölenin durumu köleliği kaldırma hareketinin temel konusuydu ve kadın hakları kuramcıları için de merkezi hale geldi. Kendisi de eski bir köle olan Sojourner Truth ve Güney'deki plantasyonlarda büyüyen Sarah Grimké, siyah kadının durumunu anlatan yazılar yazdılar.

İç Savaş'ın (1867) peşinden Sojourner Truth, "siyah erkeklerin haklarını kazanmaları konusunda büyük bir hareket oluşmuşken, siyah kadınlar hakkında tek bir kelime dahi edilmediğini" ortaya koyar. Truth, "eğer siyah erkekler haklarını alırlar ve siyah kadınlar alamazlarsa, siyah erkeklerin kadınların efendileri olacağını görürsünüz, bu da eskiden [kölelik zamanında] olduğu kadar kötü olacaktır" diyerek uyarıda bulunur (2: 193). Bell Hooks'un da işaret ettiği gibi, Yeniden Yapılanma sırasında kehanet niteliğinde sözler söyler: "Siyah erkeklerin durumları iyileştikçe, siyah kadınları ikincilleştireceklerdir".[25] Sojourner Truth daha 1867'de böyle bir ikincilleştirmenin çoktan başladığını belirtir. "[Siyah kadınlar] çalışmaya gidiyorlar... erkekleri ise tembellik ediyorlar, kadınlar eve döndüklerinde onlardan kazandıkları parayı sorup hepsini alıyorlar ve sonuçta da evde yemek olmadığı için onları azarlıyorlar" (2: 193).

Truth bundan önce de siyah kadın köle ile beyaz kadının durumu arasındaki farka işaret ederek savaş öncesi dönemde beyaz kadının üzerine yerleştirildiği kaideyi sarsmıştı.

---

24 Kadın hakları hareketiyle kölecilik arasındaki ilişkiye dair daha ayrıntılı tartışma için bkz. Catrenie Stimpson, "Thy Neighbor's Wife, Thy Neighbor's Servants': Women's Liberation and Black Civil Rights",*Woman in Sexist Society*, der. Vivian Gornick ve Barbara K. Moran (New York: Basic, 1971), s. 453-479. Kadınların ve azınlıkların arasındaki benzetimin modern anlamı için bkz. Helen Mayer Hacker, "Women as a Minorit Group" (Indianapolis: Bobbs-Merrill yeniden baskı, 1951).

25 Bell Hooks, *Ain't I a Woman* (Boston: South End Press, 1981), s. 4. Bu çalışmaya ilişkin daha fazla referans metin içinde izlenebilir.

1851 Ulusal toplantısında onu sorularıyla sıkıştıran bir kişiye cevap olarak şunları söyledi:

> Oradaki adam, kadının arabaya binerken , çukurlardan atlarken yardıma ihtiyacı olduğunu ve her durumda başköşeye oturtulması gerektiğini söylüyor. Arabaya binerken veya çamurdan geçerken bana kimse yardım etmedi ya da en iyi yeri vermedi!.. Ben bir kadın değil miyim?

Kaslı sağ kolunu göstererek haykırır: "Ben toprağı sürdüm, ektim, ürünü ambarlara taşıdım ve başımda bir erkek yoktu! Ben bir kadın değil miyim?" (1: 116)[26] Angela Davis'in belirttiği gibi "dişilik ideolojisinin sağladığı öne sürülen faydalardan [siyah kadın kölenin] payına hiçbir şey düşmüyordu."

> (Siyah kadın) ne ağırlandı ne korundu; "ev"in dışındaki ümitsiz mücadeleye ilgisiz kalması mümkün değildi. Çünkü o aynı zamanda tarlada, erkeğin yanında çalışıyor, gün doğumundan batımına kadar kırbaç altında didiniyordu.[27]

Sarah Grimké, eşitlik üzerine olan yedinci mektubunda siyah kadının plantasyonlardaki durumunu en canlı haliyle anlatır. Sadece erkekler gibi çalışmakla kalmamış, bir mal gibi, bir "kısrak" gibi kullanılmışlardır. "Çiftlik sahiplerince ya da onların arkadaşları tarafından, çoğunlukla bedensel hazlarını tatmin etmek için kullanıldılar" (52). "Kadın, eğer tüm bu aşağılanmanın ve bilgisizliğinin ortasında lekelenmemiş erdemini korumayı isterse ya rüşvet ile kandırıldı ya da boyun eğene kadar kırbaçlandı veya tecavüzcüye direnme gafletinde bulunuyorsa, genellikle öldürüldü

---

26 Bu metin genellikle lehçeli olarak aktarılır. Bunu aşağılayıcı bulduğum için ifadeyi değiştirdim.

27 Angela Davis, "Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves", Black Scholar 3, no. 4 (Aralık 1971), s. 7.

(51-52). Grimké, tecavüz edenler kocaları ve oğulları olduğu için, beyaz kadınların da bu sistemden yara aldıklarını iddia eder.

Bu durumda, Aydınlanma feministleri tarafından geliştirilen analizin siyah kadınlara kayıtsız şartsız uygulanamayacağı açıktır. Kadın köleler, beyaz ev kadınları gibi toplumsallaşamazlardı; öte yandan, kadınları aslında bağımlı, itaatkâr, evcil, dindar ve zayıf sayan "gerçek kadınlık kültü" ideolojisine karşı bağışık değillerdi. Bundan dolayı, Hooks'un belirttiği gibi, Sojourner Truth'un tersine birçok siyah kadın bu külte aldırmadan edemiyorlar ve ev dışında yaptıkları ağır işteki fiziksel güçlerinden gurur duyamıyorlardı. "Kadınlar için tarlada çalışmak aşağılayıcıydı" ve "kendilerine beyaz Amerikan değerlerinin aşılanmaya çalışılmasından dolayı..." "gerçek kadınlık" ideolojisinin "köleleştirilmiş siyah kadınlar üzerinde şiddetli bir sarsıcı etkisi vardı." "Bundan dolayı köle kadınların arzusu daha dişi ve hanımefendi gibi görünmekti, bu nedenle de tarlada çalışırken onları erkek gibi gösteren pantalon giymek yerine elbise giymeyi seçmişlerdir (48)". Özgürleşmeden sonra ve Yeniden Yapılanma dönemi boyunca, siyah kadın grupları –özellikle cinsel konudaki– negatif imajlarını beyaz "hanımefendileri" taklit ederek değiştirmeye çalışmışlardır.

Siyah kadınlar kölelikte, ne beyaz kadınlar gibi özel alana kapatılmışlar, doğal olarak ne de ağır "erkeksi" işlere koşulmaktan alıkoyulmuşlardır. Fakat aynen beyaz kadınlar ve siyah erkekler gibi vatandaş olarak ölüdürler ve hiçbir siyasal hakları yoktur. Phillis Wheatley gibi ender istisnalar dışında, herhangi bir işe girmek için uygun bir eğitim sağlanacağını ümidinden de yoksundurlar. Sojourner Truth'un işaret ettiği gibi, özgürleşmeden sonra en adi işlerde çalıştırılmışlardır ve bunun için bile eşit ücret alamamışlardır. Aydınlanma teorisyenleri tarafından geliştirilen radikal feminist

analiz, bu noktada siyah kadınlara uygulanmıştır; çünkü beyaz kadınlar gibi siyah kadınlar da onları kendi zevkleri için kullanan erkeklere boyun eğmişlerdir.

19. yüzyıl kadın hareketi, ne yazık ki, siyah kadınlar üzerindeki ilgisini sürekli kılamadı. Stanton, belki köleliği kaldırma hareketi taraftarlarının ihaneti olarak gördüğü şeyin yarattığı tatsızlık nedeniyle belki de siyasi bir taktik gereği, ırkçı bir retorik kullandı. Sufrajet kadın grupları, 20. yüzyılın ilk yıllarında siyah kadınları terk ederek beyaz Güney'in desteğini alacaklarını umdular.[28] Buna rağmen siyah kadınlar kendi feminist düşüncelerini ifade etmeye devam ettiler. En önemli siyah feministler arasında şu isimler sayılabilir: Josephine St. Pierre Ruffin, Anna Julia Cooper, Ida B. Wells, Frances E. W. Harper ve 20. yüzyılın ilk yıllarında, Mary Church Terrell ve Fannie Barrier Williams.

Siyah feministlerin, kadın hakları konusunda oy hakkı yanında linç hukuku ve Jim Crow hukuku gibi ırkçı konularla da ilgilenmeleri şaşırtıcı değildir. Siyah kadınların ahlaki erdemlerini ve düşünsel potansiyellerini ortaya çıkarmayı önemsediler. Aydınlanmacı liberalizm geleneği içinde siyah kadınlar için tam bir eğitim olanağında ısrar ettiler.

Yüzyıl dönümüyle, bazı siyah feministler, özellikle Anna Julia Cooper, özcü bir kültürel feminist bakış açısı geliştirdiler. Buna göre, kadınlar kamusal söylem dünyasına özgül bir insanileştirici nitelik kazandırıyorlardı (İkinci Bölüm'de görüleceği gibi). Fakat, Frances E. W. Harper gibi diğerleri daha az umutluydular. Harper, herhangi bir grubun masumiyet tekeline mi sahip olduğunu sorguluyor ve kimin oy kul-

28 Angela Y. Davis, *Women, Race and Class* (New York: Random, 1981), s. 70-86; ve Adrienne Rich, "Disloyal to Civilization: Feminism, Racism, Gynephobia" (1978) *On Lies, Secrets and Silence* (New York: Norton, 1979), s. 275-310'a bkz. Ayrıca bkz. Aileen S. Kraditor, *The Ideas of Woman Suffrage Movement 1890-1920* (1965; New York: Anchor, 1971), s. 138-184.

lanacağını saptamak için "ahlaki ve eğitim ile ilgili sınavların" herkese uygulanması gerektiğini öne sürüyordu.[29]

19. yüzyıl liberal teorisinin bir başka bölümü de, iki İngiliz felsefecisi olan Harriet Taylor ve John Stuart Mill tarafından geliştirildi. 27 yıllık düşünsel ve kişisel ilişkileri (1851 yılında evlendiler) sırasında üç feminist eser üzerinde ortak çalışmalar yaptılar. Kimin neyi yazdığını ayırmak zor olmakla birlikte, ben Alice S. Rossi'nin, 1832 yılındaki evlilik ve boşanma üzerine yazdığı ilk metni, 1851'deki *"The Enfranchisement of Women"* (Kadına Seçim Hakkının Verilmesi) adlı metni Harriet'in, 1832'deki diğer metinleri ve *The Subjection of Women*'ı (Kadınların Bağımlılığı, 1869) ise John Stuart Mill'in yazdığı doğrultusundaki tespitine uyacağım.[30]

Harriet Taylor'un 1832 metni, 19. yüzyılın en radikal önerilerini içeriyordu. Kadınlar için, tüm kamu kurumlarını ve mesleklerini içeren tam bir sivil ve siyasi eşitlik üzerine ısrar etmekten öte aynı zamanda evlilik ile ilgili tüm yasaların kaldırılmasını da öneriyordu. Boşanma müzakerelerinde devletin hiçbir şey söyleyemeyeceği anlamına gelen bu anlayış bugüne göre bile radikaldir.

Elizabeth Cady Stanton, ilk eserlerinde boşanma hakkına merkezî bir yer verdi. *New York Woman's State Temperance*

---

29 Frances Ellen Watkins Harper, "Woman's Political Future" (1893), *Black Women in Nineteenth-Centry American Life*, der. Bert James Loewenberg ve Ruth Bogin (University Park, Pa. Penn State Press, 1976), s. 246. Anna Julia Cooper, "The Higher Education of Women" Loewenberg ve Bogin, s. 318-331. Fannie Barrier Williams, "The Intellectual Progress of the Colored Woman of the United States Since the Emancipation Proclamation", Loewenberg ve Bogin, s. 270-279; Hooks, s. 159-172; ve Eleanor Flexner, *Century of Struggle* (1959), New York: Atheneum, 1972), s. 187-192. Linç karşıtı hareketi için bkz. Jacquelyn Dowd Hall, "The Mind That Burns in Each Body: Women, Rape and Violence", *Powers of Desire*, der. Ann Snitow vd. (New York: Monthly Review, 1983), s. 328-349.

30 John Stuart Mill ve Harriet Taylor Mill, *Essays on Sex Aquality*, der. Alice S. Rossi (Chicago: University of Chicago Press, 1970). Daha fazla referans metin içinde izlenebilir.

Society'nin başkanı olarak, 1852'de "ayyaşların" eşleri için çocuklarının velayetini alarak boşanma hakkını elde etmeye olanak sağlayan yasa metinleri üzerindeki fikirlerini ortaya koydu. (1: 481-82)[31] Stanton daha sonra, 1860 *National Women's Rights Convention*'dan (Ulusal Kadın Hakları Toplantısı) önce, *"Addresses on Marriage"* (Evlilik üzerine Fikirler) adlı eserinde boşanma kanunlarının liberalleşmesine ilişkin talebi ile ilgili iddiasını meşrulaştırmak için bir kere daha doğal haklar (mutluluğun peşinden koşmak) doktrinini kullandı. (1: 716, n.)[32]

Harriet Taylor'ın *"The Enfranchisement of Women"* (1851) (Kadınlara Seçim Hakkı Verilmesi) ağırlıkla, 1850 Worcester Toplantısında yayımlanan *American Women's Rights Doctrine*'inden (Amerikan Kadın Hakları Doktrini'nden) alınmıştır. (–Bu toplantının– kararları *History of the Women Suffrage*'de (Kadın Süfrajetlerin Tarihi) verilmiştir, 1: 821.) Taylor'ın broşürü Worcester Deklarasyonu'nun İngiltere'de kamusallaşmasına hizmet etmiştir. Amerikan feminizminin doğal haklar temelli olduğunun farkına varan Taylor, "Biz herhangi bir Amerikalı Demokrat'ın, 'yaşam, özgürlük ve mutluluğun peşinden koşmak' insan ırkının ancak yarısının 'vazgeçilmez hakları'dır" diyen bu görüşü kabul edebileceğini hayal edemiyoruz (96).

Kadına boyun eğdirmenin nedenlerini göz önüne alınca, Taylor, daha önceki teorisyenlerin geliştirdiği daha radikal analizleri hatırlar.

> Bir türün yarısının varlığı niçin sadece diğer yarısına bağlı olsun? Kafasında erkeğin çıkarları ve hazzı ile çelişebilecek hiçbir şey olmayan ve kendine ait hiçbir çıkarı bulunması-

31 Lois W. Banner, *Elizabeth Cady Stanton: A Radical for Women's Rights* (Boston: Little, Brown, 1980), s. 81-84.

32 Judith Papachristou, der., *Women Together* (New York: Knopf, 1976), s. 39-40.

na izin verilmeyen kadın niçin erkeklerin tali birer parçası olmak zorundadır diye sorduğumuzda verilebilecek tek cevap, erkeklerin bundan hoşlanıyor olmasıdır (107).

Mill'in *The Subjection of Women* (Kadınların Bağımlılığı) kitabı, yazarının faydacı ilkelerini yansıtır ve İngiliz liberal geleneği içinde kalır. "Bir cinsin diğerinin üzerinde üstünlük kurması... kendi içinde yanlış" olmaktan öte "insanlığın gelişiminin önündeki en büyük engeldir" (125). İnsan ırkının yarısı üzerindeki baskı "insan mutluluğunun kaynağı olan *pro tanto** ilkesini siler, insan türünü kabul edilemez derecede yoksullaştırır ve bu şekilde her bir insan tekinin hayatını değerli kılan şeyi yok eder." (242) Bu noktadan hareketle Mill, kadınların durumunu protesto etmek için faydacı yaklaşımın "en fazla sayıda insana en fazla iyi" iddiasını kullanır.

[Bu sayede] her bireyin en fazla mutluluğu tecrübe edebilecek olması, kadınların özgürleşmesini meşrulaştıracaktır. Bu tür bir mutluluk bireylerin tam olarak gelişmesinden türer.

> Ama bireysel mutluluğun kaynağı yalnızca insanın özgür irade ve kendi yeteneklerini kullanabilmekten doğan kişisel onur duygusu değildir; aynı zamanda, en azından kadınlar için, bunların engellenmesi ve sınırlandırılması da en büyük mutsuzluk kaynağıdır. Hastalıktan, sefaletten ve suçluluktan sonra hiçbir şey hayatın zevkleri üzerinde insanın melekelerini saygın biçimde ortaya koyma isteğinin bastırılması kadar öldürücü etki yapmaz (239).

O halde bireyin, kendisi için uygun görülen yerde sabit kalmamasına ve hatta en yüksek potansiyeline doğru gelişmesinin yolu açılmalıdır. "Beyaz değil de siyah, asil değil de

(*) Latince bir hukuk terimi: Her şeyiyle anlamına gelir. Burada, bütün potansiyelini kullanmak anlamındadır – ç.n.

avam doğmaya karar veremediğimiz gibi, erkek değil de kadın olarak doğmaya da biz karar vermiyoruz ve bizim karar vermediğimiz bu durum, hayatımız boyunca kişisel konumumuzu belirliyor" (145). Bu görüş bugün de liberal siyasal teorinin merkezinde duruyor. *National Organization for Women* (NOW) (Ulusal Kadın Örgütü'nün) 1966'daki amaç maddesinde şunlar söyleniyor:

> NOW, her şeyden önce ve en önemli şey olarak, kadınların birer insan olarak, toplumumuzdaki herkes gibi, insani potansiyellerini bütünüyle gerçekleştirebilme şansına sahip olmaları için kurulmuştur. Kadınların böyle bir eşitliğe ancak taşıdıkları sorumlulukları ve güçlükleri toplumun diğer fertleriyle paylaşabildiklerinde, Amerika'nın siyasal, ekonomik ve toplumsal hayatındaki karar verme süreçlerinin birer parçası haline gelebildiklerinde ulaşabileceklerine inanıyoruz.[33]

İlk dönemin diğer kuramcıları gibi Mill de akıldışı gelenek ve önyargıları eleştirirken kadınlara belirlenmiş ve sınırlanmış alanlarının dışına çıkmaları için yeni fırsatlar vermek amacıyla bu tür geleneklerin akılcı bir çözümlemesini talep eder. "Şimdiye kadar kuvvetli bir şekilde duygulardan temellenen bu görüş, ona karşı ağır basan savlara rağmen, kaybetmekten çok istikrar kazandı" (126). Statüko, kadının bağımlılığı, "uzun düşünmeyi, ihtiyat göstermeyi gerektiren... ya da insanlığın yararına veya toplumun iyiliğine dönük bir fikir" değildir (129). Başka bir görüşe göre medeniyetin kadına rağmen "en güçlü olan kazanır yasası"nı (131) aştığı belirtilse de, ki kadınlar açısından bu böyle değildir; Mill, sürekli bağımlılığın fiziksel güçteki tarihsel oransızlıktan köklendiğini öne sürmüştür.

---

33 Aileen S. Kraditor, der., *Up From the Pedestal* (Chicago: Quadrangle, 1968), s. 364.

Stanton'un yuvanın eleştirisi denemesinin biraz ilerisine giden Mill, yuva fikrine karşı çıkarak buradaki kadın-erkek ilişkisinin kadınların ezilmesinin başlıca alanı olduğunu söyler. Mill, kadınların evlilikteki konumunu tiranlık olarak adlandırır. Woolstonecraft'ı yanılayarak ahlaki ve mali bağımlılığından dolayı, "erkeklere çekici görünme isteğinin... kadının eğitimine ve karakter oluşumuna yön veren kuzey yıldızı haline geldiğine" dikkat çeker (141).

Mill de Woolstonecraft gibi, radikal feminist bir analizle şu sonuca varır: kadınların bağımlılık konumlarını sürdürmelerinin nedeni geleneksel rolün devamından öte – erkeklerin onları orada tutma isteğidir. Kadınları kamusalın dışında tutulmasının temeli, "erkek cinsinin çoğunluğunun, henüz eşitleri olan bir kadın ile birlikte yaşama düşüncesine tahammül edememesinden dolayı, kadınların ev hayatındaki ikincil konumlarını sürdürmeleri" isteğidir (181). Mill, her nasılsa kadının ve özel alanın aileyi devam ettirici rolünü ciddi anlamda sorgulamamıştır ve bazı eleştirmenler de buna (Mill'in) feminist teorisinde bir eksik olarak dikkat çekmişlerdir.[34]

Amerika Birleşik Devletleri'ndeki kadınlar sonunda Anayasada yapılan 9. değişikliğin (ya da Anthony Değişikliği) onaylanması ile birlikte 1920'de oy kullanma hakkını elde etmeyi başardılar. Ne yazık ki siyahlara karşı ayrımcılığı kaldırmaya dönük *Emancipation Proclamation* (Özgürlük Bildirisi) ve kadınlar için eşit hakları yerleştirmeye çalışan süfrajet değişikliklerinin önündeki engellerin hiçbirinin bertaraf edilmemiş olduğu çok kısa bir süre içinde açıkça ortaya çıktı. Bu açık kavrayışla, Ulusal Kadın Partisi –esasında 1914'te Alice Paul tarafından Amerikan Kongresi'ne yönelik bir birlik *(Congressional Union)* olarak kurulan militan bir süfrajet birliğidir– *(National Woman's Party)* 1922'de bir ilkeler bildirisi yayın-

34 Okin, s. 228-230 ve Eisenstein, s. 127-139.

ladı. Bu deklarasyon, 1848 yılında Seneca Falls'da yayımlanmış olan Duygular Bildirgesi'ndeki bazı görüşleri tekrarlar ve ek olarak da aşağıdaki sonuçları ortaya koyar: "Kadın artık, kanun ya da gelenek önünde erkeğe hiçbir biçimde bağımlı olmayacak ve sorumluluk ve yükümlülüklerde her zaman olduğu ve olmaya devam edeceği gibi, her alandaki haklarda da eşit olacaktır."[35] Paul, bu talebi 1923 yılında Kongre'ye sunulan "Lucretia Mott Değişikliği" içinde düzenledi. Buna göre: "Birleşik Devletler'de ve onun egemenliği altında olan her yerde erkekler ve kadınlar aynı haklara sahiptirler." Daha sonra sözler şu şekilde değiştirildi: "Kanunla korunan hak eşitliği, Birleşik Devletler ya da herhangi bir eyalet tarafından, bir cins için reddedilemez ya da sınırlandırılamaz." Şimdi eşit haklar değişikliği olarak bilinen liberal doktrinin bu kısa ifadesi, onaylama sürecinin başladığı ve her iki tarafın da kabul ettiği 1972 yılına kadar Kongre'de tam olarak kabul edilmemiştir. Genişletilmiş onayın son tarihi 1982 yılına kadar uzatılmış fakat değişiklik Kongre'ye hemen sunulmuştur. Aydınlanmanın doğal haklar doktrini kadın çalışmalarının ana çizgisi için bugün de temel öncül olarak durmaktadır (daha ayrıntılı bir tartışma için İkinci Bölüm'e bkz.).

Feministler arasında, 19. yüzyıl kadın hakları hareketini göreli başarısızlığından dolayı, kayıtlardan silme yönünde bir eğilim vardır. Başarısızlık tespiti, kısmen oy kullanma hakkının kadının bağımlı statüsüne son vermemesinden ve bugün bile baskının hâlâ açıkça sürüyor olmasındandır. Oysa o da önemsiz bir gelişme olmamakla birlikte, oy kullanmanın yanı sıra kadın hakları hareketinin sayısız önemli başarıları vardır. Bunlardan en önemlileri yüzyılın ortalarında neredeyse tüm eyaletlerin evli kadının malvarlığını koruyucu kanunları kabul ederek evli kadının statüsünde yaptıkları esaslı değişimdir. Bu düzenlemeler, evli kadına, ekono-

35 Papachristou, s. 203.

mik olarak kendi ayakları üzerinde durma ve çocukların velayeti davalarında yasal durumunu geliştirme gücünü vermiştir. Boşanma Kanunları da liberalleştirilmiştir. 1880'lerde kadınlara yüksek öğretime ve birçok mesleğe giden kapılar açılmaya başlamıştır.

Öte yandan Aydınlanmacı feminist teoride bazı temel problemler vardır. Bunlardan birincisi, liberal çözümlemenin özel alanı dokunmadan bırakmış olmasıdır. Kaydedildiği üzere, kadınları, bağımlılıkları erkeklere, ataerkil ya da erkeğe hizmet eden eğitim sistemine ve toplumsal kurumlara karşı bir sınıf olarak niteleyen birçok liberal feminist, radikal feminist duruşa doğru kaymıştır. Bu ister istemez onların özel alanı, evi ve evliliği eleştirmelerine neden olmuştur; ancak yine de temel olarak evlilik içinde kadınların mal varlıklarının güvence altına alınması türünden yasal değişikliklerin evlilik içinde kadınların eşit konuma gelmelerini mümkün kılacağını düşünürler. Liberal feministlerin hiçbiri, dünyanın kamusal-özel diye ayrıldığını göz önünde bulundurmuyor gibi görünür ve bu nedenle de kadınların özel alanı idame ettirenler olduğu varsayımının çocuk yetiştirmek buna dahil – kadının eşit haklara ve olanaklara sahip olma gücünü etkileyeceğini öngörmezler. Zilliah Eisenstein'ın ortaya attığı üzere, hiçbiri bir sınıf olarak kadınların, onlara atfedilen görevlerden dolayı yarışa avantajsız başladıklarını göz hesaba katmaz.[36] Bunun gibi, geleneksel evliliğe ve anneliğe karşı kurumsal alternatif düşünceler de geliştirmemişlerdir. Bu düşüncelerin geliştirildiği daha radikal bir feminist kuramın ortaya atılması, yüzyılın bitiminde Charlotte Perkins Gilman'a kalır. (İkinci Bölüm'e bkz.).

Liberaller tarafından cevapsız bırakılan başka bir soru da, kadınlar ve erkekler arasında gerçekten "ontolojik" farklar olup olmadığıdır. Mill, soruyu cevaplandırmıştır, fakat diğer

36 Eisenstein, *Radical Future*, s. 95.

liberaller gibi genel olarak varolan farkların küçük olduğu ve koşullar sonucu oluştuğu yargısına ulaşmıştır. Ancak 19. yüzyıl feminizminde güçlü bir karşı akım bunun tam tersini iddia etmiştir: kadınlar farklıdır. Bu öncülden çıkan sonuçlar İkinci Bölüm'de ele alınmakla birlikte, "farklılık" üzerine yapılan güncel tartışmalar Yedinci ve Sekizinci Bölümlerde ele alınacaktır.

Sonuç olarak, Aydınlanma teorisi tarafından ortaya koyulan özel-kamusal ayrımı, bugün hâlâ bizimle birlikte olan ve ahlaki, toplumsal ve siyasi hayatımızın önemli kurumlarına ilişkin daha ciddi sorular içerir. *Dei ex mechina* gibi ortaya çıkan "doğal haklar"dan başka, Newtoncu dünya görüşü de nitelikleri ve değerleri tesis etmede ve meşrulaştırmada bir anlam sağlamaz. Bu mekanik kamusal dünya matematik kuralları ve istatistiki olgularla yönetilir; yargı ancak *niteliksel* olabilir. Değerlerin niteliksel olarak yargılanması ve değerlendirilmesi ister istemez özel alanın marjinal ÖTEKİ dünyasına düşer. Ortaçağ evreninin hiyerarşik dünya şemasında ise değerler ve niteliksel ölçüler birleşiktir. Dante'nin *İlâhî Komedya* adlı eserinde mecazi olarak sıralandığı gibi iyi üstte/tepede, kötü de altta/aşağıdadır. (Ben bu sistemde kadının durumunun daha iyi olmasını kastetmiyorum, sadece baskının koşulları ve bunun teorik gerekçeleri değişmiştir.)

Olgu ve değerler arasındaki ayrımı yapan ve kamusal alanı ahlak dışı alan olarak tasvir eden ilk kişi Machiavelli'dir. Bir tarihçiye göre, "Machiavelli'nin siyasi düşünceye en önemli katkısı, ahlaki düşünceyi siyasi eylemden ayırmasında yatar." "Böylece, siyasi davranış ile kişisel ahlak arasındaki ayrımı –bugün bile vicdanı rahat bırakmayan bir ayrım– ortaya koyar."[37] Ernst Cassirer'e göre, Makyavelci görüş "siyasi dünyanın sadece din ve metafizikle değil, aynı zamanda

37 Daniel Donno, "Introduction", *The Prince and Selected Discourses: Machiavelli* (New York: Bantam, 1966), s. 6-7. Daha fazla referans için metne bkz.

etik ve kültürel hayatın tüm biçimleriyle de bağını koparmıştır. Boş bir alanda yalnız durmaktadır" (140). Etik ile siyaset arasındaki bu ayrılma aynı zamanda ekonomik alanda da gerçekleşmiştir. Bu, girişimcilerin ahlaki endişelere kapılmadan ilişkilerini yönetmeleri ve ahlaki olarak kontrol edilmeden entrikalarını sürdürmelerini gerektiren ekonomik düzenleme sistemine çok uygundur.

Cassirer, modern Makyavelci devletin ahlaksızlıklarına karşı tek engelin doğal haklar öğretisi olduğunu kaydeder (141) (ve bu öğreti tabii ki "özel" girişimin alanında tutulan ekonomiye uygulanamaz). Bugün Amerika Birleşik Devletleri'nde kamusal alandaki ahlaki yargıları ortaya koymanın yolları, ya Temel Haklar Bildirisi'ne güvenmek ya da Sarah Grimké'nin dini geleneği içinde, kişinin bireysel ahlaki hakikatini ortaya koymak ve çoğunluk oluşturmak için herkesi bunun geçerli olduğuna ikna etmektir. Çoğunluk kuralı, sonuç olarak durumun etik meşruluğu hakkında hiçbir şey söylemeyen niceliksel bir yargıdır. O halde, meşruiyeti geçerli kılacak hiçbir "mutlak" yol yoktur.

Machiavelli *Prens*'te bir liderin "ya servet/talih ya da yetenek/erdem aracılığıyla" (13) yönetimde olabileceğini iddia eder. İkincisi güdüleyici bir akılcılığı ve askerî kontrol gücünü kullanan belli bir maço isteği ima eder. Bu, Rönesans'ın çok takdir edilen zorba çocuklarının (*condotieri*) davranışlarından türemiştir. Öte yandan talih, beklenmeyen, akılcı kontrol ve erkek baskınlığının çabası dışında kalan tüm ÖTEKİler, akıldışı olan ile temsil edilirler.

Machiavelli'ye göre, servet/talih, ya soğuk hesaplarla ya da güç ile yönetilmesi gereken bir kadındır. Ona göre ikincisi işe daha çok yarar. "Servet/talih bir kadındır ve onu yönetebilmek için onu dövmek ya da sarsmak gerekir. Soğuk hesaplardansa cesarete çok daha kolay teslim olduğu söylenebilir" (86-87).

Machiavelli, akılcılık ile akıldışılık arasındaki ayrımı getiren ortaçağ sonrası dünya görüşünün temel varsayımını dile getirmiştir. Akılcı hesaplar kamusal alanı ahlaksızlıkla yönetir; bu, eril alandır. Öte yandan, yerinde tutulması, ya da kamusal alanda yolunu kaybederlerse itaate zorlanması gereken kadınların dünyası akıldışı alandır. Yukarıda açıklandığı üzere Newtoncu-Kartezyen akılcılık arasındaki benzerlik ve Makyavelci politika açıktır.

Carolyn Merchant, *The Death of Nature, Women, Ecology and the Scientific Revolution* (Doğanın Ölümü, Kadınlar, Ekoloji ve Bilimsel Devrim) adlı mükemmel eserinde, Avrupa'da ve New England'da gelişen cadı çılgınlığının, Newtoncu dünya görüşünün tırmanışa geçtiği zamana denk düştüğüne dikkat çeker. Cadı, bilimsel akılcılığın olanakları ötesinde gizli güçlere sahip akıldışı kadındır. Böyle olduğu için de, (cadı) akılcıların korktuğu ve boyun eğdirmeyi arzuladıkları ÖTEKİ dünyayı temsil eder. Merchant, (akılcıların gözünde) "cadı, doğanın vahşiliğini sembolize eder, fırtınalar yaratır, hastalıklara neden olur, ürünleri bozar, kuşakların devam etmesine izin vermez, bebekleri öldürür. Kaotik doğaya benzeyen bu başıbozuk kadının kontrol edilmesi gerekir"[38] der.

Özellikle Francis Bacon tarafından geliştirilen bilimsel yöntem, bitkisel ve organik doğa üstünde akılcı ve bilimsel bir düzeni kabul ettirme girişimini içermekteydi. Bu bilimsel yöntem, gezegenlerin hareketlerini saptama örneğinde olduğu gibi, rasyonel metodolojik süreçlerin uygulamaya geçirilmesi için, doğanın "tin"den arındırılmasını öngörüyordu.[39] Merchant kadınların, karşı koyan doğa ile özdeş-

38 Carolyn Merchant, *The Death of Nature* (New York: Harper, 1980), s. 127. Marchant'a ilişkin daha fazla referans metin içinde izlenebilir.

39 Bilimsel yöntem tümevarıma ve bu da sonuçta doğanın sürekli tekrarının pasif gözlemine dayanıyorsa, arzulanan düzeni göstermek için birçok bilimsel deneyin doğayı güdülediğini düşünüyorum. Merchant bu tür güdülemeyi aşa-

leştirilmeye bu dönemde başlandığını ve Machiavelli ile birlikte, Bacon gibi bilim adamlarının akıldışı ("kadınlaşmış") doğayı bastırmayı istediklerini iddia eder. Hatta Bacon cadı çılgınlığının en yoğun olduğu dönemde yaşamış ve bir cadının sorguya çekilmesi analojisini doğadan "hakikati" elde etmenin bilimsel yöntemini açıklamada kullanmıştır. Şunları söyler: "Doğanın serüvenlerini izlemek ve deyim yerindeyse onu köşeye kıstırmaktan başka çare yoktur; ancak bu yolla onu yönetebilir ve zaman içinde başladığı yere döndürebilirsiniz"(168). Merchant'ın belirttiğine göre:

> Cadıların sorgulanması, doğanın sorgulanmasının sembolüdür. Engizisyon ve düzensizliği bastırmanın bir aracı olarak kullanılan işkence modeli olan mahkeme, bilimsel yöntem için çok önemlidir (172).

O halde, Merchant'a göre, bilimsel dünya görüşüne göre doğa, "emirleri erkekten alan ve onun otoritesi altında çalışan" bir kadın olarak görülür (171).

Ama kadınlarla doğa arasındaki bu süreklilik, öylece kabul edilemez.[40] Bilimsel düşüncede doğa yaşayan bir kadının kişisel özelliklerini üstlenmez; tersine, hem doğa hem de kadınlar, erkek öznenin BEN'inin ÖTEKİ niteliğine bürünürler. Böylece O olurlar; Newtoncu hipoteze göre, yani rasyonel biçimde işleyen fiziksel kozmos içinde varlıklarını sürdürebilmek üzere denetlenmesi ve manüpile edilmesi gere-

---

gıda belirtildiği üzere "işkence" olarak adlandırmaktadır (s. 174) Aynı zamanda Popper'in tezine bkz. no. 41.

40 Merchant, Sherry Ortner'in en fazla tartışılmış makalesi olan "Is Female to Male as Nature is to Culture?", *Women, Culture and Society*, der. Michelle Z. Rosaldo ve Louise Lamphere (Stanford: Stanford University Press, 1974), s. 67-87'ye dayanmıştır. Aynı zamanda Shulamith Firestone'un toplumsal cinsiyet ayrımının, estetik ve teknolojik ayrıma yüklemesi (birincisi dişi, ikincisi eril) ile ilgili düşünceleri için bkz. *The Dialectic of Sex* (1970; New York: Bantam, 1971), s. 172-181, daha fazla ayrıntı Altıncı Bölüm'de tartışılmıştır.

ken bir O (nesne) haline gelirler.[41] Bilimsel dünya görüşünün temel itkisi, canlı olan, bu yüzden de önceden tahmin edilemeyen ve mekanik olmayanlara rasyonel bir düzen dayatmaktır. Bu nedenle de organik doğa ve kadının marjinal, canlı, kutsal dünyası ile Newtoncu bilim adamlarının ve Machiavellci politikacıların rasyonel ve öngörülebilir dünyası arasında sürekli bir gerilim vardır. Çağdaş Freudcu feministler, modern ataerkil medeniyetin kadınlığı bastıran, reddeden ve boyun eğdiren eril itki üzerine kurulduğunu iddia eder. (Bu teorilerin ayrıntısı için 15. dipnot da dahil olmak üzere, Yedinci Bölüm ile birlikte Dördüncü Bölüm'e bkz.)

Liberal siyasi teori kamusalın özeli ve erkeğin kadını ahlaki egemenliği altına almasını öylesine görmezden gelir ki, sonuçta bu durumu onaylar konuma düşer. Liberalizmi eleştirenler bu varsayımın sonuçlarını ortaya koydular[42] fakat hiçbiri kamu ile özel, olgu ile değer, seküler ile di-

---

41 Bilimsel (tümevarımsal) metodun öncülündeki kuramsal akıma ilk olarak David Hume *Enquiry Concerning Human Understanding* (1748) de dikkati çekmiştir; olayların sürekli yinelenmesi, temel kanunları *(basic laws)* "kanıtlamaz"; sadece olasılıkları işaret eder. Bilimsel kanunlar, her zaman "suni" önermelerdir, Kant'ın kavramlarını kullanarak, hiçbir zaman "analitik" matematiksel önermelerin kesinliğine ulaşamazlar. Aynı zamanda, Yedinci Bölüm'de tartışılmış olan, Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*'e (1911) bkz.

42 Robert Paul Wolff, "There's Nobody Here but Us Persons", *Women And Philosophy*, der. Carol C. Gould ve Marx W. Warshofsky (New York: Putnam's, 1976), s. 128-144. Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman* (Princeton: Princeton University Press, 1981) da bu konu ile ilgilenmektedir. Eli Zaretsky gibi Marksistler de özel-kamusal ayrımını yerer. Bunların kuramları Üçüncü Bölüm'de irdelenmiştir.

Liberal kuramdaki özel-kamusal ayrımı bazı durumlarda kadınların lehine çalışmıştır. 1973 Supreme Court kürtaj kararı *Roe v. Wade* (410 U. S. 113 [1973]), mahremiyet hakkı üzerine temellenmiştir. Mahremiyet konusu hakkında daha ayrıntılı tartışmalar için bkz. Catharine A. MacKinnon,"Feminism, Marxism, Method and the State", *SIGNS* 8, no. 4 (Yaz 1983): 655-657; Catharine A. MacKinnon, *Feminism Unmodified* (Cambridge: Harvard University Press, 1987), s. 96-102, 155, 210; ve Anita L. Allen, "Women and their Privacy: What is at stake?", *Beyond Domination*, der. Carol C. Gould (Totowa, N. J.: Rowman & Allen, 1983), s. 233-249.

ni, kadınların dünyası ile erkeklerin dünyası arasındaki ayrım hakkında tatminkâr sonuçlar önermedi. Teorisyenlerin, yüzyılın "organik" totaliter sistemleri ile ortaya çıkan korkunç sonuçlar nedeniyle hükümetin sınırlandırılması anlayışını (bu devlet biçiminin tarihten taşınan deneyim farklılıklarını bir yana bırakalım) değiştirmek konusunda isteksiz olmaları anlaşılabilir. Bununla beraber liberalizmin sınırları vardır; (kullanılan) araçlarda adaletli bir paylaşımı temin etmesine karşın, (erişilen) sonuçlarda ahlaki bir kaygıdan yoksundur.

Çağdaş kültürel feminist kuramcılar, eğer nihai bir felaketten, biyolojik bir yokoluştan, nükleer bir soykırımdan kaçınmak isteniyorsa, söz konusu iki taraf arasında bir bütünleşmenin gerekli olduğu konusunda ısrar ederler. Virginia Woolf'un *Three Guineas (1938)* adlı eserinin yolundan giden feministler, kadınların aşağılanması, hayatın bölümlere ayrılması ile bugün dünyadaki denetimsiz militarizm arasında bir bağlantı olduğunu öne sürerler. Bu feministler, dünyadaki yaşamın geleceğine ilişkin insani değerlendirmelerin yapılabilmesi daha bütünsel bir bakış açısının gerekli olduğunda hemfikirler. Bu bakış açısının geliştirilebilmesi ise kadınların ve ahlaki değerlerinin kamusal alandan ve bilimsel-endüstriyel dünyadan dışlanmasına son verilmesi gerekir.

İKİNCİ BÖLÜM

19. YÜZYILIN KÜLTÜREL FEMİNİZMİ

Kadınlara karşı yoğun ve sonsuz bir aşk duyuyorum.

– Charlotte Perkins Gilman, 1898

Aydınlanmacı feminist teorinin mirası hâlâ bizimle beraber. Bu miras, fırsat verilirse olanaklarını ileriye götürebilecek ve kendine bakabilecek, akılcı ve sorumlu bir kadın imajı sunuyor. Mary Wollstonecraft ve Sarah Grimké'nin, kadınların erkeklerin hizmetçileri olarak toplumsallaşmaları ile ilgili ithamları feminist gündemde hâlâ önemli bir madde olarak duruyor. Liberal teori tarafından getirilen önemli yasal değişiklikler, kadınların konumundaki ilerlemede önemli bir etkendir.

19. yüzyıl feminist teorisinde diğerleri ile eşit derecede önemli başka eğilimler de vardır. Aydınlanmacı liberal teorinin rasyonalist ve hukuksal alanı kapsayan hamlesinin ötesine giden bu düşünceler, "kültürel feminizm" adı altında gruplanabilir. Bu görüşlere sahip olan feministler, siyasal değişime odaklanmaktansa daha geniş bir kültürel dönüşümü ararlar. Eleştirel düşünme ve kendini geliştirmenin önemini kabul etmeye devam ederken, hayatın akıldışı, sezgisel ve genellikle kolektif yönü üzerinde dururlar. Kadınlarla erkekler arasındaki benzerlikleri vurgulamak yerine, genel-

likle kadınlık niteliklerinin kişisel kuvvet, gurur ve kamusal yenilenme kaynağı olarak kabul ettikleri farklılıkları üzerinde dururlar. Bu feministler, liberal kuramcıların dokunmadıkları kurumlara –din, evlilik ve yuva– alternatifler düşünürler. Yüzyılın bitmesiyle birlikte feminist teorinin bu kolu, kendi içinde sonuçlanmış olarak kabul edilen kadın hakları görüşünün ötesine kaymıştır. [Liberaller] sonuçta kadın haklarına, daha geniş toplumsal reformları etkilemek açısından bakmışlardır.[1] Feminist toplumsal reform teorisi, kadınların kamusal alana mutlaka girmeleri ve oy kullanmaları gerektiğini, çünkü politikanın çürümüş (eril) dünyasının arıtılması için kadınların ahlaki bakış açılarına ihtiyaç olduğunu söylemektedir.[2]

Kültürel feminist teorinin altında anaerkil bakış yatar: temelde dişil etki ve değerler aracılığıyla yönlendirilen güçlü kadınların toplumu. Barışseverlik, işbirliği, farklılıkların şiddetsiz biraradalığı ve kamusal hayatın uyumlu bir şekilde düzenlenmesi bunlara dahildir. Bu ütopik görüş 19. yüzyılın ikinci yarısında, antropologlar tarafından, tarih öncesi dönemlerde yaşanmış bir analık hukuku dönemi kavramsallaştırması içinde dile getirildi. Bu (görüş) kurmaca ifadesini, dönemin kadın edebiyatında,[3] en açık olarak da Char-

1 Kraditor, *Ideas of the Woman Suffrage Movement*, s. 38-57.

2 Bütün "kültürel feministler" bu konumlanmaları açıkça benimsememiştir. Tüm 19. yüzyıl feministleri ne "liberal" ne de "kültürel" olarak adlandırılabilir. Örneğin Stanton ve Anthony, çeşitli zamanlarda her iki kuramda da yer almışlardır. İki kuramdan birine geçişin belli bir tarih ile belirlenememesiyle birlikte ikincisi (kültürel feminizm) yüzyıl dönümünde daha etkili olmuştur. Ama yine de sınıflandırma birinci dalga feminist kuram için yararlıdır. "Kültürel Feminizm" kavramı sanıyorum ki ilk olarak Brook tarafından, "The Retreat to Cultural Feminizm", *Redstockings, Feminist Revolution* (New Paltz, New York: 1975), s. 65-68 makalesinde kullanılmıştır. Brook, kavramı olumsuz olarak, o dönemdeki harekete uyarlamak için kullanmıştır. Ben kavramı olumlu olarak kullanıyorum ve 19. yüzyıl feminist kuramının ikinci önemli geleneği olarak görüyorum.

3 Josephine Donovan, *New England Local Color Literature: A Women's Tradition* (New York: Ungar, 1983).

lotte Perkins Gilman'ın anaerkil ütopyası *Herland*'da [(Dişi) O'nun Ülkesi] buldu (1911).

Anaerkil bakışın, ya da en azından bir bölümünün, yüzyılın ikinci yarısında Batı düşüncesine egemen olan Sosyal Darwinizmin eril ideolojisine tepki olarak doğmuş olması muhtemeldir. Aşağıda tartışılan bu ideoloji, anti feministlere sadece bir cephe sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda feministlerin lanetlediği rekabet ve savaş felsefesini de destekledi. Anaerkil bakış 19. yüzyılın kadın topluluğunu karakterize eden yoğun kadın bağlılığı deneyiminin sürdürülmesi için bir araç olarak da karşımıza çıkar (bu kadın bağlılığı aşağıda tartışılıyor). Yüzyılın son çeyreğinde, bu kadın ağları –ki kendileri de yalıtılmış anaerkil adalar gibidirler– bugün tam olarak anlamadığımız bir biçimde çözülmeye başladılar.[4]

Margaret Fuller'in *Woman in the Nineteenth Century* (19. Yüzyılda Kadın, 1845) adlı eseri, kültürel feminist geleneği başlatır. Bu gelenek, Avrupa'daki romantik akımın, ya da daha özel olarak Amerikan aşkıncılığının bir ürünü olarak, Aydınlanma akılcılarının mekanik bakışından tamamiyle farklı biçimde bilginin duygusal, sezgisel yönü üzerine vurgu yapar ve organik dünya görüşünü savunur.

Romantizm (ya da aşkıncılık) ve liberalizm aslında temel bir bireycilik fikrini paylaşırlar. Aşkıncılar, bireylerin gelişebilecekleri en ileri noktaya kadar gelişmeleri ve hayatlarının so-

4 Nancy Sahli, "Smashing: Women's Relationships Before the Fall", *Chrysalis* 8 (Yaz 1979), s. 17-27'de bu dağılma üzerine dikkatları çekmiştir. Theodore Roszak, 19. yüzyılın sonunda antifeminist bir karşıt etki yaratan Sosyal Darwinist retorikte militarizmin ve zorbalığın kuvvetlenmesine, "The Hard and the Soft: The Force of Feminism in Modern Times", *Masculine/Feminine*, der. Betty and Theodore Roszak (New York: Harper, 1969), s. 87-104'te değinmiştir. Aynı zamanda bkz. Josephine Donovan, *After the Fall: The Demeter-Persephone Myth in Wharton, Cather and Glasgow*, (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1989), Birinci Bölüm ve Carroll Smith-Rosenberg, *Disorderly Conduct: Visions of Gender in Victorian America* (New York: Knopf, 1985).

rumluluğunu almayı öğrenmeleri gerektiğine kuvvetle inanırlar. Emerson'un "özgüven" üzerine yazısı bu görüşün klasik bir ifadesidir. Fakat romantik bireycilik anlayışı, bireyi organik büyüme sürecine yerleştirdiği için, liberal anlayıştan farklıdır. Bireyin serbest dışavurumuna engel olan, onun büyümesini engelleyecek her şey toplum ve yönetim de dahil olmak üzere, kötü sayılır. Öte yandan liberal yönetim anlayışı, yönetimi kişisel gelişmenin karşısında bir engel olmaktan çok, bireyi diğer tiranlıklardan koruyan bir örtü olarak görür.

Hem Goethe ve Novalis gibi Alman romantiklerini hem de Wordsworth, Coleridge, Shelly ve Keats gibi İngiliz şairlerini inceleyen Fuller, (bu yazarlardan) romantik birey düşüncesini alarak kadınlara uyarlar. "İnsanlar büyümeden hayatta kalabilecek biçimde yapılmadıkları için"[5] "bütün keyfî engelleri kaldırıp atmalıyız. Erkekler için özgürce gelişmeye açık olan bütün yolları kadınlar için de açmalıyız" (37).

> Kadınların, bir kadın gibi davranmaya ya da yönetmeye değil, fakat doğa gibi büyümeye, akıl gibi algılamaya, ruh gibi özgürce yaşamaya ve engellenmeden güçlerini ortaya koymaya ihtiyaçları var... (38).

Fuller'in kadınların "özgüvenlerini" geliştirmek zorunda olduklarını açıklaması büyüme düşüncesi bağlamındadır. Yazar, kadınlara "çok uzun bir süre kendi içlerinden gelen yasaları değil, dışarıdan dayatılan kuralları öğrenmeleri gerektiği öğretilmiştir," der. Bu önerme, daha önceki feministlerin toplumsallaşma (Wollstonecraft ve Grimke) ile ilgili kaygılarını ve Stanton'un "Yalnız Birey" umudunu hatırlatır (gerçi Stanton romantik olmaktan öte liberal olarak kalır). Fuller'in düşüncesine göre (ki bu en ünlü romantik imgedir) her birey, üzerinde eşsiz bir desen damgalanmış bir

5 Margaret Fuller, *Woman in the Nineteenth Century* (1845; New York: Norton, 1971), s. 36. Daha fazla referans için metne bkz.

tohum olarak dünyaya gelir. Bununla, kadının dış dünyadan dayatılan kurallarla diktatörce yönetilmesi düşüncesinin aksine, içten gelen kuralları izlemeyi öğrenmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Bu tür bir özbelirlenim kadının dünya ile karşılaşmasında kişisel bir kuvvet geliştirmesini sağlar. Wollstonecraft, Grimke ve Stanton da buna benzer bir gözlem yapmışlardır. Özbelirlenim kadının kendi başına ayakta durmasını sağlar.

Fuller özgüveni geliştirmenin bir yolu olarak ayrılıkçılığı açıklamak için Amerikan Yerli geleneğinden[6] şu öyküyü ödünç alır: Bir zamanlar güneş ile evlenmeye söz verdiğine inanan bir yerli kadın varmış. Kampından taşınmış ve anlaşmasını gösteren amblemlerle dolu bir çadır kurmuş. Bu, bağımsız bir hayatı göstermenin bir yoluymuş. Burada günlük uğraşlarına devam ederek ve sözde anlaşmasına sadık kalarak günlerini geçirmiş (101). Fuller kabilesinin kadının tuhaflığını hoşgörmesi olgusunu över ve onu, kalabalığın diktasından uzakta kendi güneşi ve hakikati ile yalnız yaşayan kadınların sembolü olarak görür.

> Kadının alıştığı gibi erkekler tarafından eğitilme ve yönetilme düşüncesini bir kenara bırakmasını isterdim. Onun, kendini güneşe, doğruluğun güneşine adamış yerli kız gibi olmasını isterim... kendini teveccühlerden, ödünlerden ve çaresizlikten kurtarmasını isterim. Çünkü onun varlığının sefaleti yüzünden değil, tamlığı içinde sevilecek kadar iyi ve güçlü olmasını isterim (119-120).

Fuller'e göre kişinin kendi gerçeği ile girdiği ilişki aracılığıyla oluşan bu tür bir tecrit ve özgelişim başkalarıyla daha

---

6 Fuller, yerli Amerikalıların koşullarıyla ilgilenen ilk yazarlardandı. *Summer on Lakes in 1843* (1844) adlı eseri kızılderili kadınlar hakkında bilgiler içermektedir. 19. yüzyılda Yerli Amerikalılara yapılan baskılar hakkında yazan diğer kadın kuramcılar: Lydia Maria Child, Caroline Kirkland, Mary Eastman, Helen Hunt Jackson ve Matilda Joslyn Gage.

iyi ilişkiler kurmasını sağlar. Bu güçsüzlükten değil, güçten çıkan bir sevgidir. Fuller'in sevgi dolu ilişkileri ve bir topluluğa bağlılıkla ilgili kaygıları, Aydınlanmacı liberal teoride bulunabilecek şeyler değildir.

Kadınların sadece birey olarak kendi hakikatlerini keşfetmeye ve yeteneklerini geliştirme özgürlüğüne sahip olmaya değil, hep birlikte gerçekten kim olduklarını keşfetmeye ihtiyaçları vardır. Bu tür bir süreç, başka kadınlarla birlikte gerçekleştirilmelidir: "Ben, şu anda, kadınların en iyi yardımcılarının birbirleri olduğuna inanıyorum" (172). Fuller, kadınların hepsinin ayrı ayrı birer karakteri olduğunu keşfedeceğimizi ileri sürmektedir. "Kadınlık kuvvetini ve güzelliğini gerçekleştirmek için özgür ve akıllı olduklarını keşfettikleri zaman, artık erkek ya da erkek gibi olmak istemeyeceklerdir" (63).

O halde Fuller, kadınların kendi hakiki ve açık doğalarını keşfedebilmeleri için dünyadan hep beraber uzaklaşmaları ya da çekilmeleri gerektiğini söyler.

> Kadınlar [erkeklere] soru sormaktan ve onlar tarafından etkilenmekten vazgeçmeliler. Kendi içlerine çekilmeliler ve özel gizi buluncaya kadar yaşamın temelini araştırmalılar. Daha sonra yenilenmiş olarak ve tüm değersiz şeyleri nasıl altına dönüştüreceklerini bilerek geri dönerler (121).

Fuller'e göre, kadınların halihazırda apaçık ortada olan özel yeteneği "elektrikli doğaları"dır. Kadınlarda erkeklerin sahip olamadığı elektriksel bir yoğunluk vardır. Fakat kadını özel alanda konumlayan ve onun süfli işlerle uğraşmasına neden olan toplumun bugünkü örgütlenmesi bu elektriğin ifade edilmesine izin vermemektedir; sonuç olarak bu birçok kadında ters tepmekte ve yıkıcı hale gelmektedir (Freud öncesi anlayış). "O halde yeterince alan bırak ve elektriksel sıvı hayata zarar vermek yerine onu canlandırsın, süslesin"

(104). Gerçekten de "kadındaki elektriksel, manyetik unsur hiçbir dönemde açıkça ortaya çıkamamıştır. Ondan her şey beklenebilir; o enerjiye erkekten daha fazla sahiptir" (103).

Fuller, yoğunluğun kişisel olmasının ötesinde, elektriksel unsur olduğunu söylediğinde sezgisel ve düşünsel bir yeteneği anlatır: "Kadının bu özel dehasının harekette elektriksel, çalışmada sezgisel ve eğitimde tinsel olduğuna inanıyorum" (115).

> (Kadınların) sezgileri daha hızlı ve doğrudur. Genellikle normal kadınların tüm bunları şaşmaz bir muhakeme ile kavrayıp tasvir ettiklerini görürsünüz (103). Çok akıllı erkeklerin ortamdaki değişiklikler karşısında tamamen aptallaştıklarını ve çevrelerindeki hayat tarzlarını birbirine bağlayan görünmez bağları fark edemediklerini görürsünüz.

Başka bir ifade ile, kadınların, insanlar ve tüm hayat biçimleri arasındaki kolayca fark edilmeyen bağlantıları anlamakta akılcılığın ötesine giden sezgisel bir algılamaları vardır; bugün kadınların bakışlarının bütüncül olduğunu söyleyebiliriz. Fakat erkekler bu kolayca fark edilmeyen bağları göremedikleri için, kadınların algılamalarıyla alay etmiş ve bunların doğruluklarını kabul etmemişlerdir. Tüm tabloyu kavrayamayanlar "(kadınların) hissi itkilerini akılsızlık olarak görür." Kadınların gerçekliklerinin bu şekilde inkar edilmesinin baskıcı ve yıkıcı bir etkisi olduğunu söylemeye bile gerek yoktur.

Dahası bu, algı dışı olanı tek taraflı ve sınırlı bırakarak ve maddenin kamusal dünyasından mahrum eder. Halbuki Fuller kadınlığın gelişiminin toplumu radikal olarak değiştireceği iddiasındadır. Ancak, bu değişimin nasıl olabileceği konusunda kararsız kalmıştır. Bu, bir şekilde, gevşekçe tanımlanmış kültürel erdişiliğe varabilir. Ya da kültürün kadınlaştırılması ile sonuçlanabilir.

Fuller'in tasavvur ettiği kültürel erdişilik, bir ölçüde Emmanuel Swedenborg'un (1688-1772) kuramından etkilenmiş görünüyor. Swedenborg, mikrokozmos ve makrokozmos arasındaki bağlantıyı romantik teorisinin parçası haline getiren yeni Platoncu bir teosofistti. Fuller, eril ve dişil niteliklerin ruhsal sentezinin, organik ve harmonik bütün olan ying-yang uyumu gibi, birbirini bütünleyen karşıtlıkların diyalektiğini yaratarak, dış dünyaya yansıdığını düşünür. "Erkek ve kadın büyük radikal ikiliğin iki yönünü temsil eder.. sonsuz olarak birbirlerinin içine geçerler" (115-16).

> İnsanın büyümesi iki katmanlıdır, eril ve dişil.
>
> Bu iki sistem birbirinden ayrılabilseydi eğer, onlara derdik ki;
>
> Enerji ve Uyum
> Güç ve Güzellik
> Akıl ve Aşk (169).

"Eğer bu iki gelişme kusursuz bir uyum içindeyse, birbirlerine yarımküreler gibi uyarlar ve içiçe geçerler" (170); "yarımkürelerin bu büyüleyici uyumu birbirini izleyecektir" (37).

Öte yandan, dişiliğin kamusal dünya ile bütünleşmesi, kültürlerin kadınlaşması sonucunu doğurur. Bu, "bitki benzeri letafetin" uyumlu, huzurlu kuralının geçerli olması, alkol ve uyuşturucu kullanarak öze karşı uygulanan şiddet ile yiyecek için hayvanları katletmek de dahil olmak üzere her alanda uygulanan şiddete son vermek anlamına gelir.[7] Bu,

7 Diğer birçok 19. yüzyıl feministi gibi, Fuller de hayvansal gıda yerine bakliyatı (113) *(pulse [beans] for animal food)*, başka şekilde ifade edilirse vejetaryenliği destekliyordu. Bu diyet Grimke kardeşler, Lucy Stone, Amelia Bloomer, Victoria Woodhull, Anthony ve Stanton tarafından da uygulandı. Bkz. Peter Singer, *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals* (1975; New York: Avon, 1977), s. 234, ve Carol Adams, "The Oedible Complex: Feminsm and Vegetarianism", *The Lesbian Reader*, der. Gina Covina ve Laurel Galana (Oakland, Calif.: Amazon Press, 1975), s. 146-147. Woolstonecraft,

"aşkın ve barışın hükümranlığının kurulması" anlamındadır (113). "Çünkü kadın, bir dış olguya duyduğu sempatiden ötürü köleliğin kalkmasını savunuyorsa, içsel eğilimleriyle, dünyayla kendi doğası arasında daha derin ve daha bütünlüklü bir uyum sağlayacak önlemleri daha da almaya istekli olacaktır" (114). Fuller, kadının manyetik ya da elektrikli doğasının, "ateşli öğeleri uyumlu hale getiren" kadın düşüncesine özdeş olduğunu savunur. Kadının sezgisel yeteneklerinin onu bütüncül bir bakışa –ki bu bakışın yapay olduğu açıktır– götürdüğü kabul edilirse, bu bakış birbirinden ayrı oldukları düşünülen öğeleri bir araya getirir. Böyle bir süreç takdire değerdir ve "yaşamın tekliği" düşüncesini yok etmez (115).

Fuller, kadının farklılığı ile ilgili ilk kuramı ortaya atmış ve (kadının) özel niteliklerinin ifade edilmesine izin verildiğinde hem kendi hayatlarının hem de toplum hayatının nasıl değişeceğini ortaya koymuştur. Bu şekilde, kendisinden sonra gelen feministlerin yapacağı gibi, kadınların özgürleşmesi ile dünyadaki iyileşme arasında bağlantı kurmuştur.

Temel kuramsal duruşları hep doğal haklar içinde kalmış olsa da, Stanton ve Anthony 1870'lerden itibaren, kendilerini kadın konusundaki geleneksel liberal düşüncenin sınırları ötesine götürecek analizler yapmaya başlarlar. 1868'den 1870'e kadar yayınladıkları gazeteleri *The Revolution*'da (Devrim) fuhuş, zührevi hastalıklar, tecavüz ve çalışan kadınların koşulları üzerine tartışmalara yer verirler. Düşünürler aynı zamanda kıyafet reformunu ve kadın için uygun

---

Vindication'da çocuklara hayvanlara merhametli davranmalarının öğretilmesi gerektiğini savunmuştur. Çocuklar için bu konu üzerine bir kitap yazmıştır (Singer, s. 234). "Hayvan Hakları" taraftarı olan diğer 19. yüzyıl feministleri; Harriet Beecher Stowe, "Right of Dumb Animals", *Heart and Home* 1, no. 2 (2 Ocak 1869), s. 24; ve Antivivisectionalist (Canlı mahluklar üzerine teşrih etmek??) bir roman yazan Elizabeth Stuart Phelps Ward, *Though Life Do Us Part* (1908) ve "Tammyshanty", *The Oath of Allegiance and Other Stories* (1909).

fiziksel eğitimi desteklerler.[8] Analizlerinde genel olarak, kadınlara uygulanan baskının köklerinin erkeğe ekonomik ve ahlaki bağımlılıkta olduğunu belirtirler. Aslında bu konuların birçoğuna diğer kuramcılar da değinmişti. Margaret Fuller, *19. Yüzyılda Kadın* adlı eserinde fahişelerin durumu hakkında anlayışlı bazı sözler söylemişti; onları cezaevlerinde ziyaret etmiş ve cezasını bitiren kadın mahkumlar için yurtlar kurulmasını düşünmüştü.[9]

Sarah Grimké kadın ücretliler için eşit işe eşit ücret istemişti. Aynı talep 1868'de *The Revolution*'da ve Ulusal İşçi Birliği Komitesi Kadın İşçileri başkanı olan Anthony tarafından da tekrarlanmıştı. Komitenin, bir tarihçi olan Phillipe S. Foner tarafından 'tarihî' olarak adlandırılan bu raporu, kadınlar için sendika ve günde 8 saat süre çalışma hakkını talep ediyordu. Fakat NLP, kadınların oy verme talebini reddetti. İşte bu noktada Stanton, Anthony ve işçi hareketi arasındaki uzun sürmeyen ittifak hızla sona erdi.[10] Bundan sonra Anthony'nin kadın işçilere ilişkin tavrı oy kullanma hakkı çevresinde yoğunlaştı.

Stanton tarafından geliştirilen kültürel feminist tavrın en radikal görünümü, din, özellikle de Hıristiyanlık üzerine yaptığı eleştirilerdedir. Ona, 19. yüzyılda feminist kuramdaki en güçlü eserlerden biri olan ve 1980'de yeniden basıla-

---

8 Papachristou, s. 61-63. Anthony'nin fahişelik üzerine olan 1875 tarihli konuşması "Social Purity", Kraditor, *Up from the Pedestal*, s. 159-167'de bulunabilir.

9 Fuller, s. 132, 148. Ayrıca bkz. Marie Mitchell Olesen Urbanski, *Margaret Fuller's Woman in the Nineteenth Century: A Literary Study of Form and Content, of Sources and Influence* (Westport, Conn.: Greenwood, 1980), s. 77, no. 18. Daha sonra fahişelik üzerine yazılan diğer önemli makaleler Emma Goldman ve Jane Addams tarafından yazılmıştır (Matilda Joslyn Gage'in analizi de dahil, aşağıya bkz.).

10 Bu berbat ittifak için bkz. Philip S. Foner, *Women and the American Labor Movement: From Colonial Times to the Eve of World War I* (New York: Free Press, 1979), s. 129-155. Amerikan sosyalizmi ile feminizmi arasındaki ilişki hakkında daha fazla bilgi için bkz. Mari Jo Buhle, *Women and American Socialism 1870-1920* (Urbana: University of Illinois Press, 1981).

na kadar karanlıklarda kalan *Woman Church and State* (Kadın, Kilise ve Devlet, 1893) adlı eseri ile Matilda Joslyn Gage de katıldı. Stanton'un ataerkil Hıristiyanlığa esas hücumu, 1895 ve 1898 yıllarında iki bölüm olarak basılan *The Woman's Bible*'nde (Kadının İncili) ve 1891 yılındaki *"The Matriarchate"* (Anaerkillik) adlı makalesinde görülebilir.

Kadının İncili, doğal haklar öğretisinin nasıl radikal amaçlar uğruna kullanılabileceğini anlatmaktadır. Bu eserde Stanton, doğal haklar ilkelerinin, İncil'den daha yüksek bir ahlaki düzeyde olduğunu ortaya koyar; bu nedenle İncil etiğini ve hatta daha sonraki Yahudi-Hıristiyan geleneğini reddetmek için doğal haklar kuramını kullanmıştır. "Biz kadını vazgeçilemez olan tüm doğal haklarından alıkoyan herhangi bir kodu ya da inancı kabul edemeyiz"[11] der. Bu sözlerle, kadınları değersiz ve gereksiz sayan 10 Emri de reddeder. Onun görüşüne göre, Eski Ahit geçmiş yüzyılların ahlakına ait ifadeler içerir ve artık günümüzde etik uygunluğu çok az ya da hiçtir. Gerçekten tahrik edici bir dile sahip "İlk beş kitabın" "barbarlık çağının müstehcen zihninden çıktığını kabul etmek gerekir" (1: 126).

> Yüzyıllarca önce yaşamış bu cahil insanların görüşleri ve gelenekleri niçin hâlâ bu kuşağın dini düşüncelerini etkilemektedir sorusu herhangi bir rasyonel aklın doğal olarak soracağı sorudur (1: 71).

1890'larla birlikte Stanton, İncil'e ve onun kadınların aşağı cins olduğu yolundaki doktrinine körü körüne bağlılığın kadınların ezilmesinin devamındaki merkezî güç olduğu sonucuna varır. Bu tür bir tez, kadının statüsünü değiştirmek için siyasi hakların yetmeyeceğini, toplumsal ve dinî tavırlara yönelik bir devrimin gerekli olduğunu ima eder.

---

11 Elisabeth Cady Stanton, *The Woman's Bible*, 2 cilt (1895 ve 1898; New York: Arno, 1972), 1: 127. Daha fazla referans metin içinde izlenebilir.

Stanton *Kadının İncili* adlı eserine, İncil'in antifeministlerin her zaman başvurdukları temel kaynak olduğunu ileri sürerek başlar: "İncil, Eski ve Yeni Ahit'te emredildiği üzere, kadını Tanrı tarafından uygun görülmüş alanda tutmak için kullanılmıştır" (1: 7). "İnançlar, kodlar, kutsal kitaplar ve heykellerin hepsi", "kadının erkekten sonra, erkekten ve erkek için, aşağı ve erkeğe bağımlı olarak yaratıldığını" söyleyen ataerkil düşünce üzerine temellenmiştir (1: 7).

Kadınların İncili, Stanton ve bir grup uzman feministin İncil'in kadınlarla ilgili bölümleri üzerine getirdikleri bir dizi yorumun bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Stanton'un stratejisinin, öncelikle kadınlar hakkındaki olumsuz düşüncelerin sunulduğu İncil'in otoritesini kırmak, olumlu kadın imajlarını övmek ve sonuç olarak da kadınlara daha uygun dinî gelenek alternatifleri geliştirmek olduğu açıktır. Yaradılış üzerine yorumlarında Sarah Grimke'de olduğu gibi, birbiri ile çelişen iki hikaye olduğuna dikkat çeker. Stanton, yazarının erkek üstünlüğü ideolojisini ifade eden, Tanrı'nın Havva'yı Adem'in kaburgasından yaratığını anlatan ikinci hikayeyi reddederken (2: 21-23), birincinin üzerinde odaklanmayı seçmiştir (1: 26-27). Sonraki gelenekler kadını aşağı konuma yerleştiren bu ikinci yorum üzerine odaklanırken, Stanton, Tanrının kadını ve erkeği "kendi suretinde" eşit yarattığını söyleyen birinciye dönmemiz konusunda ısrar eder.

Margaret Fuller'i yankılayan Stanton, Tanrısallığın androjen olarak düşünülmesi gerektiğini öne süren en önemli düşüncelerinden birini ortaya koyar. Yaradılış 1: 27 "erkek ve kadın öğelerin" tanrı katında "eşit olarak temsil edildiklerini" ima eder (1: 14). (Stanton Yahudilerin *Kabala*'sında [2: 108] benzer bir androjen tanrıyı bulmuştur.) Tıpkı Fuller gibi, Stanton da androjenliğin evrenin temel kuralı olduğunu iddia eder.

> Birbirini tamamiyle eşitleyip dengeleyen kadın ve erkek öğeler evrenin dengesini devam ettirmek için, pozitif ve negatif elektrik, merkezcil ve merkezkaç kuvvetleri, üzerinde durduğumuz dünyadaki bildiğimiz her şeyi ve içinde bulunduğumuz sistemi birbirine bağlayan çekim kanunları kadar önemlidir (1: 15).

Stanton ilahi varlığın androjen olduğunu iddia eder. "Bilim adamları başlangıçta hem kadın hem de erkek öğelerin tek bir vücutta birleştiklerini ve muhtemelen sonsuzlukta yeniden birleşeceklerini söylerler" (2: 122). Bu nedenle Stanton, tanrısallığın içinde kadınlık anlayışını yeniden kurmanın gerekli olduğuna inanır. "İlahi Anne"ye dua etmeyi savunur.

> İnsanlığın ilerlemesine eş bir öğe olarak, kadının gerçek mevkisine yükselmesindeki ilk basamak... ilahi anne idealinin onaylanması ve duaların babaya olduğu kadar ilahi anneye de gönderilmesidir (1: 14).

Stanton, kadınları ikincilleştirmek yerine onlara saygı gösteren kültürel geleneklere ilişkin arayışını daha da ileri götürür ve anaerkillik kuramıyla tanışır. Bu antropolojik kurama göre, "yüzyıllar boyunca kadınların mutlak hakim olduğu" bir dönem var olmuştur. Stanton bunu yönetime erkeğin geçtiği ataerkilliğin izlediğini, daha sonra "Amfiarki" (iki-egemenlilik) olarak adlandırılacak ve "yönetimde her iki cinsin de eşit olarak söz sahibi olacağı androjen dönemin geleceğini" söyler. Bunun "çok yakında" gerçekleşeceğini tahmin eder (1: 25).

Stanton'un *"The Matriarchate"* (Anaerkillik) adlı eserinde ayrıntılı olarak açıkladığı tezi, Gage'in *Woman Church and State*'de ve Fredrick Engels'in feminist broşüründe (Üçüncü Bölüm'e bkz.) de kullanılan, J. J. Bachofen'in *Das Mut-*

terrecht (Analık Hukuku) (1861), Henry Maine'in *Ancient Law(1870)* (Kadim Hukuk) ve Lewis H. Morgan'ın *Ancient Society* (Kadim Toplum) (1877) çalışmalarında bulunan eşzamanlı kuramlardan türemiştir. Temelinde ne olursa olsun, anaerkillik düşüncesi 19. yüzyıl kültürel feministleri arasında tutulmuş ve onların ütopik düşüncelerinin ifadesi haline gelmiştir.[12]

Stanton, annelerin hakim olduğu dönemi, kadınların "kendi kaderlerinin belirleyicileri, çocuklarının koruyucuları ve ev yaşantısının, dinin ve yönetimin her yönünün kurucuları" olarak "en üst düzeyde hâkim" bulundukları dönem olarak tasarlamıştır.[13] Bu tür bir toplum onu yaratan kadınların değerlerini ve kaygılarını yansıtır. Medeniyeti oluşturan ilk başarıların hepsinde, çocuklarını koruma ve besleme ile ilgili kaygılarından dolayı annelerin etkisi vardır: Evler, erken tarım, erken tıp ve hayvanların evcilleştirilmesi. Kadınlar aynı zamanda "barış sanatı, kandaşlık duygusu" gibi topluluğu birbirine yaklaştıracak toplumsal davranışları da teşvik etmişlerdir. "Annelik ihtiyaçları, medeniyetteki tüm ilk girişimlerin gerçek kaynağıdır" (144).

Stanton'un anaerkillik düşüncesine olan ilgisinin başlıca nedeni, kadınların "annelerimizin uzak bir geçmişte bir zamanlar yönetici güç olduklarını ve bu gücü de insanlığın iyiliği için kullandıklarını" bilmelerinin, "onur duygularını ve özsaygılarını" yeniden kurmalarına yardımcı olacağı fikridir (147). Kadınların bir defa daha yönetime geçmelerine

12 Elizabeth Fee, "The Sexual Politics of Victorian Social Anthropology", *Clio's Consciousness Raised*, der. Mary Hartman ve Lois W. Banner (New York: Harper, 1974), s. 86-102; Paula Webster, "Matriarchy: A vision of Power", *Towards an Anthropology of Women*, der. Rayna R. Reither (New York: Monthly Review, 1975), s. 141-156; Adrienne Rich, *Of Woman Born* (New York: Norton, 1976), s. 84-109. En son tartışmalar için bkz. Gerna Lerner, *The Creation of Patriarchy* (New York: Oxford University Press, 1986).

13 Stanton, "The Matriarchate" (1891), *Up From the Pedestal*, s. 140-141. Be makaleye ilişkin daha fazla referans metin içinde izlenebilir.

izin verilirse, "nihayet cahilliğin, yoksulluğun ve suçun varolmadığı bir medeniyete" sahip oluruz (147). Kısaca, Stanton anaerkilliği "barışın ve bolluğun altın çağı", ataerkilliği ise "tiranlığın, savaşların ve toplumsal hastalıkların kaynağı" olarak görür.[14]

Bu nedenle, Stanton İncil'i reddederken, ataerkilliği de reddederek annelerin yönetimde olacağı ya da en azından yönetime katılabilecekleri yeni bir toplum tasarımını savunur. Hayat-verici güçleri ile bağlantılı olarak kadınlar "ruhban sınıf kadar kutsal" (*Woman's Bible* 1: 102) sayılmalı, bakış açıları ve değerleri dikkate alınmalıdır. Kraliçe Victoria'yı hem yöneten hem de anne olan bir kadın modeli olarak ortaya koyar (bu pek gerçekçi değildir). "Tıpkı onun yaptığı gibi, kamusal ve özel görevleri aynı beceriyle ve aynı zamanda yapmada Amerikalı kadınlar neden yetersiz olsunlar?" (1: 78).

Stanton, böylesi bir çifte yükü taşımanın, görevleri gereği böyle iki işi bir arada yürüten bireylerin dışındaki kimseler için imkansız olabileceğini dikkate almaz. Özel alanın nasıl düzenleneceği soru da cevapsız kalır. Babaların evde bulunmasıyla özel alanın zenginleşeceğini ve kamusal alanın annelerin varlığı ile yükseleceğini öne sürer. "Ev babalar olmadığı için adeta yarı yetimhanedir, devlet de akıllı annelerden yoksun olduğu için zarar görmektedir" (1: 37).

Stanton, feminist kuramda çok önemli bir yeni alan açtı (ya da eğer Fuller'ın bu alanın ilk sözcüsü olduğunu düşünürsek) ve bunu derinleştirdi: Kadınların, özellikle de annelerin, hayatı koruyucu, barışçı ve yaratıcı bir dünya görüşünü ifade edecek özgül deneyimleri ve yetenekleri olduğu fikrini. Kadınların dünya görüşü, hâkimiyetleri yıkım, tiranlık ve savaş getiren partriarklar tarafından gölgelenir. Yeni ve olumlu bir döneme girilebilmesi için, kadınların ve dişil

14 Banner, s. 86-87.

perspektifin bir kez daha hükümetin ve dinin kamusal iktidarının bir parçası kılınması gerekir...[15]

Kadınların İncili sufrajetler arasında çok popüler olmadı, hatta 1896 yılındaki Ulusal Kadın Hakları Toplantısı'nda NAWSA'nın bununla ilgisi olmadığını belirten bir önerge kabul edildi. Feminist çevrelere yeni girmekte olan Charlotte Perkins Stetson (daha sonra Gilman) gibi Anthony de bu önergenin kabul edilmemesi için çaba gösterdiler.

Bu arada 19. yüzyıl (kadın) hareketinin önemli bir şahsiyeti olan Matilda Joslyn Gage, NAWSA'dan ve Stanton ile Anthony'den, görüşlerinin muhafazakârlaşmaya başladığını öne sürerek ayrıldı. Gage, bunların, muhafazakâr bir grup olan *Woman's Christian Temperance Union* ile pragmatik birlikteliğine de karşı çıkmıştı. Gage daha önce Anthony ve Stanton ile *History of Woman Suffrage* derlemesi için birlikte çalışmıştı. Hatta, bugün bile gücünü yitirmeyen ilk bölümü yazmış ve birinci dalga feminist kuramın temel önermelerini ortaya koymuştu. Ama en önemli eseri, *Woman, Church and State*'dir. Kitap *Kadınların İncili*'nin ilk bölümünün yazılmasından 2 yıl önce yazılmıştı, fakat Gage, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin eleştirisini Stanton'dan daha ileri götürdü. Elisabeth Gould Davis'in *The First Sex* (Birinci Cins) adlı eserinin 19. yüzyıl versiyonu olan bu çalışma, kadına uygulanan baskının tarihi ve geçmişin anaerkil toplumuyla ilgili sayfalarca bilgi sunuyordu. Burada kullandığı malzemenin önemli bir bölümü, günümüz akademisyenleri tarafından sorgulandı ama tıpkı Davis gibi, Gage'in yaptığı şey, görmesini bilen biri tarafından tarihsel özeniyle takdir edilebilir; Mary Daly, Gage'in çabasını hem müthiş hem de çok karmaşık bir kuram olarak adlandırır.

Gage'in kuramı, –kurumsallaşmış kiliseyi ve onun öğretisini yıkmayı destekledi– düşüncelerinin radikal imalarına

15 *History of Woman Suffrage 2: 351-353*'teki Washington Kadın Hakları Toplantısı'na ilişkin 1869 tarihli söylevine de bkz.

rağmen, Stanton'unki gibi doğal haklar kuramı ve bireysel vicdanın Protestan vurgusu üzerine temellenir. Bu nedenle Gage, Grimké ve Wright gibi seleflerinin radikal çatışkılarını ve çağdaşı Stanton'un liberal bireyselciliğini sürdürür.

Gage tarafından hazırlanan ve 1878'de Rochester New York'ta toplanan kadın hakları toplantısında kabul edilen önerge, Gage'in teorik konumlanışını açıkça ortaya koyar.

> Her bireyin ilk görevinin kendini geliştirmek olduğu, kadınlara Hıristiyan kilisesi tarafından öğretilen fedakârlık ve itaatkârlığın sadece kendi hayati çıkarları açısından değil, onun kanalıyla insan türü için de ölümcül olduğu kabul edilmiştir.
>
> Protestan Reformunun temel ilkesi olan ve bu güne kadar sadece erkekler tarafından kullanılan bireyinsel bilinç ve yargı hakkı, artık kadınlar tarafından da sahiplenilecektir; bu hakka kutsal kitabın yorumlanmasında kadının kilisenin otoritesi değil, kendi aklı tarafından yönlendirilmesi de dahildir..[16]

"Birey egemenliği siyasal öğretisine" (240) kesinlikle inanan Gage kadınların Lucretia Mott'un "hakikati ortaya koymak için otorite değil, otoriteyi kullanmak için hakikat" (241) aforizmasını takip etmelerini önerir.

Gage'in teorisine göre, kadınlara uygulanan baskı Hıristiyan öğretisinden, özellikle de kadınların aşağı ve kötü olduklarını söyleyen Yaradılış düşüncesinden türemiştir. Blackstone'da görülebileceği gibi, kadınları hukuki statünün dışında tutarak gelenekselleştiren, yazılı olmayan İngiliz hukuku bile modern toplum hukuku ve sonuçta da Hıristiyan öğretisi üzerine temellenir (48). Hıristiyanlığın baskın olduğu yüzyıllar gerçekten "barbarlığın" krallık yıllarıydı. O dö-

16 Matilda Joslyn Gage, *Woman, Church and State* (1893; Watertown, Mass. Persephone, 1980), s. 209-219. Daha fazla referans için metne bkz.

nemden itibaren "dünya, her insanın eşit haklar düzleminde ayakta durması gerektiği olgusuna doğru uyanıyordu" (133). Gage başka bir yerde, Magellan'ın dünyayı dolaşmasının "kadınlara seçim hakkının verilmesine giden ilk basamak" olduğunu, çünkü bunun Ortaçağ Hıristiyan dünya görüşünü yıkmaya yardım ettiğine dikkat çeker.[17] Gage bu nedenle insanların geçmişin batıl inançlarını ve geleneklerini reddederek aydınlanma durumuna doğru geliştiklerine olan rasyonel inancı paylaşır.

İncil'in bazı bölümlerini eleştiren Grimke ve Stanton'un tersine, Gage, İncil'in bütününü ve Hıristiyan öğretisini ataerkilliğin bir ürünü olarak görür, dolayısıyla da her ikisi de gözden çıkarılabilir. Grimke, Tanrının Havva üzerindeki lanetinin gerçekte bir lanet değil bir kehanet olduğunu savunmuştu (Letter 1). Gage de Grimke'nin kılı kırk yararak yaptığı metinsel yorumların ötesine gider ve bütün bir Hıristiyan geleneğini mahkûm eder:

> Hıristiyanlık döneminde, kilise kadına karşı işkence uygulayıp onu küçük görmekle kalmadı, temel insanlık haklarına, dine yaraşmayan bir küstahlıkla saygısızlık etti. Erkeği Tanrının yerine koyarak kadının sorumluluklarını çaldı. Ona kilisenin tüm kurumlarını yasakladı. Onu, erkeğin kullanması için ikincil statüde bir varlık olarak ilan ederek, bağımsız düşünmesini engelledi. Sadece varlığından dolayı utanç duyması gerektiğini öğreterek cinsiyetini lanetledi (*Woman, Church and State*, 241).

Gage, önceki kuramcılardan daha ileriye giderek, kadınlara tarih boyunca uygulanmış bir dizi gaddarlığı sayıp döker, bütün bunların sorumlusunun kilise olduğunu ve bu sorumluluğu üstlenmesi gerektiğini söyler. Feodal beyler (Dördüncü Bölüm), cadılara yapılan zulümler (Beşinci Bö-

17 Gage, Kraditor'un *Up From The Pedestal*, s. 138'den *Toplantıya Söylev (1884)*.

lüm), erkeklerin eşlerine davranışları (Altıncı Bölüm), çokeşlilik (Yedinci Bölüm), çalışan kadınların koşulları (Sekizinci Bölüm) bu listeye dahildir. Gage, feodal bey ile ilgili tartışmasında (*jus primae noctis*, malikane sahibinin ilk gece ayrıcalığı) fahişelik konusunda ayrıntılı bir analiz sunar ve "Hıristiyanlığın modern bir genelev yarattığı" sonucuna varır (84). Çünkü Hıristiyanlık, "erkekleri, kadının erkeklerin hazları için bir oyuncak olarak yaratıldığı inancıyla eğiten bir dini kuram"dır (85).

Gage, cadılara yapılan işkencelerin suçlusunun da, "ilk günah gibi yanlış bir teori üzerine temellenen, kadınların olağanüstü kötü olduğu"na ilişkin Hıristiyanlık anlayışı olduğunu söyler (98). Gage, kilisenin, toplu güçlerinden korktuğu cadıları, alternatif kadın geleneğinin temeli olarak gören ilk kişidir.[18] Diğer bölümlerde kadınlara çağlar boyunca uygulanan zulümlerin özel kanıtlarını ayrıntılandırır. Bunların hepsinde kadınların aşağı konumlarının ve kişiliklerinin lekelenmesinin sorumlusu olarak Hıristiyan öğretisini işaret eder.

Stanton gibi Gage de Hıristiyanlık öncesinde anaerkilliğin, "anne-hükümranlığı" döneminin, var olduğunu kabul eder. Bu dönem, barışın ve iyiliklerin dönemiydi. "Anaerkil dönemde tüm yaşamlar kutsal sayılırdı; hatta hayvanların kurban edilmesi bile bilinmiyordu" (21). Ataerkillik ile birlikte şeytanlar ordusu: fahişelik, kadının esareti, ailevi anlaşmazlıklar ve savaş geldi (21).

Gage aynı zamanda tanrı katında kadınların –özellikle anneliğin– hakkının iade edilmesini ister. Şeytanın önlemek istediği, "annelikteki kutsal unsurun tanınmasıdır" özellikle de kadınlar tarafından (23). "Tanrısal olanın dişiliği bir kez daha kabul edilirse... tanrısallığın tümlüğü açıkça gösterile-

18 Margaret Murray, *The Witch-Cult in Western Europe: A Study in Anthropology* (Oxford: Claredon Press, 1921).

cektir" (32). Kadınların "murdar" oldukları anlayışını kabul eden Eski Ahit'in aksine, onu "anneliğin hayat verici ilkelerini örnek olarak vererek" kutsamalıyız (28).

Evren tablomuzda kadının haklarının mutlaka iade edilmesi gerektiğini belirterek devam eden Gage, "bilim şimdi bitkilerde, taşlarda ve hatta en küçük atomda bile kadınlık ilkesinin olduğunu ifade ediyor" der (23). Burada neye gönderme yaptığı çok açık olmamakla beraber, fiziksel evrenin durgun dünyasının içinde "kadını" hareket halinde görerek Newtoncu paradigmayı değiştirmeyi istediği söylenebilir.[19]

"Tanrısallığın kadınlığının kadının tanrısallığı fikrine eşitliğini inkâr edenler" kilisenin ilk babalarıydı (24). Gage'in tezi, manevi bilgiye ilişkin birçok tarikatın, tanrısallığa kadın bakışına ve dini törenlerde kadınların daha fazla görev almasına izin verenler dahil, rahipler tarafından dinsiz sayıldıkları bir döneme denk gelir.[20]

Gage'in, en ilginç fikirlerinden biri, ezoterik yaklaşımları da kullanarak, "kayıp sözcük" ya da "kayıp isim" nosyonunun gerçekte kadınlığa/anneliğe atfedilen tanrısallığın yitik anısı olduğunu söyler. Bu (yitik anı) evrende ve kültürde hak ettiği yere döndüğünde kaybolmuş güç yeniden kazanılacaktır (109, 234). Gage daha ileri giderek "kayıp sözcüğün" cadıların bilgelik geleneği ile bağlantılı olabileceğini iddia eder. Bu, belki de ezoteriklerin bahsettiği kaybolmuş bilimin, kaybolmuş bilgisidir. Şifalı ot tıbbı, sihirli iyileştirme gücü kadınların geleneğidir. Fuller gibi Gage de kadınların kendilerine özgü düşünsel yetenekleri, özellikle de

19 İlk olarak kadın fiziğini koyutlayan kadın kuramcılar; Anne Finch, Lady Conway ve Newcastle Düşesi Margaret Cavendish. Bunların kuramlarına giriş için bkz. Merchant, 11. Bölüm. "Dişi" doğanın kuantum fiziğiyle ilgili görüş için bkz. Robin Morgan, *Anatomy of Freedom* (1982), Yedinci Bölüm'de tartışılmıştır.

20 Elaine Pagels, *The Gnostic Gospel* (New York: Random House, 1979), ve Josephine Donovan, "Women and Female Symbolism in the Ancient Heresies" (yayınlanmamış makale, 1975).

çok uzun muhakeme süreci gerektirmeyen pratik gerekçeler dayanan sezgisel yetenekleri olduğuna inanır (238). Bu yeteneğin kullanılması ve "şaşırtıcı" bağlantıları aracılığı ile belki de kadınlar kayıp geçmişlerini ve kültürlerini yeniden keşfedebileceklerdir (238).

Gage, Stanton gibi, dişilliğin sağaltılması girişiminin bir ana tanrıçaya dua etmekle sembolize edilebileceğine inanır. 1888 *International Council of Women*'daki (Uluslararası Kadın Kurulu) konuşmasına, Isabella Beecher Hooker'dan aldığı kadın tanrısallığı üzerine bir dua ile başlaması Kurulu sersemletmiştir. Gage bu şaşırtıcı konuşmasında "Tanrı'nın kutsal anneliği"ni *(Divine Motherhood of God)* hatırlatır ve "kadınlar için yeni bir rahiplik konumunun" kurumsallaşması isteğini vurgular (xxxi).

Genellikle birinci dalga feminizmin başta gelen kuramcılarından sayılan Charlotte Perkins Gilman, kültürel feminizm geleneğini sürdürür. Bununla birlikte, Gilman'ın çalışması, sosyal Darwinizmin ilkeleri üzerine temellenir. Aslında Gilman'ın eserleri bu ideolojinin sonuçlarıyla mücadele eden, oradaki kadın düşmanı varsayımları çürütmeye çalışan ve yaklaşımı olumlu bir biçimde kullanmayı hedefleyen en önemli feminist girişimdir. Gilman'ın kuramını anlamak için Sosyal Darwinizmi özetlemek gerekir.

Charles Darwin'in evrim kuramı ilk olarak *The Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life* (Türlerin Kökeni) adlı eserinde ifade edilmiştir. Kuram 1859'da İngiltere'de ve bir yıl sonra da Amerika Birleşik Devletleri'nde tartışılmaya başlanmıştır. Newton'un kuramı gibi, Darwinci tez de çok hızlı bir şekilde dönemin hâkim paradigması haline gelmiştir (ya da muhtemelen Newton'un teorisi gibi Darwin'inki de halihazırda hâkim olan metaforun ifade bulmasıdır).

Darwin'in kuramı, bitki türlerinin ve hayvan hayatının te-

melde doğal seçilim mekanizmasıyla yüzyıllar boyunca basitten karmaşığa doğru evrimleştiği fikrine dayanır. Bu süreç boyunca ortam, türlerin içinde kendilerini ortama daha iyi uyduranları "seçer"; nüfus baskısından dolayı ortama uymayanlar elenir, uyanlar ise yeni bir tür üretmek için yaşamlarını sürdürürler. Evrimleşme başka bir mekanizmayla da "erkeklerin dişiler için savaşı", cinsel seçme aracılığıyla gerçekleşir.

> Farklı cinsiyetlere sahip olan hayvanlarda da birçok durumda dişilere sahip olmak için erkekler arasında mücadele vardır. En kuvvetli erkekler ya da en başarılı şekilde mücadele edenler, genellikle en iyi soyu oluştururlar.[21]

Erkek üstünlüğü öğretisini yayan bu teori daha kapsamlı olarak Darwin'in ikinci önemli çalışması olan *The Decent of Man: And Selection in Relation to Sex*'de (İnsanın Türeyişi, 1871) de geliştirdi.

Sosyal Darwinizm, Darwin'in kendi teorisinde anlatılmamıştır, fakat Darwinci anlayış –özellikle de uyum sağlayanın hayatta kalması (kendi kullanmadığı bir tanımlama)– toplumlara, ırklara ve bireylere uygulanmıştır. Bir şeyin ya da birinin varolmayı bir mücadele sonucu hak ettiğini ima ettiği için ister istemez muhafazakâr bir felsefedir. (Bu felsefe) aynı zamanda türün saldırgan ve rekabetçi erkekler tarafından sürdürüldüğünü ileri sürer. Bazı Sosyal Darwinciler bunu daha ileriye götürerek, evrimin ya da "ilerlemenin" devamının ölümcül rekabet ve savaş ile sağlanacağını iddia ederler. Sosyal Darwinizmin baş yorumcusu olan Herbert Spencer, savaşların toplumsal evrimi ve ilerlemeyi sağlayan bir mekanizma olduğu sonucuna varır. Savaşın dehşetini bilmesine rağmen, "onsuz dünyanın, mağaralardaki barınaklarda

21 Charles Darwin, *The Origins of Species* (1859), *Man and Universe: The Philosophers of Science*, der. Saxe Cummins ve Robert N. Linscott (New York: Washington Square, 1954), s. 254.

yaşayan ve yabani yiyecekle geçinen erkeklerce mesken tutulan bir yer olacağını itiraf etmeliyiz," demiştir.[22]

Yaşamın ancak çılgın rekabet ve savaş yoluyla ilerleyeceğini söyleyen kuram, kendilerini ekonomik entrikalarını merhametsizce sürdürebilme imtiyazına sahip sayan John D. Rockefeller ve Andrew Carnegie gibi Amerikan kapitalistlerine meşruiyet sağlar.[23] Darwinizm ile ilgili çalışmasında Jacques Barzun, onun Makyavelciliğin yeni bir vücut bulması olduğunu kaydeder.

> Dünyanın aslan ile tilkinin oyun alanı olduğunu söyleyen Makyavelci imgeyi Darwin icat etmemiştir, fakat binlerce insan Darwin'in siyasal bilimleri dönüştürdüğünü keşfetmiştir. Böylece kendilerinin aslanlar ve tilkiler gibi davranma eğilimleri, "doğanın kanunu" ve "ilerlemenin gereği" olarak kaçınılmaz hale gelirken, onlara karşı ileri sürülen ahlaki tezler de "bilim karşıtı" olarak yaftalanmıştır.[24]

Sosyal Darwinizm, azgın ekonomik rekabete yol açmanın ötesinde, savaşı meşrulaştırmak için vardır. Yine Barzun'dan bir alıntı:

> Savaş, bu gezegendeki insanların yaptıkları her şeyin sembolü, imajı, tasvir edicisi ve dili haline geldi. 1879-1914 dö-

---

22 Carlton J. Hayes, *Generation of Materialism, 1871-1900* (1941) New York: Harper, 1963), s. 11'den alıntılanan Herbert Spencer, *Principles of Sociology*'deki gibi. Gilman bu tezi *The Man-Made World* (1911; New York: Johnson Reprint, 1971) adlı, savaşın "ırkı devam ettirmek için uyanı eleyen, uymayanı bırakan!" bir şey olduğunu iddia ettiği eserinde reddetmiştir. Jane Addams da aynı şekilde Sosyal Darwinizmin bu bakışını reddetmekte zorlandığını hissetmiştir. Bunun için bkz. *Peace and Bread in Time of War* (New York: Macmillan, 1922). Sosyal Darwinizmin içerikleriyle ile uğraşan diğer bir feminist de, Olive Schreiner'dir: *Women and Labor* (1911).

23 Richard Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought* (1944; genişletilmiş baskı, New York: Braziller, 1955), s. 45.

24 *Jacques Barzun,* Darwin, Marx, Wagner: Critique of a Heritage (1941; genişletilmiş 2. baskı, Garden City: Doublebay, 1958), s. 92. Barzun'a ilişkin daha fazla referans metin içinde izlenebilir.

> nemi edebiyatının önemlice bir bölümünü okumayan insan, bu dönemdeki kan dökme arzusunun nasıl kışkırtıldığı hakkında hiçbir fikre sahip değildir (92).

Sosyal Darwinst düşüncede, Spencer'in çalışmalarında bile her nasılsa dikkat edilmeyen farklı bir damar bulunur. Bu damar, türün gelişmesini rekabete değil işbirliği becerisine bağlar ve evrimleşmenin de kolektif düzenlemeye doğru olduğunu ileri sürer.[25] Bencilliği değil diğerkâmlığı öne çıkarır. Peter Kropotkin'in *Mutual Aid* (Karşılıklı Yardım, 1890) adlı eseri, bu damarın en önemli temsilcisidir. Charlotte Perkins Gilman'ın vurguladığı da Sosyal Darwinizmin bu anlayışıdır.

Gilman, Sosyal Darwinist hipotez üzerine kurduğu, ilk önemli çalışması olan *Woman and Economics'te* (Kadın ve Ekonomi, 1898) bu hipotezi kadının bağımlı kılınmasının, türün ilerlemesini engelleyici, doğal olmayan bir anormallik olduğunu kanıtlamak için kullanır. İnsanların toplumsal ve ekonomik ortamları tarafından belirlendiklerini iddia eder. Kadının toplumsal ve ekonomik ortamı, erkeğe ekonomik anlamda bağımlı olduğu için yapaydır. Bu, onun gelişmesinin anormalleşmesine neden olur ve türün tamamen yok olması tehlikesini doğurur.

> Biz, dişinin besin için erkeğe bağımlı olduğu, cinsel ilişkisini aynı zamanda ekonomik bir ilişki içinde yürüten tek hayvan türüyüz. Ekonomik ilişki içindeki tüm cinsel hayatımız diğer cinse bağımlıdır.[26]

---

25 Hofstadter, s. 42-43. Gilman aynı zamanda Lester Ward'dan, özellikle de *Pure Sociology* adlı eserinden etkilenmiştir. Gilman, Ward ile 1896'daki Kadın Hakları Toplantısında karşılaşmıştır. Mary A. Hill, *Charlotte Perkins Gilman: The Making of a Radical Feminist 1860-1896* (Philadelphia: Temple University Press, 1980), s. 263-270.

26 Charlotte Perkins Gilman, *Women and Economics* (1898; New York: Harper, 1966), s. 5. Bu baskıya ilişkin daha fazla referans metin içinde izlenebilir. Darwin'in ve özellikle de *The Descent of Man*'de görülen erkek üstünlüğü doktrininin yanılmış olduğunu kanıtlamayan çalışan diğer bir çalışma

Ama bu bağımlılık doğa tarafından zorunlu kılınan bir şey değildir: annelik, kadının ne tüm diğer işlerden uzak durmasını, ne de erkek tarafından korunmasını gerektirir (19); zaten bir kadının annelik yaptığı süre de oldukça kısadır (21). Cinsiyetlerarası farkın abartılmasından kaynaklanan aşırı "cinsellik düşkünlüğü" ya da ikincil cinsiyet özelliklerinin abartılması, insan türünü normal evrimleşme yolundan saptıran sapkın ve hastalıklı bir eylemdir (30-32). İkincil cinsiyet özellikleri, erkek geyiğin boynuzları ya da tavuskuşunun tüyleridir. Bu nitelikler çok fazla gelişirlerse, bireyin ve türün gelişmesine engel olur. Bunlar sapkın olarak nitelendirilebilirler ve "tüm hastalıklı durumlar tükenmeye mahkûmdur" (72). Gilman, insan dişisinin durumu üzerine şöyle bir yorum yapar: Kuyruğu çok uzun olan bir erkek tavuskuşu düşünün; mahvolur ya da tam tersi kuyrukları çok küçük ve matlaşmış dişi tavus kuşları düşünün, ölürler (35). Gilman'a göre insan türünün durumu da budur.

İnsan türündeki kadının erkeğe bağımlılığı durumu, aşırı cinsiyet gelişimini denetleyen doğal seçilimi önler (37). Sonuç olarak kadının yaşamasının en önemli yolu olan erkeği cezbedebilme yeteneği dışındaki yeteneklerin birçoğu gelişmez. Bir parazit olan insan dişisi, (erkeğe) nasıl bakması gerektiğini ve onu nasıl cezbedebileceğini öğrenir (62). Sosyal Darwinizm içinden giden Gilman, böylece, Wollstonecraft, Grimké ve Mill ile aynı sonuca ulaşır: Kadınların başat enerjileri ekonomik bağımlılıklarından dolayı erkekleri memnun etmek için kullanıldığından, yanlış yönlendirilmiştir.

Gilman, kadınların yaşamak için fahişelik düzeyine indi-

(1890larda); Eliza Burt Gamble, *The Evolution of Woman: An Inquiry into the Dogma of Her Inferiority to Man* (New York: G. P. Putnam's, 1893). Rossi, *Feminist Papers*, s. 356-377'den Antoinette Brown Blackwell, *The Sexes Throughout Nature* (1875). Güncel bir bakış Ruth Hubbard, "Haev Only Men Evolved?" *Discovering Reality*, der. Sandra Harding ve Merrill B. Hintikka (Dordrecht, Holland:Reidel, 1983), s. 45-69 'da sunulmuştur.

rildiklerini iddia eder: "kadın ekonomik kazancını cinsel cazibesi aracılığıyla elde eder" (63). Evlilik bir çeşit fahişeliktir: "her iki durumda da kadın ekmeğini erkekten, onunla olan cinsel ilişkisi aracılığıyla kazanır" (64).

Dahası, bu ekonomik bağımlılık kadınların gelişmesini yavaşlatır. "Kadının insanca gelişimi engellenir, bundan alıkonulur ve mahrum edilir" (75). Gilman, kadınların doğal olmayan aciz kadınlık durumunda tutulmalarının yollarını sıralamıştır: vücutlarının fiziksel gelişmesi engellenmiştir (44-46), yaşam alanının küçücük bir parçasından başka bir şey düşünmemeye zorlanmışlardır (43), gelişmelerinin bütün yolları tıkanmıştır (53), elbiseleri aptalca ve sınırlayıcıdır (55), eve bağlanmışlardır (65), yaratıcı ve bilgi gerektiren işlerle ilgilenmeleri genellikle engellenmiştir (67).

Bunlardan dolayı Gilman, kadının ekonomik bağımlılık durumunu düzeltmek için çeşitli değişiklikler önerir. Bunlardan en önemlisi, ataerkillikten yadigâr kalan ve aileyi ekonomik bir birim olarak gören düşünceyi kırmaktır (151). Gilman'ın teorisindeki bu önemli bakış daha ayrıntılı olarak *The Home*'da (Yuva, 1903) anlatıldığından dolayı, buradaki düşüncelerini aktarmayı erteleyebiliriz.

Gilman'ın *Women and Economy*'de (Kadın ve Ekonomi) öne sürdüğü diğer bir önemli kuram ise, Spencer ve Kropotkin'in türün işbirliğini gerektiren bir düzeye doğru evrimleştiğini ileri sürdükleri anlayıştan türer. Gilman, bu anlayışı, gelişmenin bu evresinde özgeciliğin kadınlık erdemlerinin en çok ihtiyaç duyulanı olduğu savını tartışmak üzere kabullenir.

> Toplumsal evrim, yapıda ve işlevde artan bir uzmanlaşma ve bireyin başarı için mücadele ettiği süreçte, bir zamanlar değerli olan ama artık terk edilmiş ilişkilerin birbirine bağımlılığının artması eğilimidir (103).

Gilman, "kadın aklı diye bir şeyin olmadığını" ve "beynin cinsel bir organ olmadığını," iddia eder (149); bunu söylemekle beraber, evrimleşmenin bu aşamasında erkeklerin ve kadınların çok farklı olduğuna inanır. "Kavga etme eğilimi genellikle erkeklerde, koruma ve gereksinimleri sağlama da genellikle kadınlarda olan bir cinsel ayraçtır" (41).

Diğer anaerkil kuramcılar gibi, Gilman da annelik enerjisinin ve annelik sevgisinin toplumu bir arada tutan bir güç olduğuna inanır. Bunlar, yeni, ilerlemeci ve kooperatif bir toplum inşa etmek için ihtiyaç duyulan güçlerdir. "Koordinasyon yeteneklerine –birleşmede kolaylık sağlayan, yıkma ve harcamadan çok yaratma ve koruma gücü– ihtiyacımız vardır. Bunlar kadınlık nitelikleridir" (129). Gilman kadın hareketini –günümüz feminist duygularıyla kızkardeşlik olarak adlandırılabilecek– toplumsal gelişmenin bu yeni aşamasının müjdecisi olarak görür. Çünkü bu hareket, yeni kooperatif "toplumsal bilinci" önceden haber vermiştir. "Kadın hareketi, kadınların birbirleriyle olan derin ve yaygın duygudaşlığına dayanır" (139).

Gilman'ın *The Man-Made World, or Our Androcentric Culture* (Erkek Yapısı Dünya ya da Erkekmerkezli Kültürümüz, 1911) adlı eseri onun teorisinin en kapsayıcı önermesini ortaya koyar. Eserinde Stanton'un düşüncelerini izleyen Gilman, ataerkillik durumunda yaşadığımızı, ya da onun adlandırmasıyla erkek merkezli, erkeği merkez alan bir toplumda yaşadığımızı, ve kültürümüzün her yönüyle bu erkek yanlılığı yansıttığını iddia eder. Gilman erkek duyarlılığı yıkıcı olduğu için, bu yanlılığın da yıkıcı olduğunu söyler. Kadının olumlu duyarlılığından ve yumuşak karakterinden dolayı, kadın merkezli ya da daha doğrusu anne merkezli bir dünyanın çok farklı olacağını ifade eder. Gilman, hem bu çalışmasında hem de *His Religion and Hers*'da (aşağıya bkz.) (Erkeğin ve Kadının Dini) erkekler ve kadınlar arasındaki temel

farklarla ilgili en aşırı düşüncelerini ortaya koyar. Atıfta bulunduğu farklar iki cinse tarih öncesinde verilmiş olan rollerdir. "Erkek doğal olarak dövüşür ve horozlanır, rakibine karşı kazandığı zafer sonucunda da ödülünü alır – bu onu erkek yapar. Erkeklik savaş demektir" (92). "En temel kadınsı itki birleştirmek, bir araya getirmek ve inşa etmektir; en temel erkeksi itki yaymak, dağıtmak ve tahrip etmektir" (114).

Gilman'ın bu çalışmasındaki (*Erkeğin ve Kadının Dini*) ana tezi, erkek merkezli kültürün, neredeyse her alanda bu olumsuz eril değerleri yansıttığıdır. Feminist teoriye yaptığı en özgün katkılardan bazıları, erkek merkezli bakış açısının dil, sanat, edebiyat, spor, eğitim, yönetim ve din üzerindeki çarpık ideolojik etkisi hakkındaki tartışmaları içerir. (Kitabındaki) *"Masculine Literature"* (Eril Edebiyat) başlıklı bölüm onun ilk ve en geniş edebiyat eleştirisidir. Bu bölüm baştan başa tüm yaklaşımını temsil eder. İki temel konunun –macera ve aşk öyküleri– baskın olduğu eril bir edebiyata sahip olduğumuzu ileri sürer (94). "Bütün bu macera, mücadele ve zorluk, avlanma ve dövüşme, çalma ve öldürme, kovalama ve cezalandırma öyküleri açık seçik erildir... bunlar yırtıcı heyecanın sadece erkeklere ait olan alanı üzerinde durur" (95). Kadınların deneyimleri tasvir edilmemiştir. "Dünyanın yarısı, erkekler gibi bir insan türü olan kadınlardan oluşmaktadır ve kadınların ana işleri mücadele ve macera değildir. Aşk onlar için çiftleşmekten öte bir anlam taşır" (96). "Erkek merkezli kültür içinde roman, kadın yaşamının gerçek bir resmini vermez" (102).

Sadece kültürel alan değil, toplumun ev içi örgütlenişi de erkek merkezliliği yansıtır. Gilman, ev içi alana ilişkin *The Home*'da (aşağıya bkz.) ilerleteceği radikal eleştiriyi burada genişletir. Kamusal toplum demokratik şekilde örgütlenirken, erkeğin evde yarattığı ortam "despotizm" olarak kalır. "Erkek 'ailenin reisi' sayılır; ev ona aittir; onu korur; ve ge-

ri kalan dünya, eskiden olduğu gibi diğer erkeklerle rekabet edeceği geniş av ve savaş alanıdır" (41).

Ataerkilliğin "özel mülkiyete dayalı ailesi"nde kadınlar hane içinde erkeklerin malıdır; "ilk ve tek amaçları erkeğe haz vermek" olan kadınlar, nesnelerden çok daha az önemlidirler (32). "Aile ilişkilerine" ilişkin "her kanun ve gelenek" eril bakış açısından düzenlenir (35). "Aynı bakış açısından... kadınların erkeklere hizmet etmesi gerektiği şartı ortaya çıkar" (35). "Onu bir mal gibi sahiplenen ve vahşice kıskanan egemen erkek, onu bin tür kuralla kuşatır" (38). "Erkeğin toplumsal ilişkileri, hizmetleri ve gerçek bir hayatı varken, kadın o kadar sakınılmıştır ki, bu onun insanca gelişmesini engellemiştir" (39). *Kadın ve Ekonomi*'de öne sürüldüğü gibi Gilman'ın çözümü ev hayatını radikal olarak değiştirmektir.

Gilman, *Erkek Yapısı Dünya*'yı, toplumun, "bir cins(iyet) olarak erkeğin niteliklerinin tanrılaştırıldığı" (133) erkek merkezcilikten uzaklaşarak anaerkil değer sistemine doğru yol aldığını iddia ederek bitirir. Gilman burada, "sevgi dolu hizmet ilkesini" kutsayan anaerkil ideoloji tarafından yönetilen dünya üzerindeki seleflerinin anaerkil ütopyasına geri döner (251). Bu ideoloji, "sonsuz sevgi, aralıksız hizmet, ustalık ve verimli annelik için cesareti" ifade eder (152). "Kadınlar tarafından yönetimin temeli, annelikçe belirlenecektir; bu da bakım, besleme, tedbir ve eğitim anlamına gelir." (190) Gilman, *Kadın ve Ekonomi*'de yaptığı gibi, bütüncül ve kolektif yönelimlerinden dolayı kadınların "yapıcı toplumsal çıkarların yönetimi" için "daha uygun" oldukları iddiasını ileriye götürür. "Toplumsal bilinç dönemine girdiğimizden" (191) dolayı kadın merkezlilik, denetleyici kültürel ideoloji olarak erkek merkezliliğin yerini almalıdır.

Gilman, Stanton'un *Kadınların İncili*'nin erkek merkezli dinin ayrıntılı bir eleştirisi olan ve bir kadın dini önerisi getirdiği kendi eseri *Erkeklerin ve Kadınların Dini* (1923) üze-

rindeki etkisini teslim eder. Gilman'ın teorisinin özüne göre, tarih öncesi rollerinden dolayı kadınlar hayatı olumlayıcı bir din, erkekler ise ölüm yönelimli bir din yaratmışlardır.[27]

"Ölüm temelli din" anlayışı ilkel erkeğin ölümle kurduğu ilişkide yatar. "(İlkel erkeklerin) işleri avlanmak ve savaşmaktı. Yaşamlarını esas olarak diğer hayvanları öldürerek sürdürüyorlardı" (37). "Ölüm kutlanması gereken bir şeydi" (38). Öte yandan kadının dini nasıl olmalıydı? "İlkel kadının işi çalışmak ve çocuk doğurmaktı" (45). "Onun zaferi hayat almak değil, hayat vermekti. Ona göre mucize olan, zihnini uyaran olay, doğumdu" (46). Rolü çocuklarla ilgilenmek olduğundan ilkel kadının etiği "doğrudan özgeciliği" yansıtır (46). Bu, dininin özü olmuştur. Kadınlar tanrıyı, "erkeklerin hayal ettiği gibi kibirli, öfkeli, kıskanç, kinci olarak değil, Yaşam Verici, Öğretmen, Geçimi Sağlayıcı, Koruyucu olarak kavramsallaştırılmışlardır" (51). Tanrı, "gücü arttırıcı sonsuz bir büyümedir" (247). Özetlemek gerekirse:

> En fazla önem verilen dini kavramlar, ölüm ve "öteki dünya" ile ilgili marazi önyargılardır... Bunun başlıca nedeni, bu kavramların, bir avcı ve savaşçı olan ve hayatlarının en önemli anlarının ölüm ile özdeş olduğu erkekler... tarafından tanımlanmış olmasıdır... halbuki hayatının en etkileyici anı doğum olan kadın, farklı bakışı ile toplumsal ilerlemeye daha uygundur (6).

Gilman, "dinî varsayımlarımızı yeniden düzenlerken normal kadınsı etki, dünyanın gelişmesinde her şeyden fazla katkı sağlayacaktır" sonucuna ulaşır (7).

---

27 Charlotte Perkins Gilman, *His Religion and Hers* (1923; Westport, Conn.: Hyperion, 1976). Bu baskıya ilişkin daha fazla referans metin içinde izlenebilir. Gilman'ın bu eserini yazdığı zaman Freud'un *Beyond the Pleasure Principle* (1920) [*Haz İlkesinin Ötesi*] adlı eserini okumuş olduğu muhtemeldir. Freud bu çalışmasında, eros ve ölüm içgüdüleri hakkındaki kuramını ayrıntılı olarak açıklamıştır.

Gilman'ın ütopyasında somutlaşan anaerkil bakış, *Herland* adındaki romanında tasvir edilmiştir (1915). Herkesin kadın olduğu (üreme, cinsel birleşme olmadan partenogenezle gerçekleşir) bu ülkelerde anaerkil gelenekler hüküm sürecektir. Dinlerinin temeli anne sevgisi ve tek tanrıları ana tanrıça ya da "annelik panteizmi" olacaktır.[28]

Herland'da işbirliği içinde yaşayan kadınlar, barışsever, uyumlu, vejeteryan, fiziksel olarak güçlü ve yeteneklidirler. Orada bildiğimiz anlamda "ev" yoktur; çocuk yetiştirme bir meslektir, atıklar geri dönüştürülür ve ülkenin her noktasında, insanların sevgiye ve ilgiye ihtiyaçları olduğunda gidebilecekleri "yardım" tapınakları bulunur. *Herland*, öncelikle Margaret Fuller'de görüldüğü gibi, barış ve uyuma saygı ve tüm canlı türlerin ekolojisine ilgi gösteren anaerkil değer sistemini yansıtır. Bu bakış, 20. yüzyılın başlarında barışçı feministlerin geliştirdiği teorinin de merkezi temasıdır (aşağıda tartışılmıştır).

Gilman'ın diğer önemli çalışması, *The Home* (Yuva, 1903), Sarah Grimké ve Frances Wrigh'ı hatırlatan putları yıkıcı bir tonda yuvaya (yuva kurumuna) saldırdığı için birçok yönden en radikal olanıdır. ("Ne! O kutsal kurumu, yuvayı gözden geçirmek ve sorgulamak mı? Saygısızlık bu!")[29] Bu çalışma ile birlikte, özel alanın kutsallığına saygı gösteren liberal gelenekten oldukça uzaklaşmış oluyoruz. Gilman'ın tezine göre, bir kurum olan yuva, kadını sınırlayan ve toplumsal evrimleşmeyi yavaşlatan eskimiş bir sistemdir; hatta kadınların gelişimini engellediği için toplumsal ilerlemenin de hızını keser – *Kadın ve Ekonomi*'de taslağı oluşturulan teori. Gilman bu çalışmasında, kadınların çalıştırılarak bastırıldı-

28 Charlotte Perkins Gilman, *Herland* (1915; New York: Harper, 1979), s. 57-59.

29 Charlotte Perkins Gilman, *The Home* (1903; Urbana: University of Illinois Press, 1972), s. 38. Bu baskıya ilişkin daha fazla referans metin içinde izlenebilir.

ğı, duygusal ve düşünsel enerjilerinin nevroz noktasına getirilinceye kadar engellendiği, bir aptal tarafından yönetilen kaotik bir sera olarak tasvir edilen yuvanın tüm sırlarını sistematik bir şekilde ortaya koyar. Bu sistem ekonomik bakış açısından son derece başarısızdır.

Gilman, yuvanın "durdurulmuş gelişme" sürecinde etkili bir geciktirici olduğunu savunur. Daha kolektif bir zamana doğru toplumsal evrimleşmeyi süratle yakalayacak, kadınların halihazırdaki "toplumsal aptal" düzeylerinin ötesine geçmelerine izin verecek yeni bir sistem geliştirilmelidir (315). Gilman, yuvanın duygulu sırlarını ortaya koyarken, liberal teori temelli birçok varsayımı da yıkar. Yuvada "birey için mahremiyet yoktur" – özellikle de kadınlar için yoktur (39). O halde yuvanın tiranlık tecavüzünden korunan "özel" bir alan olduğuna ilişkin liberal varsayım savunulamaz. "Yuvada ne özgürlük ne de eşitlik vardır. Baştan sona bir sahiplik söz konusudur; hükmedici baba... köle ruhlu anne, ve tamamen bağımlı çocuk" (171).

Gilman, yuva ile ilgili birçok popüler kavrama da saldırır. Anneler içgüdüsel olarak ne iyi birer beslenme uzmanıdır ne de yetenekli çocuk bakıcısıdır. Hatta, "anne" kötü bir aşçıdır ve doğru beslenme hakkında bilgisi hiçe yakındır. (124-130). Ve hatta çocuklar, yuvada düşünsel ve ahlaki olarak uygun bir şekilde yetiştirilmezler. Çocuklar, saplantılı annelerin aşırı ihtimamı altında eziyet çekerler (40). Yuva çok defa korkaklığı (daimi barınak, koruma... korkaklığı besler) ve aldatıcı güdülemeyi teşvik eder (168). Sevginin yuvada geliştiği doğruysa da bunu özel alanla sınırlandıramayız: "*Yuva ile sınırlandırılan* anne sevgisinin, bizim zamanımıza uygun bir kapsamı ve etkisi yoktur" (167).

Gilman bir dizi radikal değişilik önerir: ev işleri meslekleştirilmelidir. İnsanlar yemek yapma, beslenme ve çocuk yetiştirme konularında eğitilmeli ve verdikleri hizmet-

ler karşılığında para kazanmalıdırlar (138-339-41). Bu hizmetlerden birçoğu, çamaşır yıkamak gibi, kolektifleştirilmelidir. Çocuklar kolektif bakımevlerinde yetiştirilmelidir. Ortak mutfaklar birçok aileyi bir seferde doyurabilir, bu da varolan bireyci sistemin yol açtığı olağanüstü israfa son verir (118, 133). Ev içi emeğin yeniden düzenlenmesi ile kadınlar, 24 saatlik ücretsiz daimi zulümden kurtulacaklar ve ücret karşılığında 8 saat çalışacaklardır. Kadınların kamusal dünya ile bütünleşmeleri, kamusal ile özelin bütünleşmesi, kamusal alandaki erkek egemenliğini sona erdirecek, sonuç olarak da Gilman'ın daha önceki çalışmalarında belirttiği erkek merkezli hükümranlığı bitirecektir. Dahası, kadınların eve hapsedilmeleri sona ererse, kamusal dünyanın sokakları kadınlar ve çocuklar için yeniden güvenli olacaktır (254).

Gilman'ın *The Home* adlı eseri, birinci dalga feminist düşünce döneminde, özel alan üzerine radikal feminist teorinin ürettiği en kapsamlı ve açık eser olarak kalmıştır. Mamafih, bu çalışma türünün tek örneği değildir. *The Grand Domestic Revolution: A History of Feminist Design for American Homes, Neighborhoods, and Cities* (1981)'de (Evdeki Büyük Devrim: Amerikan Evlerine, Komşuluk İlişkilerine, Şehirlerine dair Feminist Tasarıların Tarihi) bu tür radikal feminist geleneği keşfetti. Hayden, bu feministleri, kadınların yaşamlarındaki maddi koşulları dönüştürmeye uğraştıkları için "maddeci feministler" olarak adlandırır. Gilman gibi bu feministlerin de temel tezleri, "kadınlar, toplumun gerçekten eşit bireyleri haline gelmelerinden önce, ev işlerinin kamusallaştırıldığı ve çocuk bakımının yapıldığı feminist evler yaratmalılar" doğrultusundadır.[30] Bu feministler arasında, Melusina Fay Pierce, Marie Stevens Howland, Victoria Woodhull, Mary Livermore, Ellen Swallow Richards, Mary Hin-

30 Delores Hayden, *The Grand Domestic Revolution* (Cambridge: MIT Press, 1981), s. 3.

man Abel, Mary Kenney O'Sullivan, Henrietta Rodman ve Ellen Puffer Howes vardı. Gilman'ın ileri sürdüğü özel alanın kamusallaştırılması da dahil olmak üzere, birçok reformu desteklemişlerdir. Evde yapılacak önemli değişiklikleri (gerçi kolektif düzenlemeler teklif etmemiştir) teklif eden ilk kişilerden biri, *Treaties on Domestic Economy* (Ev Ekonomisine İlişkin Anlaşmalar) adlı çalışması 1841'de ortaya çıkan, Gilman'ın büyük teyzesi Catherine Beecher'dır.[31]

Özel alanda yapılan işlerin kamusallaştırılmasını savunan teoriler, 19. yüzyılın başlarında Robert Owen ve Charles Fourier gibi ütopyacı sosyalistler tarafından geliştirilmiştir. Wright, Fuller ve Stanton bu teorilerle tanışmışlardır. Wright, Owen ile kişisel olarak tanışmaktadır; Fuller ve Stanton ise Fourier'in düşüncelerini övmüşlerdir.[32] Maddeci feministler de Ütopyacı Sosyalist geleneğe yaklaşmışlardır. Hayden ikna edici bir şekilde, 19. yüzyıl feminist ideolojisinin şimdiye kadar geliştirilenlere bir ek olmanın çok ötesine geçtiğini ileri sürer. 19. yüzyılın sonunda gelişen toplumsal reform feminizmi, maddeci feminizmin diğer yüzüdür: "birçok feminist, kadının evdeki haklarını artırmayı dilerken, aynı zamanda da kamusal hayata ev benzeri bir tarz getirmeyi arzu etmiştir" (5). Daha önce de belirtildiği gibi, bu Gilman'ın sorunuydu.

Margaret Fuller tarafından başlatılan romantik geleneğe gerçekten bağlı birinci dalgadan başka iki feminist de üzerlerinde dikkatle durmayı hak eder: Bunlar Victoria Woodhull ve Emma Goldman'dır. Dobra dobra ortaya koyduğu fi-

31 Gilman, aynı zamanda çalışmalarına çok tanıdık olduğu diğer iki büyük teyzesinden de etkilenmiştir; Harriet Beecher Stowe ve Isabella Beecher Hooker. İkincisi, anaerkillik üzerinde odaklaşan feminizm ile ilgilenirken, Stowe daha çok doğal haklar geleneği içinde kalmıştır. Josephine Donovan, "Harriet Beecher Stowe's Feminism", *American Transcendental Quarterly* 48-49 (Yaz 1982), s. 141-157.

32 Fuller, *Woman in the Nineteenth Century*, s. 123, 175; Stanton için Hayden, s. 51'e bkz.

kirler yüzünden dile düşen Woodhull, önemli bir kuramcı değildi. Bununla beraber, kadının özgürleşmesi ile ilgili romantik ve esasen de anarşist olan görüşlerini, 1870'te kendi gazetesi *Woodhull & Claflin*'de bir seri makale olarak yayınladı.

Woodhull'ın temel kaygısı, kadınların bütün sınırlamalardan, özellikle de kimi ve ne zaman seveceklerine dair baskılardan kurtulması ile ilgilidir. Bu "serbest aşk" talebi, evliliğin ortadan kalkması anlamına gelir. Yazara göre evlilik kölelik gibi modası geçmiş bir kurumdur ve bu monarşi sona erdirilmelidir. "Bugün varolduğu üzere [evlilik] fahişeliğe ve tecavüze yol açan bir sistemden başka birşey değildir."[33] Maddeci feminist gelenek içinden konuşan Woodhull, evlilik ve geleneksel ev içi düzenlemelerin yerini alacak "sosyalistçe düzenlemeler" üzerinde ısrar eder.

Görüşlerinden dolayı hemen serbest aşk kavramı ile etiketlenen Woodhull 1872'de Eşit Haklar Partisi'nin başkanlığına aday oldu (bunu yapan ilk kadındır). Bundan bir yıl önce, 1. Enternasyonal'in, kısa süre sonra bizzat Marx tarafından kapatılacak olan 9. ve 12. seksiyonlarının kontrolünü ele geçirmişti. Woodhull, diğer seksiyonların da, Karl Marx yerine Woodhull'un başkan olacağı yeni bir Komünist Parti kurmak için ayrılacaklarını iddia etti. *Woodhull & Chaflin's Weekly*, Amerika Birleşik Devletleri'nde Komünist Manifesto'yu yayımlayan ilk gazetedir ve tam koleksiyonu bugün Moskova'daki Marx-Lenin Enstitüsü'nde bir dosyada tutulmaktadır.

Emma Goldman da toplumsal devrimi destekleyen bir güç olarak gördüğü Marksizm-Leninizme ilgi duymuştu, fakat daha çok anarşist yönelimliydi; herhangi bir otoriteye boyun eğmeyi reddetti (*Disillusionment With Russia* [Rus-

33 *Woodnull & Claflin's Weekly*, der. Arlene Kisner (Washington, N. J. Times Change, 1972), s. 52.

ya'daki Hayalkırıklığım] adlı eseri komünizmi reddedişini açıklar).[34] Goldman tarafından ifade edildiği üzere anarşizm bir tür romantik bireycilik, bütün toplumsal baskılardan arınmak ve halihazırdaki toplumsal düzenlemelerin merkezsizleştirilmiş organik topluluklar ile yer değiştirmesi anlamına gelir. Bütün anarşistlar gibi davranışsal değişmelere inanmıştır; ona göre hedefler anlamda aranmalıdır. "Toplumsal devrim, *temel olarak değerlerin değerötesidir*" diye yazmıştır. "Kurumlarımız ve koşullarımız, derinlere kök salmış düşünceler üzerinde durur. Bu koşulları değiştirip bunların temelindeki düşünceleri ve değerleri olduğu gibi bırakmak, yapay bir dönüşüm demektir."

O halde, Alix Shulman'ın kaydettiği üzere Goldman'ın "organik büyüme teorisi" (30) olan feminist teorisine onun anarşizmi bağlamında bakılmalıdır. Goldman'nın bakışı daha çok romantik gelenek içinde kalmıştır. Feminist selefleriniden kendi teorisine en yakın olan, –geçmişlerinin olağanüstü farklı olmasına rağmen– (Fuller orta sınıf bir New England ailesinden gelirken Goldman işçi sınıfından bir Yahudi göçmenidir) Margaret Fuller'dır. Bununla beraber, temel değer olarak organik gelişme sürecine ve bireysel "ruhun" herhangi bir türde otorite tarafından engellenmeyerek büyüme yeteneğinin önemine ilişkin temel inancı paylaşırlar. Kısıtlamalardan arındırılmış uyumlu bir dünyayı düşlerler.

Özgürlük, bir "nihai ürün" olarak değil fakat bir süreç olarak romantik anarşist teorinin olmazsa olmaz kuralıdır. "Anarşist görüşte, özgürlük bir mal değildir... yaptırımsız ve tahakkümsüz yaşamın koşuludur."[35] Goldman "gerçek öz-

34 "Afterword" ve "There is No Communism in Russia", *Red Emma Speaks*, der. Alix Shulman (New York: Vintage, 1972), s. 337-74. Red Emma Speaks'e ilişkin daha fazla referans metin içinde izlenebilir.

35 Kathy E. Ferguson, "Liberalism and Oppression: Emma Goldman and the Anarchist Feminist Alternative", *Liberalism and the Modern Polity: Essays in*

gürleşmenin kadının ruhunda başladığına" inanmıştır (142). Oy kullanma hakkının kadınları "özgürleştireceğini" söyleyen anlayışı reddeden Goldman (bu anlayışı reddetmekle beraber oy kullanma hakkının verilmesini desteklemiştir), eğer içten gelmezse, yasal değişikliklerin özgürleşmeye etki etmeyeceğini iddia etmiştir. Goldman, 1911'de yazdığı bir makalede kadınların pasifliğine ve köle tavırlarına karşı öfkesini açıklar Wollstonecraft ve diğer feministleri hatırlatan bir öfke; her birey kendi özgürlüğü ve gücü üstünde egemen olmadıkça kimsenin özgür olamayacağını iddia eder.[36]

Goldman, hükümet ve evlilik gibi kurumları, bireyin özgürlüğünü ve esas anarşik güç olarak nitelendirdiği aşkını ifade etmesini engellediği için reddetmiştir (bu fikrin, 20. yüzyıldaki bazı Freudcu feministlerin kuramlarındaki izleri için Dördüncü Bölüm'e bkz.). Woodhull gibi, evlilik tarzı kurumların aşkı bastırma eğiliminde olduğunu iddia eder (*Red Emma*, 43).

> Aşk, yaşamın en güçlü ve derin öğesi... aşk, tüm yasalara, anlaşmalara karşı koyan; aşk, insan kaderinin en güçlü biçimlendiricisi; böyle dayanılmaz bir güç nasıl olur da zavallı küçük devletin –ve kilisenin– yarattığı kötü evlilik ile eş anlamlı tutulabilir (165).

Gilman gibi Goldman da aşkı en temel ıslah edici güç olarak görür. Fakat Gilman'dan farklı olarak Goldman'ın (aşk) anlayışı sadece anne sevgisi değil erkeklerle kadınlar arasındaki romantik aşktır (44). Woodhull ile birlikte Goldman kadınlar için cinsel özgürlük taraftarı olan ilk feministlerdendir. Crystal Eastman, Margaret Sanger ve diğer Gre-

---

Contemporary Political Theory, der. Michael J. Gargas McGrath (New York: Dekker, 1978), s. 109.

36 Emma Goldman, "Woman Suffrage" *Female Liberation*, der. Roberta Balper (New York: Knopf, 1972), s. 129.

enwich Village feministleriyle birlikte doğum kontrolünün en güçlü savunucusu olmuştur. Sonuçta da doğum kontrolü ile ilgili bilgi notu dağıttığı için 1916 yılında tutuklanmıştır.

Doğum kontrolü, 20. yüzyılın başlarında feministlerin başat konusu haline gelmiştir. Bu konu, 19. yüzyıl hareketi içinde, 1870'lerde, kadınların kendi yaşamlarını kontrol edebilme anlamına gelen "gönüllü annelik" ya da "cinsel perhiz"i destekleyen Elizabeth Cady Stanton gibi feministlerce ortaya atılmıştı. Bu konu hakkında tam bir tartışma için Linda Gordon'un *Woman's Body, Woman's Right: A Social History of Birth Control in America* (Kadının Bedeni, Kadının Hakkı: Amerika'da Doğum Kontrolünün Tarihi, New York: Grossman, 1976) eserine bkz.

Sınırlı nüfus artışının, fakir yığınlaşmayı yavaşlatacağına, kürtajı önleyeceğine, dahası kadınların kendi bedenleri üzerindeki haklarını artıracağına inanan Margaret Sanger, 1900'lerin başında bu davanın şampiyonu olmuştur. "Kendi bedenine sahip olamayan ve onu kontrol edemeyen hiçbir kadın kendine özgür diyemez. Bilinçli bir şekilde anne olup olmayacağına kendi karar verinceye kadar hiçbir kadın kendini özgür olarak tanımlayamaz."[37] Woodhull ve Goldman gibi Sanger da kadınların cinsel haz hakkına inanmış ve bunu açıkça ortaya koymaktan korkmamıştır. Sanger bu konuda tam bir öncü olmuştur, çünkü Wollstonecraft'tan Gilman'a kadar geçmişteki birçok feminist, heteroseksüel ilişkilerdeki problemler konusuna ilgi duymamışlardır. Bunun olası nedeni, bu feministlerin cinsel yönelimlerinin esasen diğer kadınlara yönelik olmasındandır (aşağıya bkz.). Birinci dalga feministler arasında geçerli olan teze göre erkekler kadınlar kadar ölçülü olmalı ve yaşamlarının büyük bir bölümünde bekâr kalmalıdırlar. Gilman, 1920'ler boyunca, kadınların kurtuluşu ile ilgili her türlü cinsel özgürleşme ta-

37 Rossi, *Feminist Papers*, s. 533; Sanger'ın duruşunun özeti için bkz. s. 517-536.

nımlamasına güçlü bir şekilde karşı koymayı sürdürdü. Hatta Wollstonecraft'in "yüksek sınıf kelebekleri" olarak adlandırdığı genç kızları hatırlatır şekilde, sözde özgürleşmiş "yeni kadını" kınamıştır. 1923 yılında "eril kötü alışkanlıkları taklit ederek özgürlüklerini kullanmaya başlayan birçok yeni özgür kadını görmek beni hasta ediyor" diye yazmıştır. (*His Religion and Hers*, 54)

> Hiçbir harem kadını, hiçbir beyaz köle yahut itilip kakılmaktan sersemlemiş hiçbir mutfak işçisi, bu "yeni kadın" kadar acınası değildir: Özgür, eğitimli, bağımsız ve kendinden öncekiler kadar evlilik cüzdanı kurbanı ve moda kölesi (95).

Goldman, cinsel özgürlüğü onaylamakla birlikte, kadının kendisini tamamıyla cinsel bir nesne olarak görmesine izin veren bakışı kabul etmez. En önemli makalelerinden biri olan "*The Traffic in Woman*"da (1911)[38] "kadının cinsel bir mal olarak yetiştirildiğini" ileri sürer (149). O halde, "kadının, fahişelik için kolay bir av olması ya da onu sadece bir cinsel haz nesnesi durumuna indiren herhangi bir ilişkiye girmesi bizi şaşırtmamalıdır" (149).

Gilman ve Fuller gibi Goldman de ideal toplumu, birbirine yardım eden ve karşılıklı uyum içinde yaşayan insanlardan oluşmuş organik topluluk olarak tasavvur etmiştir. Hem Goldman hem de Gilman anarşist Kropotkin'in toplumun "karşılıklı yardım" ile güdülenebileceği düşüncesine katılmışlardır (95). Bu organik bakış, aydınlanmacı liberal

38 Goldman aynı zamanda o zamanki alışılmış fahişelik=evlilik denklemini kurmuş ve ikisini de ekonomik istismarın bir biçimi olarak görmüştür. Goldman makalesini, Jane Addams, "A New Conscience and an Ancient Evil" (1910), *The Social Thoughts of Jane Addams*, der. Christopher Lasch (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965), s. 131-151 künyeli makalesine cevap olarak yazmıştır. Goldman kadınların cinsiyet konusundaki itaatkârlığının onları pezevenklerin avı haline getirdiğini söylüyor. Lasch'e ilişkin daha fazla referans metin içinde izlenebilir.

toplum tasavvurunun üzerine oturduğu mekanik tecrit edilmiş (niteliksel olarak nötr) bütünler modelinden uzaktır. Goldman, "en yüksek kazanımı insanlığı otomatik makinelere indirgemek olan" devleti reddeder (55). Daha doğrusu;

> Bir çiçeğe hayran olmamızın nedeni, renk ve biçim çeşitliliğini yaratan bütün, organik büyümenin uyumudur. Buna benzer şekilde, dayanışma ruhuna sahip özgür insanların düzenli eylemleri, toplumsal uyumun mükemmelliği ile sonuçlanır; bu da anarşizmdir (46).

Goldman, sanayi kapitalizmini, insanları nesnelere indirgediği için suçlar, bu Marx'ın erken döneminde yaptığı bir eleştiridir (Üçüncü Bölüm'e bkz.).

> Başkaları için zenginlik dağları yaratan ve bunu da gri, donuk ve acınacak varlıklarıyla yapan milyonlarca insanı, kişiliksiz, özgün olmayan, inisiyatif gücünden yoksun yaşayan ölüler, kan ve etten oluşmuş makina insanlar haline getiren şey, özel mülkiyet tahakkümüdür (36).

Bütün ezilenler gibi kadınların da özgürleşmesi, onları mekanizma ve stereotipe indirgeyen şeyleşmeden özgürleştirilmelerinde (ya da kendi kendilerini özgürleştirmelerinde) yatar. "Gerçek medeniyet, [bireyin] kendi varlığında ne kadar özgür olabildiği ile, gelişmesinin ve büyümesinin zorlayıcı ve tecavüz edici otorite tarafından engellenmeme düzeyi ile ölçülür" (97).

Pek de şaşırtıcı olmayan bir biçimde, Goldman, eşcinsel haklarını açıkça destekleyen ilk Amerikalı feministtir.[39]

---

39 Emma Goldman, "The Unjust Treatment of Homosexuals", *Gay American History*, der. Jonathan Katz (1976; New York: Avon, 1978), s. 567-574. Goldman'ın lezbiyenlik konusundaki kişisel çelişik duygular hakkında bkz. Blanche Wiesen Cook, "Female Support Networks and Political Activism: Lillian Wald, Crystal Eastman, Emma Goldman", *Chrysalis* 3 (1977), s. 43-61. (Bildiğime göre) o dönemde başka bir lezbiyen kuramı Almanya'da geliştirilmiş-

Goldman temel anlayışını, kadınların ezilmesinin sistemin onları nesnelere dönüştürmesinden kaynaklandığını söyleyen anarşist düşüncede ifade etmiştir. Bu sistem, kadınların ruhlarının özgürce gelişmesini engeller.

"Maddeci" ya da toplumsal reformcu feministlerin tersine Goldman, kadınların politikayı arıtacağına inanmaz. Kültürel feministler arasında sıradışı kalır, çünkü kuramı kadınlar arasındaki ilişkileri kutsal saymaz, romantikleştirmez, en önemli kişisel ilişkilerini de erkeklerle yaşamıştır. Birinci dalga feministlerin birçoğu önemli ilişkilerini ya kadınlarla yaşamışlar ya da diğer kadınlarla şiddetli yok edici veya "romantik arkadaşlık" ilişkileri olmuştur. Uzmanlar, yoğunluğu nedeniyle bugün "lezbiyen" olarak adlandıracağımız bu ilişkilerin 19. yüzyıl kadınları arasında egemen toplumsal düzenleme olduğunu gösterirler.[40]

Mary Woolstonecraft'in hayatındaki en önemli ilişkisi Fanny Blood adındaki bir kadınla olmuştur; Margaret Fuller, Anna Barker'a olan aşkından çıldırmıştır. Bu arada Fuller, bu tür ilişkilerin doğasını açıklayan ilk feministtir. Bunu *Woman in the Nineteenth Century* (19. Yüzyılda Kadın) adlı eserin yazarının ölümünden sonra, sansürden geçmiş ilk basımı 1855'teki gazete özetinde yaptı. Sansürsüz baskı ilk olarak 1976 yılında yayınlandı. Bunun için Bell Gale Chevigny bursuna teşekkür borçluyuz. Fuller, "bir kadın başka bir kadına aşık olabilir, bir erkek de başka bir erkeğe, bu gerçektir... Şüphesiz ki bu aşk, bir melek olsaydık duyabileceğimiz aşk ile aynıdır" diye yazar. Belirsiz bir kadına olan aşkının "ne kadar do-

tir. Lillian Faderman ve Brigitte Eriksson, *Lesbian-Feminism in Turn-of-the-Century Germany* (Weatheby Lake, Mo.: Naiad, 1980).

40 William R. Taylor ve Christopher Lasch, "Two 'Kindred Spirits': Sorority and Family in New England, 1839-1846", *New England Quarterly* 36, no. 1 (Mart 1963), s. 23-41; Carroll Smith-Rosenberg, "The Female World of Love and Ritual: Relations between Women in Nineteeth-century America", *SIGNS* 1, no. 1 (Bahar 1975), s. 1-29; ve Lillian Faderman, *Surpassing the Love of Men* (New York: Morrow, 1981).

ğal" olduğunu; onun varlığından ne kadar "garip bir mistik heyecan" duyduğunu söyleyerek devam eder.[41]

Stanton ile Anthony arasındaki bağ ve Anthony'nin birçok kadınla olan ilişkisi en iyi bilinendir. Charlotte Perkins Gilman kadınlarla en azından iki önemli ilişki yaşamıştır. Ve bir keresinde "kadınlara karşı derin ve sonsuz bir aşk duyuyorum" diye yazmıştır. Jane Addams, Lillian Wald ve Crystal Eastman da dahil olmak üzere birçok toplumsal reformcu feminist önemli ilişkilerini hep kadınlarla yaşamıştır.[42]

Kültürel feministlerin kadın ağlarına katılımları, onların anaerkil karakterli bakışını açıklamaya yardım eder. Bunlar kadınların farklı olduklarına ve ayrı bir kültürün ve etiğin mirasçıları olduklarına inanmışlardır. Bu miras, Fuller, Gilman ve arkadaşları tarafından anaerkil, işbirlikçi, özgecil ve hayat-verici olarak tanımlanır. Bu bakış, yüzyıl dönümündeki reformcu barışçı feminstler için temel motivasyon sağlamıştır. Bu feministler arasında Jane Addams, Emily Greene Balch, Crystal Eastman, Lillian Wald, Sophonisba Breckinridge ve Florence Kelly vardır.

Bu feministlerin 20. yüzyılın ilk on yılında önemli etkileri olmuştur. Katkıları ne azımsanabilir, ne de geçmişte bazı akademisyenlerin yaptığı gibi kötülenebilir.[43] Amerika'nın üniversite eğitimli ilk kadın kuşağı olan bu feministler, kadınların (özellikle de eğitimli olanların) dünyayı daha iyi bir düzeye getirme zorunlulukları olduğuna inanmışlardır. Ye-

41 Bell Gale Chevigny, *The Woman and the Myth: Margaret Fuller's Life and Writings* (Old Westbury, New York: Feminist Press, 1976), s. 112-113.

42 Anthony hakkında bkz. Katz, *Gay American History*, no. 9, s. 972-974, Gilman'ın alıntısı Hill, s. 189'dadır; Addams, Wald ve Eastman hakkında bkz. Cook, *Female Support Networks*.

43 Kraditor, *Ideas of Woman Suffrage Movement*, s. 53-57; Lasch, *Social Thought of Jane Addams*, s. 152 ve daha az bir derecede, Jill Conway, "Jane Addams: An American Heroine", *The Woman in America*, der. Robert Jay Lifton (Boston: Beacon, 1967), s. 247-266; esasen liberal ve Lasch ile Kraditor örneğinde Addams'ın düşüncelerine karşı olumsuz tepkileri ifade eder.

teneklerini ve kadınlık değeri mirası olarak gördükleri şeyi eril ve çürümüş kamusal alanda bir reform yapabilmek için kullanmanın yollarını aramışlardır.

Bu feministler, eğitimli kadınlar olarak onlara yer vermeyen dünyadaki anormal ve köksüz durumları ile hesaplaşmak için de belirli girişimlerde bulunmuşlardır. Kendi kişisel açmazını samimi bir şekilde ifade eden Jane Addams, birçok önemli toplum reformcusu gibi kişisel mutsuzluğunu toplumsal ve politik harekete taşımayı becerebilmiştir. 1892'deki *"The Subjective Necessity for Social Settlements"* (Sosyal Yerleşimlerin Öznel Gerekliliği) adlı makalesinde, kadınların, büyüme, gelişme ve dünyada tamamen yer alabilme ihtiyaçları ile ilgili daha önceki feminist kuramı, kendi durumuna ve kendisi ile aynı durumdaki kadınlara uyarlar. John Stuart Mill'i izleyerek, "hastalık, yoksulluk ve suçluluktan sonra hiçbir şey hayat ve sağlık için insanın yeteneklerini ortaya çıkarma ihtiyacının engellenmesi kadar ölümcül değildir," der.[44] Kuşağının eğitimli kadını kendini bu şekilde ifade edebilme yeteneğinden yoksundu. Bu kadınlar anlamlı işlerle meşgul olmaya ihtiyaç duyuyordu ve toplumdaki yoksun sınıfların da onlara ihtiyacı vardı. Yerleşme hareketi Addams'ın nesnel ve öznel ihtiyaçlar olarak adlandırdığı bu ihtiyaçlar arasındaki diyalektikten doğmuştur.

Yerleşme alanları, yoksulluk felaketine uğramış halka hizmet sağlamak için kolektif bir hayat süren eğitimli kadınlar tarafından şehrin gecekondu bölgelerinde kurulmuş evlerdi. Addams *"The Subjective Necessity"* de geliştirdiği tezi daha sonra, kadınların uluslararası ilişkilere tam katılımlarını teşvik etmek için de kullanmıştır. "Yardıma muhtaçları koruyan ve hayatı besleyen o ilkel insani dürtülerin ilk muha-

44 Lasch, *Social Thought of Jane Addams*, s. 36. Addams, pek de doğru olmayan alıntısını yaptığı kaynağı belirtmiyor. Doğrusu için bkz. metin, s. 45.

fızları olan kadınlara... uluslararası ilişkilerle ilgili resmi kuruluşlarda saygın bir yer edinme fırsatı verilmelidir" (131).

Gerçi Addams'ın temel duruşu, kadınların kendilerini ifade etme ihtiyaçları üstüne temellenmemişti. Daha çok, dünyanın, kadınların özel ahlaki duyarlılıklarına ihtiyacı olduğu üzerinde duruyordu. Bu tez, daha sonra *Women's International League for Peace and Freedom* (Barış ve Özgürlük İçin Uluslararası Kadın Birliği) (halâ varlığını sürdürmektedir) olarak adlandırılan, 1915'teki *Woman's Peace Party*'yi düzenleyen barışçı kadınların merkezî mutabakat noktaları olmuştur. Addams kendi feminist kuramını bir dizi makalede ifade etmiştir. Bunlardan en önemlileri: *"Why Women should vote"* (Kadınlar neden oy kullanmalı, 1909), *"The Larger Aspects of Woman's Movement"* (Kadın Hareketinin Tüm Yönleri, 1914), *"Women, War and Suffrage"* (Kadınlar, Savaş ve Oy Hakkı, 1915), *"Women and internationalism"* (Kadınlar ve Enternasyonalizm, 1915).[45]

Aileen Kraditor, Addams'ın kuramını (kadınların, toplumsal reformları icra edebilmeleri için oy kullanmaları gerekir) "yararlılık" savı diye adlandırıyor; yararlı, çünkü Adams doğal haklar kuramının yaptığı gibi oy hakkının kendisini bir amaç değil Kraditor'e göre, doğal haklar kuramı ve yararlılık kuramı, kadınların oy hakkını savunmanın iki esaslı yoludur.[46] Ne yazık ki Kraditor'ün "yarar" söz-

45 İlk ikisi Lasch'te, s. 143-150 ve 151-162, sırasıyla; "Women, War and Suffrage" *The Survey* 35, no. 6 (6 Kasım 1915): 148-150 ; "Women and Internationalism", *Women at the Hague*, der. Jane Addams, Emily Green Balch, Alice Hamilton (New York: Macmillan, 1915), s. 124-141. Bu makalelere ilişkin daha fazla referans metin içinde izlenebilir. Aynı zamanda bkz. Rossi, *Feminist Papers*, s. 604-612. Addams'ın tartışmalarına benzeyen bazı tartışmalar Olive Schreiner, *Woman and Labor*, (1911; New York: Johnson Reprint, 1972)'de sunulmuştur. (Özellikle 4. Bölüm, "Women and War").

46 *Ideas of the Woman Suffrage Movemant*,s. 38-57'ye bkz. 1869 yılında kadınların siyasi hayata girmelerinin barışın hükümranlığını etkileyeceğini belirttiği için Stanton'u doğal haklar savunucularıyla yanı pozisyona oturttuğundan dolayı Kraditor'un tezi yanıltıcıdır. Bkz. *History of Woman Suffrage* 2: 351-353.

cüğünü seçmesi, sosyal reformcu pozisyonun doğal haklara göre daha az feminist ve daha az saf bir kuram olarak değerinin düşmesine neden olmuştur. Halbuki toplumsal reform kuramcıları, dar liberal duruşun taraftarı olmaya devam edenlerden daha kapsayıcı bir görüşe sahip olmuşlardır. Toplumsal reformcular kadınların hayatlarını diğer toplumsal kötülüklerden –savaş, yoksulluk ve ekonomik istismar– ayrı olarak ele almaya devam edemeyeceklerini görmüşlerdir.

"*Kadınlar niçin oy vermeliler?*" makalesinde Addams, kadınların özel alanda tecrit edilmiş bir şekilde yaşayamayacaklarını, çünkü kamusal alanda olup bitenin sürekli olarak özel alanı etkilediğini ileri sürer. Bu nedenle de kadınların ev idaresi kamusal alana doğru açılım gösterir. Toplu konutlarda oturan kentli bir kadının kendi hayatına baktığında, sömürgen ev sahipleri ve etkisiz sosyal düzenlemelerle çevrilmiş bulur. "Bodrumunu yine su basıyordur, merdivenleri yangına dayanıklı değildir, evinde doğru dürüst bir su tesisatı yoktur" (144). Sadece ev yaşamının düzgün ve sağlıklı olmasını sağlamak için bile belediye yönetimine katılmalıdır. Bunun gibi, annelik rolü de okul aile birliğine katılmasını ve çocuk işçiliği ile ilgili düzenlemeler yapılırken söz söylemesini gerektirir. Hem bu makalesinde hem de *The Larger Aspects of the Woman's Movement* (Kadın Hareketinin Daha Geniş Boyutları) adlı makalesinde Addams, esasen liberal çıkar grubu kuramı içinden tartışır. Kadınlar çıkarlarının hükümetin kararlarına yansıdığını görmelidirler. Christopher Lasch'in de söylediği gibi, Addams, "kadınların kendilerine özgü bir dizi çıkarlarının olduğunu ve nasıl proletaryanın çıkarları burjuvazi tarafından savunulamazsa, bunların da erkekler tarafından savunulamayacağını," söyler. (152)

Addams aynı zamanda, tarihsel gelişmenin bu aşamasın-

da kadınların kamusal olaylarda rol almasının nesnel bir zorunluluk olduğuna inanmıştır: Dünyanın kadınların insani bakış açısına ihtiyacı vardır. Burada Gilman'ın kuramını çok yakından takip etmiştir (Bu arada Gilman Addams ile birlikte 1895 yılında Hull House'ta birkaç ay geçirmiştir. Birbirlerinin düşüncelerine aşinadırlar). Gilman gibi, Addams da toplumun dayanışmacı bir toplumsal düzeye doğru evrimleştiğine inanır. Bu gelişimin gerçekleşmesi için de kadınların ahlaki eğilimlerine/doğal yeteneklerine, özellikle annelerin hayatı besleyen özenine ihtiyaç vardır. "Kadınların modern devletteki değerini anlamak için... devlet adamlarının yeni toplumsal duygudaşlığı politik harekete dönüştürme girişimi bir göstergedir" ("*The Larger Aspects*", 157). Halihazırdaki toplumsal reformlar,

> ... kadınların toplumsal yargılarını gerektiren toplum mühendisliğinin eşsiz örnekleridirler. Birçok yerdeki hükümet komisyonları, daha iyi binalar, kamu sağlığı ve eğitim, düşkünlerin bakımı ve daha birçok iyileştirme önlemi için yapılacak kanunlarda kadınların tanıklıklarına başvururlar. Çünkü açıktır ki hassas sosyal deneyleri toplumsal sorunlardan pek etkilenmeyen ve bulundukları konumlara belli ki eski politik konulardaki görüşlerine dayanarak gelmiş olan erkeklere bırakmak çok riskli bir iş olacaktır (157).

"*Kadın ve Enternasyonalizm*"de Addams ihtiyatlı biçimde, kadınların ve özellikle annelerin savaşa karşı doğal bir nefretlerinin olduğunu ve eğer bu bakışları uluslararası kamusal gelişmelere etki ederse, savaş olasılığının azalabileceğini öne sürer.

> Nasıl ki topçu birliğinde Floransa'daki *duomo* gibi güzel bir binayı bombalama emri almış sanatçı bir erkek o binayı yapan kendisi olmasa bile binanın değerini bildiği için bom-

balamayı reddedebilirse, kadınlar da erkekleri dünyaya getiren ve onları büyüten cinsiyet olarak bu erkeklerin hangi ülkede doğmuş olduklarına bakmaksızın, onların savaştaki yıkımlarına karşı çıkmalıdır (128).

Crystal Eastman barışçı toplumsal reform grubunun bir diğer önemli kuramcısıydı. Kuşağının diğer feministleri gibi, Charlotte Perkins Gilman'ın önemli derecede etkisi altında kaldı. Temel kuramını, sufrajet değişikliği en sonunda anayasaya girdiği zaman Ağustos 1920'de yazdığı bir makalede ortaya koymuştur. Makale, anlaşılabileceği üzere *"Now We Can Begin"* (Şimdi Başlayabiliriz) başlığını taşır. (Bu makalenin) Emma Goldman'ın kadınların ruhu hakkındaki romantik anlayışına karşı yazıldığı söylenebilir. Kadının "özgür bir ruha" –eğer bu ruh "kesin duygusal özgürlük, güçlü, sağlıklı bir bencillik ve hazzın kişisel olmayan kaynağı"[47] olarak tanımlanırsa– ihtiyacı olduğunu şartlı olarak kabul eden Eastman, bu tür bir özgürlüğün sadece içten gelemeyeceğini iddia eder. "Kadının özgür ruhunun doğabileceği ve büyüyebileceği" "özgürlüğün dışsal şartları" yaratılmak zorundadır. Örgütlü feminist hareketin kendisinin işte bu dışsal şartlarla ilgilenmesi gerekir.

Eastman "dışsal özgürlüğün" etki edeceği başlıca toplumsal değişikliklerin: tüm mesleklerin kadınlara açılması, erkek ve kızların erken toplumsallaşmaları, hükümetin çocuk yetiştirmek için ödenek bağlaması, "gönüllü annelik" ya da doğum kontrolü (56) olacağına inanır. Yazdığı ilk makalelerden biri olan *"Birth Control in the Feminist Program"*da

47 *Crystal Eastman on Women and Revolution*, der. Blanche Wiesen Cook (New York: Oxford, 1978), s. 54. Eastman, yayımlanmamış bir makalesinde, kadınların "kişisel olmayan haz kaynağına" ihtiyaçları olduğu hakkındaki görüşünü ayrıntılı olarak açıklamıştır. Bu çalışmasında, kişisel ilişkiler gelip geçici olduğu için kadınların "hayata herhangi bir kişiye bağlı olmaksızın katılmanın zaptedici zevkine" ihtiyacı olduğunu ileri sürmüştür (43). Eastman'ın bu baskısına ilişkin daha fazla referans metin içinde izlenebilir.

(Feminist Programda Doğum Kontrolü, 1918) bunun feminist mücadelede en önemli konu olması gerektiğini iddia eder: "Feministler rahibe değildir" (47).

Crystal Eastman, ayrıca barış yanlısı feminist kuramın gelişmesine katkıda bulunmuştur. 1914 yılında *New York Women's Peace Party*'i (New York Kadınlar Barış Partisi) örgütler. Daha sonra *American Civil Liberties Union*'a (Amerikan Sivil Özgürlükler Birliği) dönüşecek olan *American Union Against Militarism*'in (Militarizme Karşı Amerikan Birliği) kurucusu ve genel başkanıdır. 1915'te barış savunucularının amaçlarının, "ortaya yeni değerler koyarak hayatın çok kutsal olduğu duygusunu yaratmak; böylece savaşı düşünülemez birşey haline getirmek" olması gerektiğini yazar (236). "*Program for Voting Women*"da (Oy Veren Kadının Programı) Eastman, kendine oy kullanma hakkı verilmiş kadının başlıca görevinin savaşı sona erdirmek olduğunu belirtir.

> Umudumuz o ki, oy hakkıyla birlikte binlerce ve binlerce kadın –enternasyonal düşünebilen kadınlar– yeni kazandıkları siyasal gücü yerel reformlara, kişisel hırslara ya da demokratlarla cumhuriyetçilerin farklarına değil, dünya savaşını önlemeye kullanacaklardır (267).

Barış yanlısı feminist duruş son halini *Woman's Peace Party* Manifestosu'nda ve Mayıs 1915'te Lahey'deki *International Congress of Women*'da (Uluslararası Kadınlar Kongresi) yayınlanan bildirgede aldı. 1915 yılında Jane Addams'ın ulusal başkanlığında kurulan *The Woman's Peace Party*, barışı öneren kadınlar olarak özel bir platform oluşturdu. Bu girişimin önsözünde şöyle denir:

> Biz kadınlar olarak, savaşın boşunalığına ve zulmune karşı ayaklanmak için özel bir ahlaki tutuma sahibiz. Kadınlar

olarak biz, çağlar boyunca yaşamı koruduk. Bundan sonra da onun düşüncesizce tahribine göz yummayacağız.[48]

Woman's Peace Party platformu Avrupa'daki düşmanlıkları sona erdirecek (1. Dünya Savaşı hâlâ devam ediyordu) ve daimi barışı kuracak bir dizi öneri getirmişti. Bu öneriler Lahey Konferansı'nda kabul edilen tekliflerle birleştirildi. Konferansa Avrupa'nın neredeyse her ülkesinden ve hem de Amerika Birleşik Devletleri'nden 1136 oy kullanabilen (neredeyse hepsi kadın) delege katıldı. Amerikan delegasyonu, Jane Addams, Emily Greene Balch (her ikisi de daha sonra Nobel ödülü kazandı), Sophonisba Breckinridge ve Alice Hamilton'dan oluşuyordu.

Lahey kararları özellikle ilginçtir çünkü bu kararların birçoğu Woodrow Wilson tarafından ünlü "14 İlke" doktrininden uyarlanmıştı. 14 İlke doktrini aşağıdaki maddeleri içeriyordu: halkların kendi rızaları olmadan toprakların devredilememesi, bütün halklara özerklik hakkının verilmesi, kendi kaderini belirleme hakkı (self-determinasyon) ve demokratik hükümet kurabilme hakkı, çeşitli alanlarda barışçı uluslararası işbirliğini sağlamak için toplumları çeşitli daimi komitelerde bir araya getirecek bir teşkilat kurmak, daimi bir uluslararası adalet divanı oluşturmak, denizlere ve uluslararası bankacılığa serbesti ve demokratik ilkelerle belirlenmiş açık diplomasi.

Lahey Konferansı'nın Wilson'un "14 İlkesinde" belirtilmeyen temel önerileri de ayrıca çok önemliydi. Bunlara kadınların oy kullanma hakkı da dahildi – bu konu aşağıda belirtilecek nedenden dolayı Lahey Konferansı'nda tam dört kez yinelenen bir istektir.

48 Mercedes M. Randall'dan alıntılandığı gibi, *Improper Bostonian: Emily Greene Balch* (New York: Twayne, 1964), s. 140.

> Bütün ülkelerin kadınlarının birleşik etkisinin savaşı engelleyecek en önemli güçlerden biri olduğundan ve kadınlar ancak erkeklerle eşit siyasi haklara sahip olursa tam sorumluluğa ve yararlı bir etkinliğe kavuşacaklarından dolayı, bu uluslararası kadın kongresi, kadınların siyasi oy kullanma haklarını talep eder.[49]

Kadınlar ayrıca Birinci Dünya Savaşı barış konferanslarına da katılmayı talep ettiler ve bu konferansla eşzamanlı gerçekleşecek her olaya da müdahil olmak istediklerini bildirdiler. (Gerçekten de Versay Anlaşması'ndan birkaç gün sonra, 1918'de Zürih'deki Uluslararası Kadın Konferansı'nda bu anlaşmaya ilişkin aleyhte değerlendirmelerini ortaya koydular. Kadınlar kehanette bulunurcasına bu anlaşmayı gelecekteki anlaşmazlıkların tohumlarını atmaktan başka bir işe yaramayacak olmakla itham ettiler.)[50]

Lahey Konferansı, ayrıca genel bir silahsızlanma ve saldırgan ülkelere karşı "kolektif yaptırım" uygulanmasını istedi. Hükümetinin resmi desteğini almadan ülke dışında yapacağı yatırımlarda yatırımcının tüm riski üzerine alacağı karara bağlandı.[51] Kongre, ayrıca, çocukların barış düşüncesiyle yetişmeleri üzerinde ısrarla durdu. Lahey belgesinin önsözünde kadınların "insan hayatının pervasızca kurban edilmesi" ile ilgili kaygılarını dile getirildi ve Addams'ın "hiçbir kadın deniz ortasında tek başına bir ada değildir" diyen kuramından türeyen, "kadınlar, çok sıklıkla kurbanı oldukları savaşa karşı protestolarını dile getirmeliler" düşüncesini de ekledi.

> Uluslararası Kadın Kongresi, modern savaş koşulları altında kadınların korunabileceği varsayımına itiraz eder. Kong-

49 *Women at the Hague*, s. 154.

50 50 Randall, s. 267-68.

51 51 *Women at the Hague*, s. 156.

re, bütün savaşlarda kadınlara karşı işlenen iğrenç suçlar başta olmak üzere, kadınların kurbanı olduğu bütün savaş suçlarını öfkeyle protesto eder.[52]

Bu Uluslararası Kadın Konferansı, ortak kadın çıkarlarına ve değerlerine olan inançla birleşen ve bu mirası kamuya, eril dünyaya yaymaya adamayan ayrılıkçı kadın ağlarının modeli olan kültürel feminist ülkünün somut göstergesi olarak kalmıştır. Tarihi, kadınların, ülkeleri savaşan erkekleri de davalarına ortak eden harekete geçirici olaylarıyla doludur.

1920 yılı Amerikan feminizm tarihinde bir dönüm noktasıdır. 18 Ağustos'ta Anthony ya da sufrajet değişiklikleri Tennessee eyaleti tarafından onaylanmış ve Anayasa'nın bir parçası haline gelmiştir. Birçok feminist ve tarihçi 1920 yılını "birinci dalga" feminizminin sonu sayar. Ama bu tam anlamıyla doğru değildir. Feminizm basit bir şekilde 1920'de ölüp, 1960 da yeniden ortaya çıkmamıştır. Tersine 1920'ler ve 1930'lar feminist eylemin devam ettiği bir dönemdir. Feminist kuram bu dönemde daha yavaş gelişmekle birlikte, geçmişte oluşturulan kuramlar pratiğe geçirilmiştir.

Aslında, pek çok tarihçinin de öne sürdüğü gibi, giderek daha açık bir hale geliyor ki, Yeni Düzen'in (New Deal) sosyal güvenlik türü refah devleti reformları, belirli bir ölçüde İlerleme Döneminin kültürel feministleri tarafından geliştirilen hükümet kavramsallaştırmasının bir sonucudur. Bunlardan biri olan Jane Addams, en genel anlamda hükümeti anaç bir yapı olarak görüyor ve hükümetin yalnızca halkın özgürlüğünü korumayı değil (ki bu geleneksel liberal teorinin yaklaşımıdır) aynı zamanda temel ihtiyaçlarını karşılamayı da hedefleyen gözetici bir yapı olarak kurguluyordu. Örneğin Linda Gordon, "bütün bir refah devleti, ...büyük

52 *A.g.e.*, s. 150. Lahey Konferansları hakkında aynı zamanda Randall, 6-9. Bölümleri'ne de bkz.

ölçüde 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başı feminist gündeminden doğmuştur," diyor.[53] Robyn Muncy, "Kadın örgütleri Amerika'nın iki reform süreci, İlerleme Dönemi ile Yeni Düzen arasındaki köprünün kurulmasında öne çıkan bir rol oynadılar," diye anlatıyor.[54]

J. Stanley Lemons da benzer biçimde, savaş öncesi dönemin kültürel feministlerinin düşüncelerini 1920'lerde yasalara kanalize ettiklerini iddia eder. Bu yasaların hepsi uygulanmamış, bazıları *New Deal*'a kadar beklemiştir. Bununla beraber, Lemons "toplumsal feministler" olarak adlandırdığı 1920'lerin kültürel feministlerini "İlerleme Döneminden New Deal'a geçişteki yolda önemli bir bağlantı" olarak görür.[55] Bu geçiş

53 Linda Gordon, *Heroes of Their Own Lives: The Politics and History of Family Violence* (New York: Viking, 1988), s. 297, akt. Robyn Muncy, *Creating a Female Dominion in American Reform, 1890-1935* (New York: Oxford, 1991), n. 5, s. 167. Ayrıca bkz. Paula Baker, "The Domestication of Politics, Women and American Political Society, 1890-1920" *Unequal Sisters* içinde, der. Vicki L. Ruiz ve Ellen Carol DuBois, 2. Basım (New York: Routledge, 1994); William H. Chafe, "Women's History and Political History: Some Thoughts on Progressivism and the New Deal", *Visible Women: New Essays on American Activism* içinde, der. Nancy A. Hewitt ve Suzanne Lebsock (Urbana: University of Illnois Press, 1993); Estelle B. Friedman, "Separatism Revisited: Women's Institutions, Social Reform and the Career of Miriam Van Waters"; Linda Gordon, Putting Children First: Women, Maternalism and Welfare in the Early Twentieth Century" ve Alice Kessler Harris, "Designing Women and Old Fools: The Construction of the Social Security Amendments of 1939", bu sonuncular, *U.S. History as Soldiers and Mothers: The Political Origins of Social Policy in the United States* (Cambridge: Harvard University Press, 1992) içinde, özellikle 3. Bölüm'de; ve Seth Koven ve Sonya Michel, *Mothers of a New World: Maternalist Politics and the Origins of the Welfare State* (New York: Routledge, 1993)

54 Muncy, *Creating a Female Dominion*, s. xii.

55 J. Stanley Lemons, *The Woman Citizen: Social Feminism in the 1920s* (Urbana: University of Illinois Press, 1973), s. ix. Daha fazla referans metin içinde izlenebilir. 1930'ların feminizmi hakkında bkz. Susan Ware, *Holding Their Own: American Women in the 1930s* (Boston: Twayne, 1982), Susan Ware, *Beyond Suffrage: Women in the New Deal* (Cambridge: Harvard University Press, 1981), and Nancy Cott, *The Grounding of Modern Feminism* (New Haven: Yale University Press, 1987). Eğer feminizmin bir düşüş dönemi varsa, bu 1940'larla 1950'lerde dir. Bunun nedeni ulusun 2. Dünya Savaşı ve sonrası duruma aşırı ilgisidir. Buna rağmen bkz. Leila Rupp ve Verta Taylor, *Survi-*

için *New Deal*'ın* olağanüstü iklimine ihtiyaç duyan "toplumsal feministler", İlerleme Dönemi'nde ve 1920'lerde reformcu bir gündemle çalışmışlardır (118).

1920'lerin sosyal feministleri, Jane Addams'ın, kadınların politikayı arıtacaklarını söyleyen anlayışını izleyerek mevcut politika araçlarının ve politika patronlarının elenmesi gerektiğini öne sürmüşlerdir (85). Doğrudan birincil (133) vatandaşlık hizmetleri ile ilgili reformların ve çeşitli toplumsal yasaların çıkartılmısını desteklemişlerdir. Kültürel feministlerin siyasal isteklerini ifade ettikleri araç, *Women's Joint Congressional Committee*'dir (Kadınların Birleşik Kongre Komitesi). Bu komite, yeni kurulmuş olan *League of Women Voters*'ı (Kadın Seçmenler Birliği) da içeren 10 kadın kuruluşunu şemsiyesi altında toplayan bir gruptur. 1920'de kurulmuştur.

WJCC'nin lobi çalışmasıyla yasalaşan düzenlemelere tipik bir örnek, daha sonra 1935 Sosyal Güvenlik Yasası ile birleşecek olan Sheppard-Towner Anneleri ve Çocukları Koruma yasasıdır (1921). Feministler ayrıca, daha önce hiçbir hükümetin onaylamadığı, Çocuk Emeği maddesinin geçmesini de sağlamışlardır. Kültürel feministler, aynı zamanda, "devletin Muscle Shoals'ı (daha sonra TVA olacak)** kamulaştırması ve işletmesi, besinlerin pazarlanmasında ve dağıtımında federal kuralların uygulanması, kooperatif hareketi, eğitime yardım,... temiz besin ve ilaç, kolektif pazarlık, çalışma süresi ve ücretlerin düzenlenmesi, eşit işe eşit ücret, [ve] federal iş bulma hizmeti" konularında savaş vermişlerdir (119).

---

val in the Doldrums: The American Women's Rights Movement, 1945 to the 1960s (New York: Oxford, 1987).

(*) Yeni Düzen. Başkan Roosevelt'in 1933'te başlattığı, ekonomiye kapsamlı düzenlemeler getiren kalkınma politikası – e.n.

(**) Alabama Eyaletinde bir hidroelektrik santralini de içeren çok amaçlı bir yerel kalkınma idaresi. 1929 krizinden sonra kuruldu. Devletin ekonomiye müdahalesi ile ilgili tartışmalarda her zaman kullanılan bir örnektir – ç.n.

Ancak (WJCC), *National Woman's Party* (Ulusal Kadın Partisi) tarafından formüle edilen ve 1923 Kongresi'nde sunulan Eşit Haklar Maddesini desteklememiştir. WJCC, bu maddeyi kadınları koruyucu yasalara dönük bir tehdit olarak gördüğü için değişikliğe karşı çıkmıştır. Buna karşılık Alice Paul ve *National Women's Party* koruyucu yasalara karşı çıkmış ve Eşit Haklar Maddesini desteklemişlerdir.

Bu iki grup arasındaki uyuşmazlık birçok yönden liberal ve kültürel feminist kuramlar arasındaki uyuşmazlığı da gösterir. Eşit Haklar Maddesini destekleyenler fırsat eşitliğiyle desteklenmeleri halinde kadınların erkeklerle benzer yeteneklere sahip olacaklarına inanıyorlardı. Karşı çıkanlar ise kadınların erkeklerden farklı olduklarına ve bu farklılığı korumak için özel yasalara ihtiyaç olduğuna inanmaktaydılar. Reform yanlısı bir işçi örgütü olan *National Women's Trade Union League*'in (Ulusal Kadın Sendikaları Birliği) üyelerinden Jane Addams ve diğer üyeler, Amerika Birleşik Devletleri Yüksek Mahkemesi'nin 1908'deki, kadınları koruma amaçlı bir yasayı (günde 10 saat çalışma) tasdik eden kararından (Luller v. Oregon) mutluluk duydular.[56] Bu karar, Louis D. Brandeis'in kadınların fiziksel olarak güçsüz oldukları tezini vurguladığı ünlü mütalaasına dayanır.

Brandeis'ın mütalaası, kültürel feminist duruşun bir problemine işaret eder. Kanun önünde "farklılık", genellikle "eşit olmayan", "aşağı" ya da "aciz" anlamında yorumlanmıştır. Buna bir örnek 1921 yılında kabul edilen Wisconsin Eşit Haklar Kanunudur. Kanunun girişinde, koruyucu ya-

56 Bkz. Foner, s. 304; Papachristou, s. 204-12; Kraditor, *Up from the Pedestal*, s. 296-299'dan NWTUL'nin başkanı Rose Schneiderman'ın Senato Hukuk Altkomitesi önündeki önermesi (1931). Sendika Birlikleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Nancy Schrom Dye, "Feminism or Unionism? The New York Women's Trade Union League and the Labor Movement", *Feminist Studies* 3, no. 1-2 (Güz 1975), s. 11-25, ve Robin Miller Jacoby, "The Women's Trade Union Leagueand American Feminism", *Feminist Studies* 3, no. 1-2 (Güz 1975), s. 126-140.

saların eşitliğe aykırı olmayacağı hükmüne yer verilmiştir. 1923'te Wisconsin başsavcısı bu muafiyeti kullandı. Bundan dolayı, Eşit Haklar Yasası, kadınların yasama görevlileri olmalarını engelleyen 1905 yasasını geçersiz kılmadı (Lemons, 189). Belli ki koruyucu yasalar, kadınları çeşitli işlerden uzak tutmak amacıyla kolaylıkla ayrımcı bir şekilde kullanılıyordu. Crystal Eastman'ın 1924'te söylediği gibi, "tiranlıkların çoğu koruma kisvesi altında hareket eder" ("Eşitlik ya da Koruma").[57] *National Woman's Party*'i ve saf Eşit Haklar Maddesini bu nedenle destekliyordu. Bugün adlandırıldığı biçimiyle "eşitliğe karşı farklılık"a ilişkin soru, çağdaş feminist hukukun da temel bir tartışmasıdır (Sekizinci Bölüm'e bkz.).

Kültürel feminist kuram ile ilgili belirtilmesi gereken başka sorunlar da vardır. Muhtemelen en aşikâr konu kadın ile erkek arasındaki kimlik farklılığını ve epistemolojik "farklılığı" neyin ortaya çıkardığı sorusudur. Bu biyolojiden mi temellenir, yoksa kültürel olarak mı kurulmuştur? Radikal feminizmin kollarından biri olan çağdaş kültürel feminizm, özellikle Shulamith Firestone'un ifade ettiği üzere bazen biyolojik belirlenimciliğe döner: farklılık genlerde, ya da hormonlarda yatar veya Gina Covina'nın önerdiği üzere, kadında beynin sağ tarafının baskın olmasında - (Altıncı Bölüm'e bkz.). En uç noktalara taşındığında herhangi bir belirlenimciliğe benzeyen bu tür bir kuram, insan olmanın temel dayanağı olan insan özgürlüğünü yok sayar.

Erkek-kadın farklılığı eğer genlerde değilse, o zaman bu toplumsal çevrenin bir sorunudur. Eğer durum böyleyse, o zaman kadına ve erkeğe atfettiğimiz özellikler, değişebilir olarak görülmelidir. Toplumsallaşmada, eğitimde ya da toplumsal koşullardaki bir değişim farklı toplumsal cinsiyet

57 *Equal Rights*'da, 15 Mart 1924, *Crystal Eastman on Women and Revolution*, s. 156-58.

kimlikleri üretebilir ya da hiç üretmez. Biz hep beraber ya "insan" ya da eril oluruz. Bu liberal feminist duruştur.

Bununla beraber, eğer toplumsal cinsiyet kimliklerinin oluşumu bir toplumsal inşa sorunuysa, kimlikler ve kültürler üzerine temellenen kültürel feminizm gibi bir siyasal ideoloji biyoloji türünden değişmeyen bir yapı üzerinde temellenen bir ideolojiden daha az güvenilir olacaktır. Başka bir deyişle, eğer kadınlar, özel alanın bağlamı içinde insani bir değerler sistemi geliştirirlerse, başka bir bağlama, kamusal alana geçtiklerinde, bu sistemi muhafaza edecekler midir? 19. yüzyıl feministleri, kadınların barışsever, reformcu doğalarının doğuştan geldiğini ve kadınların bu görüşlerini "siyaseti arındırmak" için kamusal alana taşıyacaklarını ileri sürmüşlerdir.

Bazıları kadınların oy hakkı kazanmalarından sonra bir blok halinde hareket etmemelerinin bu düşüncenin yanlışlığını kanıtladığını öne sürmüşlerdir. Daha önce belirttiğimiz gibi 1920 ve 1930'lardaki ilerlemeci reformlarını sunarlarken, bazı başarılar elde etmişlerdir. Dahası, kadınların bizzat savunmadıkları bir aşırı toplumsallaşma, onların göreli siyasal suskunluklarını aşmakta çok anlamlı olmaz. Kendi haklarını savunamayan birçok kadın örneğin 1920 Başkanlık Seçimlerinde ve 1921 ve 1922 Yerel Seçimlerde oy bile kullanmamıştır (Lemon, 51). Ama yine de kadın seçmenlerin barışsever ve reform yanlısı adayları tercih ettiğine ilişkin bazı kanıtlar bulunmaktadır.[58] Ve bugün çok fazla sayıda yapılan anketler, erkek ve kadın seçmenlerin tercihleri arasında bir –genellikle barış ve toplumsal refah konuları ile ilgili– "toplumsal cinsiyet uçurumu" bulunduğunu gösteriyor.

1940 ve 1950'lerde Amerikan revizyonist Freudcuları tarafından yıkıcı amaçlarla kullanılan biyolojik belirlenimciliği gören ve bu ideolojiye genellikle şüpheyle bakan 20.

58 Gloria Steinem, "Women Voters Can't Be Trusted", Ms. 1, no. 1 (Temmuz 1972).

yüzyıl feministleri, bunun kadını aşağılayan ideolojinin inşa edilmesinde kullanıldığını söylemişlerdir (Dördüncü Bölüm'e bkz.). Ayrıca kadının farklılığı üzerine vurgu yapılmasının gerisinde, kadınlarla erkeklerin ayrı alanlara ait oldukları tezinin, kadınların yerinin kamusal siyaset dünyasının uzağındaki ev olduğu varsayımına geri götürebileceği kaygısı vardır. Bu duruş hiçbir çağdaş feminist tarafından desteklenmez.[59]

Kültürel feministler bugün kadınların geleneksel alanının, kamusal dünyayı yöneten yıkıcı eril ideolojileri değiştirmek için, insani dünya bakışının ifade edilmesine temel sağladığına inanıyorlar. Ancak çağdaş feministler, kadınlarla erkekler arasındaki farklılıkların çoğunlukla biyolojik olduğuna inanmadıkları için, bu dönüşümün otomatik olarak gerçekleşemeyeceğine inanıyorlar (bazı Fransız feministleri hariç).

Çağdaş kültürel feministler, kadınların siyasi değer sisteminin geleneksel kadın kültüründen türetilebileceği ve buradan da kamusal alana yayılabileceği fikrini korurlar. Aynı zamanda, erkeklerin de bu sistemin öğretilerini benimseyebileceklerine inanırlar. Çağdaş feministler, barışçı ve yenilikçi tutumların kadınların doğasında yattığına inanma eğilimindeki selefleriyle karşılaştırıldıklarında, kültürel feminist ideolojinin sistematize edilmesi ve öğretilmesi gereğinin daha çok farkındadırlar.

Sonuç olarak günümüz kültürel feministleri, "doğa mı kültür mü" sorusuyla uğraşmak yerine devrimin bir ideolojileri dönüştürme meselesi olduğunu ve bütün insanların

59 Bazı çağdaş feministler, esasen bir praksis tarzı olarak görülebilecek kadın kültürünün apolitik gelişimi sayılabilecek ayrılıkçılığı desteklemektedirler (Üçüncü ve Altıncı Bölümler'e bkz.). Brooke'un 1975 yılındaki makalesinde eleştirdiği, bu tür bir kültürel ayrılıkçılıktır. Bununla birlikte, bugün hiçbir feminist, özel alanda kısıtlanma, geleneksel roller içinde kalma ve nükleer düzenlemelerle ilgili düşünceleri desteklememektedir.

eğitilebileceklerini kabul ederler. (Çağdaş hareketlerde devrim stratejisi ve bunda eğitime ait praksisin yeri ile ilgili daha ayrıntılı tartışmalar için Üçüncü ve Beşinci Bölümler'e bkz.). Bugün 19. yüzyıldaki biçiminden çok daha karmaşık bir biçime ve politik bilince sahip olmakla birlikte, kültürel feminizm feminist kuramın en önemli geleneklerinden biri olarak kalmıştır (bkz. Yedinci Bölüm).

Diğer önemli çağdaş yaklaşım, doğal haklar kuramından türemiş ve Birinci Bölüm'de tartışılmış olan liberal kuramdır. Teorik öncülleri 19. yüzyılda tamamıyla ortaya konduğu için, çağdaş liberal feminizm çoğunlukla kendini pratik siyasal eylemde gösterir. Bu nedenle kitapta bunun üzerinde fazla durmamayı tercih ettim. Ancak birbirine muhalif kuramsal tarihleri olduğu için liberal feminizm ile kültürel feminizmin ara sıra çarpıştığını belirtmek önemlidir. Bu çarpışmanın ortaya çıktığı iki önemli konu vardır. Biri kadınların askerlik hizmeti konusudur. Liberaller askerlik hizmetini, kadınların kamusal görevlere erkekler gibi katılmaları gerektiğini savunan bütünleşme kuramına oturtarak desteklerler. Kültürel feministler ise, feminizmin kadınların değerler sisteminin barışsever karakterinden köklenen dönüşümcü bir felsefe olduğunu öne sürerek, bu tür hizmetlere karşı çıkarlar.[60]

Anlaşmazlığın diğer bir alanı koruyucu yasalar konusudur. Kabul edilen yasalar kadınların olumsallıklarına *(contingecies)* uyacak mı yoksa uymayacak mı? Bunu öneren liberal konumdaysa, hayır diyecektir. Kültürel feminist ise; evet. Koruyucu yasalarla ilgili ne fazla tartışma, annelik izin-

60 Bkz. Sara Ruddick, "Pacifying the Forces: Drafting Women in the Interests of Peace", *SIGNS* 8, no. 3 (Yaz 1983), s. 471-489 ve Sara Ruddick, "Preservative Love and Military Destructidn, Some Reflections on Mothering and Peace", *Mothering: Essays in Feminist Theory*, der. Joyce Treblicot (Totowa, N. J.: Row-man & Allanheld, 1983), s. 231-262. Ayrıca bkz. Cynthia Enloe, *Does Khaki Become You?* (Boston: South End, 1983).

leri ve şiddete uğrayan kadınların meşru müdafaa hakları ile ilgili yapıldı.[61]

Kitabın bundan sonraki bölümleri çağdaş kadın hareketinin kuramsal temelini kuran feminist gelenekleri inceliyor: Marksistler, Freudcular, varoluşçular ve radikal feminist duruşlar. İlk üçü, doğal haklar doktrini gibi, temelde diğer toplumsal olguları açıklamak ve düzeltmek için geliştirilmiş kuramlardır. Böyle olduğu için, öncelikle kuramların genel çerçevesini ortaya koyacak, daha sonra kadınların bu kuramları cinsiyet sorunlarıyla nasıl ilişkilendirdiklerini tartışacağız. Belki de cinsiyet sorunlarının ortak bazı temelleri olduğu için, ikinci dalga kuramcıları 1980'lerde bir kültürel feminist konuma yöneltiler. Bu gelişmeyi de Yedinci Bölüm'de ele alacağız.

61 *State* v. *Wanrow*, Wash., 559 p. 2d 548 (1977) davasında Washington Yüksek Mahkemesi kadınların eşit korunması hakkının ihlal edildiğine karar vermiştir. Çünkü jüriye "olayı algılamasının ışığı altındaki hareketleri, ki buna ulusumuzun 'cinsel ayrımcılığın uzun ve talihsiz tarihi' de dahildir, dikkate alması öğretilmemiştir. Mahkeme, kadınların hareketlerinin "cinsel ayrımcılığın ürünleri olan bireysel fiziksel sakatlıkların ışığı altında" anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. Bu dava hakkında daha ayrıntılı bir tartışma için Catharine A. MacKinnon, "Toward Feminist Jurisprudence", *Stanford Law Review* 34 (Şubat, 1982): 703-737'ye bkz. Ayrıca Catharine A. MacKinnon, "Feminism, Marxism, Method" (1983): 635-658. Karen Crist'e dikkatimi bu malzemeye çekiği için teşekkür ederim. Bu konudaki daha ayrıntılı bir tartışma için, aşağıya, Sekizinci Bölüm'e bkz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FEMİNİZM VE MARKSİZM

Erkek burjuvazidir ve karısı proletaryayı temsil eder.

– F. Engels 1884

Bu bölüm ve Freudculuk üzerine olan daha sonraki bölüm, modern durumun çeşitli yönlerini çözümlemek için geliştirilmiş devrimci teorilerle ilgilidir. Ancak bu teoriler kadınları, "kadın sorununu", ya da feminist teoriyi temel bir referans noktası olarak almamaktadır. Birçok feminist haklı olarak bu koşullarda geliştirilmiş teorilerin feministlere yarayacak şekilde tadil edilip edilemeyeceğini sormuşlardır.

Belirli bir koşullar dizisi için geliştirilmiş bir teoriyi alıp onu bir başka duruma uygulamakta ya da bu ikinci duruma uyması için değiştirmede içsel bir metodolojik zorluk vardır. Dahası gerek Marx, gerekse Freud, teorilerini temelde erkeklere özgü ve erkeksi koşullarda geliştirdiler. Dolayısıyla bu kavramların kadınlara uygulanmasının meşruluğundan esasta kuşku duyulabilir.

Benim de katıldığım bu türden görüşlere rağmen bu bölümün, Marx ve Engels'in düşünceleri ile bu düşüncelerin ardılı olan Marksist teorinin, feminist teorinin gelişmesinde merkezi önem taşıyan çok şey içerdiğini göstereceğine inanıyorum. "Bilinç yükseltme" nosyonu gibi çağdaş feminist

teorinin önemli veçhelerinin Marksist öncüllerde köklerini bulduğu, kuşkusuzdur.

Bu bölüm ikiye ayrılıyor. Birinci Bölüm Karl Marx ve Friedrich Engels'in teorilerinin çağdaş feminist teori ile ilgili yanlarını betimleyip çözümlüyor. İkinci Bölüm, Marksizmin çağdaş Marksist ve sosyalist feminist uyarlamalarını ele alıyor. Gerçekte çağdaş "Marksist feminizm"in artık katışıksız bir Marksizmden çok, (temelde) radikal feminizm tarafından değiştirilmiş bir Marksizmi temsil ettiğine işaret etmek için "sosyalist feminizm" diye adlandırılması daha uygun olur (bkz. Altıncı Bölüm).

Çağdaş sosyalist feminist teorinin ve Marx ile Engels'in "kadın sorunu" üzerine sınırlı spekülasyonlarını anlamak için, teorilerinin bütün ögelerini gözden geçirmeliyiz. Özellikle üç yön tartışılacak: 1. Maddeci determinizm teorisi (ve ideoloji ve sınıf bilincinin oluşması). 2. Özellikle yabancılaşmış emek, praksis ve ekonomik değerlerin belirlenmesi ile ilgili emek ve kapitalizm hakkında teoriler. 3. Marx ve özellikle *Ailenin, Devletin ve Özel Mülkiyetin Kökeni* (1884) yapıtında Engels tarafından üretilen ve hâlâ sürdürülen feminist teorik yönelim.

Marx'ın merkezi görüşlerinden biri, genellikle tarihsel materyalizm olarak adlandırılan ve kültür ve toplumun köklerinin maddi ve ekonomik koşullarda yattığını savunan maddeci determinizm düşüncesidir. Bu düşünce Engels'in *Komünist Manifesto*'ya (1884) 1888 yılında yazdığı önsözde açıkça ifade edilmektedir.

> Her tarihsel dönemde varolan üretim ve değişim biçimi ve bunun kaçınılmaz sonucu olarak ortaya çıkan toplumsal örgütlenme, o dönemin politik ve düşünsel tarihinin üzerinde yapılandığı ve açıklanabildiği temeli oluşturur.[1]

1 Karl Marx ve Fredrick Engels, *Manifest of Communist Party* (1848; New York International, 1948), s. 6. Bu baskıya diğer göndermeler *Manifesto* altında gösterilecektir.

Marx buna *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın (1859) önsözünde daha açık olarak işaret eder: "maddi yaşamın üretilme tarzı toplumsal, politik ve genelde entellektüel yaşam sürecini koşullar. İnsanların varlığını belirleyen şey, onların bilinçleri değil, tam tersine bilinçlerini belirleyen şey toplumsal varlıklarıdır."[2]

Daha önce *Alman İdeolojisi*'nde (1846) Marx maddeci görüşünü kendinden önceki Alman felsefecilerinin ve özellikle de Hegel'in idealizmi ile karşılaştırarak, ekonomik koşulların ideolojiyi biçimlendirdiği düşüncesini geliştirmişti.

> Gökyüzünden yeryüzüne inen Alman felsefesinin aksine, burada biz yeryüzünden gökyüzüne doğru yükseliyoruz... Gerçek ve aktif insandan başlıyor ve gerçek hayat süreçlerini temel alarak ideolojik reflekslerin gelişmesini ve bu hayat sürecinin yankılarını gösteriyoruz. İnsan beyninde şekillenen hayaller de zorunlu olarak maddi öncüllere bağlı ve ampirik olarak doğrulanabilir olan maddi hayat süreçlerinden doğan yüceltmelerdir (Writings, 16).

Marx buna ilaveten bir toplumdaki egemen ideolojinin, yöneten sınıfın, ki bunlar onun döneminde ve çağdaş toplumda kapitalistlerdir, ekonomik çıkarları tarafından belirlendiğine inanıyordu. Bunu güçlü bir biçimde *Alman İdeolojisi*'nde belirtir:

> Egemen sınıfın düşünceleri her dönemde egemen düşüncelerdir, bir başka deyişle, toplumun egemen maddi gücü olan sınıf aynı zamanda egemen entelektüel güçtür. Maddi üretim araçlarını elinde tutan sınıf aynı zamanda düşünsel üretim araçlarını kontrol eder. Böylece genel anlamda düşünsel üretim araçlarından yoksun olanların düşünceleri de bu egemen sınıfa tabi olur" (Writings, 176).

2 K. Marx, Selected Writings, ed. David McLellan (Oxford University Press, 1977), s. 389. Bu çalışmayla ilgili diğer göndermeler *Writings* altında gösterilecektir.

Daha sonra Marx maddeci determinizm düşüncesini tekrar eder: "yöneten düşünceler başat maddi ilişkilerin ifadesinden başka bir şey değildir" (176).

Yönetilen sınıf olan proletarya yöneten sınıf ya da burjuvaziye karşı bilinçlenir (Marx zaman zaman iki sınıftan daha fazla sınıf olduğunu tartışır. Ancak biçim amacımız açısından sadece bu iki büyük sınıf karşıtlığına dikkat etmek gerekir.). Bir eleştirmenin dikkatimizi çektiği gibi, "bir sınıfa bağlı olma ölçütü bir kişinin hakim üretim tarzındaki yeridir."[3] Burjuvazi üretim araçlarının sahibi, ücretli emek olarak istihdam edilen proletarya ise hiçbir üretim aracına sahip olmayan ve işgücünü satarak yaşayanlar olarak tanımlanır (Thought, 152).

Bununla birlikte sınıf üyeliğinin ekonomik ölçütünün ardında sınıf bilinci sorunu yatar. Çünkü Marx aynı zamanda şunu savunur: "bir sınıf ancak kendisinin sınıf olduğunun bilincine sahip olduğunda varolur ve bu her zaman bir başka toplumsal gruba duyulan ortak düşmanlığı gerektirir." (Thought, 155) 1852 yılında Marx sınıfı aşağıdaki gibi tanımlar:

> Milyonlarca aile, yaşam tarzlarını, çıkarlarını ve kültürlerini diğer sınıflarınkinden ayıran ve onları diğerlerine düşman bir karşıtlığa sokan ekonomik koşullarda yaşadıkları oranda bir sınıf oluştururlar.[4]

Bu nedenle sınıf bilinci egemen sınıfın ideolojisine karşıtlık diyalektiği içinde biçimlenir görünmektedir. Doğru sınıf bilinci sınıf üyelerinin dünyayı ezen sınıfın çıkarları açısından değil, kendi gerçek sınıf çıkarları perspektifinden gör-

3 David McLellan, *The Thought of Karl Marx: An Introduction.* (New York: Harper, 1971), s. 152. Bu çalışmayla ilgili diğer göndermeler *Thought* altında gösterilecektir.

4 Marx, *The Eighteen Brumaire of Louis Bonaparte,* McLellan'da anıldığı gibi, *Thought,* s. 156.

melerini gerektirir. Egemen sınıfın düşüncelerini eleştirmeden özümsemek "yanlış bilinç" anlamına gelir.[5] Devrimci praksise dahil olmayı Marx doğru sınıf çıkarları bilincinin uyandırılmasının bir yolu olarak belirler. "Devrimci eylemde, kişinin değişmesi koşulların değişmesi ile örtüşür."[6]

Birçok çağdaş Marksist praksis düşüncesine sarılmış, bazıları onu grupların ezilmişlik durumlarının farkına varmalarını ve böylece "yanlış bilinci" açığa çıkarıp, durumlarını değiştirmek üzere harekete geçmelerini sağlayacak eğitsel bir araç gibi görmüştür (Özellikle Paulo Freire'nin *Ezilenlerin Pedagojisi,* 1968). Bu düşüncelerin feminist teori ile ilişkisi açıktır. Sosyalist feministler genellikle (her zaman ifade etmeseler de) kadınlar ve proletarya arasında bir benzerlik olduğunu kabul ederek; benzer biçimde erkek ve yönetici grup çıkarlarına hizmet eden "yanlış bilinç" ya da "erkekle özdeşleşen" ideolojileri açığa çıkarma sürecinde, kendi ezilmişlik durumlarının doğru bir bilincini geliştirme yönünde kadınları teşvik ederler. Çağdaş Marksistlerin geliştirdiği ideoloji ve grup bilinci kavramındaki daha başka rafineleştirmeler bu bölümün ikinci kısmında ayrıca tartışılacak.

Marx'ın teorisinin ikinci önemli yanı, onun modern endüstriyel kapitalizm çözümlemesidir. Burada özellikle onun yabancılaşma kavramı, praksis düşüncesi ve değer belirleme teorileri ile ilgiliyiz. Yabancılaşma kavramı Marx'ın bütün teorisinin merkezindedir. Birçok çağdaş eleştirmen bu kavramın, onun çözümlemesinin kalan bölümünün tohumu olduğuna inanır. Birçokları da bunun aynı zamanda çağdaş önemini özellikle koruyan Marksist düşüncelerden birisi olduğuna inanır. Uzun yıllar "kayıp" olduktan sonra varoluş-

---

5 John Plamenotz, *Man and Society: A Critical Examination of Some Important Social and Political Theories from Machiavelli to Marx,* 2. cilt, (New York: Longman, 1963), 2:307-330.

6 Marx, *The German Ideology,* McLellan'da anıldığı gibi, *Thought,* s. 199.

çularca 1930'lar ve 1940'larda ortaya çıkartıldıkları için bazıları tarafından "Marksizmin Ölü Deniz Ruloları" diye adlandırılan *1844 Elyazmaları*'nda bu en açık bir biçimde ifade edilir (bunlar 1932 yılına kadar basılmamış, 1959 yılına kadar da İngilizceye çevrilmemişti).

Yabancılaşma genelde çağdaş anlamda kendinden, başkalarından ve anlam duygusundan kopma deneyimi anlamına gelir. Daha önce Birinci Bölüm'de üzerinde durulduğu gibi Newtoncu dünya görüşünde özneli nesnelden, özeli kamusaldan, tinseli maddeden koparan bir yabancılaşma vardır. Hegel yabancılaşma kavramını açımlayan ilk modern filozoftur.[7]

1844 Elyazmaları'nda Marx yabancılaşmanın temel nedenini endüstriyel kapitalizmin yarattığı yabancılaşmış emek koşulları olarak belirler. Örneğin bir fabrikada işçiler emeklerinin nihai ürününden koparılırlar. Genellikle ürünlerinin sadece çok küçük bir parçasını görürler. Onun yaratılması, tasarımı ve kullanımında söz hakları yoktur. Makinenin bir dişlisinden başka bir şey değildirler.

Bu nedenle ürün işçiye yabancı bir şey olur. "Emeğin yarattığı nesne, ürün, şimdi üretenden bağımsız bir güç, yabancı bir varlık olarak ona karşı durur... bu ürün emeğin nesneleşmesidir." (*Manuscript*, 95)

> İşçinin ürününden yabancılaşması, sadece emeğinin nesneleşerek dışsal bir varlık kazanması değil, fakat bağımsız, kendi dışında ve ona yabancı olarak varolması ve özerk bir güç olarak ona karşı durmasıdır" (96).

---

7 Yabancılaşma kavramının yararlı bir tarihi Albert William Levi'ye aittir: *Existentialism and the Alienation of Man, Phenomenology and Existansialism*, ed. Edward N. Lee ve Maurice Mandalbaum (Baltimore: John Hopkins, 1967), s. 243-263. Ayrıca Eric Fromm'un Marx'ın 1844 "Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları"na (*Ekonomik and Philosophical Manuscripts*, 1844) yazdığı "Marx's Concepts of Man" adlı giriş de (New York: Ungar 1961 s. 1-83) oldukça yararlıdır. Bu bas-kıya diğer göndermeler *Manuscripts* altında gösterilecektir.

İşçiler kendilerini emekleriyle tamamlanmamış ve bütünlüklü bir süreçte yer aldıkları duygusundan alıkonulmuş hissederler. Kendilerini işlerinde iken "yuvasız" ve sadece dinlenme saatlerinde "yuvada" hissederler (98). Emekleri onlara ait değildir. O başka bir kişiye, kapitalist efendiye aittir (99). Bu özgün yabancılaşmanın sonunda "işçi bir meta düzeyine düşer." (93) Kadın ya da erkek bir nesneye dönüşür. Marx bu süreci şeyleşme olarak çevirebileceğimiz (latincede *res* "şey" anlamına gelir) *Verdinglichkeit* olarak adlandırır. İşçilerin tüm toplumsal ilişkileri benzer biçimde bu şeyleşme sürecinin etkisinde kalır.

> İnsan diğer insanlardan yabancılaşır. İnsanın işiyle, işinin ürünüyle ve kendisiyle ilişkilerinde geçerli olanlar başka insanlar, onların emekleri ve onların emeklerinin nesnesi ile de geçerli olur (103).

Kapitalist endüstrileşmenin etkisi ile insanın metaya dönüşmesi *Komünist Manifesto*'da merkezî bir temadır. Başka yerlerdeki gibi burada da Marx'ın kapitalizm tarafından tahrip edilmiş bir insani dünya ve insani ilişkiler perspektifine sahip olduğu açıktır. Burjuvazi "kişisel değerin bir değişim değeri biçiminde çözülmesine yol açtı" (*Komünist Manifesto,* 11). "Burjuvazi... aile ilişkisini bir para ilişkisine indirgedi" (11). "Kutsal olan her şey aşağılandı" (12).

Komünist Manifesto daha önceki el yazmalarında görülen yabancılaşmış emek kavramını tekrarlar. Kapitalizm altında emekçiler "kendilerini parça parça satmak zorunda olan metalardır." (15) "Yaygın makine kullanımı ve işbölümü nedeniyle, proleterlerin emeği tüm bireysel özelliğini ve bunun sonucunda çalışan insan için tüm cazibesini yitirdi. O, makinenin bir eklentisi haline geldi." (15-16)

Yukarıdaki pasajda Marx ve Engels'in yabancılaşmış emeğe katkıda bulunan bir başka etkene, işbölümüne işaret et-

mesi, dikkat çekicidir. *Alman İdeolojisi*'nde Marx, aynı zamanda, emeğin uzmanlaşması ve belirli grupların belirli işlere ayrılmasının temelde yabancılaştırıcı bir etkisi olduğu düşüncesini öne sürer. "Emeğin bölünmesi oluşur oluşmaz, her insanın ona zorla kabul ettirilmiş ve kaçınamayacağı özel ve başka şeyleri dışarda bırakan bir eylem dünyası oluşur" (*Writings*, 169). Marx "toplumsal eylemin bu şekilde belirlenmesini" mahkûm eder. İdeal olarak ve komünist sistemde Marx emeğin uzmanlaşmayacağını öne sürer. "Avcı, balıkçı, sürü bakıcısı ya da eleştirmen olmadan bugün bir şey yapmak, yarın başka bir şey yapmak, sabahleyin avlanmak, öğleden sonra balık tutmak, akşama doğru sığırların bakımını yapmak, akşam yemeğinden sonra eleştiri faaliyeti yapmak olanaklı olacaktır" (*Writings*, 169).

Alman İdeolojisi ve daha sonra *Kapital*'de (1867) Marx işbölümünün köklerinin "ailedeki doğal işbölümü" olarak adlandırdığı şeyde olduğunu söyler (*Writings*, 168). *Kapital*'de tekrar en temel işbölümlerinden birisinin ailede oluştuğunu belirler: "bir aile içinde... cinsiyet ve yaş farklılıklarının neden olduğu ve bunun sonucunda sadece fizyolojik temelde ortaya çıkan doğal bir işbölümü ortaya çıkar" (*Writings*, 476). *Alman İdeolojisi*'nde Marx bu aile içi işbölümünün bir insanın başka bir insana efendiliğinin ilk biçimini yarattığını belirtmişti; karı ve çocukların koca tarafından köleleştirilmesini özel mülkiyetin ilk biçimi olarak gördü.

> İşbölümü ile birlikte... ki bu ailedeki doğal işbölümüne ve toplumun hepsi birbirlerine karşı olan tek tek ailelere bölünmesine dayanır, aynı anda emek ve ürünlerinin ve dolayısıyla mülkün gerek nitelik, gerek niceliksel olarak eşitsiz bölüşümü de ortaya çıkmış olur: çekirdeğin ilk biçimi ise karı ve çocukların kocanın köleleri olduğu ailededir. Aile-

deki bu gizli kölelik başkalarının emek güçlerine el koyma gücünün ilk özelliğidir (Writings, 168).

Edmund Wilson'un belirttiği gibi Marx'ın tüm bakış açısı "metanın insanlığa hükmettiği"[8] ve insanların şeyler tarafından yönlendirildiği dünyaya ilişkindir. Marx'ın metaların mistifikasyonunu en güçlü olarak mahkûm ettiği yer *Kapital*'dir. Orada kapitalizmi sapkın ve putperest bir din olarak algılar. Kapitalizmin egemenliğinde metalar "mistik bir karakter" geliştirir. "Bir şey meta olarak ortaya çıkar çıkmaz, aşkın bir şeye dönüşür" (*Writings*, 435). "Bunu emek ürünleri meta olarak ortaya çıkar çıkmaz onlara isnat edilen fetişizm olarak adlandırıyorum" (*Writings*, 436). Erich Fromm'un öne sürdüğü gibi, Marx *Eski Ahit*'in putperestlik kavramından bahsediyor gibi görünmektedir.

> Peygamberlerin "putperestlik" olarak adlandırdıklarının özü... putların insanların kendi ellerinin bir ürünü olmasıdır. Onlar nesnelerdir ve insan nesnelerin önünde diz çöküp onlara tapınır... Böyle yaparak kendisini de şeyleştirir. Hayatının özelliklerini yarattığı şeylere aktarır ve kendisini kendini yaratan kişi olarak yaşantılamak yerine, sadece putların ölü yaşantısına boyun eğerek kendisi ile dolaylı bir ilişki kurar.[9]

Endüstriyel kapitalist toplumlara içkin acıklı yabancılaşmanın tersine, Marx insanların emeklerinin ürünleri ile daha bütünsel bir ilişki kuracakları ve üretim tarzları ile olan sınıf ilişkilerinden dolayı artık birbirlerine karşı bölünmüş olmayacakları ("sınıfsız toplum") yabancılaşmamış komünist bir dünya tasavvur eder.

Bu olumlu tasavvurdaki merkezi kavram, praksis düşün-

8 Edmund Wilson, *To the Finland Station: A Study in the Writing and Acting of History* (Garden City: Doubleday, 1940) s. 291.

9 Fromm, *Introduction to Manuscripts*. s. 44.

cesidir. Bu bağlamda praksis deneyim tarafından değiştirilen ve böylece dünyayı değiştiren bireyin dünya ile özgür ve yaratıcı bir ilişki kurması anlamına gelir.[10] Zaman zaman Marx maddi dünyayı kendi tasarımının dışavurumuna dönüştüren sanatçı fikrini kendi praksis modeli olarak kabul ediyor görünmektedir. Fabrika işçisinden farklı olarak sanatçı bir ürünün yaratılmasını, tasarımını ve kullanımını kontrol edebilir. Bu anlamda sanatçının ürünle ilişkisi daha tam, daha bütünsel ve daha az yabancılaşmıştır. Bu süreçte sanatçı dünyayı dönüştürür ve aynı zamanda onun tarafından dönüştürülür.

1844 Elyazmaları'nda Marx insanlığın temel tanımlayıcı özelliğinin yaratıcı eylemde bulunmak olduğunu savunur. "Özgür bilinçli eylem insan türünün bir özelliğidir" (101). "Bilinçli eylem insanı hayvandan farklılaştırır" (101). Tam da bu bilinçli eylem nedeniyle hayvanlardan farklı olarak insanların özgürce seçme ve eylemlerini yaratma yetenekleri vardır (101). Marx burada Hegel tarafından öne sürülen ve fenomenolojistler tarafından geliştirilen insanın düşünümsel bilincine gönderme yapar. İnsanlar dünya karşısında geri adım atabilir, çevreyi çıkarları ve arzuları doğrultusunda planlayıp biçimlendirebilirler. Hayvanlar bunu yapamaz. "Hayvanlar sadece ait oldukları türün gereksinim standartlarına uygun olarak davranabilirken, insanlar aynı zamanda güzellik yasalarına uygun olarak üretebilirler" (102). *Kapital*'de Marx şuna dikkatimizi çeker: "en kötü mimarı en iyi arıdan ayıran... mimarın yapısını gerçekleştirmeden önce onu hayalinde gerçekleştirmesidir. Her emek sürecinin sonunda başlangıçta emekçinin tasarımında zaten varolan bir sonuç elde ederiz. O sadece üzerinde çalıştığı materyalin

10 Bir Yogoslav Marksistin perspektifinden iyi bir praksis tartışması için Bkz. Gajo Petrovic *Marx in Mid-Twentieth Century* (Garden City: Dubleday, 1967) s. 171-198. İzleyen satırlarda bu çalışmaya başka göndermeler de olacaktır.

biçiminde bir değişikliğe yol açmamış, fakat aynı zamanda kendi amacını gerçekleştirmiştir" (*Writings*, 456).

Zaman zaman Marx'ın praksis nosyonu daha sonraki fenomenolojistlerin geliştirdikleri yöne, –yani insan varlığı dünyayı oluşturur, ona anlam verir ve insanileştirir– meyleder. Bu yolla öznel ve nesnel arasındaki ayrım (ve ona içkin yabancılaşma) ortadan kaldırılır ve bütünlüklü bir süreçte kaynaştırılır. Ürünler artık sadece meta olarak önem kazanmaz, tersine daha çok insan bilincinin onlara yüklediği nitel kişisel anlamı taşır.

> Toplumdaki insanlar için insan yeteneklerinin gerçekliği, insan gerçekliği ve böylece kendi yeteneklerinin gerçekliği sadece her taraftaki nesnel gerçeklik olduğunda, tüm nesneler onun için kendisinin nesnelleşmesi olur. O zaman nesneler onun bireyselliğini doğrular, onu gerçekleştirir ve onun kendi nesneleri olur (133).

Bu anlamda praksis Mircea Eliade'nin sözcükleriyle ifade edersek, insan bilinci aracılığı ile nesneleri "bayağı" olmaktan kurtarıp, onları kutsal hale getirerek dünyayı dönüştürür. "Kutsal gerçeklik kişisel, büyüsel ya da mitik anlam yüklüyken, bayağı gerçeklik ölü, sayısallaştırılabilir ve devinimsiz madde olarak kalır".[11]

Öznel ile nesnel arasındaki kopukluğu (maddi olanı mutlak aklın içine yerleştirerek) idealist bir çözüme dayandıran Hegel'in aksine Marx bu yabancılaşmanın "pratik yollar" ya da praksis ile üstesinden gelinebileceğinde ısrar eder.

> Tamamen örgütlenmiş bir toplum olgunlaşmış insan üretir. Öznel ve nesnel, maneviyatçılık ve maddecilik, etkin ve edilginlik arasındaki, ancak toplumsal bir bağlamda zıtlık

11 Bkz. Mircea Eliade, *The Sacred and the Profone: The Nature of Religion.* (1957; New York: Harper, 1961).

son bulur ve böylece zıt olarak varolmalarının önü kesilir. Teorik çelişkilerin çözümü sadece pratik yöntemlerde, sadece insanın pratik enerjisi aracılığı ile mümkündür (Manuscript, 135).

Marx ortaçağ sonrası dünyanın Birinci Bölüm'de bahsedilen epistemolojik ikilemlerine bu praksis düşüncesi ile yanıt verir. Yabancılaşmanın az çok insanlık durumuna içkin olduğunu varsayan ve bu varsayıma uygun bir yönetim kuran liberal teorisyenlerin aksine, Marx yabancılaşmanın son bulacağı bir dünya tasarlamıştır.

Praksisin bir başka yanını daha vurgulamak gerekir; bu yan devrimci eylem olarak yorumlanabilir. Çağdaş Yugoslav Marksisti Gajo Petrovic'in açıkladığı gibi, "Marksist felsefe, bir devrimci eylem felsefesidir; çünkü onun çekirdeği özgür yaratıcı eylemi ile dünyayı ve çevresini şekillendiren ve değiştiren bir praksis varlığı olan insan kavramıdır" (57). "Praksis insanın gerçeğidir... gerçek hayat, dünyanın devrimci dönüştürülmesindeki hayattır" (193). Devrim olarak praksis düşüncesinde örtük olarak devrimci ile sanatçı arasındaki benzerlik düşüncesi yer alır; her biri yeni bir gerçeklik tahayyül eder ve verili olanları yeni bir dünyaya dönüştürür. Marx'ın felsefesinin feminist teori ile ilişkili son bir yanı, onun ekonomik değer teorileridir. Marx *Kapital*'de üç tür değeri birbirinden ayırır: kullanım değeri, değişim değeri ve artı değer. Kullanım değeri ve değişim değeri, Aristoteles'e kadar (*Politika*'ya) öncelere gider, fakat artı değer Marx'ın kendi katkısıdır.

Kullanım değeri kavramı, genel olarak kişinin kendi grubunun üyeleri tarafından ve (genel olarak hemen) kullanım için üretilmiş maddelerin değerine göndermede bulunur. Yemek pişirme, örgü örme ve dokuma (Marx bu noktaya dikkatimizi çekmese de genellikle bunlar kadın işleridir) gibi ev işlerinde kullanım değeri olan maddeler üretilir. De-

ğişim değeri kavramı, değişim için üretilen maddelere aittir. Bir maddenin içkin anlamı, o değişim için kullanılacak olduğunda değişir. O bir değişim aracı, bir meta olarak taşıdığı soyut özellikten dolayı değer bulur, yoksa içkin nitel değerinden gelen bir zorunluluktan dolayı değil. "Değişim değeri... kendisini niceliksel bir ilişki olarak gösterir" (*Kapital, Writings*, 422). Diğer taraftan "kullanım değeri olarak metalar her şeyden önce nitelikçe farklı iken, değişim değeri olarak sadece nicelikçe farklıdır ve bunun sonucunda kullanım değerinin zerresini bile taşımazlar" (423). Marx'ın yabancılaşmamış emek (kullanım değeri) ürünleri ile yabancılaşmış emek (değişim değeri) arasında bir ayrım yaptığı açıktır. Bir maddenin değişim için üretilmesi onun niteliksel, kişisellikle yüklü, "kutsal" özelliğini yok eder ve onu "bayağı" bir şey haline dönüştürür. Kuşkusuz *Grundrisse*'de (1858) Marx'ın yabancılaşmamış toplumun kurulması için değişim değerinin son bulmasını bir önkoşul olarak gördüğü açıktır.[12]

Bunun ötesinde Marx pazardaki malların fiyatını ve kapitalist mal sahibine kâr olarak giden artı değeri açıklamak için bir emek değer teorisi geliştirmiştir. İşçinin "emek gücü" pazarda satış için "bir meta olarak" soyutlanır. Bu meta daha sonra malların toplam değerinin ya da satışlarından elde edilen kazancın (yani sermaye) belirlenmesini etkiler. "Her bir metanın değeri onun üretimi için gerekli çalışma zamanında harcanan ve onda maddeleşmiş emek miktarı tarafından belirlenir" (*Writings*, 462). Fakat emek gücü sadece kendisine ödenmeye yetecek değeri, yani işçilerin işlevsel olmasını sürdürmek ya da onların "yeniden üretimini sağlamak için ödenen ücreti üretmez", "o aynı zamanda bir fazlalık, bir artı değer üretir" (472). Daha sonra bunun çoğunluğu kapitalistin kârı olur. Bu nedenle artı değer "emek ürünlerinin değeri ile o emek gücünü üretmenin maliyeti, yani

12 Bkz. McLellan, *Thought*. s. 77-79.

emekçinin geçimi arasındaki farktır" (*Thought*, 86). Bu bölümün ikinci kısmında çağdaş feminist düşüncenin oldukça büyük bir kısmının ev içi emek ve ev işlerinin bu teoriye nasıl uyduğu sorununa ayrıldığını göreceğiz. Marx ve Engels bu sorunu ele almamışlardı.

Engels'in *Ailenin Kökeni* (1884) Marksizmin "ilk dalgasında" üretilen ve feminist teoriyi sürdüren tek parçasıdır. İkinci Bölüm'de tartışılan anaerkil (matriyarkal) feministler gibi, Engels büyük oranda çağının antropolojik spekülasyonlarına dayanmaktadır. Engels özellikle Bachofen'in *Mutterecht* (Analık Hukuku, 1861) ve Lewis Morgan'ın *Ancient Society* (Kadim Toplum, 1877) adlı yapıtlarına dayandı. Bununla birlikte, Engels'in teorisine yönelik ilgi, onun antropolojik temeline ya da o temelin ne kadar geçerli olduğuna değil, daha çok aile ve kadınların ailedeki rolünü çözümlemesine yöneliktir. Engels ütopik görüşünü Marx'daki gibi geleceğe değil, tarih öncesi anaerkilliğe yansıtır. Ancak Engels'in kadınların ezilmesi üzerine çözümlemesi tümüyle Marx'ın, özellikle *Kapital*'de geliştirilmiş olan ekonomik teorilerine dayanır. (*Ailenin Kökeni*, Marx'ın ölümünden sonra basıldı, fakat Engels önsözde teorisinin Marx'ın vasiyeti olduğunu belirtir).

Engels'in *Ailenin Kökeni*'ndeki temel tezi, tarih öncesi komünist anaerkilliğin belirli bir anda ataerkillik tarafından nasıl ters çevirdiği ya da ikame edildiği üzerinedir. Bununla birlikte, anaerkil feministlerden farklı olarak Engels, bu geçişi ekonomik gelişmelere, özellikle de özel mülkiyetin kurulmasına ve değişim ve kâr için kullanılan metaların ortaya çıkmasına bağlar. Ancak değişimden önce toplum anne etrafında dönen geniş aileler temelinde ya da anasoyluluktan anaerkil bir biçimde örgütlenmişti. Engels burada Morgan'ın Amerikan Irokua kabilesi üzerindeki çalışmalarına dayanır.[13]

13 Bkz. Judith K. Brown, "Iroquois Women: An Ethnohistoric Note," *Anthropology*, s. 235-251.

"Komünist hanede kadınların çoğu ya da tümü bir ve aynı kabileye bağlı iken erkekler farklı kabilelerden gelir."[14] Cinsler arasında işbölümü (erkek avlanır, kadın eve bakar) varolmakla birlikte, kendi alanları içinde eşit güce sahiptirler. "Herkes kendi alanında efendidir" (145). Bununla birlikte kadın biraz daha eşittir, çünkü toplumun maddi temeli, kadınların denetlediği kabilelere dayanır. "Ev bakımı... birkaç aile arasında komünaldir. Ortak olarak yapılan ve kullanılan şeyler ortak mülkiyete aittir" (145). Bu "komünal ev bakımı... ilkel dönemlerde, genel olan kadınların üstünlüğünün maddi temelidir" (45). Engels'in yabancılaşmamış hayat ve emeği, kadınlara ve kolektif ev idaresine bağlaması dikkat çekicidir.

Üretim biçimindeki ataerkil temellük ve yabancılaşmanın gelişmesine (ya da eğer Yahudi-Hıristiyan düşüş mitine bağlamak isterseniz, ki bu ima edilmektedir, kötülüğün gelişmesine) yol açan ilk büyük değişiklik, hayvanların evcilleştirilmesiydi. Avlanmak yerine sürü yetiştirildiğinde, daha çok yiyecek ve hayvansal ürün elde edildiğinden değişim için mallara sahip olunuyordu. Bu nedenle sürü (erkeklerce) özel mülk edinilen ve başka mallarla değiştirilen bir meta oldu. Başka buluşlar üretimi artırdı ve bu "insani emekgücüne sadece hayatını sürdürmek için gerekli olandan daha fazla ürün üretme kapasitesi kazandırdı" (147). Böylece artı değer ortaya çıktı. Bununla beraber sistemin büyümesi için daha çok ve daha ucuz emek gerekliydi; bu köle kullanımına yol açtı. Aynı zamanda kadınlar da "bir değişim değeri" kazandılar (48).

"Tüm fazlalık... ona kaldığı" (147) için, bu değişimden kazançlı çıkan, erkek idi. Kadınların ev işleri erkeğin birik-

14 F. Engels, *The Origin of Family, Private Property and the State* (1884; New York: International, 1942) s. 43. İzleyen satırlarda bu çalışmaya başka göndermeler olacaktır.

tirdiği zenginlikle kıyaslandığında önemsiz sayılmaya başladı. "İkincisi her şey, ilkiyse önemsiz bir ilave idi" (147). "Zenginlik arttıkça erkeğin konumu... kadınınkinden daha önemli hale geldi" (49). "Analık hukuku bu nedenle devrilmek zorunda kaldı" (49). Bu yıkılış kadın cinsinin büyük tarihsel yenilgisini oluşturur (50).

Şimdi miras bırakacak mülkü olduğundan, erkek daha çok babalığını güvenceye almakla ilgilidir (55). Bu nedenle ve ekonomik güçteki değişme nedeniyle, erkek "evdeki yönetimi ele alır; kadın aşağılanmış ve hizmet eder konuma indirgenmiştir. Erkeğin ihtirasının kölesi ve basit bir çocuk doğurma aracı haline dönmüştür" (50). Kadın bu anlamda eril amaçların bir aracı olarak maddeleştirilir. Aile böylece erkek egemen tekeşli bir çekirdek birime dönüştürülmüştür. Tarihteki ilk sınıf mücadelesi böyle ortaya çıktı. "Tarihte görülen ilk sınıf çatışması tekeşli bir evlilikte kadın ve erkek arasındaki karşıtlığın gelişmesiyle çakışır ve ilk sınıf baskısı eril cinsin dişi cins üzerindeki baskısı ile çakışır" (58). Benzetme açıktır: "Erkek burjuvazidir ve karısı proletaryayı temsil eder" (66). Eder, çünkü erkek daha güçlü bir maddi temele sahiptir. Bu, modern endüstriyel ailede de devam eder: "koca hayatı kazanmak ve ailesine bakmakla yükümlüdür ve bu durum ona üstün bir konum sağlar" (65).

Çekirdek ailenin gelişmesi ile birlikte ev içi emeğin özelleşmesi ve aşağılanması geldi. "Hane yönetimi toplumsal niteliğini kaybetti... özel hizmet durumuna dönüştü; kadın, toplumsal üretimden dışlanmış bir başhizmetçi oldu" (65). "Modern tekil aile kadının açık ya da gizli ev içi köleliği üzerine kurulmuştur ve modern toplum bu tekil aile biçimlerinden oluşan bir kitledir" (65). O "toplumun ekonomik birimi olarak" kalır.

Kadınların ezilmesi sorununa Engels'in çözümü ev işini toplumsal bir endüstriye (48) dönüştürerek kadınların ev

işinde hapsolmalarını engelleyip onların tümüyle toplumsal iş gücüne katılmalarını teşvik etmektir. Böylece Engels "toplumun ekonomik birimi olan tek eşli ailenin ortadan kaldırılmasını" (66) teşvik eder – bu kuşkusuz onun ve Marx'ın en tutkulu biçimde *Komünist Manifesto*'da savundukları konuma denk düşer. Tüm bunlar komünizmde gerçekleştirilecektir.

> Üretim araçlarının ortak mülkiyete geçmesiyle tekil aile toplumun ekonomik birimi olmaktan çıkar. Özel ev işi toplumsal bir endüstriye dönüştürülür. Çocukların bakımı ve eğitimi toplumsal bir iş olur; toplum, meşru olsun olmasın, bütün çocuklar ile benzer biçimde ilgilenir (67).

Ev işi ve çocuk yetiştirmenin toplumsallaştırılmasına olan ilgisi ile Engels İkinci Bölüm'de tartışılan maddeci feministlerin görüşlerine yaklaşmıştır. İnsan Engels'in kadınların köleleştirilmesine yol açan koşulların tarihsel zincirinde kurduğu bazı bağlantıların mantığına karşı çıkmak isteyebilir. Kuşkusuz Karen Sacks ve Kathleen Gough gibi çağdaş antropologlar onun spekülasyonlarını çağdaş antropolojik araştırmalar ışığında rafine ettilerse bile[15] her ikisi de onun artı değer ile erkek egemenliğini ilişkilendirmesini onaylamaktadır. Sacks, Engels'in, erkeklerin değişim için üretmesinin kadınların kullanım için üretmesinin üstünü örttüğü ve bunun erkek iktidarı için önemli bir temel oluşturduğu olgusuna yaptığı vurguyu özellikle önemli bulur (217). "Engels kamusal ya da toplumsal emeği toplumsal yetişkinlik için bir temel olarak görmekte haklıdır" (221). "Malın sahibi olan eş evi yönetir" (222).

---

15 Kathleen Gough, "The Origin of Family" ve Karen Sacks, "Engels Revisited: Women, the Organization of Production, and Private Poverty," *Anthropology*, s. 51-76 ve 211-234. Metinde Sacks'a başka göndermeler olacaktır. Engels'in teorisinin diğer bir eleştirisi için bkz. Jane Flax, "Do Feminist Need Marxism?". *Buildings Feminist Theory* ed. The Quest Staff (New York: Longman, 1981), s. 174-85.

Engels, bu ekonomik (ve bu nedenle politik) dengesizliğe merkezî bir çözüm olarak, kadınlara üretim alanında yer vermek gerektiğini belirtir – ki bu Marksist maddeci determinizm teorisi çerçevesinde anlaşılabilir bir tutumdur ve Sacks ile Gough da bunu kabul eder görünmektedir. Bununla birlikte, Engels'in çözümü Marx'ın yabancılaşma, kullanım ve değişim değeri teorileri çerçevesi dikkate alındığında anlamlı olmamaktadır. Çünkü Engels'in kadının katılımını istediği endüstriyel üretim alanı –en mükemmelinden– yabancılaşmış emek dünyasıdır.

Bu nedenle kadınları başka bir biçimde elde etmeyecekleri bir ekonomik temelle donatmanın dışında fabrikalara yöneltme hiç de özgürleştirici bir adım olarak görülemez. Aksine, kadınların evlerinde soyutlanmış kalmaktansa başkaları ile birlikte çalıştıklarında daha anlamlı bir sınıf dayanışması geliştirebilecekleri söylenebilse bile, Marx'ın kavramları kullanılarak, fabrikalara yönelmenin yabancılaşma yönünde ek bir adım olduğu ileri sürülebilir. Engels'in iki uçlu programı –kadınların üretimin toplumsal alanına girmelerini sağlayalım ve özel üretim alanını toplumsallaştıralım– kadınların kurtuluşu için Marksist ve nihayetinde komünist programın merkezî özelliği oldu. Genel olarak "kadın sorunu" ile ilgilenen daha sonraki "birinci dalga" Marksist teorisyenler sorunu komünist teori içinde ele aldılar; August Bebel'in öne sürdüğü gibi, "kadın sorununun çözümü toplumsal sorunun çözümü ile özdeşti."[16] Lenin, Alexandra Kollontai, Clara Zetkin ve Rosa Luxemburg, hepsi genel olarak bu yaklaşıma bağlı kaldılar.[17]

---

16 Bedel, *Women and Socialism*. ed. Rossi, *Feminist Papers*. s. 502.

17 Lenin'in görüşleri *The Emancipation of Women*'da (N. Y. International, 1972) bulunabilir. Bu yapıtta ayrıca Clara Zetkin ile yapılan "Lenin on the Women Question" başlıklı bir görüşme de bulunmaktadır. Devrim öncesinde ve sonrasında Rus Feminizmi üzerine ilginç bir tartışma için bkz: Richard Sites, *The Women Liberation Movement in Russia* (Princeton: Princeton University press,

Çağdaş kadın hareketi, Marksistleri, kadınların ezilmesine dair doyurucu bir Marksist teorinin geliştirilmesi için "kadın sorununu" yeniden düşünmeye sevketti. Genel olarak bu çaba, kadınların boyun eğmesine neden olan bir maddi temel saptamaya, üretim tarzları ya da kapitalizm ile kadınların statüsü arasında bir ilişki bulmaya, bir başka deyişle üretim alanları ile yeniden üretim alanı Marksist düşüncede sadece biyolojik üremeyi değil, esas olarak kadınlar tarafından yapılan, işçilerin işlevsel kalmalarını sağlayan tüm ev işleri sürecini anlatır) arasında bağlar belirlemeye çalıştı.

Bu nedenle çağdaş sosyalist feminizmin temel ilgi alanı kapitalist toplumda evin rolünü belirlemek olmuştur: En kapsamlı çözümleme, ev içi emek ve bunun kapitalizme katkısı sorunu çevresinde dönmüştür. "Kadın sorunu" üzerine bir ikinci tartışma alanı, ücretliler olarak kadınların, üretim tarzları ile doğrudan ilişkileriyle ilgilidir. Üçüncü tartışma konusu, kadın ve sınıf arasındaki bağdır. Dördüncü, teori, ev ve ailenin ideolojik toplumsallaşmadaki rolü sorunu etrafında gelişmiştir. Marksist kategorilerden hareket eden çağdaş feminist teorideki bir sonuncu yönelim, praksis düşüncesinde ideoloji ve bilincin doğası sorunlarında yoğunlaşır. Bu düşüncelere de bu bölümde değinilecektir.

Ev içi emek "tartışması", 1969'da Margaret Benston'un "Kadınların Kurtuluşunun Ekonomi Politiği" *(The Political Economy of Women's Liberation)* yapıtında başlatıldı. Ev işinin ekonominin işleyişinin çözümlenmesinde ciddiye alınması ve (Marx ve Engels'teki gibi) marjinal ve varlığı belirsiz bir statüye indirilmemesi gerektiğine ilk dikkatimizi çeken

---

1978). Ayrıca bkz. Bernice Glatzer Rozenhal, "Love on the Tractor: Women in the Russian Revolotion and After," *Becoming Visible*, ed. R. Bridenthal ve C. Koontz (Boston: Houghton Mifflin, 1997) s. 370-399. Ayrıca *Socialist Women* çok yararlıdır, ed. M. Boxer ve J. Quarter (New York: Elsevier, 1978). Stites, Rosenthal ve Socialist Women önemli bir bolşevik feminist olan Alexandra Kollantai üzerine kayda değer bilgi verirler.

Benston'du. Benston evde harcanan emeği "kapitalizm öncesi" bir kalıntı olarak gördü (15) ve kapitalizm altında doğrudan aileleri tarafından tüketilen kullanım değerini üretmeyi sürdürenlerin kadınlar olduğunu vurguladı.[18] "Bu iş, ücretli emek olmadığı için hesaba katılmaz" (16). Kadınların "çalışması paraya değer değildir, bu nedenle değersizdir, hatta bu nedenle çalışma da değildir" (16). Bu olgu "kadınların aşağı statülerinin maddi temelidir... paranın değeri belirlediği bir toplumda... bu değersiz işi yapan kadınların elbette para için çalışan erkekler kadar değerlerinin olması beklenemez" (16). Yukarıda belirtildiği gibi Engels ve daha yakınlarda Karen Sacks haneyi kullanım değeri üreticisi olarak tanımladılar.

"Dünyevi Aile"de (*The Eartly Family*, 1973) Lise Vogel farklı bir yol izleyerek bu noktayı geliştirdi. O, kullanım değeri ürettiği için ev işinin "göreli olarak yabancılaşmamış" olduğunu savunur.[19] Vogel bu düşünceyi özlü bir biçimde geliştirir. Fakat bu düşünce Marksistler ve feministlerden gördüğünden daha kapsamlı bir ilgiyi hak eder.[20] Hatta Vogel yabancılaşmamış bir emek olarak ev işinin geleceğin yabancılaşmamış emek çevresinde örgütlenmiş toplumunun nasıl olacağına dair bir ufuk sunabileceğini iddia eder: "Temelde yararlı emek olduğu için, kadının tüm emeğin temelde yararlı olacağı geleceğin toplumunu öngörme gücü vardır" (26). Bu nedenle ev kadınları "yabancılaşmamış üretici eylemlerin olduğu bir hayat tasarımına... açılabilirler" (38). Kuşkusuz böyle bir farkındalık "kadınları devrimci eylemin ön saflarına geçirecek bilinç ve gücün" (26) bir kaynağıdır.

18 Margret Benston, "The Political Economy of Women's Liberation", *Monthly Review* 21, no. 4 (Eylül, 1969): 15. Metinde bu makaleye başka göndermeler olacaktır.

19 Lise Vogel, "The Earthly Family" *Radical America* 7, 4 ve 5 (Temmuz-Ekim 1973) 26. Metinde bu makaleye başka göndermeler de olacaktır.

20 Ayrıca tartışmalar için Üçüncü, Altıncı ve Yedinci Bölüm'e bkz.

Ev kadınlarının devrimci eylemin ön saflarında olup olmadıkları sorgulanabilse bile Vogel'in işaret ettiği nokta önemli bir noktadır, çünkü ev kadınının yabancılaşmamış emek deneyiminin yabancılaşmış emeğin eleştirilebileceği bir nokta sağladığını öne sürer; bu ev kadınına eleştirel bilincin başlangıcını sağlar.

Diğer eleştirmenler benzer noktalara değindiler. Angela Davis "Köleler Toplumunda Siyah Kadınların Rolü Üzerine Düşünceler" (*Reflections on the Women's Role in the Community of Slaves,* 1971) adlı yapıtında siyah kadınların eleştirel bilincini yaratan ve onu köleliğe karşı direniş hareketinin merkezi haline getiren şeyin bu kadınların ikili farkındalıkları olduğunu bildirir. İkili farkındalık onun gerek üretici emeğin yabancılaşmış toplumsal dünyasında, gerekse göreli olarak yabancılaşmamış özel dünyada yaşamasından kaynaklanır. İkincisi ezenlerin doğrudan ve hemen el koymayacakları köle toplumunun tek emeğiydi... Ev emeği köle toplumu için tek anlamlı emekti.[21] Çünkü bu tür emek toplumun kullanımı için gerekli şeyleri üretiyordu.

Diğer çözümleyiciler evin ya da özel alanın kapitalist endüstriyel bir toplumdaki tek yabancılaşmamış mekânı sağladığını onaylarlar. Susan Sontag "Üçüncü Dünyanın Kadınları" (1973) adlı makalesinde "bugün kapitalist toplumda... aile çoğunlukla yabancılaşmamaya en fazla yaklaşan, insani (sıcaklık, güven, diyalog, rekabetsizlik, bağlılık, kendiliğindenlik, cinsel zevk, eğlence) ilişkilere hâlâ izin verilen tek yerdir"[22] görüşünü savunuyor (Sontag çekirdek ailenin korunmasını savunmuyor fakat ev ve dünya arasındaki "karşıtlık" sona erdirilmelidir, diyor) (203).

---

21 Angela Davis, "Reflections on the Black Women's Role in the Community of Slaves," *The Black Scholar* 3, no. 4 (Aralık 1971): 7.

22 Susan Sontag, "The Third World of Women," *Partisan Review* 60, no. 2 81973), s. 201. Metinde bu makaleye başka göndermeler de olacaktır.

Özel, yabancılaşmamış mekan ile kapitalizm arasındaki ilişkinin daha kapsamlı bir ele alınışı, Eli Zaretsky tarafından "Kapitalizm, Aile ve Kişisel Yaşam"da (*Capitalism, the Family and Personal Life*, 1976) sunulur.[23] Zaretsky modern toplumu karakterize eden kamusal ve özel dünyalar arasındaki aşırı kopmayı yaratanın kapitalizmin yükselmesi olduğunu savunuyor: "Endüstrinin yükselmesi ile birlikte, kapitalizm maddi üretimi, onun toplumsallaşmış biçimleri (meta üretim alanı) ile esas olarak evde kadınlarca yerine getirilen özel emek arasında parçaladı" (29). Sonuçta iş ve hayat ayrıldı (30). Zaretsky'nin "proleterleşme" olarak adlandırdığı işçilerin metaya dönüşmesi, yabancılaşmış emeğin dış dünyasını kişisel duyguların iç dünyasından kopardı (30).

Zaretsky bu sürecin "tarihsel olarak yeni bir kişisel hayat alanı yarattığını" (31) savunur. Toplumsal emek şeyleştiği için kalan tek kişisel ve öznel varolma alanı özel alan olan evdi. "Endüstriyel kapitalizmin yükselmesi... (yabancılaşmış emek alanının) dışında yer alan yeni bir kişisel kimlik arayışının doğmasını sağladı. Kısaca proleterleşme öznelliği doğurdu" (10). Aile "hiçbir bireyin etkilemeyi umamadığı katı (toplumsal endüstriyel) dünya"dan (57) "ütopik bir geri çekilme" (61) oldu.

Hanenin bu dönüşümü sonucunda "ev kadınları ve annelere yeni bir duygusal ve psikolojik kişisel ilişkiler alanını ayakta tutma sorumluluğu verildi" (31). Dahası "ailedeki kadınlar için "iş" ve "hayat" birbirinden ayrılmamış tersine birbirlerinin üzerine çökmüştü" (31). Bu "çöküş" bir kez daha ev kadınlarının emeğinin esasta "yabancılaşmamış" kaldığını gösterir. Fakat kapitalizmin yükselmesi sonucunda onlara, yabancılaşmış emeğin toplumsal dünyasın-

23 Eli Zaretsky, *Capitalism, the Family and Personal Life* (New York: Harper, 1976). Metinde bu çalışmaya başka göndermeler de olacaktır. Ayrıca bkz. Rosemary Radford Ruether, "Home and Work: Women's Role and the Transformation of Value", *Teological Studied* 36 (Aralık 1975): 647-659.

da sürdürülmesi olanaksız olan, insani değerleri koruma rolü verilmiştir. Böylece Zaretsky Birinci Bölüm'de tartışılmış olan değerlerin cinslere göre bölünmesi olgusunu kapitalizme atfeder. "Toplumdaki kişisel duygular ve ekonomik üretim arasındaki ayrışma emeğin cinsel işbölümü ile bütünleşir. Kadınlar duygusal hayat ile, erkekler var olma mücadelesi ile özdeşleşmişlerdir (64).

Ann Foreman, Zaretsky'ninkine benzer bir tartışmayı sürdürür. Fakat o kadınların duygusal hayatın bekçileri yapılarak aşağılanmasının "kadınlığa" içkin bir yabancılaştırıcı toplumsal cinsiyet yapısı oluşturduğunu, çünkü bunun, beklendiği üzere, Simone de Beauvoir'ın kullandığı anlamda "Öteki"nde kolaylıkla maddileştiğini savunur.[24] Foreman kadınlığın görünümleri olarak onun pasifliğini, fiziksel kırılganlığını, görsel cazibeyi ve içkin bir mazoşizmi vurgularken, (Marksist bir bakış açısından) Zaretsky'nin yaptığı gibi insani değerlerin muhafızı olan kadınlar ile insanca olmayan bir dünyada işçi olan erkekler arasındaki ilişkiye önem vermek daha tatmin edici görünmektedir. Bu dinamikteki diyalektik daha ilgi çekici ve Marksist çözümleme çizgisinde daha çok tartışmaya değer görünmektedir.

Vogel'den farklı olarak Foreman gibi diğer sosyalist feministler ev içi alanı kadınlar için başlı başına yabancılaştırıcı olarak görmüşlerdir. Özellikle ev işinin gerçekte yabancılaşmış emek olduğunu savunmuşlardır. Zillah Eisenstein (1979) özgür olarak seçilmediği için, belirli bir gruba önceden yüklenilmiş her görevin yabancılaştırıcı olduğunu iddia eder. Ve bir toplumda emeğin cinsel işbölümü özellikle kadınlar için yaratıcı olmayan ve soyutlayıcı iş örgütlenmesi demektir.[25]

---

24 Ann Foreman, *Femininity as Alienation* (London: Pluto, 1977).

25 Zillah Eisenstein, "Developing a Theory of Capitalist Patriarchy and Socialist Feminism," *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism.* ed. Eisenstein (New York: Montly review, 1979) s. 11.

Benzer bir durumun daha kapsamlı bir ifadesini "Kadınlar ve Toplumun Yıkılması" (*Women and the Subversion of Community*, 1972) adlı makalesinde Mariarosa Dalla Costa dile getirir. Dalla Costa kadınların evde yalıtılması ve erkeklere bağımlı olmasının yabancılaştırıcı etkenler olduğunu savunur. Fabrika emeğini, kolektif olması nedeniyle potansiyel olarak ev işinden daha az yabancılaştırıcı bulur. "Bir trenin, arabanın ya da uçağın üretimine başkaları ile birlikte katılmak, başkalarından soyutlanmış olarak aynı süpürgeyi aynı mutfağın birkaç metrekaresinde çağlarca sallamakla aynı şey değildir".[26] Ev kadını toplumsal üretim alanına katılmadığı için, "yaratıcılık ve çalışma eylemini geliştirme olanaklarının tümünden" (77) yoksun bırakılmıştır. Ancak daha sonra aynı makalede Dalla Costa verili haliyle toplumsal üretim alanına sadece katılmanın kadınların yabancılaşmasını sona erdirmeyeceğini bildirir. "Bir montaj bandına kölelik, mutfak lavabosundan kurtuluş değildir" (81). Kadınlar "çalışarak kurtulacakları mitini" (96) reddetmelidirler. Fakat Dalla Costa gerçek ev işi deneyiminin yabancılaştırıcı olduğunda ısrarlıdır; çünkü soyutlayıcı olduğu gibi, önemsiz ve tekrar edicidir.

Açıktır ki ev işinin yabancılaştırıcı olup olmadığı sorusu, bazı yönlerinin öyle, bazılarının da öyle olmadığı söylenerek yanıtlanabilir. Ev kadınının kendi zamanı üzerinde fabrika işçisinden daha çok denetimi vardır; genelde projelerini ne zaman gerçekleştireceğini seçebilir. Bu, Marx'ın yabancılaşmamış emekte temel etmen olarak belirlediği yaratıcı planlamaya bir miktar izin veriyor görünmektedir. Diğer taraftan ev işleri dayatılmıştır, tekrarlayıcıdır ve çoğunlukla da önemsizdir. (Kuşkusuz süreçteki birçok özel görev önem-

26 Mariarasa Dalla Costa, "Women and the Subversion of Community", *Radical America* 6, no. 1 (Ocak-Şubat 1972), s. 77 Metinde bu makaleye başka göndermeler de olacaktır.

siz ve tekrarlayıcı olmakla birlikte, tüm çocuk bakımı süreci bunun dışındadır). Ev kadını nihai denetim alanından da koparılmıştır ve bu yabancılaşmasındaki bir başka ögeyi oluşturur. Sonuçta kadının ekonomik bağımlılığı yabancılaştırıcı bir etmen olarak görülmemelidir. Bunlara rağmen, hayatının ve işinin endüstri işçisininkinden çok daha bütünlüklü olması, fabrika işçisinden farklı olarak zamanı ve yeri üzerinde yaratıcı denetiminin olması, zaman zaman örgü örme, tığ işi gibi gerçekten yaratıcı, artistik emek kullanması ve emeğinin önemli bir bölümünde başkalarıyla duygusal etkileşime girmesi olgusu, "göreli olarak yabancılaşmamış" bir deneyim için temel oluşturur. Vogel bu anlamda kadının yabancılaşmamış bir iş ortamının nasıl olabileceğini gösterdiğine işaret eder.

Bununla birlikte, ev içi emek tartışmasından çıkan temel konu, kapitalist sistemde ev işinin işlevi sorunudur. Eski bir makalesinde (1971) Peggy Morton hanenin "işlevi emek gücünün korunması ve yeniden üretimi olan bir birim"[27] olarak kabul edilmesini önerir. Mariarosa Della Costa daha önce söz edilen 1972 tarihli makalesinde daha ileri gider: "ev içi emek sadece değer üretmez, fakat artı-değerin üretiminde temel bir öğedir" (79).

"Aile, işin kapitalist örgütlenmesinin direğidir" (81). Dalla Costa, ilk Marksistlerin, sadece kullanım değeri ürettiği için ev işinin kapitalist marjinal olduğu yolundaki düşüncesini reddeder. Ev kadınları, emek gücünün yeniden üreti-

27 Peggy Morton, "A Women's Work is Never Bore", (1971). From *Feminism to Liberation.* ed. Edit Hoshimo Altbach, gözden geçirilmiş baskı (Cambridge: Schankman, 1980), s. 247. Ev içi emek tartışmasına katılan makalelerin tam bir listesi için bkz. Heidi Hartman. "The Unhappy Marrige of Marxism and Feminism: Towards a more progresive Union," *Women and Revolotion* ed. Lydia Sargent (Boston: South End press, 1981), s. 34-35, n. 10. Ayrıca: Poul Smith, "Domestic Labour and Marx's theory of value," *Feminism and Materialism.* ed. A. Kuhn ve A. M. Valpe (London Routledge & Kegan Paul, 1978). s. 198-219.

mine –kendisi sermaye birikimine katkıda bulunan bir metadır– katkıda bulunur ve bu nedenle de artı değere katkıda bulunur. İşaret edildiği gibi, artı değerin belirlenmesi ürünlerin toplam fiyatı ile emek gücünün yeniden üretilme maliyeti arasındaki farktır. Gayle Rubin'in açıkladığı gibi bu "yeniden üretim" işini yapanlar ev kadınlarıdır. Marx emek gücünün yeniden üretimi dediği şeyi –bir işçinin sağlık, yaşam ve gücünü koruması için zorunlu olan şeyi– belirlemeyi yiyecek, giyecek, barınma, yakacak gibi metaların nicel temelinde yapmaya yönelir.

> Fakat bu metalar geçimlik olmadan önce üzerinde uğraşılır ve ticaretle satın alındıklarında hemen tüketilebilecek durumda değildirler. İnsanlara sunulmadan önce bu şeyler üzerine fazladan emek sarfedilir. Yiyecek pişirilmeli, çamaşırlar yıkanmalı, yataklar yapılmalı, odun kesilmelidir vb... Bu nedenle ev işi üzerinden artı değerin edinilen emekçinin yeniden üretim sürecinde anahtar rol oynar. Genellikle ev işini kadınlar yaptıkları için kapitalizmin *sine qua non*'u (olmazsa olmazı – ç.n.) olan artı değer bağlantısına kadınların emek gücünün yeniden üretimi aracılığı ile eklemlendikleri gözlenmiştir.[28]

Çoğunlukla "üretken" ve "üretken olmayan" emek gibi anahtar Marksist terimlerin tanımlarına ilişkin semantik bir alıştırmanın ötesine geçerek, ev işinin gerçekten artı-değere katkı yapıp yapmadığı üzerine oldukça fazla tartışılmıştır.[29] Bununla birlikte Marksistlerin çoğunluğu ev işinin kapitalist sistemin sürmesi işlevini yerine getirdiği konusunda anlaşırlar. Zaretsky'nin özetlediği gibi, "ücretli emek sistemi

28 Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy of Sex", *Antology*, s. 162. Metinde bu makaleye başka göndermeler de olacaktır.

29 Bkz. Ira Gerstein, "Domestic Work and Capitalism," *Radical America* 7, no. 45 (Temmuz-Ekim 1973), s. 101-128.

toplumsal olarak gerekli olan, fakat ev kadınları ve annelerin kişisel emeği olan emekle sürdürülür" (30).

Bununla beraber bu analizin problemlerinden birisi, ev içi emeğin kapitalist sistemin ayrılmaz bir parçası olduğuna ikna etmekle beraber, kadınların ezilmesinin bütünsel bir açıklamasını vermemesidir. Marksist teorinin bugüne değin bu açıdan en vahim eksiği kadınların boyun eğmesinin kapitalizmin yükselişine bağlanmasıdır. Bu nedenle kapitalizm öncesi toplumlarda ve Sovyetler Birliği, Küba, Çin gibi sosyalist devrim deneyimi geçiren "kapitalizm sonrası" toplumlarda kadınların ezilmesini açıklamaz. Kapitalizm için gerekli olduğu söylenen ev içi emeğe işlevsel yaklaşımdaki bir başka problem, onun çekirdek aile olmadan işçi sınıfının yeniden üretilemeyeceğini varsaymasıdır.

Michele Barrett'in son derece yararlı kitabı *"Günümüzde Kadına Uygulanan Baskı"*da (*Women's Oppression Today*, 1980) dikkatimizi çektiği gibi, "bu iddia oldukça kuşkuludur".[30] Barrett emeğin cinsel işbölümünün kapitalizm tarafından yaratılmadığına, aksine onu öncelediğine işaret etmektedir; kapitalizm "daha katı bir biçimde ayrılmış bir işbölümü inşa etmiş" olabilir ancak "cinsiyete dayalı işbölümü ideolojisi" kapitalizmin kullanımına amâde olarak mevcuttu. "Kapitalizm tarafından üretilmedi" (137-8). Böylece Barrett Zaretsky'nin tezinin bu bölümünü reddeder (180-190-1)

Bir dizi başka sosyalist feminist (özellikle bkz. Lydia Sargent'in 1981 yılında derlediği *"Kadınlar ve Devrim"*deki makalelerin çoğu), Engels'in ve daha sonraki birçok Marksistin kadınların kapitalizm öncesi toplumlarda göreli bir cennette yaşadıklarını reddetme noktasında Barrett ile birleşirler. Gayle Rubin'in işaret ettiği gibi,

---

30 Michele Barrett, *Women's Oppression Today* (London: Verso, 1980), s. 50. Metinde bu çalışmaya başka göndermeler de olacaktır.

> Kapitalizm kendisinden çağlar önceye uzanan eril ve dişil nosyonlarını devralıp yeniden kurdu. Kapitalizm altında emek gücünün yeniden üretimine ilişkin hiçbir analiz ayak bağlamayı, bekaret kemerlerini ya da bir dizi inanılmaz fetişleşmiş hakareti açıklayamadığı gibi, farklı zamanlarda ve yerlerde kadınların maruz kaldığı sıradan hakaretleri de açıklayamaz (163).

Bununla birlikte, Barrett'in işaret ettiği gibi, kapitalist ve kapitalizm öncesi üretim biçimleri arasında yapısal farklılıklar vardır. "Birincisi, ücretli emek sistemi altında büyük ölçekli üretimin gelişmesinin ortaya çıkardığı, evin ve işyerinin ayrılmasıdır". İkincisi "kapitalizmin üretimi artırma güdüsünün" ortaya çıkardığı, emeğin artan uzmanlaşması ve hiyerarşinin artmasıdır (164-65). Bu gelişmelerin kadınların ezilmesine özel olarak nasıl katkıda bulunduğu, gelecekteki sosyalist feminist çözümlemede daha kapsamlı tartışılmalıdır. Birinci noktanın çözümlemesinin daha önce bahsedilen ev işinin doğası sorunu etrafında döneceği açıktır. İkinci sorun olarak emeğin artan uzmanlaşması Marx'ın yabancılaşmış emek teorisine gönderme yapar – vidaları sıkmada uzmanlaşan bir işçi kuşkusuz ürün ve süreçten yabancılaşmayı yaşantılıyordur. Bunun özelde kadınlarla nasıl ilişkili olduğunun daha çok aydınlatılması gerekmektedir. Bununla birlikte açık olan bir nokta, cinsiyetçiliğin ve ırkçılığın ekonomik hiyerarşinin temelindeki çatlakları dolduranlar için elverişli ideolojik rasyoneller sağladığıdır.

En son sosyalist feminist çözümlemeler ataerkinin –radikal feministlerden ödünç alınan bir kavram– (geniş anlamda erkek-egemen toplum olarak tanımlanır) kapitalizm öncesi varlığını dikkate almışlardır. Ancak onlar hâlâ kapitalist sistem içindeki ataerkini bir maddi temele yerleştirmeye çalışıyorlar. Örneğin Christine Delphy (1977) ataerkini "kadınla-

rın emeğinin kocalar tarafından sömürülmesi" olarak tanımlar.[31] Heidi Hartmann "Marksizm ve Feminizmin Mutsuz Evliliği: Daha İleri Bir Birlikteliğe Doğru"da (*The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union,* 1981) "ataerkinin dayandığı maddi temel, en temelde erkeklerin kadınların emek gücü üzerindeki denetiminde yatmaktadır"[32] görüşünü dile getirir. Bununla birlikte Hartmann gibi sosyalist feministler de kadınların emek piyasasındaki rolünden kazanç sağlayanın sadece kapitalistlerin olmadığını belirttiklerinde, radikal feminist bir çözümlemeye meylederler; sadece kapitalistler değil aynı zamanda "kocalar ve babalar olarak evde kişisel hizmet alan kuşkusuz erkeklerdir", kazananlar (9). Hartmann *Komünist Manifesto*'daki sözcükler üzerinde oynayarak, gerçek bir feminist devrim bakış açısından "erkeklerin zincirlerinden başka kaybedecek şeyleri de vardır" düşüncesini ileri sürer (33).

Bazı sosyalist feministler, kadınların kapitalizmde ilişkilerinin bir başka yönüne, kadınların ücretli emekçi statüsüne dikkatimizi çektiler. Özellikle son yıllarda kadınlar ücretlilerin kayda değer bir oranını oluşturur hale geldiğinde, bu merkezi bir konu oldu. Kuşkusuz Juliet Mitchell'in "Kadınlık Durumu"na (*Women's Estate,* 1974) yöneltilen en keskin eleştirilerden birisi, onun kadınların ekonomik durumunun bu yönünü dikkate almamasıdır.[33] Birçok çözümleyicinin işaret ettiği üzere kadınlar, Engels'in öngördüğü gibi toplumsal emek gücüne katılarak özgürleşmek yerine, iki iş birden yapmak zorunda kaldılar: kamusal alanda ücret için çalışmak, fakat özel alanda ücretsiz ev içi işi yapmaya devam etmek. Bazı sosyalist feministler, özellikle Zillah Einstein,

31 Christine Delphy, *The Main Enemy,* Barrett'de yorumlandığı gibi, s. 18.

32 Heidi Hartman, "The Unhappy Marrige of Marxism and Feminism," *Women and Revolutions,* s. 15. Metinde bu makaleye başka göndermeler de olacaktır.

33 Juliet Mitchell, *Women's Estate* (Baltimore: Penguin, 1971). Eleştiriler için bkz. Vogel, s. 10-22 ve Hartman, s. 11.

bunu "liberal feminizm" için "radikal bir gelecek" anlamına gelebilecek potansiyel bir radikalleştirme deneyimi olarak görmüştü. Çünkü ev kadınları emeğin cinsiyete dayalı işbölümünü kabul ederken, aynı zamanda Amerikan eşit haklar ideolojisini de kabul etmektedirler. İki ideoloji kapitalist pazarda çalışır. "Feminist talepler, kapitalist ataerkil toplum istikrarsızlaştırmadıkça, liberal kadınlara eşitlik ya da eşit haklar vaadlerini sağlayamayacağı gerçeğini açığa çıkarır".[34]

Bir başka deyişle, ev kadınlarının eşit ücretle ilgili beklentileri olan, çalışan annenin emeğine günlük bakım, ücretli hamilelik izni, pozitif ayrımcılık vb. makul beklentilerin bir maliyeti vardır. Bu tür harcamalar artı-değeri azaltır ve bu yolla kapitalizmi istikrarsızlaştırır. Eisenstein "Yeni Sağın" bu gelişmeyi gördüğünü ve bu nedenle Eşit Haklar Değişikliğine karşı çıkan çalışan kadınlara yönelik bir düşünce barajı oluşturduğunu söyler. Bazı sosyalist feministlerin daha radikal diğer talepleri ise, ev işi için ücret ve yıllık gelir güvencesidir. Bunların ekonomi üzerindeki etkisinin ne olabileceği belirlenmemiştir.

Bazı çözümleyiciler erkekler ile kadınların ücretlerindeki aşırı farkı sıfırladılar (global olarak 1970'ten 90'a kadar kadınların kazançları hâlâ erkeklerinkinin ortalama yüzde 50'si ilâ 70'ine tekabül ediyordu). Bazıları bunun, kadınların toplumsal emeklerinin çoğunun geçici ve vasıfsız doğası ile birleştiğinde, kapitalizm için işlevsel olan bir "yedek emek ordusu" yarattığını belirtti. Bu özellikle Iris Young (1981) ve daha önce Ira Gerstein (1973) tarafından tartışıldı.[35]

34 Zillah Eisenstein, "The Sexual Politics of the New Right: Understanding the 'Crisis of Liberalism' for the 1980s," *SINGS* 7 no. 3 (Ilkbahar 1982): 569. Ayrıca yine Eisenstein'in *The Radical Future of Liberal Feminism*'ine (1981) bkz.

35 Iris Young, "Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of the Dual Systems Theory," *Women and Revolutions*, s. 43-60. Gerstein için no. 29'a bkz. 16 Haziran 1991 tarihli *New York Times*'da bahsedilen bilgiler 1991 yılı BM raporudur. *The World Women 1976-1990* (New York: United Nations Publications, 1991).

Heidi Hartmann anılan makalesinde ücret farklılaşmasını kadınların ezilmesine sebep olan en önemli ögelerden biri olarak kabul eder. Çünkü ücret farklılığı (erkeğe ailesini desteklemede kullandığı varsayılarak ödenen) "aile ücreti"nden türer. Hartmann'ın belirttiği gibi, aile ücretinin kendisi "emeğin mevcut işbölümünün köşe taşı" (25), yani çekirdek ailenin ve bunun sonucunda kadınların erkeklere süren ekonomik bağımlılığın ekonomik köşe taşıdır.

Sosyalist feministleri ilgilendiren diğer bir konu, kadınların hangi sınıfa bağlı oldukları sorunudur.[36] Birçok teorisyen burjuvazi ve proletarya arasındaki geleneksel Marksist ayırımların kadınlara uygulandığında geçerli olmadığına, çünkü kadınların ikili bir sınıf statüsü olduğuna inanır. Kadınlar parasal olarak bağımlı oldukları erkeklerin sınıf statüsüne göre değerlendirilebilecekleri gibi, aynı zamanda, kamusal alanda çalışıyorlarsa kendi ücret statülerine göre de değerlendirilebilirler (geleneksel Marksist çözümlemede kişinin sınıfının onun üretim tarzı ile olan ilişkisine bağlı olduğu hatırlanmalıdır). Bir kapitalistin boşanmış karısının nereye yerleştirileceği sorunu, geleneksel kavramlardaki zorluğu örneklemekte kullanılabilir. Eğer kendisi sermayeye ya da üretim araçlarına sahip değilse, boşandığında işçi sınıfına ya da proletaryaya dahil olur, vasıfsız ve eğitimsiz ise daha da aşağı seviyeye düşer. Radikal feministler kadınların kendinde bir sınıf, daha doğrusu bir kast oluşturduklarını söylerken (bkz. Altıncı Bölüm) sosyalist feministler kadınlar arasında sınıf farklılıklarının var olduğunu vurgulamayı sürdürürler. Bu farklılıkların faydalı bir çözümlemesi Quest antolojisinde "Feminist Teorinin İnşası" (*Building Feminist Theory*, 1981) adlı yapıtın "Sınıf Üzerine Feminist Perspektifler" adlı bölümünde mevcuttur.

---

36 Bkz. Jakie West, "Women, Sex and Class" *Feminism and Materialism*. ed. Kuhn and Walpe, s. 220-253.

Hanenin sosyalist feminist çözümlemesinin yöneldiği son bir alan, ideolojik toplumsallaşmanın yeri olan aile ve orada annenin rolü üzerinde yoğunlaşmaktadır. Eli Zaretsky'nin bir sözü ile işe başlayan Hartmann, cinslere göre bölünmüş değerler ile kapitalizm arasındaki ilişkiler sorununu araştırmaktadır. Özellikle Hartmann, erkekler ve kadınlardan beklenen stereotip davranışların kapitalist sistem için işlevsel olduğunu ileri sürer. O böyle davranışların ideolojik toplumsallaşmayla kurulduğunu ima etmektedir.

Hartmann tipik olarak erkeklere atfedilen özelliklerin –rekabetçilik, rasyonalite, manipüle etme ve tahakküm eğilimi– endüstriyel kapitalist toplumsal dünyaya denk düşen özellikler olduğuna dikkat çeker. "Cinsiyetçi ideoloji, eril özellikleri ile kapitalist değerleri yüceltme, dişil özellikleri ileyse toplumsal gereksinimleri aşağılama gibi ikili bir amaca hizmet eder" (28). Kapitalizm, değişime dönük ürünlere kullanıma dönük ürünlerden daha çok değer verdiği için, onun ideolojisi, kullanım değeri alanını, kadınlar dünyasını ve o dünyaya ilişkin özellikleri (duygusallık, bakıp büyütme vb.) aşağılar. Bu ideoloji egemen olduğu sürece, "sermayenin kullanım değeri talebi karşısında değişim değerine verdiği önceliğin ürettiği çatışmadan... kaçınılacaktır" (29).

Sandra Harding "Ataerkinin ve Sermayenin Gerçek Maddi Temeli Nedir?" (*What is the Real Material Base of Patriarchy and Capital,* 1981) adlı makalesinde, eril davranış özellikleri ile kapitalist değerler arasındaki uyum üzerine Hartmann'ın gözlemlerini sürdürür.[37] Bu uyumun nedeni, ideolojik toplumsallaşmanın evde oluşması ve kadınlar tarafından yapılıyor oluşudur. Kuşkusuz, maddi temeli olan emeğin cinsel işbölümü, o ideolojiyi yaratır. Yaratır, çünkü bakım neredeyse evrensel olarak kadınlar tarafından sağlanır

37 Sandra Harding, "What is Real Material Base of Patriarchy and Capitalism?", *Women and Revolution.* s. 151-152.

ve aynı zamanda kadınlar neredeyse evrensel olarak aşağılanır. Çocuk bu olgular bağlamında bilinçlenir ve kendi cinsiyet kimliğini öğrenir, toplumsal cinsiyet ideolojisi bu süreçte oluşur.

Diğer sosyalist feministler bu süreci daha da çözümlediler. Çoğunlukla Freudcu teorinin bazı yanlarını Marksizmle birleştirmeye çalışan savaş sonrası Marksist Frankfurt Okulu'nu izlediler. Bu bağlamda Max Horkheimer'ın "otoriter kişilik" üzerine –işçiler ideolojik olarak kapitalist çalışma dünyasında işlevsel olmaları için yeniden üretilirler– teorisi önemli olmuştur.[38] Böylece çocuk bakımı işçilerin gerekli ideolojik damgalarla yeniden üretilmesi olarak ele alınır. Nancy Chodorow'un "Annelik, Erkek Egemenliği ve Kapitalizm" (*Mothering, Male Dominance, and Capitalism,* 1979) makalesi feminist çözümleme çizgisindeki birçok merkezî düşünceyi oluşturdu. Chodorow, Zaretsky'nin tezini izleyerek, kapitalizmin kamusal ve özel arasındaki kopmayı artırmış olduğuna ve toplumsal üretim alanını evden kopardığına dikkatimizi çeker: "Kadının evde çalışması ve annelik rolü, parasal değişim alanının dışında olduğu ve parayla ölçülemediği için ve sevgi, değerli kabul edilse bile sadece değersizleştirilmiş ve güçsüz bir alan olarak görüldüğü için, değer kaybeder."[39]

Anne olarak kadınlar, işçilerin "hem fiziksel olarak, hem de gerekli kapasiteler anlamında, duygusal yönelimler ve ideolojik duruşlar" (95) açısından kapitalizm için yeniden üretilmelerine katkıda bulunur. Bu kez Freudcu çocuk gelişimi teorilerine dayandığı için, "Anneliğin Yeniden Üretimi" kitabı ile birlikte Dördüncü Bölüm'de daha ayrıntılı bir

38 Bkz. Max Horkheimer, "Authority and the Family," *Critical Theory* (1936- New York: Herder & Herder, 1972).

39 Nancy Chodorow, "Mothering, Male Dominance and Capitalism," *Capitalist Patriarchy,* ed. Eisenstein, s. 89. Metinde bu makaleye başka göndermeler de olacaktır.

biçimde tartışılacak. Bununla birlikte tezinin özü şöyle ifade edilir:

> ... Baskılar, duygu ve bağlılıkların inkârı, kadınların ve kadınsı şeylerin reddi, erkek dünyasının benimsenmesi, idealize edilen [ama] namevcut baba ile özdeşleşme –tümü kadınların anneliğinin bir ürünü– cinsiyet-toplumsal cinsiyet sistemindeki erkek egemenliğini, erkekliği ve aynı zamanda kapitalist çalışma dünyasında yer alan erkekleri yaratır (102).

Burada parantez içinde yadırganacak bir hata olarak, yeniden üretim üzerine Marksist tartışmalarda biyolojik yeniden üretimin ve çocuk doğurma işinin yabancılaştırıcı etkilerinin üzerinde durulmamasından bahsedebilirim. Juliet Mitchell *"Kadınlık Durumu"*nda *(Woman's Estate)* bundan, kadınların ezilmesini belirleyen dört yapıdan birisi diye bahseder – diğerleri üreme (kadınların sürece müdahaleden yoksun olması), cinsellik üzerinde denetimden yoksunluk ve çocukların toplumsallaşmasındaki rolüdür.[40] Gerçekte bu türden bir emek yabancılaşmasını, "Kadın Doğanlar" (*Of Women Born,* 1976) adlı yapıtında en kapsamlı ayrıntılandıran, Marksist olmayan Adrienne Rich'tir.

Günümüz feminizminin, savunucularının çoğu Marksist olmasa da Marksist teoriden feyz alan diğer kavramları, praksis, bilinç yükseltme ve ideolojidir. Nancy Hartsock 1975'teki makalesinde Marksist praksis düşüncesinin feminist bir devrimi diğerlerinden ayıran *modus operandi* [eylem biçimi] olduğunu tartışıyor. "Küçük grup bilinç yükseltme pratiği, deneyimi inceleme, anlama ve kişisel deneyimi hayatlarımızı tanımlayan yapılara bağlamaya yaptığı vurguyla feminizmde en açık temel yöntemdir."[41] Hartsock Marx'ı

40 Juliet Mitchell, *Women's Estate,* s. 101-122.

41 Nancy Hartsock, "Fundamental Feminism: Process and Perspective," *Building Feminist Theory,* s. 35. Vurgular bana aittir. Ayrıca çeşitli çağdaş radikal femi-

anarak, "değişen koşullarla insan eyleminin ya da benlik değişiminin örtüşmesi, sadece devrimci pratik olarak kavranabilir ve rasyonel olarak anlaşılabilir"[42] der.

Aynı derlemede Beverly Fisher-Manick (1977), bilinç yükseltme gruplarının, beyaz üst orta sınıf kadını için Üçüncü Dünyalı, çalışan ve alt sınıftan kadın için olduğundan daha kabul edilebilir olabileceği konusunda uyarıda bulunur.[43] Bu doğrudur, çünkü grup tartışması sürecinin formalitesi bu kadınları kaçırabilir. Dahası onlar bu kavramı gösterişçi bulabilirler: "birçok siyah kadına göre bu, beyaz kadınların tipik olarak yaptıkları gibi, bir şeyi (konuşarak) büyük bir şey haline getirmek ve onu büyüleyici bir isimle (bilinç yükseltme) adlandırmaktır" (158). Fisher-Manick bilinç yükseltme nosyonuna ait temel bir noktayı yok sayıyor görünmektedir. Bu nokta, Marksist bilinç nosyonunun ve onun devrimci değişim ile ilişkisinin merkezindeki temel bir paradoksa işaret etmektedir.

Çünkü bilinç yükseltme seansı sadece hedefsiz bir konuşma olsa bile (olumsuz) deneyimlerin paylaşılmasının, grubun o deneyimdeki ortaklıklarını ve o olumsuz deneyimin ve ezilmelerinin politik nedenlerini görmesine yol açacağı varsayılır. Bu düşünce Freire'nin *Ezilenlerin Pedagojisi* adlı Marksist yapıtının yüreğidir. Bu düşünce bir sınıf ya da grubun az çok kendiliğinden, eleştirel çözümleme yoluyla "bilinçleneceği", yani kendi koşullarının politik olarak farkına varacağını varsayar. Bu türden bir farkındalık zorun-

---

nist makale bilinç yükselme kavramını incelemiştir. Özellikle bkz. Carol Hanish, "The Personal is Political"; Kathie Sarachild, "A Program for Feminist 'Consciousness Raising'"; Irene Peskilis, "Resistance to Consciousness"; Jenifer Garner, "False Consciousness," ve Pamela Kearon, "Man-Hating", Bütün bu makaleler *Notes from Second Year*'in içindedir. ed. Shulamith Firestone ve Anne Koedt (New York Radical Feminism, 1970), s. 76-86.

42 Hartsock, s. 37. Marx'ın pasajı *Theses on Feuerbach*'den alınmıştır (1845).

43 Beverly Fisher-Manick, "Race and Class: Beyond Personal Politics", *Building Feminist Theory*, s. 158. Metinde bu makaleye başka göndermeler de olacaktır.

lu olarak devrimcidir, çünkü grup onların acılarının nedeninin kim ve ne olduğunu görecektir. Carol Ehrlich'in belirttiği gibi, bu kadınların "kadın olarak ezildiklerinin, aşağı olmadıklarının ve ataerkinin kaçınılmaz olmadığının *bilincini*"[44] edinmesi sorunudur. Böylece bilinç yükseltme, politik olarak ezilen bir grubun üyesi olduğunu fark etmeye yol açar: Marx için bu proletarya idi, feministler için kadındır.

Bu nedenle bilinç yükseltme sadece hedefsiz bir konuşma, bir kahve sohbeti değildir ve Fisher-Manick'in Üçüncü Dünya kadınlarının sürece direnmesiyle ilgili sözlerinde ifade edilen şey de bununla ilgili olabilir. Bilinç yükseltmede belirli temel kurallar ve genellikle ima edilen ve beklenen bir çözümleme vardır. En kötüsü, hipotetik olarak, bilinç yükseltme bir ideolojiyi empoze etmenin oldukça baskıcı bir biçimi olabilir (bunun çağdaş Amerikan kadın hareketinde büyük oranda söz konusu olduğunu düşünmüyorum, fakat en azından teorik olarak olanaklıdır).

İnsanların bilincinin kendiliğinden mi yükseleceği yoksa dışardan mı etkileneceği sorunu eski bir devrimci problemdir. Çoğu kez Marx'ın kendisi, devrimin bilinci kendiliğinden yükselen kitleler tarafından gerçekleştirileceğine inanmış görünüyordu. Fakat iyi bilindiği gibi, Lenin bilinç yükseltmeyi yapacak ve proletaryaya öncülük edecek bir devrimci elitin zorunluluğuna inanıyordu. Feministler teoride bir parti eliti kavramını reddettiler. "Öncü parti kavramının içerdiği elitizmi destekleyemeyiz... Leninist model... politik eğitimin... yokluğunda işleyebilecek bir araç yaratmak için geliştirilmişti."[45]

---

44 Carol Ehrlich, "The Unhappy Marrige of Marxism and Feminism: Can it be Saved?", *Women and Revolution*, ed. Sargent, s. 154. Metinde bu makaleye başka göndermeler de olacaktır.

45 Hartsock, s. 40.

Bilinç düşüncesinde ideoloji kavramı da yer alır. İdeoloji çoğunlukla iki farklı biçimde kullanılır: birincisi geniş anlamda anlamın üretildiği, sorgulandığı, yeniden üretildiği, dönüştürüldüğü süreçler için kullanılır (Barrett, 97). İkincisi, daha dar olarak, kökleri yöneten sınıfın çıkarlarında olan yanlış bir zihinsel sistemi kasteden kullanımdır. Her iki durumda da geleneksel Marksist bakış, daha önce gördüğümüz gibi, ideolojinin bir maddi temelde kök saldığı ve onun tarafından belirlendiği merkezindedir.[46] Bu nedenle Marksist bakış açısı temel ya da "klasik bir paradoks" içerir; yani "maddi varlık bilinci belirleyebilir fakat varlığın koşullarının devrimci dönüşümü sınıf bilinci düzeyinin yükseltilmesine bağlı olacaktır" (Barrett, 89). Bu paradokstan çıkmanın iki yolu vardır: eğer tümüyle maddi bir çözümlemeye bağlı kalınırsa, üretim koşullarının, ekonomik bir sınıfın üyelerini kendi koşullarının yapısını diyalektik olarak görmeye, sınıfının diğer üyeleriyle özdeşleşmeye ve şeyleri değiştirmeye karar vermeye sürükleyeceğini varsayabilir. Hatta bu teori bile tümüyle maddi bir çözümlemenin dışına çıkar, çünkü işçilerde tümüyle maddi koşullarca belirlenmemiş düşünümsel, eleştirel bir bilincin varlığını kabul eder. (Diyalektik mantığının kendisinin işçilerin zihnini belirli bir yönde zorlayıp zorlamadığı ayrı bir sorundur; eğer öyleyse, o zaman da diyalektiğin kendisi denetimi içselleştirir ve maddeci determinizm geçerliliğini korur.)

Paradoksu çözmenin diğer bir yolu, kendisi bir biçimde bilinçlenmiş bir önderlik ya da elitin proletaryanın kendi çıkarlarını kavramasına yardım etmesi, bu çıkarları onlar için formüle etmesi ve onlara önderlik etmesidir (ikincisi kuşkusuz Leninist çözümdür). Bu iki yönelim, Marksizmde baştan

46 Bazı çağdaş Marksistler bu dar maddeciliğe meylettiler. Özellikle bkz: Louis Althusser "Ideology and State Apperatuses," *Lenin and Philosophy and Other Essays* (New York Monthly Review, 1971. Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*. (New York International, 1971).

beri varolan ve Marx'ın kendisinden gelen iki epistemolojik gerilimi yansıtmaktadır. Catherine A. MacKinnon'un belirttiği gibi (1982): "Birinci eğilimde toplumsal çözümlemenin de dahil olduğu tüm düşünce, koşulları hiçbir teoriye dışsal olmayan sosyal varlık tarafından biçimlendirilmesi anlamında ideolojiktir... İkinci eğilimde, teori, doğru olduğu kertede bağlam dışıdır".[47]

MacKinnon'a göre feminist teoriyi Marksist teoriden ayırteden şey, feminizmin ideolojik yapının temeli olarak maddi koşullar yerine cinselliği ya da toplumsal cinsiyeti odağına almasıdır. "Emek Marksizm için neyse cinsellik feminizm için odur" (515). Ve: "marksist yöntemin diyalektik materyalizm olması gibi, feminist yöntem bilinç yükseltmedir". Diyalektik maddecilik "nesnel içeriği olan düşüncenin dışındaki gerçekliği öne sürer ve ona gönderme yapar. Aksine feminist bilinç yükseltme, en geniş anlamıyla düşünce ve kadın cinselliğinden oluşan maddiliğin bir bileşimini inceler" (543). (MacKinnon'un tezi temelde radikal feminist tavrın varoluşçu bir versiyonudur ve bu nedenle Beşinci Bölüm'de tartışılacaktır.)

Ancak konu bir entelektüel gevezelik meselesi değildir, çünkü devrimci stratejinin temel sorunlarını ilgilendirir. Sorun olan gerek bilincin nasıl oluştuğunu, gerekse gerçekliği nasıl etkilediğini ilgilendiren, bilinç ile gerçeklik arasındaki ilişki sorunudur. Yukarıda belirtildiği gibi, çağdaş feminist teorinin başat varsayımı bilinç yükseltmenin kendisinin devrimci bir praksis olduğudur.[48]

Carol Ehrlich'in de belirttiği gibi, bu yönelimin birçok açıdan Marksist yerine anarşist olarak adlandırılması daha doğ-

47 Catherine A. Mackinnon, "Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for theory," *SINGS* 7 no. 3 (İlkbahar 1982), s. 527, n. 23. Metinde bu makaleye başka göndermeler de olacaktır.

48 Ayrıca bkz. Sandra Harding, "Feminism: Reform or Revolution?" *Women and Philosophy*, ed. Goceld and Wartosky, s. 217-218.

rudur. Gloria Steinem'a göre feminist teori, "değişim sürecinin tamamının değişimin kendisinin bir parçası olmasıdır... Başka bir deyişle, amaç araçları haklı çıkaramaz. Şaşırtıcı bir oranda, amaç araçtır".[49] Siyah radikal feminist bir kolektif, 1977 manifestosunda benzer bir inancı dile getirir:

> Siyasi pratiğimizde amacın her zaman araçları haklı kıldığına inanmayız. Birçok gerici ve yıkıcı eylem "doğru" politik amaçları gerçekleştirmek adına yapıldı. Feministler olarak, siyaset adına halkın başına bela olmak istemiyoruz. Biz kolektif sürece inanıyoruz.[50]

Bu açıdan Steinem ve siyah feministler, diğerleri ile birlikte Emma Goldman'ın da dile getirdiği klasik anarşist teoriyi dillendirirler (bkz. İkinci Bölüm). Ehrlich feministlerin bilinçli olarak anarşist tavrı kabul etmelerini savunmaktadır.

> Anarşistler için, araçlarla amaçlar tutarlı olmalıdır: özgürlük paradoksal bir biçimde onu şimdiye sınırlayarak kazanılamaz. Halk özgürlük ve eşitlik alışkanlıklarını mükemmel olmasa da şimdiden hayata geçirmeye çabalayarak öğrenir. Bunu yapmanın temel yolu, daha geniş toplumun kurumlarının yanında alternatif örgütlenme biçimleri inşa etmektir (114).

"Dolayısıyla, toplumsal anarşistler için devrim zaman içinde bir nokta değil, bir süreçtir" (114). Anarşistler maddi gerçekliğin denetlenmesi gereğine işaret eden düşünce-

---

49 Gloria Steinem, *Building Feminist Theory*'e önsöz, s. xii. Anarşizm ve Feminizm üzerine diğer makaleler Peggy Kornegger'in özellikle "Anarchism: The Feminist Connection" makalesinde belirtilmektedir. *Second Wave* 4, no. 1 (İlkbahar 1975): 26-37.

50 The Combahee River Collective, "A Black Feminist Statement," *But of Us Are Brave*, ed. Coloria Hull, Patricia Bell Scott ve Barbara Smith (old Wesbury, New York: Femist Press, 1982), s. 21.

lerin yanında yer alırlar. "Devletten kurtulmaya karar verecek olan, insanlardır; bu üretim tarzındaki değişim nedeniyle ortaya çıkmayacaktır" (115). Ehrlich, üretim tarzının alışılmış ani devrimci dönüşümünün cinsiyetçi ideolojide çok az bir değişime yol açtığını gösterebilmek için Marksist devletlerde kadınların sürekli olarak ezildiğine işaret etmektedir. Şu tür sorular sorulması gerekmektedir (bunların Marksist bir yanıtı yoktur):

> Sosyalist devletlerde karar alma konumlarında niçin bu kadar az sayıda kadın bulunmaktadır? Ev işini kim yapmaktadır? Neden lezbiyenlik ve erkek eşcinselliği baskı altına alınmıştır? Sosyalist ülkelerdeki çocuklar cinsiyet rolleri kalıplarına göre mi toplumsallaşmaktadır? Bütün iş kollarında kadınlar eşit bir şekilde temsil edilmekte midirler? Gelirleri erkeklerinkine eşit midir? Cinsellik ve üreme konularında kadının seçme özgürlüğü ne dereceye kadar garanti altındadır? Bu konularda kim karar veriyor – kadın liderliği mi yoksa erkek liderliği mi ön plandadır? Özet olarak, eğer ataerkil yapı sosyalist ülkelerde varlığını sürdürüyorsa, bunun nedeni nedir? (110-11)

Feministler, bilinç yükseltmeyi tek praksis olarak tasavvur etmezler. Praksis kavramı aynı zamanda birtakım alternatif düzenlemelerin geliştirilmesi anlamına gelir; bunlar değişim modelleri olarak ortaya çıkarak süreç içinde bilincin değişimine yol açacaklardır. "Hayatta Kalmak" *(Staying Alive)* adlı makalesinde Nancy Hartsock, yabancılaşmış emeğin en temel modern baskı biçimi olduğunu ve bu nedenle feministlerin "işin kendisine ilişkin yeni bir kavrayış geliştirmeleri gerektiğini söylemektedir".[51]

51 Nancy Hartsock, "Staying Alive," *Building Feminist Theory*. s. 112. Metinde bu makaleye başka göndermeler de olacaktır.

> İşin feminist bir bakış açısıyla yeniden yapılanmasında, yaratıcılığa çok az olanak tanıyan monotonluktan ve çalışmayı tekrara dayanan beceri gerektirmeyen bölümlere ayıran iş örgütlenmesinden kaçınılması gerektiğini biliyoruz. Böyle bir yeniden örgütlenmenin nasıl bir şey olacağına dair bazı fikirlerimiz olmasına rağmen, *işin gerçek bir yeniden tanımlanması, ancak pratik içinde yapılabilir* (115).

Hartsock şu sonuca varmaktadır: "İşin feminist bir bakış açısıyla yeniden yapılanması için düşünme ve yapma, planlama ve rutin çalışma, her birimizin yaptığı işin bir parçası olmalıdır. Bu örgütlenme, gerek kendimizi geliştirebileceğimiz, gerekse dış dünyayı dönüştürebileceğimiz bir ortam yaratmayı gerektirir" (118). Bu praksisi yabancılaşmamış emek olarak gören klasik Marksist kavrayışın bir ifadesidir.

Praksis aynı zamanda alternatif kurumlar oluşturmak anlamına gelir. Tecavüze uğramış ya da kötü muamele gören evli kadınlara yönelik merkezler, çeşitli alternatif kadın yayınları, kolektif küçük işletmeler, kişisel ilişkilerdeki değişimlerin hepsi alternatif bir kadın kültürünün gelişmesine katkıda bulunur. Böyle bir kültür şiddet içermeyen devrimci bir eylem ve direniş biçimi, bir tür praksis olarak görülebilir. İtalyan Marxist Antonio Gramsci'nin geleneğini izleyen Christine Riddiough "gay-lezbiyen kültürü"nü böyle bir "direniş kültürü"nün bir modeli olarak görür. Ona göre gay-lezbiyen kültürünün birçok yanı –barlar, kadınların yaptığı müzik, kamplar– gay'lerin hayatlarını sürdürmeye ve egemen sınıf hegemonyasınca öğretilen stereotipliğe karşı mücadele etmeye yardım eden bir direniş kültürünün parçalarını oluşturur".[52]

---

52 Christine Riddiough, "Socialism, Feminism and Gay/Lesbian Liberation", *Women and Revolution*, ed. Sargent, s. 68. Ayrıca yine onun şu makalesine bkz. "Culture and Politics," *Pink Triangles: Radical perspectives on Gay Liberation*. ed. Pam Mitchell (Boston: Alyson, 1980), s. 14-33.

> Bir kadının kültürü, benzer bir biçimde "devrimci" bir direniş aracı olarak görülebilir. Diğer iki feminist, Ann Ferguson ve Nancy Folbre'ye göre gerekli olan, kadınlara "ataerkilliğin dışında" hem ideolojik, hem de maddi olarak destek veren, kendi içinde tanımlanmış devrimci bir feminist kadın kültürünün oluşturulmasıdır. Karşıt hegemonik kültürel ve maddi destek ağları, ataerkil üretimin yerine geçebilecek kadın kimlikli alternatifler sunar.[53]

Bazı çağdaş sosyalist feministler, kadın kültürünün, kadınların deneyim ve pratiğinin, yıkıcı ataerkil ideolojilere karşı başlatılan feminist direnişin temelini oluşturacağına inanmaktadır. Özellikle Nancy Hartsock, 1983'te yayımlanan iki çalışmasında bu tezi geliştirmiştir. Hartsock, "feminist bir duruş noktası" oluşturulması gereğine işaret eder; böyle bir yaklaşım, "ataerkil kurumların ve ideolojilerin neden böyle öldürücü ve çarpık biçimler aldığını ve teori ile pratiğin nasıl daha özgürleştirici yönlere doğru götürülebileceğini daha iyi anlamamızı" sağlayabilir.[54]

"Feminist duruş noktası", kadınların yaşam faaliyetlerinden ortaya çıkmış bir epistemolojinin geliştirilmesini ge-

---

53 Ann Ferguson and Nancy Folbre, "The Unhappy Marrige of Patriarchy and Capitalism", *Women and Revolution*, s. 330.

54 Nancy C. M. Hartsock, Money. *Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism* (New York: Longman, 1983), s. 231. Metinde bu makaleye başka göndermeler de vardır.

Kadın bilinci üzerine feminist bir teori temellendirmeye çalışan başka bir sosyalist feminist çalışma Mary O'Brien'a aittir. *The Politics of Reproduction* (Boston: Routledge & Kegan Paul, 1981). O'Brien kadınların ve erkeklerin bilinçlerindeki farkın yeniden üretim süreci ile kurdukları farklı ilişkilerden kaynaklandığını savunur. Kadınlar gebe kalmalarından bebeğin doğuşuna değin süren bir deneyim birliği yaşarlarken, "erkeklerin üreme bilinci bir süreksizlik bilincidir... (çünkü) tohumun yabancılaşması onu doğal genetik süreklilikten ayrı kılar" (53). "Erkek zamanı süreksiz iken, dişi zamanı... süreklidir" (61). "Dişi üreme bilinci"nde kökünü bulan "feminist felsefe, bir doğum ve yenilenme felsefesi olacaktır (200). En genel anlamda, sorun doğa ve yaşamla savaş halinden, doğa ve yaşamla bütünleşme politikalarına dönme sorunudur" (201). Ayrıca bkz. 7. Bölüm, no. 17.

rektiren bir kadın perspektifi anlayışıyla temellendirilmelidir (Money 152). Bu faaliyet erkeklerin faaliyetlerinden çok farklıdır. "Kadınların konumu erkeklerinkinden yapısal olarak farklıdır ve kadınların yaşadıkları gerçekler de erkeklerinkinden çok farklıdır".[55] Marx'ın, özgür toplumun, yabancılaşmamış emeğin deneyim ve pratiğinden ve sanayi öncesinin kullanıma yönelik üretiminden ortaya çıkacağı görüşüne benzer bir biçimde, Hartsock'un "feminist duruş noktası" da geleneksel kadınların emek deneyimi ve pratiğinde temellenecektir.

Hartsock Marksist bir bakış açısıyla kadınların varoluşunun maddi temelinin kadınların bilincini oluşturduğuna inanmaktadır. Kadınlar ücretli çalışsalar bile onların birincil kurumlaşmış faaliyeti ev işi (kullanım değerlerinin üretimi) ve çocuk bakımıdır. Daha önceki sosyalist feministlere ve diğer çağdaş kültürel feministlere benzer bir biçimde (Yedinci Bölüm), Hartsock bu pratiklerin meta değişiminin kapitalist dünyasındaki erkeklerin faaliyetleri ile üretilen "soyut erkekliğin" aksine ilişkisel, bağlamsal, bütünleştirici ve yaşamı onaylayan bir bilinci yarattığını söylemektedir. Bu bilinç, ataerkil ideoloji ve pratiği eleştiren "feminist duruş noktasının" temelini oluşturur.

Hartsock'un feminist duruş noktası kadınların "süreklilik deneyiminden, diğerleriyle ve doğal dünyayla ve zihnin bedenle olan ilişkisinden" ortaya çıkmaktadır.

Bu deneyim, sorunsuz bir toplumsal sentez geliştirmenin ontolojik temelini oluşturmaktadır. Bu toplumsal senteze bedenin reddi, doğaya saldırı ya da

> benlik ve öteki arasındaki ölümüne mücadele yoluyla ulaşma zorunluluğu yoktur. Bu toplumsal sentez soyut

55 Nancy C. M. Hartsock, "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for Specifically Feminist Historical Materialism", *Discovering Reality*, ed. Harding ve Hintikka, s. 284. Metinde bu makaleye başka göndermeler de vardır.

erkeklikten alınmış herhangi bir biçime dayanmaz (Money, 246).

Başka bir deyişle, bu, Birinci Bölüm'ün sonunda tartıştığımız kaçınılmaz noktadan çıkabilmek için bazı ipuçları sağlamaktadır.

Hartsock'un ulaştığı sonuçlar diğer çağdaş feministlerle benzerlik göstermektedir. Bunların arasında Freudcu gelenekten Nancy Chodorow, varoluşçu gelenekten Rosemary Radford Ruether, Shulamith Firestone ve Barbara Starret gibi radikal feministler, Cherrie Moraga ve Gloria Anzaldua gibi beyaz olmayan radikal kadınların görüşleri ve Sara Ruddick ve Carol Gilligan gibi çağdaş kültürel feministler bulunmaktadır. Bunların görüşleri bundan sonraki bölümlerde, "feminist duruş noktası" kuramına ilişkin ayrıntılar ise Sekizinci Bölüm'de tartışılacaktır.

Diğer feministler gibi Hartsock da bir dünya tasarlamaktadır; bu dünyada "insanlık tarihinde ilk kez, tam bir insan topluluğu oluşturma; ayrılık ve karşıtlıktansa çeşitli bağlantılarla yapılanmış bir topluluk kurabilme olasılığı" ortaya çıkacaktır (Money 247).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

FEMİNİZM VE FREUDCULUK

Küçük bir kızın gelişiminde pre-oedipal evreye ait anlayışımız, bir başka alanda yapılan keşfin, Yunan uygarlığı öncesinde Minos-Miken uygarlığının varolduğunun anlaşılmasının yaptığı etkiyle karşılaştırılabilir düzeyde bir sürpriz olarak karşımıza çıkar.

– Sigmund Freud, 1931

Freud bir feminist değildi. Bununla birlikte, modern dünyadaki beşeri düzenlerin örgütlenmesi konusundaki gözlemleri, Marx'da olduğu gibi, kadınların ezilmesinin doğası üzerine önemli kavrayışlar sunar. Freud, liberaller için dokunulmaz kutsallıktaki aile içi ilişkileri çözümlemeye çalışan ilk kişiydi. Onun kadın ile erkeğin aile içinde rollerini belirlemeye yönelik deneysel çalışması ve daha da önemlisi çocuğun toplumsal olarak belirlenmiş yetişkinlik rolüne doğru gelişim sürecini betimlemesi, çağdaş feminist teorinin önemli bir kolu için temel oluşturur.

Marksizm tartışmasında olduğu gibi, Freud'un kendi yazılarını gözden geçirerek başlamak en iyisi olacaktır; sonra temel kuramının feminist eleştirisi, daha sonra da Juliet Mitchell, Gayle Rubin ve Nancy Chodorow gibi Freud'u revize etmeye çalışmış çağdaş feminist kuramcıları ele alacağız. En sonunda Fransız Freudcu teorisyen Jacques Lacan'ın etkisinde ve çoğunlukla da ona karşı yazılmış yeni "Fransız feminizmleri"ni tartışacağız.

Freud birkaç önemli kitap ve makalede kadınlardan bah-

seder. "Cinsellik Teorisine Üç Katkı" (*Three Contributions to the Theory of Sex,* 1905) Freud'un kadınlar ve onların gelişim sürecine dair en eski spekülasyonlarından biridir.[1] "Cinsel Sapkınlıklar" başlıklı ilk "katkı" eşcinsellik, sadizm ve mazoşizmi de içeren çeşitli psikoseksüel "sapmalar"a dair gözlemlerle başlar. Genel olarak Freud eşcinselliğe karşı yargılayıcı bir tutum takınmamıştır; bu makalede de, özellikle "genelde yaşama ve çalışma kapasitesinin örselenmediği yerlerde" (4) eşcinselliği "dejenere" olarak adlandırmayı reddeder. Birçok durumda onu doğuştan olmak yerine, sonradan edinilmiş bir yönelim olarak görür (5); eşcinselliğin birçok nedeni vardır (9-12). Ve tarihteki birçok yaratıcı sanatçının eşcinsel olduğunu vurgular (4,n7).

Freud'un eşcinselliğe karşı kendi döneminde pek de rastlanmayan hoşgörülü tutumu başka değerlendirmelerle de doğrulanır. Helene Deutsch'un Boston gay özgürlük hareketinin aktif bir üyesi olan torununun anlattığı bir öykü, onun bu tutumunu gösterir.

> Bu büyükannemin anlattığı bir öyküdür; Viyana'da Freud'un denetiminde kendi başına hasta kabul etmeye başlamıştı ve lezbiyen bir hasta almıştı. Büyükannem kaygılıydı, çünkü çözümleme başarılı bir biçimde sona ermekle birlikte – kadın hayatındaki çeşitli sorunlarla baş edebiliyordu– hâlâ bir lezbiyendi. Büyükannem vakanın bu biçimde sonuçlanmasına Freud'un ne diyeceği konusunda endişeliydi. Tekrar gördüğünde Freud'un ilk söylediği şuydu: "Bayan X ile

1 Sigmund Freud, *Three contributions to the Theory of Sex.* 4. Baskı (1930; New York; Johnson Reprint, 1970). Metinde bu baskıya başka göndermeler de olacaktır. Freud'a başlangıç için bkz. *Outline of Psychoanalysis* (1940). Bu çalışmada Freud'un cazibesine kapılmış olan Jung'dan ziyade, Freud üzerine odaklaştım. Daha sonraki teorilerin feminist kullanımı için bkz. Naomi R. Goldenberg, *Changing of the Gods* (Boston: Beacon, 1979). Daha da ilginç bir çalışma: Esther Harding, *Women's Mysteries: Ancient and Modern* (New York; Pantheon, 1955) ve C. Kerenyi, Eleusis: *Archetypal Image of Mother and Doughter* (New York: Pantheon, 1967).

ilgili büyük başarın için tebrikler". Büyükannem şaşkın bir biçimde şöyle dedi: "Fakat o hâlâ bir lezbiyen". Freud şöyle yanıtladı: "mutlu olduğu sürece ne fark eder?"[2]

1905 yılında tartıştığı sadizm ve mazoşizm konusunda Freud, ilkini eril davranış, ikincisini dişil davranışla birleştirir. Birleştirir, çünkü daha sonra dikkatimizi çektiği gibi, psikoanalizde "kullanılabilir" tek erkeklik ve kadınlık tanımı, "erillik ve dişilliğin etkin ve edilgin anlamında kullanılmasıdır" (77,n8). Daha sonra Freud tek bir insanda "saf halde bir erillik ya da dişilliğin olmadığını" belirtir. "Aksine, her insan kendi biyolojik cins özellikleri ile diğer cinsin biyolojik özelliklerinin ve etkenlik ile edilgenliğin birlikteliğini gösterir" (77,n8). Bir başka yerde bütün insanlarda "biseksüel bir eğilim" olduğunu söyler.[3]

Yukarıda belirtildiği gibi Freud sadizm ile eril davranışı birleştirir. "Pek çok erkeğin cinselliği, saldırganlık ve boyun eğdirme eğilimi ile iç içe geçmiştir. Bunun biyolojik önemi, cinsel nesnenin direngenliğinin üstesinden gelme zorunluluğunda yatar" (21). Öte yandan "Mazoşizm cinsel yaşantı ve cinsel nesneye karşı edilgen tutumlardan oluşur; en uç durumda ızdırap çekme ile... cinsel nesnenin elinde acı çekme ile... ilişkilidir (22). Böylece iki davranış sırasıyla, erkeksi etkenlik, efendilik arayışı ve kadınsı edilgenlikte köklerini bulur.

İkinci "katkısında" Freud, çocuğun psiko-seksüel gelişim evreleri hakkındaki ünlü teorisini geliştirir. Çocuğun yaşantısı "cinsel amacın nesneyi kendi bedeninin içine almak olduğu bir oral dönem" (57) ve bir "anal-sadik dönem" olmak üzere ikiye bölünen bir "pre-jenital evre"yle başlar. Sa-

2 Jonathan Katz ile görüşme, *Gay American History*, s. 247.

3 Sigmund Freud, "Some Pychological Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes," (1925), *Freud, Sexuality and the Phychology of Love.* ed. philip Rieff (New York: Collier, 1963), s. 193.

dik doğası nedeniyle bu evre, özsel olarak eril bir dönem olarak görünmektedir. Daha sonraki bir makalesinde belirttiği gibi, kızın "cinsel içgüdüsünün sadik bileşeni nispeten zayıftır".[4]

Bunu kendi içinde üç aşamaya bölünmüş bir "nesne seçimi" dönemi olan jenital evre izler. Birinci aşama çocuk üç ve beş yaşları arasındayken oluşur; ikinci aşama ergenlik dönemine yani üçüncü evreye kadar süren bir gizillik dönemidir. Gizillik döneminde daha sonra cinsel yaşamda ket vurucu bir rol oynayacak ve cinsel yaşamın yönünü barajlarla daraltacak psişik güçler gelişir. Bu psişik güçler nefret, utanma, ahlaki ve estetik ideal istemleridir (39). Bu bir bastırma ve yüceltme sürecidir (40).

"Ergenliğin Dönüşümü" adlı üçüncü "katkı"da Freud kadının psikoseksüel gelişimi üzerine ilk somut düşüncelerini geliştirir. Temel düşüncesine göre, ergenliğe kadar oğlanlar ve kızlar birbirlerine çok benzerler, fakat ergenlikte, "dişi ve eril özellikler arasında keskin bir farklılaşma ortaya çıkar" (76). Pre-jenital evrede, her ikisi de, ilk arzu nesnesi olarak annenin memesini seçer (79). Freud'a göre, "çocuğun cinsel nesne olarak, çocukluğundan beri sevdiği kişiyi seçmesi çok doğal olurdu" (82). Fakat gizillik döneminde oğlanın önüne Oedipus karmaşasının çözümünü sağlayan ve/veya ona eşlik eden çeşitli toplumsal tabular dikilir; yani o anneye çekimin ve babaya düşmanlığın ötesine geçer.

Freud bu dönemde kız çocuğa ne olduğu konusunda o kadar açık konuşmaz. Kuşkusuz daha sonraki teorik çalışmaları (bugüne dek yapılmış Freudcu teorik çalışmalar) kız çocuğunun Oedipus karmaşası ile ilişkisi sorununa, yani Freud'un temelde küçük bir erkek çocuğu olarak gördüğü şeyin "normal" bir yetişkin kadına nasıl dönüştüğü sorunu-

4 Sigmund Freud, "The Passing of the Oedipus Complex", (1924), *Sexuality and the Phychology of Love*, s. 181.

na ilişkindir. O bu noktada bile bireyselleşme sürecine içkin güçlü eşcinsel baskılar olduğunu ve sadece "toplumun otoriter yasaklarının" (86) bunların açığa çıkmasını (çoğu durumda) engelleyeceğini belirtir. Freud, kuşkusuz kadınlar tarafından büyütülen kadınların (norma uygun bir durum) eşcinsel olmaya eğilimli olabilecekleri gibi, erkekler tarafından büyütülen erkeklerin (norma uygun olmayan bir durum) de eşcinsel olmaya eğilimli olabileceklerini hissediyor görünmektedir (86).

Bununla birlikte, kız çocuğu zahmetli bir büyüme sürecinden geçmelidir. O ilk evrelerde psiko-seksüel olarak erkek çocuğa benzer. "Otoerotik faaliyet... her iki cinste de aynıdır" (77). Freud bu açıdan "küçük kız çocuğunun cinselliği, tümüyle eril bir özellik taşır" iddiasında bulunur (77). (Bu, feministleri kızdıran türden erkek üstünlüğüne dayanan keyfî bir varsayımdır. Eğer sahiden cinsellikleri özdeşse, bu aşamadaki erkek çocuğun cinselliği de aynı ölçüde "dişil" diye nitelenebilir). Freud şöyle devam eder: "kadında olsun, erkekte olsun, libidonun düzenli ve meşru olarak eril bir özellik taşıdığı düşüncesi ileri sürülebilir ve onun nesnesi kadın ya da erkek olabilir" (77). Bu pasajda Freud'un, erkeklik ile aktif olmanın birbirlerinin yerine kullanılabilir terimler olduğu varsayımına uygun biçimde, libidonun aktif olma özelliği taşıdığını kasdettiği açıktır.

Bu yazıda Freud'un kadının psikoseksüel gelişimi hakkındaki son gözlemi, kızlar için ergenliğin "erojen uyarılmanın klitoristen vajinaya geçişini" içerdiği üzerinedir (79). Bu nedenle kız çocuğunda, ergenliğe temel bir klitoral bastırılma süreci eşlik eder. "Erkeğe büyük bir libido ilerlemesi sağlayan ergenlik, kızda özellikle klitoris cinselliğine ilişkin yeni bir bastırma dalgası ile farklılaşır" (78). Freud bu sürecin çoğunlukla zahmetli olduğuna dikkat çeker. "Yeni evli kadın uyarılabilirliğinden vazgeçmeyi reddederse bu geçiş sü-

recinin tamamlanması zaman alır. Eğer "klitoris bölgesi uyarılabilirlik kazanmayı reddederse, duyum yitimi *(anesthesia)* kalıcı olabilir" (78). Yukarıda belirtildiği gibi, çağdaş feministler bu geçişin gerekliliğini savundular. Ancak Freud burada kaçınılmaz bir zorunluluktan söz etmiyor, fakat kadınları, cinselliklerini esas olarak erkek gereksinimleri, eş ve annelik rolü çerçevesinde düşünmeye teşvik eden bir toplumsallaşma sürecini betimliyor.

Freud'un kadın psikolojisi üzerine daha sonraki temel tartışması "Özseverlik Üzerine" adlı makalede yer alır (1914).[5] Bu makalede Freud iki tür aşk nesnesi –elsever ve özsever– arasında bir ayrım yapar. Elsever (*Anlehnungstypus* ya da birisine eğilim duyan tip) anne ile ya da çocuğun ilk dönemlerinde onu besleyen, kollayan ve koruyan kişi ile kurulan ilişkiden doğar (68). Özsever aşkın aşk nesnesi, kendisidir (69).

Kadınlar ve erkekler bu eğilimlerden birine ya da diğerine meylederler. "Tamamen elsever türden nesne aşkı... erkeğin özelliğidir" (69). Buna karşılık kadın ergenlikte, belirli olmayan nedenlerden dolayı,[6]

> özgün bir özseverlik yoğunlaşması yaşar ve bu gerçek bir nesne aşkının ve ona eşlik eden cinsel yüceltmenin gelişmesini olumsuz etkiler; (özellikle olgunlaşan bir güzellik halinde) kadında, nesne seçimi üzerindeki toplumsal kısıtlamayı telafi eden belirli bir kendine yeterlilik ortaya çıkar. Açıkçası böyle kadınlar, erkeklerin onlara duyduğu aşkla kıyaslanabilecek yoğunlukta bir aşkla sadece kendileri-

5 Sigmund Freud, "On Narcissism: An Introduction," (1914). *Freud, General Psychological Theory*. ed. Rieff (New York: Collier, 1963), s. 56-82. Metinde bu makaleye başka göndermeler de olacaktır.

6 James Strachy tarafından derlenen Freud'un Toplu Eserleri (*The Standard Edition of the Complete Work of Sigmund Freud*, London: Hagarth, 1964) içinde basılan "Femininity" (1932) çalışmasında Freud, kadın özseverliğinin nedenini penis kıskançlığında arar."

ni severler. Ve onların gereksinimleri sevme yönünde değil, sevilme yönündedir; ve erkekler bu durumdaki kadınları daha tercih edilir bulurlar (70).

Başka bir deyişle Freud, kızın ilk olarak annesine duyduğu sevgiyi babasına aktarmasındaki (bu, aşağıda tartışılan, kızlardaki Oedipus karmaşasının temel bir unsuru gibi görünmektedir) zorluklar nedeniyle kızların özsever eğilimlerinin, temel duygusal yönelim haline gelinceye kadar genişletildiğini söylüyor gibi görünmektedir. Freud böyle demese de, insanın kızların kendilerini sevmeleri bir kadını sevmeleridir diyesi gelir. Annenin kendisinden esirgendiği koşullarda, bu özsevgi anne sevgisinin yerini almaktadır.

Bu yazıda Freud'un erkek bakış açısı ve kuşkusuz belirgin bir kadın düşmanlığı açıkça ortadadır. "Kadınları aşağılama eğilimi hiçbir yerde yoktur... art niyet bana yabancıdır" (70) gibi karşı çıkışlarına rağmen. Gerçi çizdiği, sadece ona hayranlıkla yaklaşan aşıklarla ilgilenen "soğuk" (71), kendine dönük güzelle ilgili resim gayet gurur okşayıcıdır. Öte yandan adil olmak gerekirse, Wollstonecraft'dan beri birçok feminist benzer bir imge sunmuşlardır. Ancak onların durumunda "özseverlik ve kendine dönüklük", kadınların ekonomik bekasını bir eş bulma sorununa bağlayan toplum tarafından üretiliyordu.

Freud'a göre, "kadınsı" tipte bir aşkın zıddı, temelde özgeci (diğerkâm) ve öteki yönelimli olan "eril" tip bir aşktır. Ancak Freud bazı kadınların da "eril" tip geliştirdiklerini kabul eder (Hiç kuşkusuz Freud C. P. Gilman'ın gözünde lanetliydi). Bir çocuk için duyulan sevgi bile özseverdir. "Ebeveyn sevgisi... ebeveyn özseverliğinin tekrar doğmasından başka bir şey değildir" (72).

Freud kızların psiko-seksüel gelişimi üzerine çözümlemesini 1920'lerde art arda basılan "Oedipus Karmaşasının Kay-

boluşu" (1924) ve "Cinslerarasındaki Anatomik Farklılığın Bazı Psikolojik Sonuçları" (1925) adlı makalelerinde rafine eder.[7] İlk makalede Freud, kızların gelişiminde merkezî bir öge olarak gördüğü "penis kıskançlığı" nosyonunu geliştirir. Freud'a göre kız çocuk, erken dönemde, klitorisin "kendisinin eksik kaldığı bir organ olduğu", nosyonunu geliştirir, sonuçta da "bu olguyu kötü muamele olarak görerek aşağılandığını hisseder" (180).

Bu nedenle "erkek çocuk kastrasyon olasılığından korku duyarken... kız çocuk onu verili bir duygu olarak" kabul eder (181). Kastrasyon (ya da bir kız çocuğuna dönüşme) korkusu erkeğin psişik gelişiminin en etkili güçlerinden birisi olduğu için, "süper egonun gelişimi üzerinde güçlü bir güdüleyici olarak rol oynar" (181). Bununla birlikte kız çocuğunun kendisini zaten kastrasyona uğramış gördüğü varsayıldığı için, bu açıdan kaygılanacağı bir şey yoktur ve bu nedenle bir süper ego geliştirme yönünde daha az basınç hisseder.

Kız çocuğunun geçtiği daha sonraki evre, babasına bir çocuk doğurmayı arzulayarak penis yoksunluğunu telafi çabasına girme aşamasıdır (181). Bu iki temel dürtü, yani "erkeklik karmaşası" olarak adlandırılan penis sahibi olma arzusu ile babasının çocuğunu doğurma isteği (yetişkinin) bilinçdışındaki libido ile yüklenerek varlığını sürdürür (181).

Kız çocuktaki Oedipal karmaşanın çözülmesi için, babanın çocuğuna sahip olma isteğinin terk edilmesi gerekir. Bunun nasıl olduğu (böyle bir şey oluyorsa) Freud tarafından yeterince açıklanmamaktadır. Freud "kız çocuktaki gelişim süreçlerini kavrayışımızın doyurucu olmadığına, belirsiz ve karanlık olduğuna" dikkatimizi çeker (118). Bununla birlikte, bir bakıma belirsizce şuna işaret etmektedir; bu çocuk doğurma arzusu hiçbir zaman gerçekleşmediği için, insan

7 Her ikisi için de bkz. Freud, *Sexuality and the Psychology of Love*, ed. Rieff S. 176-182 ve 182-193.

Oedipus karmaşasının daha sonra terk edildiği izlenimine kapılır (181). Freud'un "Bazı Psikolojik Sonuçlar"daki iddiasına göre, (kızlardaki) Oedipus karmaşasının kaderi erkeklerdekinden farklıdır: kızlarda yavaşça terkedilebilir ya da bastırma yoluyla ondan kurtulunabilir – yoksa etkileri kadının normal zihinsel yaşantısına değin sürebilir (192-93).

1925 yılında basılan bu makalede konunun daha önceki formülasyonlarından memnuniyetsizliği açık olan Freud, kızlardaki Oedipus karmaşası sorununa yeniden döner. Hem kızlar, hem oğlanlar için "annenin orjinal nesne olduğunu" belirten Freud sonunda can alıcı soruyu sorar: "fakat nasıl olur da kız çocuklar anne-nesneyi terk ederler ve yerine babayı nesne olarak alırlar?" (186).

Freud'un bu soruya yanıtı kız ve erkek çocuklardaki psiko-seksüel gelişimin çok farklı olduğu biçimindedir: "Erkek çocuklarda Oedipus karmaşası, kastrasyon karmaşasına yenilirken, kız çocuklarda onu olanaklı kılan ve yöneten, kastrasyon karmaşasıdır" (191) (Freud buranın altını çizer). Bir başka deyişle, erkek çocuk için (baba tarafından) iğdiş edilme korkusu o denli büyüktür ki, bu onun annesine duyduğu ilk arzularını reddetmesine yol açan gerekli törel ketlenmeleri (süper ego) geliştirmesini sağlayarak onun Oedipus karmaşasını çözer. Ancak kız çocuk zaten "iğdiş edilmiş"tir, yani penisten yoksundur. Bu onu penis istemeye yöneltir ve bunu beceremeyince de penis kıskançlığını babasından bir çocuk yapma arzusuna dönüştürür ("penis-çocuk" 191). Bu noktada "kıskançlığın nesnesi anne olur" (191). Bu kızların Oedipus karmaşasıdır, fakat Freud kızların bunun ötesine nasıl geçtiklerini açıklamaz.

Bu yazıda Freud aynı zamanda daha önce değindiği, kastrasyon korkusu yaşamadıkları için kadınların süper egosunun erkeklerinkinden daha zayıf olduğu görüşünü de geliştirir.

> Kadınların etik olarak erkeklerinkinden farklı olduğu... önkabulünden kaçınamam. Onların süper egoları hiçbir zaman merhametsiz, gayrışahsî ve erkeklerde olması gerektiği düzeyde duygusal kaynaklardan bağımsız olamaz... Kadınlar erkeklerden daha az adalet duygusuna sahiptirler, yaşamın önemli zorunluluklarına boyun eğmeye daha az hazırdırlar ve kararlarında düşmanlık ya da şefkat duygusundan daha sık etkilenirler (193).

Freud'un bunu olumlu mu yoksa olumsuz mu gördüğünü söylemek zordur. Olumlu gördüğü, öncelediği feminist eleştiriye yanıt verme çabasından çıkarılabilir. "İki cinsin konum ve değer olarak tümüyle eşit olduğunu kabul ettirmeye sabırsızlanan feministlerin karşı çıkışlarının sonuçlarımızdan vazgeçmemize neden olmasına izin vermemeliyiz" (193).

"Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları" (*Civilization and Its Discontents*, 1930) adlı daha sonraki bir yapıtında Freud, benzer bir biçimde uygarlığa karşı kadınların bir bakıma yıkıcı denebilecek bir tutumlarının olduğunu iddia etti. Uygarlığın yükselişi konusundaki spekülasyonlarında "kadınlar hemen uygarlığa karşı çıkarak geriletici ve tutucu etkilerini gösterirler"[8] biçiminde bir iddiada bulundu. Bu böyleydi, çünkü bir anlamda döngüsel bir mantıkla "kadınlar ailenin ve cinsel hayatın çıkarlarını temsil ederken uygarlığı yaratmak erkeklerin işi olagelmiştir" (40). Uygarlık "(erkeklerin) önüne hep daha zor görevler çıkarır, onları kadınların çok az becerebildiği içgüdüsel yüceltmeler yapmaya zorlar" (40).

Kamusal dünyanın ya da "uygarlığın" gereklilikleri, erkeklerin libidolarını uygun bir biçimde harcamalarını gerektirir. "Çünkü bir erkeğin kullanabileceği psişik enerji miktarı sınırsız değildir (40). Bu nedenle "kadınlardan ve cinsel ya-

8 Freud, *Civilization and its Discontents*, Gözden geçirilmiş baskı. ed. James Strachey (London: Hagarth, 1963), s. 46. Metinde bu makaleye başka göndermeler de olacaktır.

şamdan geri çekilir" (41). "Böylece kadın, kendini uygarlığın istekleri karşısında arka plana çekilmeye zorlanmış bir durumda bulur ve ona karşı düşmanca bir tutum takınır" (41).

Gördüğümüz gibi, Freud erkeklerin kadınlarınkinden daha gelişmiş bir süper egoları olduğuna inanır. Süper ego uygarlığın kurallarını ilk suç aracılığıyla zorlar. Erkekte bu suç "Oedipus karmaşasından gelir ve erkek kardeşlerle birlik olup babanın öldürülmesiyle işlenir" (68). (Oğulların ayaklanıp babayı öldürdükleri tarih öncesi bir olay hipotezine dayanan bu düşünceyi Freud "Totem ve Tabu" (*Totem and Taboo,* 1912) adlı yapıtında geliştirdi. İlk günahı ya da "ilk suç"u bu olay başlatır.) Freud kadınların ilk suçu yaşayıp yaşamadıklarını söylemez. Eğer yaşıyorlarsa, bu muhtemelen babanın öldürülmesinden değil, daha çok Freud'un daha sonra kız çocuğunun gelişiminde en önemli olay olarak görmeye başladığı, anneyi inkâr ve ondan uzaklaşma olayından kaynaklanmalıdır. Aynı zamanda uygarlığın kadınlardaki sadik saldırgan dürtüleri kontrol gereksinimi çok daha azdır, çünkü bu dürtü kadınlarda çok daha az gelişmiştir; fakat bu gereksinim erkeklerin en temel görevlerinden birisidir.

Bazı çağdaş kuramcılar Freud'un kadınların yıkıcı törel yapısına ilişkin önerilerini temel almışlardır. Örneğin Herbert Marcuse ve Angela Davis 1970 başlarında bu düşünceyi ele aldılar. Freud'un "Haz İlkesinin Ötesinde" (*Beyond the Pleasure Principle,* 1920) adlı yapıtında öne sürdüğü gerçeklik ilkesi ve haz ilkesi ayrımını geliştiren Marcuse, bir dizi tarihsel neden yüzünden erkek uygarlığının gerçeklik ilkesini aşırılaştırdığını iddia eder ve buna "performans ilkesi" adını verir. Bu davranışsal kod eril kapitalist toplumun değerlerini ifade eder: "kârlı üretkenlik, iddialılık, verimlilik, rekabetçilik".[9]

---

9 Herbert Marcuse, "Marxism and Feminism", *Women's Studies* 2, no. 3, (1974), s. 282 Metinde bu makaleye başka göndermeler de olacaktır.

Marcuse'ye göre "nitelikçe farklı bir toplum olarak sosyalizm" erkek egemen kültürün bir biçimi olan kapitalizmin saldırgan ve baskıcı gereksinimlerini ve değerlerini açıkça reddetme antitezinin vücut bulmasıdır" (282). Böyle bir toplumun gerektirdiği değerleri ve davranışları ifade eden, kadınlardır.

> Egemen eril niteliklerin antitezi olarak formüle edildiğinde, bu türden kadınsı nitelikler kabul edicilik, duyarlılık, şiddet dışılık, sevecenlik ve benzerleri olurdu. Bu özellikler kuşkusuz ezme ve sömürmenin zıddı olarak görünmektedir. Temel psikolojik düzlemde bunlar Eros'un alanına aittirler, ölüm içgüdüsüne ve yıkıcı enerjiye karşı yaşama içgüdüsünün enerjisini ifade ederler (283).

1971 yılında yazdığı bir makalede Angela Davis "Performans ilkesinin antitezi olarak kadının devrimci işlevi" üzerinde durmaktadır.[10] Marcuse bu düşünceyi şu temelde geliştirir: Feminizm sadece eşitlik çağrısı yapmamalıdır, çünkü "kapitalizmin ekonomi ve politikaları altında kadınlar işlerini koruyabilmek ve yükselebilmek için eşitleri olarak erkeklerle aynı rekabetçi ve saldırgan özellikleri paylaşmak zorundadırlar" (285). Bunun yerine feministler "verili gereksinimler hiyerarşisini altüst eden (yeni) bir toplumun ortaya çıkışının yolunu açacak değerler ve normların altüst oluşu" için kadınsı değerleri içeren bir özgürlük çağrısı yapmalıdırlar (285). Böylece kadınların kurtuluşu, başka durumlarda baskı altında tutulan ve Marcuse'nin yaşama içgüdüsü ya da Eros'a bağladığı ve ataerkil kapitalist toplumu yöneten performans ilkesi üzerinde yıkıcı etkisi olan bastırılmış kadınsı özelliklerin özgür bırakılmasını içerir. Bu yolla Marcuse ve Davis, Freud'un gözlemlediği, kadınların uygarlığa yönelik yıkıcı tutumlarını olumlu bir erdeme,

10 *A.g.y.*, s. 284.

devrimci ve kurtarıcı bir güce dönüştürmüşlerdir. Bazı yeni Fransız feministleri de benzer bir tutum aldılar, onların görüşleri bu bölümde daha sonra tartışılacak. Kadınların ve erkeklerin törel yapıları ve değer sistemleri üzerine sürdürülecek tartışmalar "Yeni Bir Feminist Ahlâk" adlı Yedinci Bölüm'de devam edecek.

Freud'un kadınlara ilişkin "Kadın Cinselliği" (*Female Sexuality*, 1931) adlı daha sonraki yazısı kızların olgunlaşma sürecine ilişkin o zamana değin oluşturduğu kuramını düzeltir ve rafine eder. Bu muhtemelen onun kuramının en mükemmel anlatımıdır ve feminist bakış açısından da en önemli olanıdır.[11] Bu yazıda Freud 1925'teki makalesinde kendisini tedirgin eden soruna tekrar döner: kadınlar sadece vajina lehine klitorisi reddetmekle kalmamalıdırlar; aynı zamanda yetişkinliğe geçişte "orijinal anne-nesne ile babanın yerini değiştirmelidirler" (194). Burada Freud kızların anneye pre-oedipal bağlılığının önemini vurgular. Kuşkusuz o bunu kızların gelişiminin en önemli yanlarından biri olarak görmeye başlamaktadır: bu "kadınlarda erkeklerdekinden çok daha önemlidir" (199). Bu güçlü pre-oedipal dönemin varlığı artık Freud'a önemli bir keşif olarak görünür. Bu keşfi "Yunan uygarlığının öncesinde Minos-Miken uygarlığının varolduğunun keşfiyle" (195) eşdeğer tutmaktadır. Bu ilginç bir benzetmedir. Çünkü Minos-Miken uygarlığı anaerkil bir özellik taşıyordu;[12] pre-oedipal evre de böyledir. Freud böyle söylemese de, bu, filogeniyi özetleyen bir ontogeni* durumu olarak görünmektedir. (Ya da, şayet anaerkil uygarlığın kuramcıların fantezilerinin bir yansıtması olduğuna inanılıyorsa, tersi.)

11 Freud, "Female Sexuality" (1931). *Sexuality and the Psychology of Love*, s. 194-211. Freud "Kadınlık" üzerine birden çok makale yazmıştır. Bkz. no. 6.

12 Bkz. Ruby Rohlich-Leavitt, "Women in transition: Crete and sumer," *Becaming Visible*.

(*) Ontogeni: (Biyo.) Büyüme, gelişme.

Şimdi Freud biseksüel eğilimin kadında erkekte olduğundan daha güçlü olduğunu savunmaktadır. Bu kısmen doğrudur, çünkü kadının iki cinsel organı vardır: "gerçek dişi organ olarak vajina ve erkek cinsel organına benzeyen klitoris" (197) Kızların gelişimi iki evre içerir: eril ilk aşama ve daha sonra gelen dişi aşama. "O bir cins olarak değiştikçe, sevgi nesnesinin cinsi de değişmelidir" (197).

Bu noktada Freud parantez içinde kızın babaya kalıcı bağlılığını betimleyen "Elektra Karmaşası" terimini reddeder. İki cinsin durumu basit bir rol değişimi sorunu değildir. Klasik Oedipal karmaşa üçgeni sadece oğlanın durumuna özgüdür. "Bir ebeveyne duyulan aşk ile aynı anda rakip olarak görülen diğerine duyulan nefretin öldürücü birlikteliği sadece erkek çocukta ortaya çıkar" (198).

Kızların küçük erkek çocuktan ya da küçük biseksüelden yetişkin kadın durumuna dönüşmelerinde can alıcı olay annenin reddidir. Daha önce gördüğümüz gibi bu reddediş kız çocuğunun olgunlaşmasının özsel olayı olan, etkin bir failden (erkeklik karmaşasında görülen) edilgen birine dönüşmesinin bir parçasıdır.

> Anneden uzaklaşma küçük kızın gelişmesinde en önemli adımdır: bu basit bir nesne değişiminden daha fazladır... onunla el ele aktiflikte görülür bir azalma ve edilgen cinsel itkilerde artma (gözleriz) (207-8).

Freud devam eder:

> Anneden uzaklaşma ile birlikte klitoral masturbasyon çoğu kez sona erer ve çok sık olarak küçük kız önceki erilliğini bastırdığında, genel cinsel yaşantısının kayda değer bir bölümü kalıcı bir biçimde zedelenir. Baba nesneye geçiş, edilgen eğilimler kaldığı sürece, bunların yardımı ile başarılır (208).

Bir başka deyişle, Freud kız çocuğun ilk iddialı etkin evresini anneye duyulan güçlü bağla özdeş kılıyor. Bu evrenin anaerkil bir alana benzetilmesi feminist bir bakış açısından oldukça ilgi çekicidir. Ancak kız çocuk bu yaşantı alanını reddetmeye, "önceki erilliğini" kalıcı bir hasara neden olacak şekilde bastırmaya zorlanır. Bu nedenle Oedipal döneme geçişi büyük bir bedel karşılığında gerçekleşir: artık şimdi gerçek kadınlığın özü kabul edilen edilgenliği üstlenir. Freud bunu şöyle genişletir: "babaya bağlılık ve erkeklik karmaşası antitez oluştururlar – bu etkenlik ve edilgenlik, erkeklik ve kadınlık arasındaki evrensel antitezdir" (211). Bununla birlikte Freud "aslında onca ateşli ve her şeyden çok sevilen anne-nesneden uzaklaşmanın" nasıl gerçekleştiği konusunda emin değildir (200).

Böyle "normal" bir toplumsallaşma sürecinin olmadığı ilginç bir vaka, Freud tarafından "Bir Kadında Eşcinsellik Olgusunun Psikolojik Oluşumu" (*The Psychogenesis of a Case of Homosexuality in a Woman*, 1920) adlı yazıda betimlenmektedir.[13] Freud'un bu kadını çözümlemesi belirli kilit noktalarda yanılmış olmasa da bir zorlama içermektedir. Şimdilerde 20. yüzyıl öncesi kadınlarının önemli bir bölümünün temel tutumu sayılan "romantik arkadaşlığı" aydınlatması açısından özellikle ilginçtir.[14]

"İyi halli bir aileden gelen on sekiz yaşındaki akıllı ve güzel bir kız" olan hastası (133) bir aktriste taparcasına bağlanmıştır. Aktrist ona mesafeli davranır ve "jenital iffeti"ni korur (139). Freud çözümleyicilerin çok seyrek olarak eşcinselliği tedavi edebildiklerini düşünür; bu olguda ise özel bir olanaksızlık vardır: çünkü kız Freud'a ne tedavi edilme

13 Freud, "The Psyhogenesis of Case of homosexuality in a Women," *Sexuality and the Psyhology of Love*, s. 133-159. Metinde bu makaleye başka göndermeler de olacaktır.

14 Bu konu ile ilgili çalışmalar için bkz. Bölüm 2, no. 40.

arzusu ile gelmiştir, ne de herhangi bir nevrotik belirti göstermektedir. Freud biseksüelliği norm olarak kabul ettiği için, ona göre bir çözümleyicinin eşcinseller için yapabileceği en iyi şey onları tekrar tam biseksüel fonksiyonlu hale getirmektir. Bundan sonra toplum tarafından yasaklanan diğer fonksiyonu terk edip etmemeyi seçmek kendilerine kalmıştır (137).

Freud kızın gençliğinde "erkeklik karmaşası" yaşadığına ve ateşli bir kız olduğuna dikkatimizi çeker. Dahası "o bir feministti, kızların erkekler ile aynı özgürlüklere sahip olmamasını adaletsiz bulmuştu ve genel olarak kadınların kaderine isyan etmişti" (156). Böylece aktriste duyduğu aşk anaklitikti. (Freud bu terimi kullanmamakla birlikte şöyle devam eder): "Kız... erkek rolü üstlendi... tüm özsever doyumlardan feragat, sevilen olmaktansa seven olmayı tercih etme, alçak gönüllülük ve seven erkeklere özgü cinsel nesneyi aşırı derecede yüceltme duygularını gösterdi" (141)

Aktriste olan düşkünlüğü, kız on beş yaşında iken, annesinin bebek sahibi olmasının hemen ardından ortaya çıktı. Freud işlerin böyle gelişmesini, kızın, annesinin yerine konulacak birisini arıyor olmasına bağlar. "Sevilen kadın –anne– yerine konulmuştu" (143). Ancak Freud bu sonuca bir anlamda mantıksız bir biçimde varmaktadır. Bebeğin doğmasının kızın Oedipus karmaşasını etkilediğini iddia eder (yani kendisi babasından bir çocuk sahibi olmak yerine, annesinin babasından çocuk doğuruyor olması onu gücendirmişti; bu, annesine duyduğu bilinçdışı rekabeti ateşledi). Freud'a göre bu nedenle erkeklere düşman oldu. Bu çokanlamlı görünmektedir; eğer söz konusu yönelimin ortaya çıkışı konusunda Freud'un belirlemesini izlersek, çocuğun gelişiminin kızda, annesinin hem babayı, hem de bebeği tercih ederek ondan vazgeçtiği ve ona ihanet ettiği duygusunu ürettiğini ve bunun, kızı annesinin yerine birini arama-

ya ittiğini ve böylece aktriste tutku ile bağlandığını varsaymak daha mantıklı görünmektedir.[15] Bu açıklama kızın annesi ile olan temel bağına ve Freud'un genç kızın evrimindeki temel deney olarak gördüğü bu bağın zorunlu çözülmesine yeniden bağlanır.

Freud'un kadın psikolojisi/üzerine düşüncelerinin bu genel çerçevesi, çağdaş Freudcu feminist teoriyi gözden geçirmemizin de temellerini oluşturur. Bununla birlikte aynı zamanda 20. yüzyılın öne çıkan feministlerinden çoğunun –Freudculuğu "fallik tapınma"nın yeniden canlanışı olarak gören Charlotte Perkins Gilman'dan Germaine Greer'e kadar– Freud'un teorilerini güçlü bir biçimde eleştirdiğine dikkat edilmelidir. Hatta Karen Horney ve Clara D. Thompson gibi Freudcular bile anahtar konularda itirazlarını dile getirdiler. Bu eleştirilere katılan diğer feministler arasında Viola Klein, Simone De Beauvoir, Betty Friedan, Eva Figes, Shulamith Firestone, Kate Millett, Anne Koedt ve Ti-Grace Atkinson bulunmaktadır. Kuşkusuz ikinci dalga feminist teorinin merkezî bir ögesi Freudculuğu reddetmesi, özellikle de, doktrinleri 1940 ve 1950'lerde ideoloji[16] biçimini alan ve erkek egemenliği konusunda kadınların beyinlerini yıkayan revizyonist Amerikan Freudculuğunu reddetmesi olmuştur.

Feministlerin Freud'a ve izleyicilerine yönelttikleri temel eleştirilerden birisi psiko-seksüel gelişimin hangi oranda biyolojik olarak belirlendiğine ilişkindir. Freud'un "anatomi kaderdir" biçimindeki düşüncesi açıkça biyolojik determi-

15 Freud, başka bir ilginç açıklama yapar. Anne gençti ve erkeklere yönelik özsever bir tutum gösteriyordu. Kızı reddetmişti ve muhtemelen onu rakip olarak görüyordu. Bu nedenle kız annenin sevgisi için rekabetten erkekler lehine bir başka nesne arayarak çekilmişti.

16 Herbert Marcuse'nin *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (1955; New York: Vintage, 1962) kitabında yazdığı sonsöz burada özellikle önemlidir. "Critique of Neo-Freudian Revisionism"; s. 217-251.

nizm içerir.[17] Başka yazılarında da Freud'un birçok kez bu görüşe bağlı kaldığı açıktır. Örneğin erkeğin cinsel saldırganlığını tartıştığı 1905'te bu davranışı "biyolojik... cinsel nesnenin direnişinin üstesinden gelmek zorunluluğu" ile temellendirir. Viola Klein'in "Kadınsı Karakter" (*The Feminine Character,* 1964) adlı yapıtında belirttiği gibi, Freud burada biyolojik olarak "normal" olduğunu belirterek cinsel ilişkiyi tecavüz gibi gören bakış açısını meşrulaştırmaktadır.[18]

Cinsel Politika (Sexual Politics, 1970) adlı yapıtında Freudcu çözümleme konusunda en olumsuz ve özlü eleştirileri yapan Kate Millett, dikkatini Freudculuğun temeli olarak gördüğü biyolojik determinizme verir. Millet, yeni-Freudcuların cinsel ilişkide erkek saldırganlığının biyolojik temelleri olduğu fikrini ne kertelere götürdüğünün şaşırtıcı örneklerini sunmaktadır. İnsandan başka türlerin biyolojik yapılarını (burada kuşkusuz, örümcekte olduğu gibi dişi saldırganlığın da bol miktarda örneği bulunabilir) araştıran kuramcılar, keşfettikleri tarihöncesi *cichlid* balığında, "erkek *cichlid*'lerin, türlerinin dişisi korku tepkisi vermediği sürece, çiftleşme cesaretini bulamadıklarına" karar vermişlerdir. Millett iğneleyici bir yorumla yanıtlar bunu: "Bir balığın korkusunun nasıl ölçüldüğü iyi ki yanıtlamadan bırakılmış".[19]

Millett, Freud'un mesajının açık sonucunun "mülksüzlerin mülksüzleştirilme koşullarının organik ve bu nedenle de değiştirilemez" (187) olduğu suçlamasını yapar. Freudcu kuramın merkezî kavramlarının kadınların boyun eğmesini sürdürmeye yarayan silahlar olarak kullanılageldiği-

17 Bkz. Freud, "The passing of the Oedipus Complex," *Sexuality and the Psychology of Love,* s. 181.

18 Niola Klein, *The Feminine Character* (1964; 2. bazı London: Routledge and Kegan Paul, 1971), s. 77. Metinde bu çalışmaya başka göndermeler de olacaktır.

19 Kate Millett, *Sexual Politics* (1970; New York: Avon, 1971), s. 109. Metinde bu çalışmaya başka göndermeler de olacaktır.

ni söyler. "Kız çocuk yetişme çağında boyun eğmeyi öğrenmezse, dünyaya (erkek alanına) çıkacak ve onlarla rekabete girişerek erkekleri tehdit edecektir. İşte o zaman, "erkeklik karmaşası" içinde oldukları söylenecektir" (186). Benzer biçimde Viola Klein "erkeklik karmaşası"nın kadınların gözünü korkutmak amacıyla kullanılmasını reddeder (74). Diğer feministler de aynı görüştedir. Millett şöyle devam eder: "Böyle durumlarda Freud ve okulu, kadını gittiği yolun hatalı olduğuna ikna etmek için ellerinden geleni yapacaktır... hain ya uyum sağlamalı, ya da yok olmalıdır" (186).

> Sorumluluğun hatta suçun tüm ağırlığı... "köşesinde oturmaya" razı olmayan kadının sırtına biner. Penis kıskançlığı kuramı, kadınların acılarının sorumluluğunu biyolojik olarak olanaksız bir duruma gıpta etmek cesaretini gösterdikleri için kendilerine yükler (189).

"Cinselliğin Diyalektiği" (*The Dialectic of Sex,* 1970) adlı yapıtında Shulamith Firestone, psişik bozuklukların sosyal oluşumunu ciddiye almamasını Freud'un bir hatası olarak görür. Bir feminist "baskının geliştiği toplumsal çerçevenin... değişmez olduğunu kabul edemez."[20]

Kadın psikolojisi hakkındaki Freudcu düşüncelere karşı bir başka feminist itiraz, bu görüşlerin açıkça erkek yanlısı oluşunadır. Millett'in işaret ettiği gibi Freud Aristoteles tarafından başlatılan ve kadınları eksik erkekler olarak gören kadın düşmanı Batı felsefe geleneğini takip etmektedir (182, no: 66). 1924 yılında Karen Horney "eril özseverlik" yansıttığını iddia ederek Freud'un kadınlar konusundaki görüşlerinin ilk eleştirilerini kaleme aldı.[21] Horney'in iddiasına göre

20 Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex*, s. 61. Metinde bu çalışmaya başka göndermeler de olacaktır.

21 "On the Genesis of the Castation Complex in Women" (1924), Klein'da anıldığı gibi, s. 79.

"psikoanaliz, erkek bir dahinin yaratısıdır ve onun düşüncelerini geliştiren hemen hemen herkes erkektir."[22] Bu nedenle "kadınların psikolojisi" "şimdiye kadar sadece erkeklerin bakış açısından ele alındı... Şimdiye kadar kadınların psikolojisi üzerine söylenen her şey, aslında erkeklerin arzu ve düş kırıklıklarının bir tortusunu oluşturur" (5) Horney, asıl ihtiyacımızın, kadın psikolojisinin otantik bir betimlemesini oluşturmak için "bu eril düşünme tarzından" kendimizi kurtarmamız olduğunu savunur (7).

Erkek yanlılığının bir ifadesi penis kıskançlığı nosyonudur. Simone De Beauvoir'in (1949) bu nosyonu reddederken belirttiği gibi, "bu çıkıntı, kendi başına küçük ve zayıf et parçası, (kızlara) ancak kayıtsızlık hatta tiksinti ilham edebilir."[23] Kate Millett "çocukça özseverlikle dolu kızın kendi bedenini norm olarak almasının" da aynı oranda olanaklı olduğunu savunur (181).

Clara Thompson, Freud'un en kritik iki düşüncesi olan penis kıskançlığı ve kastrasyon karmaşasının, kadınların biyolojik bakımdan erkeklerden aşağı oldukları kabul edilerek öne sürüldüğüne dikkat çeker.[24] Birçok feminist gibi Thompson da, eğer penis kıskançlığı düşüncesinin herhangi bir geçerliliği varsa bunun, kadının, erkeğin toplumsal statüsünü, gücünü, özgürlüğünü ve baskınlığını kıskanmasında yatması gerektiğini düşünür.[25] De Beauvoir benzer biçimde "eğer küçük kız penis kıskançlığı hissederse, bu ancak erkek çocukların sahip olduğu ayrıcalıkların simgesi olur"

22 Karen Hammey, "The Flight From Womanhood" (1926), *Psychoanalysis and Women*, ed. Jean Baker Miller (New York: Bruner/Mazel, s. 1973), s. 3. Metinde bu makaleye başka göndermeler de olacaktır.

23 Simone de Beauvoir, *The Second Sex* (1949: New York: Bantum, 1961), s. 37. Metinde bu çalışmaya başka göndermeler de olacaktır.

24 *Psychoanalysis: Evaluation and Development* (1950), Betty Friedan'da anıldığı gibi *The Feminine Mystique* (New York: Norton, 1963), s. 115.

25 Clara Thampson, "Penis Envy in Women" (1943), *Psyhoanalysis and Women*, s. 43-48.

(38), düşüncesini savunur. Horney gerçekte erkeğin, kadının üreme gücüne duyduğu kıskançlığın daha önemli olabileceğini söyler (7), ki bu tez son yıllarda Azizah Al Hibri tarafından geliştirilmiştir (bkz. Yedinci Bölüm).

Feministler diğer Freudcu kavramların, libidonun eril olduğu önkabulüyle birlikte, erkek yanlısı olduğuna inanır. Bu iddia De Beauvoir tarafından da eleştirilmiştir (35). Millett çocuk sahibi olma arzusunun penis kıskançlığının bir biçimi olduğunu iddia eden kuramın üretilmesi için gerekli olan şoven çarpıtmalarla dalga geçer. "Freudcu mantık etkileyici bir kadın başarısı olan çocuk doğurmayı... erkek organına yönelik bir ava dönüştürmeyi başarmıştır" (185). Millett dahası şuna dikkat çeker: "Böylece kendi sınırlı varlığı ve ikinci sınıf biyolojik donanımı çerçevesinde bile kadının değersizleştirilmesi garanti altına alınır. Bir yetimevi dolusu çocuk doğurmuş bile olsa o ancak bir uyarıcı sayılabilir".

Biyolojik determinizm konusunda Freud'da, bazı feministlerin haklı olarak onun düşüncelerini sosyo-kültürel koşullanma nedeniyle reddetmelerini gerektirecek düzeyde belirsizlik vardır. Bununla birlikte Gayle Rubin, Freud'un teorilerinin biyolojik temelleri tümüyle ayıklanamayacağından böyle bir yorum için hayli cambazlık gerektiğine dair bizi uyarmaktadır.[26]

Horney'den beri feministler Freud'un kuramları eğer kullanılacaksa, bunların sosyo-kültürel süreçlerin betimlemesi olarak okunması gerektiğini tartışıyorlar. Örneğin Horney, eğer bir "erkeklik karmaşası varolacaksa, bunun nedeninin "doğuştan itibaren maruz kalınan... ikincillik iddiası" olduğunu ifade eder (15). Doğal olarak kendisinden üstün olduğu varsayılan gibi olmak isteyecektir. Böylece Freud tarafından belirlenen görünümün temelinde cinsiyetçi ideoloji vardır.

26 Gayle Rubin, "The Traffic in Women," *Antropology*, ed. Reiter, s. 190.

Benzer biçimde Kate Millett'in belirttiği gibi, Freud, hastalarının tepkilerini, "toplum tarafından dayatılan sınırlayıcı koşullara karşı verilmiş değil de... penis kıskançlığı dediği, bağımsız ve evrensel dişi eğilimin bir belirtisi" olarak gördüğünden dolayı fark edememiştir (179). Millett'e göre, kadınların mutsuzluklarının kaynağının toplumsal durumlarında olduğunu görmesini engellemiş olan erkek anatomisinin üstünlüğü varsayımı, Freud'u tıkamıştı. Nasıl 1960'lar öncesi siyahların beyaz teni kıskanmaları, beyaz olmanın estetik üstünlüğünün bir ifadesi olarak alınamazsa, penis kıskançlığı da dişi estetik değerlerinin bire bir ifadesi olarak alınamaz. Her iki durum da ayrıcalıklı bir statünün kıskanılmasını yansıtır (180).

Firestone, Freud'un gözlemlediği olgunun "aile tarafından yaratılan güç psikolojisinin belirtileri" olduğu görüşünü önerir (55). "Oedipus karmaşası" Viktoryen çekirdek ailenin güç ilişkileri gerçeğini betimler. Ataerkil, mutlak-güce sahip, sevgisiz baba; ezilme bağıyla birbirine bağlı anne ve çocuk (49). De Beauvoir benzer bir biçimde "elektra karmaşası" (Freud bu terimi kullanmamıştır) –yani kızın ilgisini annesinden babasına aktarması– denilen bir şey varsa bunun sadece "babanın egemenliğini" (38), yani ataerkil uygarlığın güç gerçeğini yansıttığını belirtir. Viola Klein, Freud'un kadın süper-egosunun eksik olduğu görüşüne itiraz eder. Ona göre bu, kadının aşağı olduğunu savunan geleneksel bakış açısının, 'yeni bir jargon giydirilmiş' biçimidir" (76). Benzer bir biçimde Karen Horney'e göre kadınların yüceltme güçlerinin işlevsizliği (Freud'a göre kadının 'iğdiş edilmiş' fizyonomisinin sonucudur) muhtemelen kadında "yüceltme"yi engelleyen tarihsel ve toplumsal baskıların bir sonucudur. "Bugüne kadar uygarlığımızın tümüyle eril niteliği nedeniyle, bütün olağan meslekler erkekler tarafından işgal edildiği için... kadınlar için herhangi bir yüceltme çok daha zordur" (15).

Çağdaş feministler tarafından itiraz edilen bir başka Freudcu önkabul klitoral-vajinal değişimdir. Kate Millett'in belirttiği gibi vajinal orgazma karşı klitoral orgazm konusu iş olanağı yarattı ve adeta bir havari ordusu yemeğe üşüştü" (198).

Bu tepki Freudcu kuramın, vajinal orgazmın normal ve tam anlamıyla kadınca olup klitoral orgazmın böyle olmadığı yönündeki savı nedeniyle ortaya çıkmaktadır. Pek çok psikoanalitik pratik, kadınların "normal" davranmalarını sağlamaya yönelmiştir. Anne Koedt'in "Vajinal Orgazm Miti" (*The Myth of the Vaginal Orgasm,* 1968) doğrudan bu konuyu ele alır. Masters ve Johnson'un ardından, Koedt de "(kadının cinsel doruğa ulaşması için yalnızca bir bölge vardır... bu bölge klitoristir. Bütün orgazmlar bu bölgeden yayılan duyarlılığın uzantısıdır" saptamasında bulunur.[27]

Ancak Freudcu terapistler kadın "soğukluğunu" tedavi etmek gibi yanlış bir hedefe çok fazla zaman ve emek harcamışlardır. Koedt, bir Freudcu olan Marie Bonaparte'ın istenilen tepkiye ulaşmak için bir ameliyat bile önerdiğini belirtmektedir. Bonaparte bu ameliyatta "klitorisi tutan kasların kesileceğini ve klitorisin yalnızca alttaki bölgeye bağlı kalacağını" söyler (38). Bu öneri, Ortadoğu ve Afrika'da uygulanan klitoris sünnetine *(kliterodektomi)* paralel özellikler göstermektedir.[28] Koedt'in de belirttiği gibi, klitorisin hem fiziksel olarak, hem de psikoanalizin beyin yıkamasıyla bozulmaya uğraması, erkeklerin üstünlük ideolojisinin

27 Anne Koedt, "The Myth of the Vaginal Orgasm, *Notes from the Second Year* (1970), s. 37. Bkz. Willam. Master and Vitginia E. Johnson, *Human Sexual Response* (Boston: Little Brown, 1966) ve *Human Sexual Inadequacy* (Boston: Little Brown, 1970). Ayrıca Jill Johnson, "The Myth of the Viginal Orgasm," *Lesbian Nation* (N. Y. Simon and Schuster, 1973), s. 164-173.

28 Bu korkunç töre ile ilgili fazla bilgi için bkz: Mary Daly, *Gyn/Ecology* (Boston: Beacon, 1978), s. 153-77. Ayrıca bkz. Robin Morgan ve Gloria Steinem, "The International Crime at Genital Multilation," *MS. 8,* no. 9 (Mart, 1980).

fiilen gerçekleştirilmesinde işlevsel olmaktadır. Zira klitoris nedeniyle, erkek ve erkek organı aslında kadınların cinsel hazzı için gerekli olmaktan çıkmaktadır. Vajinanın öneminin vurgulanması kadınları bir kez daha erkeklere cinsel yönden bağımlı hale getirir. Ti-Grace Atkinson "Cinsel İlişki Kurumu"nda (1970)[29] Koedt'in çözümlemesini daha da ileri götürerek, bu "kurumun" aslında kadınları yerlerinde (başı önüne eğik) tutabilmek için kullanılan bir "politik yapı" olduğunu iddia etmiştir.

Feministler Freud'un kendisi tarafından öne sürülen belirli düşüncelere itiraz ederlerken, gerçekte asıl hedefleri "revizyonist" Amerikan psikoterapi okuludur. De Beauvoir onlar aracılığıyla Freudculuğun bir "din" biçimini aldığını belirtir; Firestone ondan "çağdaş kilisemiz" diye bahseder. Kadının aşağı olduğu ilkesi üzerine inşa edilmiş bir kilisedir bu. Betty Friedan revizyonist Freudculuğun 1940'lar ve 50'ler Amerika'sında "kadınlığın gizemini" yaşatan felsefi temeli sağladığını savunur. O dönemin "pop" Freudçuluğunun bir örneği olarak Friedan, Farhman ve Lundberg'in *Modern Kadın*'ını (*Modern Woman*, 1947) anar: onlara göre "feminizm, özünde derin bir hastalıktı;

> Bugünkü kadın eğitim ve gelişiminin başat yönü... tam da cinsel hazza ulaşmak için gerekli özellikleri bastırmaya yöneliktir: bu özellikler vericilik ve edilgenlik, korku ve vicdan azabı duymadan ve cinsel hayatın nihai amacı –hamile kalmak– doğrultusunda derin bir içe dönüklükle ve hazır bir biçimde, bağlılığı kabul etme istekliliğidir. Erkeğin başarısı doğrultusunda kendini iyi hissetme dişi organizmanın kapasitesi dahilinde değildir...[30]

29 Ti-Grace Atkinson, "The Institution of Sexual Intercourse", *Notes from the Second Year* (1970), s. 42-47.

30 Friedan, *The Feminine Mystique*, s. 120.

Bu ifade vajinalizmin nasıl kadının ezilmesinin ideolojisi haline geldiğini göstermektedir. Friedan'ın dikkat çektiği gibi,

> Freud'un izleyicileri kadını sadece Freud tarafından tanımlanmış bir imgeyle görebildiler... erkeğin edilgen nesnesi olmaya ayarlanmış olmadığı sürece, mutlu olma olanağı tanımadılar. Kadına bastırılmış kıskançlıklarından ve nevrotik eşit olma arzusundan kurtulmasına yardım etmek istediler. Doğal olarak ikincil olduğunu iddia ettikleri kadınların cinsel doyuma ulaşmalarına yardım etmek istediler (119).

Böylece psikoanaliz kadınları edilgen durumda tutmaya yarayan temel bir beyin yıkama aracı oldu. 1950'lerin sloganı, özünde, insanın hoşlanmadığı bir rolü kabullenmesi anlamına gelen "uyum" oldu. Friedan'ın "kadınlığın gizemi" dediği, aynı zamanda Freudcu gizem olarak da anılabilir. O kadınlara, edilgen ve bağımlı olmanın normal, entelektüel heveslerin ise anormal olduğunu söylüyordu. Freudcu kuram tarafından bilimsel bir din seviyesine yükseltilen kadınlığın gizemi, kadınlara "tek, aşırı korumacı, hayat kısıtlayıcı, geleceği inkar eden bir şarkı söyledi" (125).[31]

Benzer bir biçimde Shulamith Firestone revizyonist Freudculuğun, birinci dalga feminist teoriye ve eyleme tepki olarak oluşan "karşı devrim" ya da ideolojik geri tepmenin temel bir bileşeni olduğunu savunur. "Toplumsal uyum"un yeni işlevi için yeniden düzenlenen Freudcu teori, feminist ayaklanmayı bastırmakta kullanılmıştır (70). Freudculuğun "feminizmde olmayan bir emniyet kemeri vardı, verili gerçekliği hiç sorgulamadı" (70). Bununla birlikte Firesto-

31 Freudcu terapinin kadınlar üstüne yıkıcı etkilerinin başka örneklerini şu çalışmada bulmak mümkün: Naomi Weisstein, "Psychology Constract the Female," *Women in Sexist Society*, ed. Gornick and Moran, s. 133-146 ve Phylis Chesler, *Women and Madness* (Garden City: Doubleday, 1972)

ne, temel Freudcu kavramların geçerliliğini onaylar ve onları kendi kuramını kurmakta kullanır (bkz. Altıncı Bölüm).

Freudcu kurama, 1970'lerin başlarında feministlerce yöneltilen reddiye 1970'lerin sonunda gelişen yeni bir feminist araştırma damarı tarafından sorgulanmayla başlandı. Her birisi Freudcu kuramın çok farklı yönlerini "gördüğü" ve üzerinde yoğunlaştığı için, bu Freudcu görüşlerden hangisinin doğru olduğunu belirlemek gerekli değildir. Gayle Rubin'in oldukça düzgün bir biçimde özetlediği gibi: "Freudcu kuram, kadının ezilmesinin rasyonalizasyonu olduğu oranda, (feminist) eleştiri haklıdır. Kadınları ezen bir sürecin betimlemesi olduğu oranda da, bu eleştiri bir hatadır" (197). Onun bakış açısına göre, "fallik kültürün kadınları evcilleştirmesinin ve bu evcilleştirmenin etkilerinin bir betimlemesi olarak" psiko-analitik kuram bu alanda tektir (197-98). Ona göre Freud'un kadınlar üzerine yazıları, bir grubun, psikolojik bakımdan kırılgan bir yaşta, üzerindeki baskı ile birlikte yaşamak için psikolojik olarak nasıl hazırlandığının bir anlatımı olarak da okunabilir (196).

Rubin'e göre, Freudcu kuram "kadının gelişimini çoğunlukla acı ve aşağılanmaya dayandırdığı için... bir insanın kadın olmaktan neden hoşlandığını açıklamak için kulağını tersten göstermek gerekir" (197). Bu nedenle Helene Deutsch gibi Freudcular, kadınsı kişiliğin anahtarı olarak mazoşizm kavramını geliştirmek zorunda kaldılar. Fakat Rubin'in işaret ettiği gibi, madem iddiacı küçük kızı edilgen bir nesneye dönüştürmek için vahşi psişik sakatlamalar gerektiğinin farkındalar, neden Freudcular, statükoyu meşrulaştırmaya çabalamak yerine, alternatif gelişme yapıları aramışlardır?

Rubin, kadınların acı çekme ve aşağılanmadan "doğal olarak" hoşlandıklarını varsaymak yerine (revizyonist Freudcular böyle bir noktaya varmak zorunda kaldılar), hiç kimsenin acı ve aşağılanmaktan doğal olarak 'hoşlanmayaca-

ğı' hipotezine dayanan bir karşı tutum alınabileceğini söylemektedir. Böyle bir tutum, cinsiyete dayalı toplumsallaşma sürecinin "tüm işleyiş biçimini sorgulamaya" yol açacaktır (197). "Cinsiyet edinimi" kuramı, cinsiyete bağlı rollerin eleştirisinin temelini oluşturabilirdi (184). Ancak revizyonistler, bu radikal eleştirel bakış açısını geliştirmekte yetersiz kalmışlardır.

Bu tam da Juliet Mitchell'in bizzat Rubin'in ve Nancy Chodorow'un geliştirmeye çalıştığı radikal görüştür. Mitchell'in *Psikanaliz ve Feminizm* adlı kitabı 1974'te yayımlandı. Bu çalışma elbette kusursuz değildir ama bütün açıklama çabaları için olduğu gibi, bunun için de en iyisi, hatalarıyla uğraşmak yerine önerdiği yeni içgörülere odaklanmaktır. Çalışmanın ilk göze çarpan hatası, herhalde şaşırtıcı genellemeler yapmasıdır. Örneğin Mitchell "bütün bebeklerin, herkesin penisi olduğuna inandığını" belirtir.[32] İnsan bu durumda Millett'in dediklerini hatırlayıp bir bebekte 'inancın' nasıl belirlenebildiği sorusunu sormak istiyor ama bu sorunun cevabı yok.

Mitchell bazı ilginç fikirler öne sürüyor. Bunlardan en önemlileri şunlar: 1.Freud'un kadınların psiko-seksüel gelişiminde pre-oedipal dönemin önemini vurgulamış olduğunu farketmesi ve 2. Fransız antropolog Claude Levi-Strauss'un yapısalcı kuramlarını, ideoloji ile bilinçaltı arasındaki ilişkiye dayanan, kadının baskı altına alınması kuramı ile birleştirmeye çalışması.

"Pre-Oedipal Cinsellik", "Pre-Oedipal Anne" ve "Oedipal Baba" başlıklı bölümlerde Mitchell, Freud'un kuramının bu yönünü vurgularken, Freud'un kendisinin de anneye bağımlılığın önemini, kendinin ve içinde yaşadığı kültürün erkek merkezci eğilimi nedeniyle geç farkettiğini belirtiyor.

32 Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism* (1974; New York: Vintage, 1975), s. 95.

Mitchell'e göre, Freud'un kuramındaki bu unsurun anlamı, "babanın... ve onu takip eden erkeklerin... yalnızca ikincil figürler olmalarıdır, çünkü sevgi-nesnesi olma gururu, her iki cins için de anneye aittir" (111).

Mitchell, Freud'un Yunan kültürünü önceleyen Minos-Miken uygarlığı ile pre-oedipal evre arasında kurduğu benzerliğe dikkat çeker. Freud'un ontogenetik betimlemesi ile Engels'in filogenetik betimlemesi arasında bir paralellik olduğunu söyler: her ikisi de kadın iktidarının (anaerkillik) uygarlık-öncesi, pre-oedipal olduğunu iddia etmektedir (366). "Kadının 'dünyada tarihsel olarak yenilgiye uğraması', ontogenetik düzeyde, kızların kastrasyon karmaşası ve oedipus karmaşasının çözülmesiyle ortaya çıkmaktadır; kadınlar ataerkil bir toplumda, daha aşağı, kadınsı rolleri kabul etmektedirler" (366). Mitchell, "Yunan kültürünün" eril ve kadın düşmanı olduğunu düşünür.

> Kadınlar için Yunan tarihi toplu bir yenilgiyi temsil etmektedir. Kadınların bu tarih öncesinin (Minos-Miken dönemi) varlığının hayatlarını belirleme ihtimali hep vardır. Bu nedenle de bu dönemin bütün değerleri ortadan kaldırılmalı ya da yerlerine yeni Oedipal olasılıklar konmalıdır (110).

Freudcu kuramda ve bu anlamda Freudcu feminizmde bir tür biyolojik (kültürel olarak değiştirilemez) determinizm olduğuna işaret etmekte yarar vardır. Mitchell'in tezinde de, kültürün –yanı sıra akıl, zeka, eleştirel düşünme gibi Yunan kültüründe takdir ettiğimiz ne varsa– erkeğe, bunun tam tersinin (düşünemezlik) ise kadına ait olduğu düşüncesi, kadınların rasyonel düşünme yeteneğine sahip olmadıkları için kültürel olarak önceden dışlandıkları biçiminde yorumlanabilir. Doğal olarak, hiçbir feminist, böyle bir tezi onaylamaz. Bunu vurguluyorum, çünkü Mitchell (ve aşağıda söz edilen bazı Fransız feministler) yalnızca annenin pre-

oedipal anaerkil dünyası ile erkek kültürünün oedipal dünyası arasındaki karşıtlığa değinmekle kalmamakta, aynı zamanda kadınların bir biçimde pre-oedipal, yani rasyonalitenin olmadığı döneme ait olduklarını ima etmektedirler. Dolayısıyla, Mitchell'in Freud ve Engels'i birleştirme çabası bazı tehlikeli imalarla yüklüdür; kesinlikle rasyonel olmama anlamına gelen "pre-oedipal" evreyi, hiç de bu anlama gelmeyen "anaerkil" dönemle eş tutmak gibi. Pre-oedipal evrenin ya da annenin kızların gelişimindeki önemini vurgulayan daha başarılı bir çalışma ise Rubin ve Chodorow tarafından gerçekleştirilmiştir.

Mitchell'in ortaya attığı diğer önemli bir tez ise, ideoloji ile bilinçaltı arasında bir ilişkinin varlığıdır. Fransız kuramcı Louis Althusser'den etkilenen Mitchell, bu ilişkiyi şöyle ifade eder: "Bilinçaltının kurallarını keşfetmek... ideolojinin nasıl işlediğini ve içinde varolduğumuz düşünce ve kuralları nasıl edindiğimizi ve sürdürdüğümüzü anlamak için bir başlangıç oluşturur" (403). Başka bir deyişle, "bilinçaltı... kültürün ve ideolojinin yeniden üretildiği alandır" (413).

Mitchell'e göre, yeniden üretilen kültür ve ideoloji, Levi Strauss'un akrabalık sistemleri analizinde betimlediği gibidir (*The Elemantary Structure of Kinship,* 1949). Levi-Strauss bu çalışmada ilkel toplulukların armağan alışverişi sistemiyle bir arada durduklarını ve bu sistemin insan grupları arasındaki birincil iletişim tarzını oluşturduğu belirtir. Bu mübadele sisteminin temelinde, ensestin evrensel bir tabu olması ve dıştan evliliğin bir zorunluluk olarak kabul edilmesi yatar. En önemli mübadele biçimi, kadınların evlilik yoluyla verilmesidir. Neden erkeklerin değil de kadınların böyle bir mübadelede kullanıldıkları, Levi-Strauss'un kuramında açıklanmaz.

Mitchell "kadınların sistemli bir biçimde değiş tokuş edilmelerinin, insan toplumu için belirleyici olduğunu" id-

dia eder (372). Ya da Rubin'in de belirttiği gibi, Lévi-Strauss "ensest tabusunun ve kadın mübadelesinin, ilk toplumsal sözleşmenin içeriğini oluşturduğunu" iddia eder (192). Başka bir deyişle, ataerkil insan toplumu, kadınların bir mübadele nesnesi olarak kullanılmasına dayanmaktadır. Bu akrabalık sistemi ataerkil ideolojiyi belirlemekte ve bu ideoloji her nesilde bilinçdışında yeniden üretilmektedir. "Kadınların denetimli bir biçimde mübadele edilmesi, insan kültürünü tanımlarken, ayrıca her toplum biçiminin ataerkil ideolojisinin yeniden üretilmesini sağlar" (Mitchell, 413). "Ataerkil yasa, her insanla ve onun aracılığıyla bilinçdışında tekrarlanır; ideolojinin yeniden üretimi.. bu yasanın her birey tarafından edinilmesiyle pekişir" (413).

Dolayısıyla akrabalık sistemi, oedipus karmaşasında "içselleştirilir" (374). Ve erkekler tarihin sınıf egemenliğine dayalı yapısına dahil olurken... kadınlar... akrabalığa dayalı örgütlenme örüntüleriyle tanımlanırlar" (406). Kadının kimliği de, böylece, *"kültürel olarak bir değişim nesnesi"* gibi kullanılmasıyla belirlenir (vurgular Mitchell'e ait, 408). Kültür ve tarihi erkeklerle, kültür öncesi dönemi kadınlarla özdeşleştirdiği için, Mitchell radikal bir ikiliği varsaymak zorunda kalır ve "kapitalizmin ekonomik tarzı ile ataerkilliğin ideolojik tarzının iki özerk alan olduğunu" iddia eder (412). Bu nokta, Michele Barrett ve Ann Foreman gibi Marksistlerce eleştirilir.[33]

Mitchell'e göre feministlerin görevi, "insan toplumunun temel ideolojisinde bir değişime" yol açmaktır. Bu "kültürel bir devrim" olmalıdır (414). Bu devrim, artık insanların bilinçdışına yerleşmiş bulunan, kadınların bir değişim nesnesi olduğuna dair ideolojinin yeniden üretilmesine müdahale etmelidir. Ataerkil olmayan bir toplumda, kadınların değişim nesnesi olmasına ilişkin bilinçdışına müdahalenin öte-

33 Barrett, s. 61; Foreman, s. 49.

sinde de başka kültüre katılma yolları bulmak zorunda kalınacaktır (415). Özet olarak Mitchell, akrabalık sistemi içinde kadının değer yitirmesinin ataerkil toplumun hakim ideolojisini oluşturduğunu söyler. Bu ideolojiye giriş süreçleri ise, Freud'un tanımladığı gibidir.

Gayle Rubin de benzer bir biçimde, Freud ve Levi-Strauss'a dayanan bir kuram geliştirmiştir (Ayrıca Marx ve Lacan'dan da etkilenmiştir). Bir antropolog olan Levi-Strauss'un kuramındaki incelikleri Mitchell'den belki de daha iyi kavrar. Sözgelimi, kadınların mübadele edilmesinin çok önemli bir etmen olmasına rağmen, insan toplumunun oluşmasında zorunlu bir koşul olarak kabul edilmesini reddeder (177). Mitchell gibi o da, "psikoanalizin... akrabalığın yeniden üretimi hakkında bir kuram olduğunu ileri sürer" (183). Lacan'ı izleyerek psikoanalizin bireylerin akrabalık sistemlerine girişini sağlayan "zorunlu hizmet" süreçlerine ve bu süreçlerin bireydeki izlerine odaklanması gerektiğine dikkat çeker (188). Oedipal kriz, erkek ya da kız çocuk akrabalık sisteminde belirlenmiş cinsel kuralları ve bu sistemle olan ilişkisini öğrendiğinde ortaya çıkar. Çocuk bunun akrabalık içerisindeki yerini kabul ettiğinde ve buna razı olduğunda kriz çözülür (189). Oedipal kriz aracılığıyla, çocuğun libidosu ve toplumsal cinsiyet kimliği, onu evcilleştiren kültürün kurallarına uyumlu bir hale getirilir (189).

Rubin, ayrıca oedipal karmaşanın merkezinde yer alan ensest tabusunun, kendisinden de daha temel bir tabu olan eşcinsellik tabusuna dayandığını iddia eder (180). Bu bağlamda Rubin, kadının olgunlaşması hakkındaki Freudcu kuramı yeniden gözden geçirir. Oedipal karmaşa kız ya da erkek çocukta ensest tabusunun, cinsler arasındaki farklılığın ve heteroseksüel zorunluluğun keşfedilmesiyle ortaya çıkar. Ensest ve eşcinsellik ile ilgili tabular yoluyla, kızlar yalnızca annelerinin kendi sınırlarının dışında olduğu-

nu değil (oğlanların da öğrendiği gibi), aynı zamanda bütün kadınların yasak olduğunu öğrenirler. Kızlar, annelerini "uygun bir biçimde" sevebilmek için bir "fallusa" sahip olmaları gerektiğini keşfederler. Bu noktada "pre-oedipal lezbiyen" babaya yönelir, çünkü fallusu yalnızca ondan elde edebilecektir (194). Ancak, doğal olarak, bunu hiçbir zaman yapamaz. Bu noktada "kastrasyona uğradığını" fark eder ve fallik bir değişim ağı içerisinde kadının sahip olduğu yere razı olur (195).

Dolayısıyla Rubin, "feminizmin akrabalıkta bir devrim başlatması gerektiğini" savunmaktadır; bu yolla mevcut sistemler yeniden örgütlenerek, kadının mübadele edilmesi, toplumsal sözleşmenin ve toplumsal cinsiyet kimliğinin oluşturulduğu mevcut sürecin dayanağı olmaktan çıkacaktır (199).

Nancy Chodorow'un *Anneliğin Yeniden Üretimi* (*The Reproduction of Mothering*, 1978) belki de Freudcu kuramın en önemli ve en etkileyici feminist yorumudur. Chodorow, cinsiyete dayalı kişiliğin, ailenin psiko-dinamiği içinde biçimlendiği tezini savunur; bu, çocuğun özellikle anneyle kurduğu "nesne ilişkileri" içinde ortaya çıkar. Cinsiyete dayalı kişilik özellikleri –erkeklerde bağımsızlık, görece duygusuz davranış; kadınlarda ise bağımlılık ve duygusal yoğunluk– insanları toplum ve ekonomi içindeki rollerine hazırlamaktadır. Erkeğin kişilik özellikleri, onun kapitalist üretim dünyasında yer almasına yol açarken, kadının özellikleri de ona yeniden üretim dünyasında bir yer hazırlamaktadır; özellikle de anneliğin yeniden üretimine yöneltmektedir.

Üçüncü Bölüm'de de belirtildiği gibi, bazı Marksistler cinsiyete dayalı özellikler ile cinsiyetçi işbölümü arasında bir uyum olduğunu belirtirler. Benzer bir biçimde Chodorow da "cinsiyetçi işbölümünün hem toplumsal cinsiyet farklarını ürettiğini, hem de bunlar tarafından yeniden üretildiği-

ni" iddia eder.[34] Ancak bu dinamik basit bir toplumsallaşma meselesi değildir; kökleri ilk çocukluğun temel psiko-dinamiğinin Freud'un betimlediği süreçlerine dayanmaktadır. Chodorow, işbölümünün, kamusal ile özel alanların ayrılmasının ve kadının bu ikinci alanda yer almasının, kadınlar üzerindeki baskının temelini oluşturduğunu varsayar. Bu işbölümünün süregelmesinin nedeni ise, cinsiyet tiplerini aile içinde yeniden üreten değişmez süreçtir. Kadınların boyun eğdirilmesine katkıda bulunan ve kökleri çocukluktaki gelişim süreçlerine uzanan bir başka etmen de, oğlanların çeşitli karmaşalarının çözülmesinde kadın nefretinin öne çıkmasıdır; başka bir deyişle, bir oğlan çocuğu, erkek olabilmek için annesini ve kadınsı olan her şeyi reddetmek zorundadır.

Psişik yeniden üretim süreci, yalnızca kapitalizm ve ataerkil yapının sürmesi için uygun varlıklar yaratmakla kalmaz, aynı zamanda duygusal yapıları birbirine hiç uymayan varlıklar –erkek ve kadın– yaratır. Kadınlar duygusal gereksinimlerini karşılayabilmek için erkeklerden farklı birtakım çıkış noktaları aramaya yönelirler. Bu da onları anneliğe iter; böylece gereksinim duydukları duygusal bağı kendi çocuklarıyla yeniden yaratabileceklerdir.

Chodorow, Freudcuların "çocuğun bebeklikteki toplumsal ilişki deneyiminin, psikolojik büyüme ve kişilik oluşumunda belirleyici olduğunu" savunan "nesne ilişkileri" okulunun bir izleyicisidir (47). Bu okul, "içgüdüsel belirleyiciler"den çok, bebek ve çocuğun ilk toplumsal dün-

34 Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering* (Berkeley: University of California Press, 1978), s. 38. Metinde bu çalışmaya başka göndermeler de olacaktır. Benzer bir çalışma, Dorothy Dinnerstein'ındır. *The Mermaid and the Minetaur: Sexual Arrangements and Human Malaise* (New York: Harper, 1976). Ayrıca bkz. Jane Flax, "The Conflict between Nurturance and Autonomy in Mother-Daughter Relationship and within Feminism," *Feminist Studies* 4 (Haziran 1978): 171-89, Jane Flax *Thinking Fragments* (Berkley: University of California Press, 1990), ve Jessica Benjamin, *The Bonds of Love* (New York Pantheon, 1988).

yasını vurgular. Bu ilk ilişkilerin en önemlisi de, anneyle yaşanan ilişkidir.

Freud gibi Chodorow da kızların psiko-seksüel gelişiminde pre-oedipal dönemin önemini vurgular. "Uzun bir ortak yaşama deneyimi ve özsever bir aşırı özdeşleşme, anneler ve kızları arasındaki ilk ilişkinin ortak özelliğidir" (104). Anneler ve kızlar aynı cinsiyete sahip oldukları için, karşılıklı olarak yakın bir özdeşleşme ve yoğun bir duygusal bağlılık geliştirirler. "Anneler kızlarını kendilerinin bir benzeri ve devamı olarak algılama eğilimindedirler (166). Pre-oedipal evrenin sonunda bu ilişki reddedilmez; kadının duygusal yaşamının en önemli unsuru olarak varlığını sürdürür.

Chodorow annelerin oğullarına ve kızlarına farklı davrandıklarını ve oğullarını yuvadan daha erken attıklarını, başka bir deyişle onları pre-oedipal evreden oedipal evreye doğru yönlendirdiklerini öne sürer. Farklı bir cinsiyete sahip oldukları için oğullar, kimliklerini annelerine ve dişi olana karşıt bir biçimde oluşturacaklardır. Dolayısıyla oğlanlar kızlara oranla daha keskin bir ego sınırları algısı geliştirerek duygusal bağlılığı reddetmeyi ve bastırmayı öğrenmek zorunda kalırlar.

Kızlar da kendilerini annelerinden ayırmak zorundadır, ancak pre-oedipal evrenin uzaması nedeniyle bu ayrılış bulanıktır ve hiçbir biçimde oğlanlarınki kadar keskin değildir. Kızlar normal bir heteroseksüel olarak gelişebilmek için sevgi-nesnesi olarak babalarına yönelirler, ancak bunun neden ve nasıl gerçekleştiği, Freud'da olduğu gibi, Chodorow'da da net değildir. Chodorow heteroseksüel eğilimlerin biyolojik açıklamasını açıkça reddeder. Bazı noktalarda Chodorow, kızlar için babanın ya da erkeğin, anneyle yaşanan özdeşleşme ve bağımlılıktan kurtulup özgürleşme ve bağımsızlaşmayı temsil ettiğini ima eder ama bu düşüncesini yeterin-

ce geliştirmemiştir (82, 121). Ancak babayla ikincil bir bağ kurulsa da anneyle kurulan bağ birincil kalır.

Bu süreçlerin kişilik gelişimindeki en belirgin etkisi, kadınların ego sınırlarının, başkalarından ayrılmasının ve bağımsızlık duygusunun erkeklerden daha belirsiz olması, duygusal yönelimlerinin ise daha biseksüel (ya da aslında, eşcinsel) kalmasıdır. Kadınların başkalarına olan duygusal gereksinimi daha açıkça ifade edilir. Dolayısıyla kadının bu yapısı annelik rolüne mükemmel bir biçimde uyar.

> Kadınlar anne olduğu sürece, kızların pre-oedipal döneminin oğlanlardan daha uzun olacağını tahmin edebiliriz. Ayrıca, kadınların anneliğin ilişkiselliklerine daha açık yani özdeşleşme, ayrılığın ve farklılaşmanın yokluğu, ego-beden sınırlarının bulanıklığı gibi durumlara daha yatkın bir karakter geliştireceklerini ve gerçeklik ilkesini pek de gözetmeyen sevgiye eğilimli olacaklarını bekleyebiliriz. (110).

Dolayısıyla,

> Kızların birincil benlik tanımlarında, oğlanlardan farklı olarak bir "empati" temeli bulunmaktadır. Kızlar başkalarının gereksinimlerini ve duygularını kendilerininmiş gibi yaşamaya daha eğilimli olarak gelişirler... kızlar erkeklere göre kendi farklılıklarını daha az hissederler ve dışsal nesne dünyası ile daha sürekli ve daha ilişkili yaşarlar (167).

Oğlanlar bunun tam tersine, "kendilerini daha ayrı ve farklı tanımlarlar; daha katı bir ego sınırı ve farklılaşma duygusuna sahiptirler." Kısaca, "temel dişi benlik algısı dünyaya bağlıyken, eril benlik algısı ayrıdır" (169). Dolayısıyla, Chodorow "kadının anneliğinin... kızlar ve oğlanlar büyürken, ilişki deneyiminde simetrik olmayan bir duruma yol açtığını ve bunun da kadın ve erkek kişiliğindeki önemli farklılıkları açıkladığını" belirtir (169).

Bu önemli farklılıklar nedeniyle, yetişkin kadın ile erkek çok farklı duygusal yapıya sahiptir. Erkekler "yabancılaşmış işin duyguyu reddeden dünyasına katılırken, kadınların yakınlık ve birincil ilişki gereksinimlerini karşılamaktan uzaklaşırlar" (207). Ayrıca gerek erkekler gerekse kadınlar birincil ilişkiye dönmeyi anneleriyle yaşarlar. "Anneye duyulan oedipal sevgi... baba sevgisinin hiçbir zaman veremeyeceği asal birliğe ulaşma duygusunu içerir... Erkekler, kadınların verebileceği, [başkasıyla] yek vücut olma haline dönme duygusunu kesinlikle sağlayamazlar" (194). Dolayısıyla, heteroseksüel bir kadın, bu bir olma duygusunu ya kendisini seven adamla ya da annesiyle özdeşlik kurarak elde eder (194). Yalnızca bir lezbiyen, başka bir kadınla birincil sevgi yaşayabilir; bu da ilk çocukluk dönemindeki ilişkisel süreçlerde kalan psişesine kaydolmuştur (ancak Chodorow böyle bir saptamada bulunmamaktadır).

"Erkekle olan özel ilişki yeterli olmadığı için" kadınlar birincil anne sevgisini yeniden yaşayabilecekleri başka araçlar bulmaya çalışırlar; bunlardan birisi, kadınlarla ilişki kurmaktır (200). Diğeri ise, çocuk sahibi olup, kendi çocuğuyla böyle bir ilişkiyi yeniden kurmaktır. (Bunun bir kız olması gerekebilir, ancak Chodorow bunu belirtmez) "Bunu yaparak, kendisi için özel, yoğun birincil birimi yeniden yaratır" (202). "Anneliğin yeniden üretilmesi" bu şekilde ortaya çıkar.

Bu süreç, cinsiyete dayalı kimlikleri yaratarak dünyanın özel ve kamusal (kapitalist) olarak ayrılmasının sürmesine katkıda bulunur. Ancak Chodorow, çekirdek aileye dayalı çocuk yetiştirme sürecinin dönüştürülmesiyle bu ayrımın sona ereceğine ya da büyük ölçüde değiştirilebileceğine inanır. Bunu yapmanın en önemli yolu da, "birincil ebeveynliğin kadın ve erkek arasında paylaşılmasıdır" (215).

Paylaşılan ebeveynliğin sonucunda, erkek ve kadın arasın-

da duygusal simetrilerin oluşması sağlanacak (bunlar "androjen" hale gelecek) ve erkekler artık kapitalist iş dünyasına uygun kişilik özellikleri geliştirmeyeceklerdir. Muhtemelen onlar da Freud, Marcuse ve Davis'in tanımladığı gibi uygar olmaktan uzaklaşacaklardır. Chodorow, insanların kapitalist iş yapısına uygun olmamaya başlamasıyla, bu yapının çökeceğini düşünür. Michele Barrett'in benzer bir önermeye ilişkin söylediği gibi, belki de kapitalizm bu tezin öne sürdüğünden daha esnektir. Bunun yerine, praksisi öne çıkaran Marksistlerin önerdiği gibi, egemen ideolojilerle sürekli mücadele etmek, daha ümit verici bir kültürel devrim tarzıdır. Tabii ki paylaşılan ebeveynlik de bir tür praksis olarak düşünülebilir, ama Chodorow'un düşüncesi bu değildir.[35]

Chodorow ve Freud'un betimlemeleri, ikisinin takip etmeyi tercih etmediği bir başka feminist yönelime işaret eder; her ikisi de, ataerkil toplumda belirsizleşen ya da marjinalize edilen çok güçlü bir anne-kız ilişkisinden söz ederler. Tam bir feminist devrim için gerekli olanın aslında anaerkil geleneğin ve değer sisteminin yeniden canlandırılması olduğunu iddia etselerdi, ortaya koydukları önermelerden çok uzağa gitmek zorunda kalmayacaklardı. Çünkü pek çok Fransız feministi tam da bu düşünce doğrultusunda ilerlemektedir.[36]

---

35 Diğer Chodorow eleştirileri için bkz. Adrienne Rich, "Compulsory heterosexuality and Lesbian Existence", *SIGNS* 5, no: 4 (Yaz 1980): 631-637; Iris Young, "Is Male Gender Identity the Cause of Male Domination?" ve Pauline Bart, "Review of Chodorow's Reproduction of Mothering", *Mothering: Essay in Feminist Theory* s. 147-152.

36 Bazı Fransız feministler bu yönelimi anti-entelektüel bulurlar. *New French Feminisms*'de dile getirilen sakıncalı bir not için bkz. ed. Elanie Marks and Isabella de Courtioron, (New York: Schocken, 1981), s. 212-3a. Ayrıca bkz. Eldanie Marks, "Women and Liberature in France," *SIGNS* 3, no. 4 (Yaz, 1978) 837-888. Özellikle Fransız kuramcı Luce Irigaray'ın teorilerinin bir eleştirisi için bkz. Manique Plaza, "Phollomorphic Power and the Psychology of Women," *Ideology and Conciousness* 4 (1978): 4-36. Lacancı feminist teoriler ile bağlantı kuran ilginç bir Fransız feminist makale Amerikalı Peggy Allegro'ya

Bu kuramları anlamak için Fransız psikoanalist Jacques Lacan tarafından yapılan Freud yorumunu gözden geçirmekte yarar vardır. Lacan'ın görüşlerini özetlemek olanaksız olmasa da zordur, ancak kuramının özü, Freud'un hipotez ve gözlemlerinin sembolik olarak yorumlanması gereğine işaret etmesindedir. Bunlar genelde, bireyin bilince, dile, sembolik alana "düşmesini", yani ataerkil duruma geçmesini betimlerler. Bu, bebeğin anneyle yaşadığı pre-oedipal birlik ve ayrı bir varlık olmamanın verdiği mutluluk durumunun dışına düşmesidir. Bu, imgesel olanın geçişsiz aşamasıdır.[37]

Bu dışarı düşme aynı zamanda kişinin kendi içinde de bir ayrılmaya neden olur. Bu nosyon, Sartre'ın ötekiliğin diyalektiği düşüncesiyle benzerlik taşır; bu varoluşçu konum Beşinci Bölüm'de tartışılacak. Bu süreçte benlik adlandırılabilir ("ben") bir nesne olarak oluşur. Bundan önce, mutlak bir özne ya da sıfırdır. Olmayış ya da yokluk aracılığıyla, kişi kendi benliğinin başkasından ayrı olduğunu fark etmeye başlar. Böylece başkasına ya da anneye duyulan arzuyu yansıtan geçişli aşama gelişmeye başlar.

Dil zaten mevcuttur ve çocuklar kendilerini ifade edebilmek için dili kullanmak zorundadır. Dille birlikte, Freud'un değişik dönemler için tanımladığı, kastrasyon, oedipal gibi

---

aittir; "The Strange and the Familiar: The Evolutionary Potential of Liberalism," *The Lesbian Reader*, ed. Cavina and Glana, s. 167-184. Fransız feminizminin bu dalı ile ilgili özetlemem başka bir biçimde gösterilmedikçe *Yeni Fransız Feministler* terimini kısaltma olarak kullandım, ancak bütün Fransız feministlerinin bu fikirleri savunmadığı unutulmamalıdır.

37 Lacancı teorinin bu özeti şu kaynaklardan çıkarılmıştır: Jan. Miel, "Jacques Lacan and the the Structure of the Unconscious," ve Jacques Lacan, "The Insistance of the Letter in Unconscious" her ikisi de *Yale French Studies* içinde, no. 36-37 (1966): s. 104-111 ve 112-147; Jacques Lacan, *The Language in Psychoanalysis*. Antony Wilden'in çevirisi ve "Lacan and Discourse of the Other" başlıklı yorumu ile basılmıştır (Baltimore: John Hopkins, 1068). Richard Wollheim, "The Cabinet of Dr. Lacan" *New York Review of Books*, 25 Ocak 1979, s. 36-45; ve Serge LeClair, "Sexuality: A Fact of Discourse" *Homosexualities and French* Literature: Cultural Contexts/Critical Texts. ed. George Stambolian and Elaine Marks (Ithaca: Cornell, 1979) s. 42-55.

sembolik bilgiler de edinilir. Kastrasyon, ayrılmanın farkındalığını ifade eder. İnsanlar bu ayrılmayı ve yabancılaşmayı, üstünlük kurmanın fallik araçlarını olumlayarak reddetmeye çalışırlar.

Bilince geçişle birlikte, yalnızca başkasından ayrılık anlamında bir farklılığın değil, cinsler arasında ve bunların belirlenmiş yaşam biçimleri arasındaki farklılığın da ayrımına varılır. "Dolayısıyla, erkek mutlak olmamakla 'kastrasyona uğrarken', kadın da aynı şekilde erkek olmamakla 'kastrasyona uğramaktadır'. Erkeğin bütünlükten yoksun olması, kadının fallustan, erkeklikten yoksun olmasına yansıtılmaktadır. Kadın bu durumda fallik bir 'yokluğun' tezahürüdür; o bir deliktir."[38]

Lacan fallusu bütünlükle, yabancılaşmayı ise kastrasyonla özdeşleştirdiği için, feminist bakış açısından eleştirilebilir. Lacan, Freud'un 'fallik anne' terimini, Babanın Adı ile yıkılan pre-oedipal figürü betimlemek için kullanmıştır. Bunun etkisiyle ve anneye duyulan arzu nedeniyle, kızlar fallusun yokluğunun farkına varırlar ve oğlanlar da babayla yarışamayacaklarını öğrenirler.

> Hiçbir özne, sembolik düzene, yani dile girmek için gerekli olan, dolayımsız, tam bir *jouissance*'ı (hazzı – ç.n.) sembolize eden fallusa sahip değildir. Lacancı doktrine göre, insani arzu daima anlamla dolayımlanır. Bu bizim insani kastrasyon kaderimizdir.[39]

Dolayısıyla "fallus bir bütünlüğü ya da her şeyin bir olduğu ve hiçbir şeyin farklılaşmadığı bir durumu temsil eder." Richard Wollheim'in belirttiği gibi, "neden fallus?... Lacan neden fallik fantezilerin, meme ucuyla ilgili fantezilerin bir

38 Jane Gallop, *The Daugher's Seduction, Feminism and Psychoanalysis*. (Ithaca: Cornell, 1982), s. 22.

39 Adı geçen eser, s. 95-96.

devamı olduğunu düşünmemektedir?"[40] Lacan da Freud gibi, penis ya da fallus saplantısıyla benzer bir erkek yanlılığı sergiler, Fransız feministler Lacan'ın kuramının bazı yönlerini kendi amaçlarına uygun olarak kullanırlar.

En önemli Fransız feministlerden ikisi, Julia Kristeva ve Helene Cixous, Lacan'ın özgün bir yorumunu yaparlar. Kristeva şöyle der: "Freudculuk ile, cinsel farklılık ve bir diğerine indirgenemeyen özneler arasındaki fark sorununu ortaya atan manivelayı kastediyorum."[41] Kristeva, cinsel farklılığın, "öznelerin sembolik sözleşme, yani toplumsal sözleşme ile olan ilişkilerindeki farklılık (dolayısıyla iktidar, dil ve anlamla olan ilişkilerindeki farklılık) tarafından ve aynı zamanda bu yolla aktarıldığını" vurgular (21). "Feminizm, sembolik sözleşmeyi oluşturan ayrılma, kastrasyon gibi amansız bir şiddetin bilincine varma sürecinde yalnızca bir uğraktır" (28). Kadınlar için "sosyosembolik sözleşme", bir fedakarlık sözleşmesidir (25).

Cixous aynı zamanda, dili ataerkil baskının merkezi olarak gören Lacancı bakış açısını vurgular. "Çünkü varolur varolmaz bir dil içine doğarız ve dil bizimle konuşur, kendi yasasını, bir ölüm yasasını bize zorla kabul ettirir".[42] Cixous, Freud'un "Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları"nda *(Civilization and Its Discotent)* öne sürdüğü, kadınların uygar olmadıkları düşüncesini kullanır.

> Freud/Lacan için kadın "sembolik olanın dışındadır... yani dilin, yasanın oluşturulduğu yerin dışındadır ve kültür ve kültürel düzenle herhangi bir ilişkiden dışlanmış durumdadır. Sembolik olanın dışında kalması, fallusla hiçbir iliş-

40 Wollheim, no. 12, s. 43.

41 Julia Kristeva, "Women's Time," *SIGNS* 7, no. 1 (Sonbahar, 1981), s. 20. Metinde bu makaleye başka göndermeler de olacaktır.

42 Helene Cixous, "Castration or Decapitation?" *SIGNS* 7, no. 1 (Sonbahar 1981), s. 45. Metinde bu makaleye başka göndermeler de olacaktır.

kisi olmayışından, erkekliği ortaya çıkaran kastrasyon karmaşasını yaşamamasından kaynaklanır (46).

Fransız feministler, ataerkil sembolik düzeni faşizan ve ölüm-yönelimli olarak görmeye eğilimlidirler. Bu düzende kadınlar ve onların gerçekleri reddedilip yok edilmektedir. Kadınlar, söylemin sınırlarında, "sembolik olanın dışında" yer aldıkları için farklı bir mekanda kalırlar. Bu alanda fallusun sembolik düzenini 'çözmeye' çalışan yıkıcılar olarak dururlar. Aynı zamanda kadınlar, kendi *öteki* deneyim alanlarına ilişkin değer ve görüşlerini olumlamak zorundadırlar, ataerkil düzen ölüm-yönelimli, onlarınki ise hayatı olumlayan yöndedir. Jack Derrida'nın 'yapıçözüm' nosyonunda görülen diyalektik kavramından yola çıkan Fransız feministler, Charlotte Perkins Gilman'ın özellikle "Erkeğin Dini ve Kadının Dini" *(His Religion and Hers)* kitabında ortaya konan yaklaşıma ve bu bölümün başında söz edilen Herbert Marcuse ve Angela Davis'in yaklaşımına benzer bir noktaya ulaşırlar.

Derrida da Lacan'ı, Kartezyen hümanizmle ilişkili uçu bir özgüvene dayanan *'logocentrism'* (söz-merkezcilik-ç.n.) ve *'phallocentrism'*in (fallus-merkezcilik-ç.n.) bir bileşimi olan *'phallogocentrism'* ile ya da Amerikalıların dediği gibi erkek şovenizmiyle suçlar. Derrida bu bileşik kelimenin fallus-merkezcilik ile söz-merkezciliği ayrılmaz bir biçimde bir araya getirdiğini; "feminizm ile yapı çözücü gramatolojik felsefeyi ortak bir düşman karşısında birleştirdiğini" iddia eder.[43] Dolayısıyla Derrida Birinci Bölüm'de üzerinde durulan Newtoncu ve Kartezyen dünya görüşünün bir eleştirisini yapar. Fransız feministler bu tavrı daha da geliştirmişlerdir. Bu dünya görüşüne eleştirel bakan bir yazarın da belirttiği gibi, ortaya konan karşıtlık 'Kartezyen Erkekle' 'Cadı Ka-

43 Jacques Derrida, "The Purveyor of Truth" (1975), Jane Gallop'un "The Ladies' Man" makalesinde andığı gibi, *Diatritics* 6, no. 4 (Kış 1976), s. 30.

dın' arasındadır ve cadı da nihai olarak marjinal, baskı altındaki kadın kültürünü temsil etmektedir.[44]

Kristeva, Derrida'nın feminizmin yapı çözücü ya da put kırıcı potansiyeline ilişkin düşüncelerini ifade ederken şöyle der:

> Eğer kadının oynayacak bir rolü varsa, bu yalnızca olumsuz bir işlev yüklenmesiyle olur: toplumun mevcut durumunda sonlu, kesin, yapılanmış, anlamla yüklü ne varsa reddetmekle. Böyle bir tavır kadının, toplumsal kodların parçalanması tarafında yer almasına yol açar: devrimci uğraklar tarafında.[45]

Ancak Kristeva kadının sembolik olan karşısında yaşadığı ikileme dikkat çekmektedir. Ya bunun içine girecek ve işlevsel erkeklere dönüşecektir ya da fallik olarak kabul edilen her şeyden kaçarak sessiz denizaltı canlısının cesaretine sığınacak ve böylece tarihte yer almaktan vazgeçecektir (166).

Xaviere Gauthier de aynı soruna dikkat çekmektedir: kadınlar bir yandan erkek sembolik düzeni ile bütünleşebilirler. "'kendi' yerlerini, sembolik olanı, süper-egoyu, yasayı... dayatan ve bütünüyle tek bir imleyene: fallusa dayanan, doğrusal, gramatik, linguistik bir sistem içinde bulabilirler." Bu durumda şizofrenik olurlar: "kadınlar farkına varmadan tümüyle kendilerinden uzaklaşarak 'İkinci Cinsiyet' denilen bu Çılgın Cinsiyete dönüşürler." Diğer yandan, kadınlar bütün tarih boyunca sessiz, suskun kaldılar. Ama "kadınlar sessiz kaldıkları sürece, tarihsel sürecin dışında kalacaklardır. Ancak eğer erkekler gibi konuşmaya ve yazmaya başlarlarsa, boyun eğerek ve yabancılaşarak tarihe girecek-

---

44 Editorial Collective of Questions Feministes, "Nations on Common Thomas," *New French Feminisms*, s. 200.

45 Kristeva, "Oscillation between Power and Denial" (1974), *New French Feminisms*, s. 162-163.

lerdir; mantıken, kadınların konuşmasıyla altüst olacak bir tarihtir bu."[46]

"Kastrasyon ya da Baş Kesme" *(Castration or Decapitation)* adlı makalesinde Cixous, politik baskının kadınların potansiyel yapı çözücü enerjilerini denetim altında tuttuğunu iddia eder. Bu iddiasını savunmak için Cixous, bir Çin anekdotuna atıf yapar. Bir adamdan 180 karısını asker yapması istenir. Kadınlar itaat etmezler, boyun eğmezler, gülerler, gevezelik ederler. Ancak, adam bunların arasındaki iki liderin başını kesince diğerleri itaat ederler. Cixous'a göre "bu durum, kadınsı düzensizliğin, gülmenin, davul sesini ciddiye alamamanın, baş kesme tehdidi karşısında sona erdirilmesidir" (43) Fransız feministler, kadınların ötekiliğinin, ataerkil düzeni bozmanın, yıkmanın ve çözmenin aracı olan farklılıklarını olumladığını iddia ederler; ancak böyle bir yönelim ve ayrılıkçılık, kadınların sonsuza kadar tarihin dışındaki marjinal dünyaya, kamusal söylem alanının dışına atılması anlamına gelebilir.

Eğer kadının farklılığı onun bedeninde ortaya çıkıyorsa, o zaman, otantik, yıkıcı 'kadınsı imgelemin' kaynağı, kadın bedeni ve kadın cinselliğidir. Özellikle ezilen ve yeniden canlandırılması gereken, *'la mere qui jouit'* yani, cinsel annedir.[47] Fransız feministler, bu nedenle, Freud'un eros güdüsü ve ölüm içgüdüsü nosyonlarına dayanırlar, çünkü kadınsı erotizmi kurtarıcı olarak görürler.[48] Fransız feministler, erotik pre-oedipal anneyi, ideolojinin dönüşmesinde bir araç

46 Gauthier, "Is There Such a Thing as Women's Writing?" (1974), *New French Feminism*, s. 162-163.

47 Marks ve de Courtivron, "Introduction III," *New French Feminisms*, s. 36.

48 Kuramcı Herbert Marcuse ve Norman O. Brown 'eros'u benzer biçimde değerlendirirler. Bkz. özellikle Marcuse, *Eros and Civilization* ve Brown, *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History* (Middletown, Conn.: Wesleyan Univ. Press, 1959) ve *Love's Body* (New York: Vintage, 1966). Brown ölüm-yönelimli çağdaş kültürün üstesinden gelmek için "beden mistizmi"ni savunur.

olabilecek, baskı altına alınmamış kadınsı imgelemin kaynağı olarak görürler. Sonuçlarını yalnızca bir Marksist olan Catherine Clement tanımlamış gibi görünse de, bu düşünce yine de bir kültürel devrim meselesi olarak kalmaktadır.[49]

Bu tartışmaları en fazla geliştiren Helene Cixous şöyle der: "artık bazı şeyler, kadınsı imgelemi oluşturacak şeyler yazılmaya başlıyor" (52). "Kadın yazını, sembolik olanın dışladığı annenin sesinin ya da arkaik olanın iletilmesidir" (54). Cixous, kültürün kıyısında yer alan kadınları model olarak görür; en otantik ses onlarındır, yani cadıların, delilerin, histeriklerin sesleridir. "Histerik, hep kıyıda duran ilahi bir ruhtur... O, düzene sokulamayan kadınsı yapıdır" (47).

"Medusa'nın Gülüşü" *(The Laugh of the Medusa)* Cixous'un kuramının en olgun hali olarak görünür. Burada Cixous şunu ilan eder: "Artık kadınlar çok uzaklardan geri dönmekteler; hep var olandan: 'hariçten', cadıların yaşadığı çalılıktan; aşağıdan, 'kültürün' ötesinden."[50] Kadınlar kendi farklılıklarının, kendi bedenlerinin otantik doyumuyla yazmalı, konuşmalıdır. "Kendinizi yazın. Bedeniniz duyulmalı. Ancak o zaman bilinçaltının sonsuz kaynakları ortaya çıkacaktır" (250). Kadınlar, "konuşmalı ve böylece ezilişlerine dayanan tarihe yıkıcı bir giriş fırsatını yakalamalıdırlar. Yazmalı ve böylece kendilerine anti-logos silahıyla yol açmalıdırlar" (250). "Kadınlar sessizlik kapanından kurtulmalıdır. Yalnızca kıyı ya da harem olan alanı kabul etmeye yanaşmamalıdır" (251).

Kadının otantik dili organik, erotik ve bütüncüldür: bunun kaynağı da pre-oedipal annedir. İyi ilişkiler fallik mistifikasyonla genellikle kirletilmiş de olsa, bir kadın asla 'anneden' uzak değildir... onda, daima, o iyi anne sütünden bi-

49 Catherine Clement, "Enslaved Enclave" (1975), *New French Feminisms*, s. 247.

50 Cixous, "The Laugh of the Medusa", *New French Feminisms*, s. 131.

raz olsun bulunmaktadır. Beyaz mürekkeple yazar o" (251). Kadının gerçeği akıcıdır, kategorize edilemez; fallik mantığı ifade eden, 'ya o ya bu' diyen, sado-mazoşist ikilemlerin ötesindedir.[51]

Luce Irigaray da anne-kız ilişkisinin otantik kadınsı imgelemin yeniden canlandırılmasının kaynağını oluşturabileceğini iddia eder. Irigaray'a göre, *"desideratum"* (olması gereken – ç.n.) şudur: "kadınlar özne haline geldikçe, anneler ve kızlar, Baba'nın oyununda bir nesne ve hasım olmak yerine, özneler ve kendi gerçeklerinin savunucuları haline gelebilirler."[52]

Dolayısıyla, Fransız feministler anne ve kız arasındaki Freudcu pre-oedipal ilişkiyi yeniden diriltmeyi, kadınsı imgelemin, kadınsı gücün ve kimliğin kaynağı olarak görürler. Baskı altına alınmış alandan kaynaklanan bu bakış açısı, *'phallogocentric'* düzeni yıkmalı ve bir 'karşı-toplum' tasarlamalıdır.

> Bir "kadın" toplumu, resmi toplumun bir tür alter egosu (bütünleyici benliği-ç.n.) olarak oluşturulmalıdır. Böyle bir toplum *jouissance*'ın (hazzın – ç.n.) tüm gerçek ya da düşsel olasılıkları için bir barınak oluşturur. Fedakarlık ve hüsran dolu sosyo-sembolik sözleşmenin aksine, uyumlu, yasaksız, özgür ve doyurucu bir karşı-toplum tasarlanmalıdır.[53]

Françoise d'Eaubonne'nun da belirttiği gibi, böyle bir kadınsı yapıçözümcü dönüşüm sonucu, "dişi gezegen, herkes için yeniden yeşil olacaktır."[54]

---

51 Bkz. Kristeva, "Women's Time," s. 35-36.

52 Helene Vivienne Wenzel, "Introduction to Luce Irigaray's And the One Doesn't Stir Without the Other," *SIGNS* 7, no. 1 (Sonbahar 1981), s. 59; Ayrıca bkz. Irigaray, "And the One Doesn't Stir Without The Other," *SIGNS* 7, no. 1 (Sonbahar 1981), s. 60-67; ve Luce Irigray, "Women's Exile," *Ideology and Consciousness* 1 (1977), s. 62-76.

53 Kristeva, "Women's Time", s. 27.

54 Françoise d'Eaubonne, "Feminism or Death", *New French Feminisms*, s. 236.

BEŞİNCİ BÖLÜM

FEMİNİZM VE VAROLUŞÇULUK

Kadın öyle bir durumdadır ki, –bütün insanlar gibi özgür ve özerk bir varlık olduğu halde– yine de kendini, erkeklerin onu Öteki statüsünü benimsemeye zorladıkları bir dünyada yaşar bulur.

– Simone de Beauvoir, 1949

Çağdaş feminist teorinin en önemli çalışmalarından ikisi olan –Simone de Beauvoir'ın *The Second Sex* (İkinci Cins, 1949, ABD'de 1952'de yayımlandı) ve Mary Daly'nin *Beyond God the Father*'ı (Tanrı Babadan Ötede, 1973)– ideolojik önermelerini, 20. yüzyıl felsefe akımlarından biri olan varoluşçuluktan türetirler. Bu fikirler bütününün kökleri, aralarında Hegel, Husserl ve Heidegger'i sayabileceğimiz Alman düşünürlerin eserlerine uzanır, ancak söz konusu fikirler en bilinen (popüler) ifadesini, de Beauvoir'ın tüm hayatını birlikte geçirdiği Fransız düşünür Jean Paul Sartre'ın çalışmalarında bulmuştur.

De Beauvoir ve Daly'nin teorilerini tanımlamadan önce, varoluşçuluğun bazı temel ilkelerini özetlemek yararlı olacaktır. Bu düşünceler en erken tanımlarını Hegel'in *Phenomenology of Spirit*'inde *(1807)* (Tinin Görüngübilimi) bulur, ancak Simone de Beauvoir'in *The Second Sex*'inde ayrıntılarıyla açıkladığı kavramlar Heidegger'in *Being and Time* (1927) (Varlık ve Zaman) ve Sartre'ın *Being and Nothingness* (1943) (Varlık ve Hiçlik) eserlerinde formüle edilmişlerdir.

Hegel'in "kendine yabancılaşmış ruh" şeklinde yaptığı insan ruhu tanımı, "bilinçlilik" durumunun daha sonraki varoluşçu tanımlarının türediği bir öz olarak kalacaktır. Hegel, bilinçlilik durumunu, bölünmüş bir arenada yer alan bir şey olarak görür: bir yanda aşkın ya da gözlemci ego; diğer yanda sabit ben ya da gözlemlenen ego. Sartre, daha sonra, bu benlikleri *"pour-soi"* ve *"en-soi"* –kendi için olan ve kendi içinde olan– olarak adlandıracaktır.

Her iki taraf da ebedi bir diyalektik içindedir; *pour-soi, en-soi*'nin sabit ve somutlaşmış konumunun ötesine geçmeye çalışırken, aynı zamanda da, kendini ölçüp karşılaştırabileceği ya da tanımlayabileceği bir nesne olarak *ensoi*'ye gereksinim duyar. Benzer bir dialektik, *pour-soi* ve dünya ya da diğer insanlar arasında da vardır. Hegel'in görüşüne göre, kendi-bilinçlilik, varlığını kanıtlamak ve geçerli kılmak için, sonsuza dek öteki kişilere gerek duyar, ya da onları arzular – bu yalnızca, onun 'öteki bilinçlik' olmadığını gösteren olumsuz kanıt olsa bile. Hegel, bu olumlama-inkâr durumunun, bir efendi-köle ilişkisi biçimini aldığını söyler: bir yanda "esas tabiatı kendisi için olmak olan bağımsız bilinçlilik" vardır; "diğeri, esas tabiatı basitçe yaşamak ya da bir başkası için olmak olan bağımlı bilinçliliktir".[1]

> (Efendinin) esas doğası sadece kendisi için varolmaktır; o, kendisi için şeyin hiçbir şey olduğu katışıksız olumsuz güçtür. Böylece o, bu ilişkideki katışıksız ve esas eylemdir; oysa kölenin eylemi katışıktır ve esas değildir" (116).

"Esas olmayan bilinçlilik, efendi için, kendinden emin oluşunun *hakikatini* oluşturan nesnedir" (116).

Heidegger de, 'ben'i, ötekilerin dünyasıyla negatif bir diyalektik içinde görür, ancak Hegel'den farklı olarak, bu

1 G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (1807; Oxford: Clarendon Press, 1977), s. 115. Bu baskıdan yapılan alıntılar metinde devam edecektir.

karşı karşıya gelişin farklı yönlerini de tanımlar. Heidegger için, *Dasein* [varoluş] diye adlandırdığı benlik; yabancılaşmış ve somutlaşmış bir varoluş düzeyiyle –bir nesne olarak varoluş–, yansıtıcı, üretken ve aşkın bir özne olarak varoluş arasında sonsuz bir gerilim içindedir. Varoluşun nesne düzeyini Heidegger *"das Man"* diye adlandırdığı kitleler olarak görür. Bu, günümüz kitle reklamcılığının, örnek kalıba uyan, ideolojik olarak belirlenmiş ve bireysellik bakımından fakir figürleri ile ilişkilendirebileceğimiz bir düzeydir. Bu düzeyde yaşamak, Heidegger'e göre, yapmacık bir tarzda yaşamaktır. Bu "'onların' diktatörlüğüne" boyun eğmektir.[2] Dayatılan, özgün bireyselliği engelleyen bir çeşit sıradanlıktır: "Kamusal alanda" der Heidegger "her Öteki bir diğeri gibidir. Bu 'Birarada Oluş', insanın kendi *Dasein*'ını, 'Ötekilerin' Varlık türü içinde tamamen eritir" (164).

Bu düşük ve yapmacık *onların-benliğine* karşılık, *otantik olan Benlik,* "bir bakıma kendi yolundan alıkonan benliktir" (167). Bu benlik, kalabalığa karşı kendini özelleştirmiş, kendini otantik tarz aracılığı ile bulan ya da gerçekleştiren bir benliktir. "Bu özel *Dasein, onların-benliği* olarak, 'onların' arasına karışıp gitmiştir ve öncelikle kendini bulmak zorundadır" (167). Kendini bulmanın anlamı, kendini otantikleştirme ya da kendini gerçekleştirme olanağına yeniden açık hale gelmektir. Bu tarzın içinde *Dasein,* "kendi en yüksek Varlık potansiyeli için özgür Oluş'u sergiler" (183). *Dasein,* "kendi en üst potansiyeline yönelen bir Kendini-Yansıtıcı Varlık olmalıdır" (236).

Varoluşçu etiğin temel taşı olan bu ahlaki kendini gerçekleme yaptırımına rağmen, *Dasein* kamusal olanın yapmacık kipinin cazibesine kapılır. Bunun nedeni, kendi merkezin-

2 Martin Heidegger, *Being and Time* (1927; New York: Harper, 1962), s. 164. Bu baskıdan yapılan alıntılar metinde devam edecektir.

de duyumsadığı hiçlik korkusudur. Bu "olmama"dan kurtulmak için, kendini varlığa dönüştürmeye, maddileştirilmiş ilişkiler dünyasında kendini nesnelleştirmeye çalışır. Benlik, "*Dasein*'ın içindeki tekinsizlik" duygusundan kendini kurtarmaya çabalar (234). Bunu, kendini, önceden hazırlanmış kimliklerin gündelik dünyasına duyduğu o burjuva tanışıklığı içinde kaybederek yapar. Ancak, bu sükûnet durumunda *Dasein,* "kendi en üst potansiyel Varlığının ondan saklandığı bir yabancılaşmaya *(Entfremdung)* sürüklenir" (222). "Bu yabancılaşma, *Dasein*'ın elinden otantikliğini ve olanağını *alıp götürür*" (222).

Bu kayboluş durumunda, *Dasein* endişe duymaya başlar. Bu endişe ya da dehşet varoluşçu etiğin bir başka temel kavramıdır; *Dasein*'e potansiyelini tam kullanmadığını hatırlatan bir barometre görevi görür. Bir başka deyişle, endişe varoluşçu suçun bir ifadesidir; o, *Dasein*'i otantik potansiyelini gerçekleştirmeye davet eden "vicdanının sesidir". "Kaygı, *Dasein*'ı, 'dünyanın' içindeki sindirilmişlik durumundan geri getirir. Gündelik tanışıklık parçalanır" (233).

> Kaygı bireyselleştirir. Bu bireyselleşme *Dasein*'ı geri getirir... ve ona, yapmacıklığın ve otantikliğin kendi Varlığının olanakları olduğunu söyler (235). Vicdanın bu çağrısı, *Dasein*'ı, Varlığı potansiyel bir Kendi Oluşa davet eden bir *yakarış* niteliğindedir, ve bu da onu en büyük suçlu-Oluşuna *davet ederek* olur (314).

"Vicdan", Heidegger'e göre, "kesinlikle, kişiye olması gerekenin, otantik benliğinin açılmasıdır."[3]

Heidegger böylece benliği, yapay ve özgün iki durum arasında parçalanmış olarak düşünür. Bu ikilem, bir yanda bir nesne olmak ile oluş sürecindeki bir canlı olmak arasındaki temel bir diyalektiği ifade eder. İkinci süreç anlık değil de

3 John MacQuarrie, *Martin Heidegger* (London: Lutterwoth, 1968), s. 32.

oluşan bir süreç olduğu için, Heidegger bunu olmama durumu olarak adlandırır.

Sartre bu düşünceyi alır ve ne kadar sorunlu olsa da[4] önemli eseri *Being and Nothingness*'in (Varlık ve Hiçlik) temelini oluşturmak amacıyla kullanır. Hegel ve Heidegger gibi, Sartre da benliğin iki boyutta varolduğunu düşünür: *pour-soi* (kendi-için) aşkın, yaratıcı, geleceği düşünen bendir; *en-soi* (kendi-içinde) içsel ve bütünüyle yapay olan ve maddeleşmiş olumsal nesne bendir. Heidegger gibi Sartre da *en-soi*'nin düzeyini "varlık", *pour-soi*'ninkini ise bir olmama durumu ya da hiçlik olarak görür.

Sartre, *pour-soi*'nin gündelik içsellikten geri çekilme, projeler üretme kapasitesi olan yansıtıcı bilinç olduğunu ayrıntılarıyla açıklar. Bu kapasite ile o, içsellikte değişme ve gelişme imkanı olmadan saplanıp kalan sabit beni aşar. Hegel gibi Sartre da *en-soi*'yi, *pour-soi*'nin yansıtıcı gözü altında ya da öteki bilinçlilikler tarafından oluşturulmuş bir nesne olarak görür. Sabit bir kimlik bu nedenle hiçbir otantik değişime izin vermeyen maddileşmiş bir varlıktır. Bu tür bir "benlik birliği" yanlış bir kuruluştur ve "kendi-için olanın kendi-içinde olanda farklılaştırılmasından"[5] başka bir şey değildir.

Heidegger gibi, Sartre da bu çifti, sonsuz diyalektikte kilitlenmiş olarak görür. *Pour-soi, en-soi*'ye bağımlı kılar; herhangi bir şeyin özelleştirilmiş bilinçliliği olarak, *pour-soi* bilincinde olduğu şeye bağlı kalır (58). Aynı zamanda, *en-soi* ya da varlık olarak sabitlenmeyi sürekli biçimde bir reddediş

4 Lee ve Mandalbaum'un *Phenomenology and Existentialism*'inde "The Existentialist Recovery of Hegel and Marx", s. 129'da George L. Kline, Sartre ve diğerlerinin "eylemsizliği hiçlikle" karıştırdıklarını ileri sürer: "olasılıklar belirgin bir biçimde eylemli değildirler, bu nedenle yokturlar. Olumlu olarak ifade edildiğinde, sadece olası olan bir hiçtir, hiçliktir".

5 Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology* (1943; New York: Citadel Press, 1966), s. 142. Bu baskıdan yapılan alıntılar metinde devam edecektir.

sürecidir, dolayısıyla süregiden bir olmama durumu, hiçlik ya da oluş süreci içindedir.

Sartre'ın otantiklik ya da beni otantikleştirme kavramı, bu nedenle, Heidegger'inki gibi, dinamiktir. *Pour-soi* sürekli olarak bir kendini gerçekleştirme, kendini yansıtma sürecindedir ama bu, *poir-soi* bütünüyle kendisi olmadıkça gerçekleşemeyecek bir süreçtir; bunun da anlamı, onun, *pour-soi* olarak özelliğini yitirmesi ve *en-soi*'ye dönüşmesidir. Bu, insan özgürlüğünü ya da insanın bağımsızlığını oluşturan bu süreçteki, kendini yaratma potansiyelidir.

> Olduğu şey olan varlık özgür olamaz. Özgürlük, tam da... insanın kalbinde bulunan ve insan-gerçekliğini, *olmak yerine "kendini yapma"*ya zorlayan hiçliktir (416).

"Özgürlük... *Benliği* sürekli yeniden-yapma zorunluluğuyla belirlenir, özgür varlığı kurgulayan budur" (34-35).

Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'teki tartışmasının bir başka yönü de, onun, Simone de Beauvoir'in kuramıyla özellikle uyuşan, Öteki kavramıdır. Sartre bu kavramını kısmen Hegel'in ben-öteki diyalektiği üzerine gözlemlerinden, kısmen de Heidegger'in *das Man*'ının yapay alanı kuramından türetmiş gibi görünür. Bir dereceye kadar Sartre Ötekini bir çeşit farklılaştırılmış kamu görüşü olarak görür: kişinin üzerine, onu yapay bir konuma sabitleyen ve onun otantik, bağımsız, ayrı bir bilinçlilikte kalmasına izin vermeyen güçlü bir "bakış" gibidir. Ötekinin bu "bakışı" ya da kanısı böylece içselleştirilir; bu, *en-soi*'yi şekillendirmeye yardım edebilir.

Bunun tersine, özne-kendi için, *pour-soi* için, Öteki, bir nesne olarak görünebilir. Böylece *pour-soi* ve *en-soi* arasında varolan aynı ilişki, ben ve ötekiler arasındaki ilişkiyi, ya da Öteki'ni tanımlayabilir. Sartre, ben-öteki ilişkisini, özellikle Hegel'in efendi-köle sınırları içinde oynanan haliyle görür.

Kendini özne olarak kurabilmek için, *pour-soi,* Öteki'ne nesne rolü vermelidir. "Öteki'ni dışlıyor olmam, tam da varlığımın bir gereğidir. Öteki, kendisi olmak için beni dışlayandır, benimse kendim olmak için dışladığımdır" (212).

Aynı *pour-soi*'nin *en-soi*'ye bağlı olması gibi, efendi ya da özne bilinçliliği de bir Öteki'nin varoluşuna bağlıdır: "köle Efendinin Hakikatidir" (213). Çünkü *pour-soi,* kendisini, Öteki olmadığı gerçeğiyle tanımlar. "Eğer genel olarak bir Öteki varsa, her şeyin ötesinde ben, Öteki olmayan kişi olmalıyım ve bu, erkekler tarafından benim hakkımda yürürlüğe konan, benim kendimi oldurmam ve Ötekinin Öteki olarak ortaya çıkmasına ilişkin reddedilştedir." "Benim basitçe olmam gereken Kendi-için olan, Öteki'nin reddedildiği bir biçimdedir" (259).

Buna karşın *en-soi*'nin tersine Öteki, kendisinin *pour-soi* olarak varolabilmesi için, öteki benleri, nesne düzeyine indirgemeye çalışan bir bilinçlilik olarak da varolur. Böylece çatışma, benlik, öteki bilinçliliği bir nesne düzeyine indirgeyerek kendisi aşkın özgür *pour-soi* olmaya çalışırken ortaya çıkar.

> Öteki, bir bakış-olarak-Öteki oldukça... kendi-için olan, kendisini, Evrende, Öteki'nin bakışı altındaki bir nesne olarak algılar. Ancak... bir süre sonra... kendi-için olan, kendi amaçları doğrultusunda Öteki'ni geçerek, ondan, aşkın bir aşkınlık yapar... (496).

Kişi böylece, Ötekinin, kendisinde olmasını arzulamayacağı bütün olumsuz özellikleri taşıdığı kanaatine varır. "Öteki, böylece, benim kendimi yapmadığım şey oldu" (264). Burada Sartre'la, eril kimliğin hadım edilmeme olgusu üzerine kurulduğunu düşünen Jacques Lacan arasındaki benzerlik ilginçtir. Bu benzerlik şaşırtıcı değildir çünkü, gerek Sartre, gerek Lacan, Alexandre Kojéve'nin 1933'ten

1939'a kadar Paris'te Hegel üzerine verdiği derslerden oldukça etkilenmişlerdi.[6]

Diğer yapıtlarında, Sartre, ortak Öteki düşüncesini, toplumdaki egemen grubun istenmeyen yönleri için bir günah keçisi ya da sırdaş olarak geliştirdi. Öteki üzerine özellikle yansıtılan, fiziksellikti̇r ve bu nedenle ölümlülük ve olumsallıktır – bunlar, Sartre tarafından zaten *en-soi*'ye bağlanan alametlerdir. Sartre'ın kuramının önemli bir feminist eleştirisinde, Margery L. Collins ve Christine Pierce, *pour-soi*'nin eril, *en-soi*'nin ise önemli bir miktarda dişil tavırları temsil ettiğine işaret ederler.[7] Ancak Sartre'ın kendisi bu noktayı *Varlık ve Hiçlik*'te bilinçli olarak geliştirmez. Kadının varoluşçu şemada belirlenen yerini net olarak açıklamak, Simone de Beauvoir'a kalır.

Sartre ise, kötünün Öteki'ne yansıtılması kültürel olgusunu araştırmıştır. *Saint Genet*'te, (Aziz Genet) kişinin kendi kötülüğünün sorumluluğundan kurtulması için, "kötülük yapanı Öteki (olarak) görmesi" gerektiğine değinir. "Bu, hiçbir zaman, savaş esnasında olduğundan daha iyi gözlemlenemez. Düşmanı ancak kendimizle karşılaştırarak tanırız; onun niyetlerini kendimizinkine göre hayal ederiz."[8] Sartre bunu şöyle açıklar:

> Düzgün insan... kendini dar biçimde geleneklerle, itaat edişle tanımlar, ... ve hâlâ kendisi olan canlı, belirsiz kaynaşmaya *baştan çıkarma* adını verir, ama bu, vahşi, özgür, kendisi için işaretlediği sınırların dışında bir kendidir. Onun kendi olumsuzluğu kendi dışında kalır, çünkü onu

6 Bkz. Alexandre Kojeve, *Introduction a la lecture de Hegel ed.* Raymond Queneau (Paris: Gallimard, 1947).

7 Margery Collins ve Christine Pierce, "Holes and Slime: Sexism in Sartre's Phychoanalysis," Gauld ve Warshofsky'nin *Women and Philosophy*'sinde, s. 112-27.

8 Jean-Paul Sartre, *Saint Genet: Actor and Martyr* (1952; New York: Mentor, 1964), s. 40. Bu baskıdan yapılan alıntılar metinde devam edecektir.

olanca gücüyle inkar eder. Herhangi olumlu bir niyetten ayrılmış, maddeleştirilmiş olduğu için, kendisini kendi için ortaya koyan saf bir olumsuzlamaya... yani Kötülüğe dönüşür. Kötülük... onun istediği ama istemek istemediği şeydir... Kısaca... Kötülük Öteki'dir (35).

Sartre bu kuramı daha önce *"Portrait of an Anti-Semite"*de (Bir Antisemitin Portresi), (1946) anti-semitizmi açıklamak için kullanmıştır. Thomas Szasz, *The Manufacture of Madness*'de (1970) (Delilik İmalatı) bu kuramı cadılara, delilere ve eşcinsellere –iyi, normal topluluğun kendi norm dışı duygularını yansıttığı tüm tüm marjinallere– uyarlar. Szasz, bu olgunun "varoluşsal yamyamlığına" dikkati çeker ve bu Hegelci diyalektiğin üstesinden gelmeyi öğrenip öğrenemeyeceğimiz endişesini taşır: "Ötekilerin yaşamlarının anlamını bozmadan kendi yaşamımızı anlamlandırabilir miyiz?"[9]

Sartre'ın kuramının nihai özelliklerinden biri olan kötü yazgı kavramı da tartışılmalıdır. Kötü yazgı, benlik kendini gerçekleştirme projesini özgünleştirmekle uğraşmak yerine bir nesne olmaya razı geldiğinde, *en-soi* olarak kalmayı kabul ettiğinde ortaya çıkar. Kişi bu seçimi *pour-soi*'nin yaratıcılık özgürlüğünde varolan hiçlik ve belirsizlik korkusu aracılığıyla yapar. Kişi, kendini *en-soi*'de ya da günlük yaşantıda ötekinin yönlendirdiği yapay kimlikte kaybederek, özgürlük kaygısından kurtulmaya çalışır. "Böylece, kendimizi, bir Öteki ya da *şey* olmaksızın kavramaya çalışarak acıdan kurtuluruz" (*Being and Nothingness*, 43). Kötü yazgı, bu nedenle, "*benim* olduğum hiçliği doldurma" çabasıdır (44). Kötü yazgıda kişi, Öteki tarafından seri olarak üretilen bir kimliğe giriverir. Kişi "kendine karşı Öteki'nin bakış açısını" takınır (504). Erich Fromm kötü yazgıyı "özgürlükten kaçış" olarak karakterize eder. Varoluşçu bir teolog, Paul Tilli-

9 Thomas S. Szasz, *The Manufacture of Madness* (New York: Delta, 1979), s. 287.

ch, otantik bir hayat yaşama kararının, çoklarının kaçınmayı tercih edeceği zor bir karar olduğunu; bunun "olmak cesareti" gerektirdiğini ileri sürer.[10]

Simone de Beauvoir'ın feminist kurama katkısı, kadının kültürel ve politik statüsünü açıklamak için varoluşçu vizyonu kullanmış olmasıdır. Çünkü de Beavoir, bu diyalektiğin bir kültür içinde olduğu kadar birey içinde de baskın olduğunu kavramıştı: ataerkil bir kültürde, erkek ya da eril olan olumlu ya da norm olarak kurulurken, kadın ya da dişillik olumsuz, esas olmayan, normal dışı, yani kısaca Öteki olarak kurulur. "Erkek kadına göre değil, kadın erkeğe göre tanımlanır ve ayırt edilir, esas olan erkeğe karşı kadın esas değil, rastlantısaldır. O (erkek), Özne ve Mutlak konumundadır – kadınsa Ötekidir".[11]

Hegel'i izleyerek, de Beauvoir, "Ötekiliğin insan düşüncesinin temel bir kategorisi" (xvii) olduğuna inanır. Nitekim, erken toplumlar üzerine yaptığı öncü çalışmayı *(Elementary Structures of Kinship)* aynı yıl yayımlanan Levi Strauss'la birlikte de Beauvoir, *The Second Sex*'de, bir kültür düzeyine geçişin karşıtlıkların farkına varmaktaki gelişmişlikle belirlenebileceğini ileri sürer. De Beauvoir bu olguyu Hegelci diyalektikle bağlar. "Konu açıklığa kavuşur, ... eğer, Hegel'i izleyerek, bilinçliliğin kendisinde her öteki bilinçliliğe karşı temel bir düşmanlık buluyorsak; özne ancak karşı durmada konumlanabilir – o, kendisini ötekine, esas olmayana, nesneye karşı, esas olan olarak kurar" (xvii). Eril nesnenin bakış açısından böyle tanımlanan, kadındır.

Böylelikle, özne olduklarını düşünen kadınlar, kendilerini, "erkeklerin onları Öteki konumunu benimsemeye zorla-

10 Bkz. Erich Fromm, *Escape From Freedom* (New York: Farrar & Rinehart, 1941) ve Paul Tillich, *The Courage to Be* (New Heaven: Yale University Press, 1952).

11 Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, s. xvi. Bu baskıdan yapılan alıntılar metinde devam edecektir.

dığı bir dünyada yaşar bulurlar" (xxviii). Sartre tarafından *pour-soi* ve *en-soi* arasında betimlenen mücadelede, kadınlar *en-soi*'nin rolünü üstlenirken, erkekler *pour-soi*'nin bağımsız, aşkın konumunu yüklenirler. Erkek, "kadını nesne olarak sabitleştirme ve onu ebedî bir içkinlik durumuna mahkûm etme rolünü üstlenir; zira kadının aşkınlığı her zaman diğer bir ego,... vazgeçilmez ve egemen olan (erkek) tarafından gölgelenecek ve bastırılacaktır" (xxviii). Kadınlar böylece, içlerinde *pour-soi* dürtülerini hissederek ama *en-soi* statüsüne sıkıştırılmış olarak sonsuz bir ikileme yakalanırlar. De Beauvoir daha sonra, erkek-kadın diyalektiğinin hastalıklı kültürel maniheist bir yönü olduğunu ileri sürer. "Ötekilik olumsuzlama ile aynı şeydir, bu yüzden de Kötüdür. Ötekini konumlandırmak bir Maniheizm tanımlamaktır" (73). Kadınların kötülükle birleştirilmesinin bir örneği olarak da de Beauvoir, Pythagoras'ın şu aforizmasını verir: "Düzeni, ışığı ve erkeği yaratan iyi ilkeye karşılık, kaosu, karanlığı ve kadını yaratan kötü bir ilke vardır" (74). Birinci Bölüm'de Baconcu bilim adamının bu iki yanlılığı kendi doğa ve kadın bakış açısıyla nasıl ele aldığından söz etmiştik.

De Beauvoir kadının Öteki olarak kimliğini ve temel yabancılaşmasını, kısmen kendi bedeninden kaynaklanan –özellikle kadının üretim kapasitesi– ve kısmen de kendi taşıdığı ve beslediği çocuk tarafından belirlenen tarih öncesi işbölümü fonksiyonundan çıkardığı üstüne tahminler yürütür. Kadın bedenini kalıtsal olarak yabancılaşmış bulur, çünkü beden kadınların o kadar çok enerjisini alır ki, onların yaratıcı *pour-soi* etkinlikleriyle uğraşma potansiyelini çökertir. Hamilelik, doğum ve adet görme kadını kendi vücuduna ve içkinliğe bağlayan ve onu akıtıp boşaltan fiziksel olaylardır. Erkek böylesi kalıtımsal fiziksel olaylarla bağlanmış değildir (19-20).

De Beauvoir anatominin yazgı olduğuna inanmaz (29) ama kişinin bedeni aracılığıyla dünyaya bağlı olduğunda ıs-

rar eder: "o bizim dünyaya tutunduğumuz alettir, projelerimiz için kısıtlayıcı bir ögedir" (30). Erkek bedeni özgür yaratıcı etkinlikleri daha da kolaylaştırırken (çünkü cezalandırılma korkusu olmadan cinsel etkinlikte bulunabilir ve adet görmek ya da hamile kalmakla kısıtlı değildir), kadın bedeni bir kısıtlayıcıdır (583).

Kadınların tarih öncesindeki üretken konumları nedeniyle karşılıklı bir işbölümü ortaya çıkmıştı. Kadınlara verilen görev, tekrara dayalı işler olduğu için onları bir *en-soi* zihniyetine eğilimli kılıyordu. Öte yandan, erkek işi olan avlanma ve savaş, dünyaya egemen olmaya yarayan aletlerin kullanılmasını içeriyordu. Kadın, eski işbölümüyle böylece *ensoi* ya da Öteki rolüne mahkum edilirken, erkek, *pour-soi*'nin aşkın ayrıcalıklarını yaşıyordu. Tasarıları aracılığıyla "Doğaya ve Kadına egemen oldu" (60).

Kadının zihniyeti, onun kültürel dış görünüşü ve dinsel dünya görüşü, ona biçilen temel rolün bir ifadesidir.

> Kadının dini, tarım devrine bağlıydı, indirgenemez sürenin, olumsallığın, değişimin, beklemenin, gizemin devri; *homo faber* [alet yapan insan] devri ise, mekan olarak yönetilebilen zamanın, gerekli sonuçların, projenin, eylemin, aklın devridir (70).

De Beauvoir kadınların bu durumlarını günümüze kadar sürdürdüklerini düşünür. Ev kadınları, hiçbir yaratıcı, aşkın uğraş ümitleri olmadan, yaşamlarını steril bir tekrara adamışlardır. Yaşamları, kocalarının projeleri aracılığıyla dolaylı olarak yaşanır.

Erkekler ve kadınlar *pour-soi/en-soi* dialektiğinde rol aldıkları için, her ikisi de kötü yazgıyla uğraşmaya eğilimlidir. Bu, de Beauvoir'ın Heidegger ve Sartre'la aynı varoluşçu etiği onayladığı göz önünde tutularak anlaşılabilir. Her bireyin görevi, kendini-aşan projelerle uğraşmaktır.

> Çıplak yaşamın verili koşullarına maruz kalındığı her sefer, aşkınlık içkinliğe, durgunluğa yenilir; burada varlığın "en-soi"ye ve özgürlüğün sınırlandırılmaya ve olumsallığa düşmesi söz konusudur. Bu düşüş, eğer özne buna rıza göstermişse, ahlaki bir hatadır (xxviii).

Erkek için, *en-soi* olarak kadın fikri, onun bir kez olup sonra hep o oluşu devam ettirme arzusunu, Varlık için duyduğu arzuyu, kendini mutlak bir içkinlikle kaybetmek için duyduğu arzuyu cezbedebilir. Bu durumdan, kadının Varlığın Tanrılaştırılması olarak görüldüğü, Toprak Tanrıçası gibi çeşitli sterotipik kadın algıları türer. Öte yandan, erkekler kadına fiziksel doğa, olumsal ve ölümlü bir varlık olarak bakabilir ve bunun için de kadından nefret edebilir ve korkabilirler (134-35). Bu bakış açısından, kadını kötü Öteki olarak gören (orospu, cadı vs.) çeşitli sterotipler türer. Bu tutumların her ikisi de esas olarak kötü yazgının kendini ortaya koyma biçimleridir, çünkü her ikisi de her erkeğin, her birey gibi, ta içinde olan "hiçliği" yalanlar; insanın durumunu yalanlar; bunlar sahte aşkınlık girişimleridir.

Kadınlar da kötü yazgıyı benimseyebilir; bu, onların özgürce yaratan özneler olarak kendi potansiyellerini yalanlamalarından ve Öteki ya da nesne olarak kendi rollerini benimsemelerinden kaynaklanır. Bu, daha önce de tanımlanan "özgürlükten kaçış olgusu"dur. "Gerçekten, her bireyin kendi öznel varoluşunu olumlamasının etik zorunluluğunun yanı sıra" der de Beauvoir, "özgürlükten vazgeçmek ve bir şey olmak için de bir çağrı vardır" (xxi). Bu, ahlaken zararlı bir seçimdir ama genellikle kadınlar için en az direnmenin yoludur. "Kolay bir yoldur; bu yolda yürüyen kişi, özgün bir varoluşu üstlenmenin gerektirdiği zahmetten kaçınır" (xxi). Belki de biri, bunun kolay bir yol gibi göründüğünü ama görüntüye kanmamak gerektiğini çünkü genellik-

le ötekiliğin kabulünün ciddi bir şizofreniye ve ümitsizliğe –Marilyn Monroe, Zelda Fitzgerald, Sylvia Plath gibi kadınlarda görülen bir sendroma– yol açtığını söylemelidir. Ötekiliği içselleştirmenin ciddi içermeleri bu bölümün devamında daha fazla tartışılacaktır.

De Beauvoir kadınları, Öteki olarak tanımlanmaya izin vermekle, işbirlikçilik yapmakla belirli bir ölçüde suçlar – bu Michéle Barrett ve Mary Daly'nin de cevap aradığı ciddi bir sorundur.[12] Ama de Beauvoir böyle bir işbirlikçiliğin nedenini kadınların birbirlerinden ayrı olmaları gerçeğinde görür. Bu öyle bir gerçekliktir ki, kendilerini hiçbir zaman kolektif bir özne, bir Biz olarak tanımlayamazlar – ta ki yakın zamana kadar (xviii). Daha da ileri giderek kadınların, korunan nesne olma rolünün getirdiği bilinen avantajlar tarafından baştan çıkarıldığını söyler – bu kişinin kendi hayatının sorumluluğunu almasından çok daha kolaydır.

> Öteki olmaya düşmek, pazarlıkta taraf olmayı reddetmek – bu, kadınlar için, üstün kastla yaptıkları anlaşmayla, kendilerine bahşedilen bütün avantajlardan vazgeçmek olacaktı. Egemen-erkek kul-kadına maddi koruma sağlayacak ve onun varoluşunu ahlaki açıdan telafi edecektir (xx).

De Beauvoir yine de, gerçek bir varoluşçu olarak, kadınları kaygıyla yüklü ahlaki bir seçim yapmış olarak görür, çünkü bu seçim, onların kadınlıklarını açık olarak reddetmelerini içerir. "Kadının bağımsız başarıları onun kadınlığıyla zıtlık içindedir, çünkü 'gerçek kadın', Öteki olmak için kendini nesne yapmak zorundadır" (246). De Beauvoir, kadının özgürlüğünün veya doyumunun ancak bir pour-soi ola-

12 Daly, *Beyond God the Father* (Boston: Beacon, 1973), s. 49'da, kadınların karşılaştığı şartlandırma ya da beyin yıkamaya gizli anlama atfeder. Barrett s. 85, 110'da, esas olarak, sorunun daha ileri bir çalışma gerektirdiğini söyler, ama bunun basit bir "yanlış bilinçlilik" olduğunu söyleyen Marksist düşünceyi reddeder.

rak, yaratıcı planlarıyla kendi geleceğini kuran aşkın bir özne olarak varolmayı seçmekle başlayacağını ileri sürer. De Beauvoir böylelikle, Mary Wollstonecraft ve kadınların aşkınlığa ulaşabilmeleri için akılcı özelliklerini ve eleştirel yetilerini güçlendirmelerini öneren diğer liberal feministlerle birleşir (581).

De Beauvoir kadınların boyun eğdirilişinin önemli bir boyutuna dikkati çeker ama aynı zamanda, bu kuramın rahatsız edici yönleri de vardır. Bunlardan bir tanesi, bu kuramın öncelikle beyaz burjuva ev kadınına odaklanmasıdır. Kadınların ötekilik yaşantısından kurtulmalarını ve aşkın bir işle, kariyer yapmakla uğraşmalarını önerirken, De Beauvoir'in aklında olan beyaz burjuva kadındır. Cinsiyet ayrımcılığından başka sebeplerle –mesela ırkçılıkla ya da yoksullukla– içkinliğe "batmış" olan kadınlar için bu türden özendirmeler bütünüyle saçmadır. Ayrıca daha önce de gördüğümüz gibi, ev kadını rolünün aslında ne kadar yabancılaştırıcı ya da "içkin," olduğu tartışmaya açıktır (Üçüncü Bölüm; aşağıda tartışmanın devamına bkz.).

Bir diğer sorun, içkinliğin sürekli tekrarın "tarımsal" düzeyi olarak değersizleştirilmesini de Beauvoir'ın çoğu kadının kaderi olarak görmesidir. Bu yaklaşımdaki aşkın projelerdeki erkek tarzının yüceltilmesi de sorguya açıktır. De Beauvoir kendisi de bu tarzın genellikle kadınlara ve doğaya hükmedilmesini içerdiğini teslim eder. Görünüşe göre, de Beauvoir ve Sartre, dünyanın Batılı, Faustvari aktif dönüşüm modelini, uygun bir doyum veya kurtuluş yolu olarak desteklemektedirler. Artık biliyoruz ki, kişinin çevresindeki kaynakları sınırsız tükettiği, maddi gerçekliği kendine ait kılmak için sonsuz girişimlerde bulunduğu ve çevresini böyle şekillendirdiği bu Oluş modeli, ekolojik felakete yol açmaktadır. Acaba *en-soi*'nin, içkinlik ve olumsallığın, yani kadınların alanı için Varlık ve tekrarın alanı demek

doğru olmayabilir mi? Daha sonraki çalışmalarında (Yedinci Bölüm'e bkz.) de Beauvoir, içkinlikte kök salan kadın bakış açısının yeniden eyleme geçirilmesinin, *en-soi*'nın ötesinde, aşkınlıkta içkin olan fizikselin reddinden daha olumlu sonuçlara yol açabileceğini kabul etmeye daha yatkın görünür.[13]

Varoluşçu gelenek içinde, son zamanlarda de Beauvoir'a bütünüyle karşı konum alan bir feminist, Kathryn Allen Rabuzzi'dir. *The Sacred and the Feminine: Toward a Theology of Housework*'de (1982) (Kutsal ve Dişil: Evişinin Bir Teolojisine Doğru), ev işlerinin de Beauvoir'in yaptığı gibi değersizleştirilmesini eleştirir ve bunu daha çok süregiden dişil bir kültürün alanı olarak görmemiz gerektiğini söyler. Nitekim aşkınlaşan gerçekliği gündelik dünyaya yerleştiren varoluşçu teolojinin ruh haliyle, evin "kehanet"in oluştuğu, kutsal vahyin gerçekleştiği dinsel olayların yeri olabileceğini tartışır.[14] Ve ev işlerinin "kültsel ayin"i, ev kadını tarafından yönetilir (94). Ev kadını sadece eril Oluş alanının çizgisel, ilerleyen zamanıyla ilgilenmez, aynı zamanda "mitsel zamana, kökenler zamanına... törensel biçimde dönerek, Tanrıların ve Tanrıçaların kaostan düzen yarattıkları öncel zamana" katılır (97).

13 Buradaki temel sorun, "o" olarak, bir nesne olarak en-soi ile fiziksel, organik, gerçeklik olarak en-soi arasındaki varsayılan eşitlikte yatmaktadır. Bu iki varlık biçimi karıştırılmamalıdır. Ötekilik bir nesneliğe indirgenmek anlamına geldikçe, de Beauvoir'in kuramı anlam kazanır. Ancak kişi, ötekiliği fiziksel, organik doğa (akla ve rasyonel düşünceye karşı getirildiği gibi) olarak görürse, durum değişir. Daha geniş bir eleştiri için bkz. Catriona Mackenzie, "Simone de Beauvoir: Philosophy and/or the Female Body", *Feminist Challanges*, ed. Carole Pateman ve Elizabeth Gross (1986; Boston: Northeastern, 1987), s. 144-156 ve Iris Marion Young, "Humanism, Gynocentrism, and Feminist Politics" (1985) *Throwing Like a Girl* (Blomington: Indiana University Press, 1990), s. 73-91.

14 Kathryn Allen Rabuzzi, *The Sacred and the Feminine* (New York: Seabury, 1982), s. 96. Bu çalışmadan yapılan alıntılar metinde devam edecektir. Bir kadın zamanı hakkında benzer farklılıklardan söz eden başka bir makale de Julia Kristeva'nın "Women's Time" (1981) adlı çalışmasıdır.

Rabuzzi, varlığın eril tarzının tipik olarak arayışa ilişkin, buna karşılık geleneksel dişil tarzın bekleyişe ilişkin olduğunu ileri sürer (143-45). Kadının hayatı ilerleyen bir çizgi, çizgisel bir değişim ve "kazanım" izlemez; daha çok tekrara dayalı, döngüsel, durağandır. "Kadınların eve bağlı zamanları tipik olarak şekilsizlikle yahut dairesellikle ya da her ikisiyle karakterize edilir, ... hepsinin ötesinde durağandır" (146). Rabuzzi kadının zamanını Henri Bergson'un *"durée"*siyle (süre) ve Eliade'ın mitsel zamanıyla özdeşleştirir. Bu, "zamansız" süredir, çizgisel tarihsel zamanın ötesindedir (146). Ev işini Sisyphosçu bir iş –sıkıcı, anlamsız ve tekrar gerektiren– olarak tanımlayan de Beauvoir'ın tersine, Rabuzzi ev işinin (de Beauvoir'ın önerdiği gibi, "kutsal olmayan" bir deneyim de olabileceğini kabul ederek) tipik Batılı eril arayış tarzından farklı bir tarza işaret ettiğini ileri sürer. "Bekleyiş, nihai olarak, şimdiye dek arayışın şaşmaz karşılığı olarak anlaşılan bir olumsuz durumu adlandırır görünür. Bu haliyle o, ne aşağı, ne de üstündür, yalnızca farklıdır" (181). Gelecek için umduğu, şu anki kadın hareketinden yeni varlık tarzlarının çıkabileceğidir; "her iki geleneğin de –arayış ve bekleyiş– en iyi taraflarından şekillendirilmiş" tarzlar olarak (193).

Mary Daly Altıncı Bölüm'de tartışılan *Beyond God the Father*'ı (1973) daha sonraki çalışması *Gyn/Ecology* (Jin/Ekoloji, 1978) ile birlikte, ikinci feminizm dalgasında gelişen feminist kurama yapılan en önemli katkılardandır. *Beyond God the Father* büyük ölçüde varoluşçu teoloji geleneğinde yazılmış bir eserdir. Daly, özellikle Paul Tillich ve Martin Buber'den etkilenmiştir; en çok da ikincinin bizzat Heidegger'in sezileriyle ilişkisi olan *I and Thou* (1922) adlı çalışmasından. Mircea Eliade'ın *The Sacred and the Profane*'i (Kutsal ve Dindışı, 1957) de varoluşçu teolojiyi anlamak için yararlıdır.[15]

15 Buber'in *I and Thou* (1922; New York: Scribners, 1970)'i ve Eliade'ın *The Sacred and the Profane*'inden başka, aşağıda sözü geçen metinler, Varoluşçu teolo-

Varoluşçu teologlar, temel olarak, Sartre'ın *en-soi* dediği saptanmış, somutlaştırılmış, "kutsal olmayan" varoluş düzeyiyle, esas olarak canlı olma ve öteki organik yaşamın canlılığını hissetme şeklindeki bir varoluş düzeyi ve deneyimi olan yoğun, dopdolu, "kutsal" ilişki arasındaki karşıtlığı temel alırlar. Bu düzeylerden biri "ben-o (nesne)" ilişkisini ortaya çıkarır, bu Buber'e göre klasik olarak bir bilim adamının ölü doğayı kesip biçmesidir; diğeri bir "ben-sen" ilişkisini davet eder, kişisel bir "Sen"e göre ben. Varoluşçular, özellikle de "Tanrı'nın ölümü"nden yana olan teologlar, ilişkinin cisimleştirilmiş, somutlaştırılmış formlarını ve soyut farklılaştırılmış Tanrısal imgeleri reddederler; bunun yerine kişinin Tanrı'yı yaşamın ortasında bir Varlık deneyimi olarak, bir "Sen" olarak gördüğüne dikkati çekerler. Böyle bir gerçeklik ancak sabitleştirilmiş, cisimleştirilmiş düşünceler ve imgeler yok edildiğinde bulunabilir ya da açığa çıkabilir. Bu putlar, Varlığın vahyini engeller görülürler.

Mary Daly bir "farklılaştırılmış aşkınlık" ya da Yüce Erkek Varlık'ın saptanmış imgesi olarak Tanrı fikrini reddeder. "'Tanrı'nın bir isim olarak adlandırılması o dinamik Fiil'in öldürülmesi eylemi değil midir?" diye sorar.[16] Uylaşımsal olarak Tanrı diye etiketleneni, "katıldığımız bir Fiil" olarak gördüğümüzü ileri sürer (34). "Bu Fiil-Fiillerin Fiili-geçişsizdir" (34).

Daly, kadın hareketini bir "tinsel devrim" olarak görür. Kadınların kendi Ötekilik statülerini reddetmesi kurtarıcı-

---

jiye yararlı bir giriş sağlayacaktır; bu özet, bu metinlerden çıkarılmıştır: Martin Heidegger, "On the Essence of Truth", *Existence and Being*, ed., Werner Brock, 2. basım (South Bend, Ind.: Regnery/Gateway, 1979), s. 292-324; John A. T. Robinson, *Honest to God* (Philadelphia: Westminster, 1963); ve *Towards a New Christianity: Readings in the Death of God Theology*, ed., Thomas J. J. Altizer (New York: Harcourt, Brace & World, 1967).

16 Mary Daly, *Beyond God the Father*, s. 33. *Bu çalışmadan yapılan alıntılar metinde devam edecektir.*

lığını kanıtlayacaktır, aşkınlığın, somutlaştırılmış Tanrı-Baba'nın ötesinde, Oluşun keşfine yol açacaktır.

> Kadın devrimi, ... ontolojik, tinsel bir devrimdir, cinsiyet ayrımcısı toplumun ötesine işaret eder ve aşkınlıktaki ve aşkınlığa yönelen yaratıcı eylemi ışıtır. ... Kimilerinin Tanrı dediği, mutlak anlam ve gerçekliğin araştırılmasına yönelik her şeyle ilgilidir (6).

Söz konusu olan *"bir yaratıcı politik ontofani"*dir (34) – ya da varlığın vahyidir.

Tanrı'nın bulunması/ortaya çıkarılmasının gerçekleştiği süreç diyalektiktir. Önce putların –ataerkil toplumun somutlaştırılmış, baskıcı formlarının– yok edildiği ya da insanın içinden kovulduğu olumsuz bir devre görülür. Bu geleneksel Tanrı imgelerinin yok edilmesinin, insanın içinden kovulmasının ya da aşılmalarının nedeni, bunların baskıcı statükoyu meşrulaştırmalarıdır. "Aşkınlığı farklılaştıran, yani ... 'Tanrı'yı bir *varlık* olarak nesneleştiren çeşitli teolojiler, ... varolan statükoyu... meşrulaştırırlar" (19). Çünkü "tecavüzcü kültürü" (116) "fallik ahlakı" (97)onaylayan bu Tanrı'dır; "tecavüz, soykırım ve savaş"la –en Kutsal Olmayan Üçlü– uğraşan bir toplum (114). Daly'ye göre kadınlar kendi karşı-kimliklerini ortaya koydukları zaman bu lanetli üçlünün gücü kırılacaktır. "Şeytani Üçlülerin bir kenara atılması dişil oluştur" (122).

Kadınların özgürlüğü süreci böylece kurtarıcı –hem kadınlar, hem de toplum için– olarak algılanır. "Kadınların birbirleriyle kardeşlik içinde oluşları, insanlığın gelecekteki tinsel yükselişini gösteren en mükemmel bir kültürlerarası olgudur' (11).

Daly, önceki yüzyılların büyük muhalif kadınlarının –Anne Hutchinson ve Sarah Grimké– geleneğinde olan yerleşiklik karşıtı bir akışı savunur. "Hareket, Tanrı'nın imgesinin

oluşunu engelleyen imgeleri parçalıyor. Temel put-kırıcılık erkek üstünlüğünün içselleştirilmiş imgeleri düzeyinde, onları bilinçten ve onları besleyen kültürel kurumlardan kovma düzleminde yapılacaktır" (29).

İkonoklazm kendi içinden başlamalıdır. Kadınlar, benliklerinin bir parçası haline getirdikleri herhangi bir Ötekilik duygusunu içlerinden kovmalı ve reddetmelidirler. Daly, bu sürecin toplum için bütünüyle bir kurtarıcı olacağını hisseder; çünkü Oluşun varolabileceği yeni yollar sağlayacaktır. "Nesnelleştirilmeyi reddederek ve varlık olduğunu ortaya koyarak, feminist devrim Ben-Sen'in yeni olasılıklarını yaratmaktadır" (39). Böyle bir süreç "bizi sonsuz olarak kişisel olan, maddeleştirilemeyen bir Fiil'in varlığından haberdar edecektir. ... Bu Fiil, Sonsuz Sen'dir" (178).

Nesne olmayı reddetmek kadınları nesne olarak görenleri, onların varlığını özne olarak tanımaya zorlayacaktır. Böyle bir deneyim, Hegel ve diğerlerinin efendi-köle diyalektiği olarak tanımladıkları ilişkinin dinamiklerini zorlar ve radikalleştirir. "Başka bir özneyle karşılaşma, O (nesne) olmayı reddeden bir Ben" yeni bir uyanışa, yeni bir bilinçliliğe yol açabilir (40).

"Nesne"nin isyanı, Paul Tillich'in "ontolojik akıl" dediği şeyin, şimdilerde o türden bilgiye egemen olan "teknik akıl"a karşı akademik ve bilimsel araştırmanın temeli olarak yeniden ileri sürülmesine yol açabilir. Teknik akıl bir görüngünün mekanik sürecinin gözlemlenmesiyle sınırlıdır ve amaçlar ve sonuçlara ait nihai sorunlarla ilgilenmez.[17] Daly, "teknik denetleyici bilginin" modern toplumda yalnızca kadınlara değil, doğal çevreye de zarar vermiş olduğuna inanır. Bundan dolayı, kadınların "cinsel kalıplar tarafından kurban edilmeyi yaratıcı bir biçimde reddetmeleri" teknik

17 "Teknik akıl"la ilgili daha kapsamlı bir tartışma için bkz. Paul Tillich, *The World Situation* (1945); (Philadelphia: Fortress Press, 1965).

aklın yıkıcı ve dar tarzlarının ötesinde, yeni görme ve varlık biçimlerine yol açabilir. Böylesi bir "yaratıcı red", Birinci Bölüm'de Newtoncu dünya görüşüyle ilişkilendirdiğimiz yıkıcı bilimsel bilinçliliğin ötesinde bir yola işaret eder. "Bu yaratıcı red, çoğunlukla kör ve yarı-bilinçli olan, Öteki'yi nesne olarak kullanan Ben-O mekanizmalarının yerine geçerek... Ben-Sen'in ana motif haline geldiği yeni yaşam-biçimleri geliştirme çabalarını içerir" (39). Daly, bunun bilgi alanında, "teknik bilgi ile kimi teologların (Tillich) ontolojik akıl dediği o derin sezgisel bilgi alanı arasındaki engellerin kaldırılması anlamına" geldiğini ekler (39).

İlk adım olarak kadınlar, içselleştirdikleri Ötekilik ideolojisinden kurtulmalı ya da bunu içlerinden kovmalıdırlar. Daly böyle bir hareketin –nesne konumunun reddi– kolay olmadığını kabul eder. Bu, "bir kadın cinsiyet ayrımı yapan toplumun maskelerinin arasından görmeye ve kendisini özgün benliğinden yabancılaştıran korkunç gerçekle yüzleşmeye başladığında su yüzüne çıkan isimsiz endişeler karşısında *görme* ve *olma* cesareti" gerektirir (4).

Daly, kötü yazgıyla yaşama isteğini, kişinin hayatını özgünleştirmeyi ve bunun sorumluluğunu almayı reddetmesini anlayışla karşılar. Ev kadınınınki gibi sınırlı bir rolü kabul etmek kişinin "hiçlik tecrübesinden kaçınmasına (burada Heidegger ve Sartre'ı izleyerek)" yardımcı olur "ama bunu yaptığında, varlığa daha fazla katılmaktan da kaçınmış olur... Böyle bir role saplandığında, yaratıcılığa giden bir geçide ulaşamaz" (23).

Kendi Ötekiliklerini reddetme cesaretine sahip olanlar ve yanlış adlandırmayı, ataerkil toplumun putperestliğini hem içten, hem de dıştan reddetmek üzere hareket edenler, yeni varlığın vahyine katkıda bulunmaktadırlar. Yeni simgeleştirme ve yeni adlandırma bununla gelir. Adlandırılmış olmaktansa, kadınlar adlandırmaya katılmalı, "yeni kelimeler"

söylemelidirler (8). Tabii ki yeni isimlerin bu kez de deneyimi yeni nesnelere dönüştürerek yabancılaştırıp yabancılaştırmayacağını sorabilir. Ancak Daly, yeni bilinçliliğin nesneleştirmeye karşı kökten bir reddediş olduğuna dikkati çeker. "Özgürleşmemiz 'Öteki' olmayı reddetmek ve bunun yerine 'Ben...im'i –bir başka 'Öteki' yaratmadan– ileri sürmekten oluşur" (34).

Varolan kurumların ve ideolojilerin kötülüğü karşısında, yeni kız kardeşlik kökten antinomik bir olgudur. "Kilise karşıtı" ve "İsa-karşıtı"dır; ve yine de bu olumsuz konumların ötesinde, "kozmik anlaşma olarak kız kardeşliğe" doğru, yeni varlık ve oluş tarzlarının Dionizyer keşfine doğru diyalektik olarak hareket eder. Daly'nin aşkınlığın yeni tarzı formülündeki bir zaaf, bu çalışmada onu androjenlikle eşitlemesidir – bu eşitlemeyi daha sonra fazla sınırlı bularak *Gyn/Ecology*'de reddeder. Daly'nin *Beyond God the Father*'daki nihai algısı kurtarıcı bir kızkardeşliğe ilişkindir; bu, ataerkilliğin yanlışlıklarının ikonoklastik reddiyle bir "İkinci Geliş", İsa'nın değil "ama ataerkilliğin ortaya çıkışından beri zincire vurulmuş olan... kadın mevcudiyetinin, yeni bir gelişi" anlamına gelecektir (96). Böyle bir mevcudiyet, Varlık/Oluş'un, Sen'in, yaşamın ortasında keşfedilmesini/vahyini gerekli kılacaktır.

Çağdaş feminist varoluşçuluğun bir başka önemli kolu, teolojinin geçen on yılda gelişen "özgürlük" ekolünden gelir. 1960'ların sonlarında, ilk olarak James Cone tarafından bir siyah teoloji olarak ifade edilen özgürlük teolijisi, o günden bu yana Latin Amerika köylülerinden kadınlara kadar, çeşitli ezilmiş gruplar için kullanılmaktadır. Kadınlarla ilgili olduğunda, feminist teoloji olarak adlandırılır.[18]

18 Temel özgürleştirme teolojisi metinleri bunları kapsar: James Cone, *Black Theology and Black Power* (New York: Seabury, 1969); Gustava Gutiérrez, *A Theology of Liberation* (Maryknoll, New York Orbis, 1972); Frederick Herzog, *Liberation Theology* (New York: Saebury, 1972); Rosemary Ruether, *Li-*

Özgürlük teolojisi, toplumsal, siyasal ve devrimcidir. Kötüyü toplumsal ve siyasal terimlerle algılar ve bunun tersine kurtuluşu ya da iyinin özgürleştirilmesini, kurumsal ve ideolojik kötülüklerin yalanlanması, reddedilmesi ve yok edilmesi olarak görür. Kurtarıcı özgürleştirmenin ortaya çıktığı süreç, egemen kurumların ve buna eşlik eden ideolojilerin ezilen gruplara zorla kabul ettirdiği Ötekiliğin reddidir. Örneğin, ırk ve cinsiyet ayırımcılığı ezilenlerde, onları hareketsiz "bırakan ya da *en-soi* düzeyinde tutan bir aşağılık kompleksi, beceriksizlik ve güçsüzlük duygusu yaratır. Özgürlük teolojisinin temel amaçlarından biri, bundan dolayı, Letty Russell'ın "insanlaştırma" dediği şeydir: "Toplumda insanlar sık sık *şeyler* olarak muamele görüyorlar, böyle muamele gördükleri zaman da topluluk içinde diğerleriyle beraber kendi dünyalarını şekillendirebilecekleri insani yeteneklerini kullanamayan, toplumsal kaderin tutsakları haline geliyorlar."[19]

Özgürlük teolojisi taraftarları, ezilen grubun kültürel kimliğini doğrulayarak –ezilmenin farkında olmayı da içeren bir kimlik–, ezilen grupların Ötekiliği reddedeceğine inanırlar; bu da onların süregiden ezilmeye ideolojik desteği reddedecekleri anlamına gelir. Siyah teoloji bu nedenle, "siyah

beration Theology (New York: Paulist, 1973); ve J. Deotis Roberts, *Liberation and Reconciliation: A Black Theology* (Philadelphia: Westminster, 1971). *Black Theology: A Documentary History, 1966-1979*, ed., Gayraud S. Wilmore ve James H. Cone (Maryknoll, New York: Orbis, 1979) da yararlıdır. Yahudi geleneğinin feminist çözümlemesi için bkz. Mark Silk, "Is God a Feminist?" *New York Times Book Review*, 11 Nisan 1982, ve Susannah Henschel, ed., *On Being a Jewish Feminist* (New York: Schocken, 1983). Hem Hıristiyan, hem de Yahudi geleneklerinin feminist yorumları için diğer yararlı derlemeler *Religion and Sexism*, ed., Rosemary Radford Ruether (New York: Simon & Schuster, 1974); *Womanspirit Rising*, ed., Carol P. Christ ve Judith Plaskow (San Francisco: Harper, 1979); ve Naomi Goldenberg, *Changing of the Gods* adlı çalışmalardır.

19 Letty M. Russell, *Human Liberation in a Feminist Perspective-A Theology* (Philadelphia: Westminster, 1974), s. 63. Bu çalışmadan yapılan alıntılar metinde devam edecektir.

özgürleşmenin bir teolojisidir." "(O)... 'siyahlığın' teolojisidir. Siyah insanları beyaz ırkçılıktan kurtaran siyah insanlığın onaylanmasıdır; böylelikle hem beyazlara, hem siyahlara otantik özgürlük sağlar" (13 Haziran 1969'da Atlanta'da *National Commitee of Black Churchmen* [Siyah Kilise Azaları Ulusal Komitesi] tarafından yayınlanan bildiriden).[20] Benzer şekilde ezilen diğer gruplar da, ister kadınlar ister yoksullar olsun, kendi grup kimliklerini hissetmelidirler; bu özgürleşme sürecinin zorunlu bir boyutudur. Çünkü özgürlük teolojileri özgüldür; özgürleşme süreci ezilen grupların somut deneyimlerinden kaynaklanmalıdır. Russell'ın özgürlük teolojisine önemli bir katkı olarak yazdığı gibi, "her durumda, her kültürde, her alt-kültürde, insanların kurtarılması gereken şeyler ve insanların özlem duydukları şeyler farklıdır" (26). Ancak, ezilen gruplar hangi biçimi alırsa alsın, baskıdan kurtulma yolundaki ortak özlemlerinde birleşirler (26). "Black Theology and Feminist Theology: A Comparative View"da (Siyah Teoloji ve Feminist Teoloji Karşılaştırmalı Bir Bakış, 1978) Pauli Murray, özgürleştirme teolojilerinin "özgül olduklarını... belirli grupların somut durumlarından ve deneyimlerinden hareketle yazılmış olduklarını, ortak amaçlarının Hıristiyanları radikal siyasal ve toplumsal değişikliklere yönlendirmek, yeni ve daha insani bir dünya yaratmak için toplumu dönüştürmek olduğunu" söyler.[21]

Özgürleşme, Marksizm'le ilgili bölümde (Üçüncü Bölüm) tartıştığımız "bilinçlendirme" ve praksis sürecinde ortaya çıkar. Bu süreç için gerekli olan model, Paulo Freire'nin Brezilya'daki cahil köylülerle yaptığı çalışmadan türetilmiştir.[22] Russell, "okuma yazması olmayanların ihtiyacı olan

20 *Black Theology: A Documentary History*, s. 101.

21 *A.g.y.*, s. 398. Murray'den yapılan alıntılar metinde devam edecektir.

22 Bkz. Paulo Frerire, *Pedagogy of the Oppressed* (1968; New York: Herder and Herder, 1972) ve *Education for Critical Awareness* (New York: Seabury, 1973).

ilk şey, kendilerinin özne olduğunu... ve sadece kader ve görünmeyen güçler tarafından yönlendirilen nesneler olmadıklarını kavramaktı", (35) diye yazar.

Wollstonecraft'dan de Beauvoir'a kadar feministlerin önerilerini yansıtan Russell, özgürleşme sürecinin temel bir bölümünün "eleştirel ayırt etme" olması gerektiğine dikkati çeker. İncil'de geçen *diakrisis* (Korintoslulara, 12: 10), terimini kullanarak, Russell, eğitim süreciyle ilgili görüşlerini şöyle anlatır: "Ayırt edici (diakritik) rol, dünyada, Tanrı'nın insanlık için öngördüğü planı ve adalet, özgürlük ve tüm insanlık için barışı amacını inkâr edenleri (bunlar arasında kendileri de olabilir) ayırt etmek ve eleştirmektir". Başka bir deyişle, eleştirel ayırt etme kişiyi, ezmeyi onaylayan kültürel mitleri oldukları gibi görmeye yöneltir: mitler olarak. Bu, kişinin kendisini ezen kültürel ideolojiyi (kadınlar açısından cinsiyet ayrımcılığı) teşhis etmesini olanaklı kılar. "Kültürel devrim, onları yaratan kültüre olduğu kadar, mitlere de saldıran sürekli bir bilinçlendirme sürecini içermelidir" (118) (Marksist/anarşist praksis kuramlarından türetilen bir düşünce (bkz. Üçüncü Bölüm)). Russell, kadınlar için ayırt edici rolün özellikle zor olabileceğini, çünkü kadınların, zamanlarını insanları 'kendileri gibi' yapmak için harcamak üzere kültürlendirildiklerini" söyler. Böylesine ters bir rolü kabul etmek, "toplumda bir uyumsuz olmak cesaretine sahip olmak... 'marjinal kişiler' haline gelmek" anlamına gelebilir (39).

Özgürleşme süreci, özgürlük teologları tarafından tasarlandığı gibi, tümevarımsaldır. Bireylerin gerçek deneyimlerinden kaynaklanır. "Düşüncenin yönü" der Russell, "sadece 'teolojik uzmanlardan aşağıya doğru' değil aynı zamanda eylem ve yönetimin ortak deneyimlerinden yukarı ve dışarı doğru akar" (55).

Olumlu ve Ötekiliğe karşı bir grup kimliğinin gelişmesi, özgürleşme sürecinin "bilinçlendirme" ya da "bilinç-yük-

seltme" aşamasının ana hedefidir. Pauli Murray'in yazdığı gibi,

> hem siyah teoloji, hem de feminist teoloji, insanlığın bütünlüğünün, özgün benliğinin, özsaygısının ve onurunun hedefini açıklarlar. Her ikisi de kimlik sorunlarıyla, kayıp tarihin geri kazanılması, kendini aşağılamanın yok edilmesi ve kendini olumlamanın özgürleştirilmesi sorunlarıyla uğraşırlar (406).

Russell'ın "kullanışlı bir geçmişi aramak" olarak adlandırdığı kayıp tarihin geri kazanılması, özgürleşme sürecinin zorunlu bir bölümü haline gelir, çünkü Russell "incelenmemiş bir tarih kader gibi işler" der (85). Alice Walker'ın *Ms* dergisinde yayımlanan makalesi "*In Search of Our Mother's Gardens*" (Annelerimizin Bahçelerini Araştırırken, 1974) *Black Theology: A Documentary History*'e [Siyah Teoloji: Belgesel Bir Tarih] bu önemli çabanın bir örneği olarak dahil edilmiştir. (Walker'ın makalesinin detaylı bir tartışması için Altıncı Bölüm'e bkz.). Ötekiliğin ötesinde bir kimlik öneren kurtarıcı imgelem, bu nedenle, grubun özgün deneyiminde köklenmelidir, tabii o deneyimin saptanabildiği ölçüde. Siyah kadınlar için, bu türden imgeler, beyaz kadınlarınkiler olamaz. Örneğin, Bakire Meryem, onlar için anlamsız bir simgedir. Murray, Daly'nin "Kadınların İkinci Gelişi"ni siyahların deneyimleri üzerinde çalışan birisi için, kabul edilemez bir görüş olarak reddeder (410).[23]

Özgürlük teologları, İncil'e ait ve geleneksel teolojik kavramları, özgürleşme mesajını ortaya çıkarmak üzere yeniden yorumlarlar. Böylelikle, Russell'a göre "kurtuluş, toplumsal bir olaydır" (61). "Kurtuluş, yazgısı saptanmış doğadan bir

23 Rosemary Radford Ruether aynı zamanda ırkçıları, Daly'nin Bakire Meryem'i *New Woman, New Earth* (New York: Seabury, 1975) s. 121'de gördüğü gibi adlandırıyor. Ruether'den yapılan alıntılar metinde devam edecektir.

kaçış değil, daha çok dünyayı dönüştürmenin, yaratıyı ıslah etmenin ve acı çekmeye son verme arayışının, gücü ve olanağıdır" (61).

Günah "özgürleşmenin karşıtı olarak ... *baskı* olarak, içinde hiçbir topluluğun olmadığı, tam bir insan olarak yaşanabilecek bir yerin olmadığı bir durum" olarak yorumlanır (62). Russell, günahın "bu içinde yaşanılacak mekânın ya da odanın yalanlanması" olduğunu açıklamak için, kurtuluş kelimesinin kök anlamına, *yeshu'ah*'a (geniş olmak, ferah olmak, yeri bulunmak anlamında) döner (112). Günah, kısaca "ötekilerin bakış açılarını insan gerçekliğinden ve bütünlükten yoksun tutarak, insanlık dışılaştırmadır" (113). Günah bu nedenle, çeşitli ideolojilerin neden olduğu Ötekiliğin yansıtılmasıdır. Murray, günahın "toplumsal, tarihsel bir gerçek olarak görüldüğünü ve baskıcı kurumsal yapılarda insanların sömürülmesinde ve halkların, ırkların ve sınıfların egemenlik altına alınmasında belirgin olduğunu" söyler (400). Kötülük, bu nedenle, bu tür davranışları uygulayan ve sürdüren kurumlarda yerleşmiştir. "Irkçılık ve cinsiyet ayrımcılığı, Birleşik Devletler'in yapılarında var olan ortak kötülükleri temsil eder" (410). Rosemary Ruether ve James Cone "ortak kötülükleri (St. Paul'un)... 'İktidarlar ve Prenslikler'"iyle eşitlemişlerdir (400).[24]

İncil'deki kötülüklere direnmeyle ilgili emir, bu nedenle, yeni bir hayata, yeni bir varlığa giden yolu hazırlamak anlamına gelir. Bu, sonuç olarak, yeni dünyanın gelişini engelleyen ortak güçler ve kültürel ideolojilerle savaşma sorunudur. Birçok praksis tarzı yeni varlığı bekler. Russell, bu türden deneyimleri betimlemek üzere, İncil'e ait başka bir terimi, yeni bir dünya beklentisi anlamına gelen "*prolepsis*"i kullanır. "Ortaklığın yeni yaşam tarzlarını yaşayarak... (in-

24 *Liberation Theology* (1973)'de Ruether ve *Black Theology and Black Power* (1969)'da Cone.

sanlar) proleptik işaretler haline gelebilir" (47). Ruether de yeni toplumsal biçimlerin –praksis– gelişmesini, vaad edilen amaca ulaşmanın bir aracı olarak görür. "Yeni bir ortak toplumsal düzen kurmamız gerekir, ancak hiyerarşik prensiplerin, kuralların ve rekabetin ötesinde".[25] Ruether'in feminist teolojisi temel olarak *New Woman, New Earth* (Yeni Kadın, Yeni Dünya, 1974) ve *Sexism and God-Talk* (Cinsiyetçilik ve Tanrı'yla Konuşma, 1983)'da geliştirilmiştir. Burada ilkinin üzerinde yoğunlaşacağım.

Ruether de Beauvoir'ın, eril olanın *pour-soi* ya da kişinin aşkın rasyonel yönüyle ilişkilendirildiği, dişil olanın ise *en-soi*, içkin, maddi yön ile özdeşleştirildiği tezini ayrıntılarıyla açıklar. Ancak, Ruether dişil olanı aşmaya yönelik sürekli bir kültürel çabanın ekolojik ve ahlaki bir krize yol açan şey olduğu görüşünü benimser. Toplumun şu anki örgütlenmesine egemen olan tüm yıkıcı zıtlıkların bilincin kendi-öteki modelinde köklendiğini tartışır. Böylesi ikililik "toplumun hiyerarşik olarak kavranışını, insanlık ile doğa ilişkisini ve Tanrı ile yaratımı ilişkisini" (3) anlatır. Her bir durumda, erkeğin kadına egemen olarak tutulması gibi, aşkın bir yön karşıtına üstün tutulur. Yeni Fransız feministlerin bazıları, özellikle Jacques Derrida'nın kuramlarından hareket edenler, benzer biçimde "zıt karşıtlıkların metafizik mantığı"nı, bozulması ya da yapısının sökülmesi gereken bir "totaliter ilke" olarak görürler. Luce Irigaray'ın *Speculum de l'autre femme*'ı (Dişil Öteki Merceği, 1974) üzerine yazdığı bir makalede Shoshana Felman, "Mevcudiyet/Olmama, Varlık/Hiçlik, Doğru/Yanlış, Aynı/Öteki, Özdeşlik/Farklılık türünden karşıtlıkların mantığının... aslında ince bir hiyerarşi mekanizması" olduğunu söyler; "bu mekanizma, 'olumlu'

25 Russell'da s. 62'de bahsedildiği gibi Routher *Liberation Theology* s. 124. Ruether'ın kuramının tam bir incelemesi için bkz. *Sexism and God-Talk* (Boston: Beacon, 1983).

kutbun tek başına değer kazanmasını... ve buna bağlı olarak tüm 'olumsuzluğun' baskıcı bir biçimde ikincil kılınmasını, farklılığın kendisinin denetlenmesini sağlar".[26]

Ruether, kendi-öteki, eril-dişil modelinin, insanlık tarihinde erken ortaya çıktığını düşünür; bunu ataerkil dinlerin gelişmesiyle ilişkili bulur, böyle bir gelişimin bir bastırmayı ve ana-tanrıça simgesinin reddini gerektirdiğini ileri sürer. Ataerkil dinler, dişil olarak görülen doğaya karşıt olarak ortaya çıkan ego-bilincinin tarihte belirmesiyle ilişkilidir. Bu nedenle, cinsiyet ayrımcılığı, bu erken dönemdeki "anneye karşı savaştan, aşkın egonun kendini doğaya bağımlılıktan kurtarma mücadelesi"nden kaynaklanır (25). Buradaki annenin reddini sadece filogenetik değil, ontogenetik bir olgu olarak gören Freudcu kuramla olan benzerliğe dikkat edilebilir. Ancak Freudcuların belki de bildiği gibi, bu, filogeniyi ontogeni olarak özetleme sorunu olabilir.

Ruether, doğayı ya da varlığın fiziksel yönlerini temsil eden anneye ya da dişil olana karşı mücadelenin üç aşamada oluştuğunu kuramsal olarak açıklar. Bunları Batılı mitte ve dinde gözlemlediği "dişil olanın" değişen "ideolojisi ya da simgeleştirilmesi"nden çıkarsar (5). İlk aşamayı "annenin fethi"; ikinciyi "annenin olumsuzlanması" ve üçüncüyü de "annenin yüceltilmesi" olarak adlandırır.

Annenin fethi, Akadların yaradılış hikayesi *Enuma Elish*'de geçen bir olayla örneklenebilir. Tanrı-kral Marduk baş-anne Tiamat'ı yener ve onun bedeninin parçalarını gökyüzüne ve yere savurur (12). Böylece, aşkın olanla maddi olan arasındaki ikilik başlar.

> Ataerkil din ana dininin diyalektik tekliklerini mutlak ikiliğe ayırarak, erkek-tanımlı bilinci aşkın önselliğe yükseltti.

26 Shoshana Felman, "Women and Madness: the Critical Phallcy," *Diacritics* 5, no. 4 (Kış 1975), s. 3.

> Bu, temel olarak, kendi ölümlülüğünü inkar etmeye, esas (erkek) insanlığı, dünyaya-gelme ve göçüp-gitme düzeninin ötesindeki aşkın, Tanrısal bir alanla özdeşleştirmeye yönelik bir çabadan kaynaklanır (194-95).

Öteki olarak kadınlar, ölümlü düzenle ve dolayısıyla ölümle özdeşleştirildiler. En yetkin düzeyinde, cinsiyetçi ikilik, erkeklerin kendi olumsallıklarını inkâr etmelerini olanaklı kılar; öyle ki bu, Sartre'ın "kötü yazgı" dediği şeye temel bir örnektir.

İkinci aşama, annenin olumsuzlanması, birinci aşamada başlayan sürecin devamıdır. Hristiyan teoloji tarihinin büyük bir bölümü bu aşamaya yerleştirilebilir. Aşkın, ölümsüz bir erkek Tanrısallığı, doğanın bozulmuş dişil dünyasından çok önce göklere yansıtılmıştı; fakat aşkın Tanrısallık bu uşak ruhlu dünyanın efendisi olarak kaldı. Burada "erkekler doğaya hükmetmeye uğraşırlar; ... onu bağımlı kılarak ve kendi öz benliklerini, doğanın ötesindeki, entelektüel ve erkek olarak resmedilmiş olan aşkın bir ilkeye bağlayarak".

Ataerkil mitte

> yaradılış, yukarıdan verilmiş olan bir emirle, görünen gerçekliğin ötesindeki madde dışı bir ilkeden başlamış olarak görülür. Bir zamanlar her şeyi kapsayan doğa, artık boyun eğdirilmiş ve yeni bir ikililiğin aşağı tarafına dönüştürülmüştür... Yaşamın ana kaynağı... basit "madde"ye (matter) ("anne" anlamına gelen bir sözcük) indirgenmiştir... Erkeklik, entelektüellik ve tinsellikle özdeşlenmiştir... kadınlık, aşağı, maddi doğayla. Bu, aynı zamanda, kadını erkeğe ontolojik olarak bağımlı ve ondan ahlaki olarak aşağı kılar (14).

Ruether, kadınların doğayla özdeşleştirilmesini ve her ikisinin de küçültülmesini, *The Death of Nature*'da (Doğa-

nın Ölümü; bkz. Birinci Bölüm) Merchant'ın yaptığına benzer bir şekilde, Batılı yıkıcılığın köklerinde görür. "Bugün, global düzeyde kıyım ve yıkım oranlarına erişmiş olan insan uygarlığının Aşil topuğu, erkekliğin kadının bastırılması aracılığıyla sağlanan bu sahte gelişiminde yatar" (11). Bu tez, çağdaş feminist kuramın ana ilkesi olagelmektedir (daha geniş bilgi için bkz. Yedinci Bölüm).

Üçüncü aşama, annenin yüceltilmesi, Ruether'in kadınların gerçek dünyasına, aşkın maddi gerçekliğe karşı yanlış bir yaklaşım olarak gördüğü Bakire Meryem kültüyle örneklenir. Ruether, Merchant gibi, cadı avlarını Batılı ideolojinin bu aşamasıyla bağdaştırır. Bu, benzer şekilde, tümüyle fiziksel doğadan ayrılmış bozulmaz bir kadın gerçekliğinin öne sürüldüğü Victoria dönemi "gerçek kadınlık kültü"nde doruğa ulaşmıştı. ABD'nin güneyinde, Ruether, bu kültün, fizikselliği ve cinselliği siyah kadına atfederek bakire beyaz kadını bir heykel kaidesi üzerine yerleştiren ırkçı bir ikilikle sonuçlandığını yazar (21).

Ruether, aynı zamanda, toplum ahlakı ve kişisel ahlak arasındaki ayrımı, gerçek kadınlık kültünü sürdüren cinsiyetçi ikilikle ilişkilendirir. Birinci Bölüm'de görüldüğü gibi ahlak,

> Özel alanda yer alır... Kamusal insanın gerçek dünyası, ahlaktan söz etmenin "gerçekçi olmadığı" rekabetçi benmerkezcilik alanıdır. Din ve ahlak, tüm ciddi kamusal güçlerini yitirecek şekilde özelleştirilmiş ve duygusallaştırılmışlardır. Ahlak ve din, evin, kadının alanı haline gelmişlerdir (23).

Ruether, "savaşın ustaları 'erkeksi' işler yaparken, pasifleştirilmiş ahlakla Kilisenin mesajını verimsizleştiren teknolojik rasyonelliğin kamusal dünyası arasındaki sahte çelişkiyi çözmeliyiz" der (82).

Çünkü üçüncü aşamanın bir başka yönü –erkeğin akılcı aşkın egosunun kamusal alandaki kontrol edilemeyen dav-

ranışları– "yeryüzünün mahvına" neden olmaktadır (195). Ruether, bilimin ve gelişmenin önermelerinin akılcı aşkınlık kavramından nasıl türetildiğini ve yıkıcı sömürüyle sonuçlanmak üzere birleştiklerini açıklar.

> Erkekler, egolarını aşkın "tin"le özdeşleştirerek, teknolojiyi, aşkın "tin"in doğaya doğru ilerleyen bir yeniden vücut bulma projesi haline getirdiler. Eskatolojik tanrı, tarihsel bir projeye dönüştü (yani "ilerleme"ye) (194).

Böylece, "ataerkil din", teknolojik gelişmenin "başa çıkamadığı sonsuz evrenin kendisinin, kötü olarak algılanmasıyla sonuçlanır" (195). Doğal yeryüzü yok edilmelidir, "akılcı", planlanmış, boyun eğdirilmiş bir düzene dönüştürülmelidir. Sulak araziler alışveriş merkezlerine, yeşil alanlar beton otobanlara, vahşi yaşam kürklere, sahralar gökdelenlere.

"Aşkın ikiliğin erkek ideolojisi"ndeki temel hata, onun biricik tarzının fetih olmasıdır.

> Onun karşısındaki hakkındaki görüşü, iki öznenin karşılıklı konuşması türünden değil, yabancı bir nesnenin fethedilmesi türündendir. Karşı tarafın onun taleplerine karşı direngenliği, "öteki"nin kendine özgü, saygı gösterilmeye ihtiyaç duyan ve iletişim kurulması gereken bir "doğa"sı olduğu anlamına gelmez. Bu direnç onun farklılığı olarak değil, asi bir başkaldırı olarak görülür (195-96).

Radikal feministler gibi (bkz. Altıncı Bölüm), Ruether da "yabancı kadın hakkındaki baskıcı görüş"ü yalnızca doğanın sömürülmesinin köklerinde değil, aynı zamanda "diğer baskı altına alınmış grupların, aşağı sınıfların ve fethedilmiş ırkların ikincilleştirilmesinin modeli" olarak görür (4). Böyle gruplara, egemen grup tarafından "dişil" özellikler atfedilir, çünkü kadınlar gibi onlar da "bastırılmış bedenliliğin" sahipleridir (4).

Susan Griffin'in *Pornography and Silence*'da (Pornografi ve Sessizlik, 1981) öne sürdüğü gibi, "bastırılmış-bedenlilik" benzer bir şekilde doğaya hükmetmeye yönelik eril bir girişim olan pornografinin temel nedenidir.

> Pornografideki hükmedilen, bağımlı kılınan, susturulan, dövülen ve hatta öldürülen kadın bedenleri doğal duygunun ve pornografik aklın nefret ettiği ve korktuğu doğanın gücünün simgeleridir... pornografideki "kadın", Yahudi karşıtlığındaki "Yahudi" ve ırkçılıktaki "siyah" gibi, yalnızca... pornografik ya da ırkçı aklın unutmak ve inkar etmek istediği o varlık alanıdır.[27]

Ruether, eğer ataerkil uygarlığı karakterize eden yıkıcı pornografik davranışın ötesinde bir yol bulacaksak, bunun eril benliğin dişil ötekine karşı olduğu temel cinsiyetçi ikiliğin çözümlenmesinde yattığını ileri sürer. Şu sonuca varır:

> İnsan yaşamı projesini "doğaya egemen olma" ya da bedensel gerçekliğin... sömürülmesi olarak görmeyi bırakmak gerekir... Bunun yerine, çevreye duyarlı yeni bir dil, bilinçle içinde yaşadığımız, hareket ettiğimiz ve varlığımızı edindiğimiz dünya sistemleri arasında bir mütekabiliyet bulmamız gerekir (83).

Feminist varoluşçu kuramın başka iki yönü daha burada tartışılmalıdır. Birincisi grupların deneyimlerini sömürgeleştiren Ötekiliğin içselleştirilmesini, ikincisi ise özgürleşme süreci için zorunlu olan gerçekliğin görüngüsel olarak yeniden kurulmasını içerir. Ötekiliğin içselleştirilmesi, kişinin kendini toplumdaki egemen grubun gözleriyle tanımlamaya hazır olması anlamına gelir. Kişi, egemen grup tara-

27 Susan Griffin, *Pornography and Silence* (New York: Harper, 1981), s. 2. Alıntılar metinde devam edecektir. Ayrıca bkz. Andrea Dworkin, *Pornography* (New York: Putnam, 1981).

fından oluşturulan ve onun için varolan bir nesne düzeyine kendini sabitler. Siyahlar açısından bu, siyahların Öteki olduğu beyaz ırkçı tanımlamayı kabul etmek; kadınlar açısından ise kadınların Öteki olduğu cinsiyetçi erkek görüşünü kabul etmektir. Böyle bir rolü kabul etmek, bir nesne olmayı kabul etmektir; de Beauvoir'ın ve varoluşçuların işaret ettiği gibi özerk ve yaratıcı olan özne-beni inkar etmektir. Bir nesne haline gelmek, delilik ve şizofreni riskini kesin olarak almak demektir. Özne-benin yalanlanması zorunlu olarak kökten bir sahtelik anlamına gelir. Bu, sonsuz bir yalanla uğraşmak anlamına gelir.

İkinci dalganın 1970'lerde yayımlanan önemli bir makalesinde Meredith Tax kadınların günlük yaşamlarında sergiledikleri sömürgeleştirilme anlayışını tanımlar. Hayatta kalabilmek için onlar, erkek Ötekinin bakışının farkında olmalıdır. Kadınlar "memnun edilmeleri gerekenleri memnun edebilmek için toplumsal davranışın nice ayrıntılarına ayarlanmış olmak" zorundadırlar.[28] "Geçmekte olan Cazibeler Prensi'ne doğru şekilde gülümsemeye hazır olmalısın" (10). Bunun nedeni, onların iktidara sahip olmalarıdır, kişinin geleceğinin anahtarını onlar tutarlar – Wollstonecraft'tan bu yana feministler tarafından üzerinde durulan bir nokta. Daha da ötesi Tax, kadınların korunma nedeniyle "kendi çevrelerinin aşırı farkında" olmaları gerektiğini söyler.

> Kentteki bir sokakta yürürken bütün duyargalarınızı açmazsanız, gerçekten tehlikedesiniz demektir; toplumumuz erkeklerin... her gün... kadınlara tecavüz ettiği, onları gasp ettiği ve öldürdüğü bir toplumdur. En iyisi, yanınızda hangi arabanın yavaşladığına ve arkanızda kimin yürüdüğüne dikkat etmektir (10).

28 Meredith Tax, "Woman and Her Mind: The Story of an Everyday Life", *Notes from the Second Year* (1970), s. 10. Bu makaleden yapılan alıntılar metinde devam edecektir.

Tax, günlük laf atmaların ya da ıslıklamanın kadınların sömürgeleştirilmiş statülerini resmettiğini söyler.

> Laf atanların yaptığı, onun (kadın) üstünde iz bırakmaktır. Kadının onlara odaklanmasını isterler. Gözleriyle suistimal ederler. Kadının piyasa değerini ölçüp biçerler, zayıf tarafları üzerine yorum yapıp oradan geçen başka kadınlarla karşılaştırırlar. Kadının ne istediğine bakmaksızın onu kendi fantezilerinin parçası yaparlar. Kadının kendisini anlamsız ya da aşırı seksi ya da korkunç çirkin hissetmesini sağlarlar. Hepsinin ötesinde, ona kendini bir *şey* gibi hissettirirler (12).

Bu durumda kadınlar, onlara toplum tarafından yaygın olarak izin verilen seçimin bir işareti olarak temelden şizofrenik bir yanıta zorlanırlar.

> Kadın ya acıya karşı duyarlı ve savunmasız kalır ya da şöyle diyerek acıyı keser: "Hakkında konuştukları yalnızca bedenim. Bu beni etkilemez. Hakkımda hiçbir şey bilmiyorlar." Süreç ne olursa olsun, çözüm akılla bedenin birbirinden ayrılmasıdır... Kişi bedenden nefret edebilir ve aklı gerçek "benlik" sayabilir. Kişi... başkalarının arzularını tatmin edecek bir araç haline gelerek... bedeni yüceltebilir; bu durumda, beden bir şeye, akıl da onu yönlendiren bir kuklacıya dönüşür (12).

İngiliz psikiyatrist R. D. Laing'den aktararak, Tax kadının bir özne olarak tanınmama sorunuyla baş başa bırakıldığına ve bundan dolayı kendini bir nesne olarak meşrulaştırmaya çalıştığına; bunun açıkça şizofrenik bir tepki olduğuna değinir. "Şizofrenik olan", der Laing, gerçek olma kanaatini ancak "kendisini bir nesne olarak hissederek... bir başkasının dünyasında" edinebilir (13). Üstelik bir nesne olmak, son derece görünür ve bundan dolayı ortada ve sa-

vunmasız olmak anlamına geldiğinden, "böyle bir tehlikeye karşı en belirgin savunma kişinin kendini şu ya da bu şekilde görünmez kılmasıdır" (13). Sonuç, kişilikte oluşan derin bir çatlaktır: bir yanda erkek dünyası tarafından görülen nesneben; öte yandan geri çekilmiş, görünmez ben – zaman zaman kendine bile görünmez. Ötekiliğin içselleştirilmesiyle yaratılan psişik yabancılaştırma böylesi bir şeydir. Sandra Bartky de bu olguyu "*On Psychological Oppression*" (1979) başlıklı makalesinde incelemiştir. Franz Fanon'un Üçüncü Dünya'nın sömürgeleştirilmiş halklarında görülen baskı altına alınmış zihniyete ilişkin çözümlemesini –özellikle *Black Skin, White Masks*'da (Siyah Deri, Beyaz Maskeler, 1952) söz ettiği– Bartky "aşağılık duygusunun korkunç mesajlarının" da kadınlar tarafından nasıl içselleştirildiğini gösterir.[29] Bartky aynı zamanda cinsel olarak nesneleştirme olgusunun tamamının göstergesi olarak laf atma olayı üzerinde durur.

> Güzel bir bahar günü, caddede mutluluk içinde zıplayarak yürüyorum. Ansızın erkeklerin seslerini duyuyorum. Atılan laflar ve ıslıklar havada uçuşuyor... Donup kalıyorum. Sartre'ın söyleyebileceği gibi, Ötekinin bakışı altında taş kesiliyorum... Bir nesneye dönüştürülmüş oluyorum (37).

Bartky böyle bir olayı "bir boyun eğdirme ayini" olarak adlandırır (37).

Kadınlar kendi kimliklerini bir nesne olarak görmeye hazır olduklarında, kendi fiziksel benliklerine, bedenlerine ve sonuç olarak da bedenlerini erkeklerin güzellik anlayışına uydurmaya saplantılı bir ilgi gösterirler. Birçok feminist, kadınların psişik olarak baskı altına alınmalarının bu boyutunu incelemiştir. Bu konudaki klasik bir ikinci dalga maka-

29 Sandra Lee Bartky, "On Psychological Oppression," *Philosophy and Women*, ed., Sharon Bishop ve Marjorie Weinzweig (Belmont, Calif.: Wadsworth, 1979), s. 34. Bu makaleden yapılan alıntılar metinde devam edecektir.

lesi Dana Densmore'nun "*On the Temptation to be A Beautiful Object*"idir[30] (Güzel Bir Nesne Olmanın Baştan Çıkarıcılığı Üzerine). Densmore, dişil güzellik mitinin kadınların kültürel tanımı için zorunlu olduğunu yazar. Çirkin bir kadın gerçekten dişi, gerçekten kadınsı olarak görülmez. Güzel bir yüz, dişiliğin zorunlu koşuludur.

Densmore'a göre böyle bir yüz gerçekten bir nesne maskesidir. Kozmetikler yardımıyla yaratılmıştır. Densmore, bir "buluşma" öncesindeki makyaj yapma ayinini tanımlar: arzulanan amaç kişinin kendisinden güzel bir nesne yaratmasıdır. Kozmetik yüz, "yalnızca bir nesnedir, bir sanat eseridir, bakılmak içindir, bilmek için değil. Hiçbir kişilik ya da irade taşımayan tümel görünüştür" (205). Densmore'a göre, kadınlar, bir kadın olmanın güzel bir nesne olmakla denk olduğunu kabul etmelerini sağlamak üzere beyinlerini yıkayan reklam bombardımanı altındadırlar.

Kadınların bilinçli benler olarak ancak iki şizofrenik seçenekleri vardır: Ya kendimizi maskeden uzaklaştırarak içe kapanır, gerçek benimizi görünmez kılarız ve maskeyi "yapay ve doğal olmayan" olarak görürüz (207); ya da "oyun oynamanın ve narsisizmin şizofrenik dünyasına kayarız... Ve bundan sonra hem başkalarının aklında, hem de kendimizinkinde yarattığımız nesnenin duvarları içinde hapsoluruz" (208). Bu ikincisi Monroe, Fitzgerald ve Plath gibi figürlerle örneklenmiştir. Plath'ın bunaltıcı "fanus" tanımı kültürel olarak tanımlanan bir nesne benin içinde kapana kısılmışlık duygusu hakkında iyi bir fikir verir.[31]

30 Dana Demsmore, "On the Temptation to Be a Beautiful Object," Salper, *Female Liberation*, s. 203-208'de. Aşağıda bu konuda adı verilen diğer makalelere ilave olarak bkz. Una Stannard, "The Mask of Beauty," Gornick ve Moran, *Woman in Sexist Society* s. 118-130'da ve "No More Miss America! Ten Points of Protest," *Sisterhood Is Powerful*, ed. Robin Morgan (New York: Vintage, 1970), s. 521-524'te.

31 Monroe için bkz. Susan Griffin, *Pornography and Silence*, s. 204; Fitzgerald için bkz. Nancy Milford, *Zelda* (1970; New York: Avon, 1971)> Plath için bkz.

Önemli bir makale olan "*Narcissism, Feminity and Alienation*"da (Narsisizm, Dişillik ve Yabancılaşma, 1982) Bartky, kadınların sahte bir nesne-benle özdeşleşmesini sürdüren Öteki'ni, "moda-güzellik kompleksi" olarak adlandırarak Marksist ve varoluşçu açıklamaları birleştirmeye girişir. Bu çok milyar dolarlı endüstri kadınlara kozmetik satmakla açık bir kazanç sağlamaktadır. Bartky bunun şirket büyüklüğü açısından "askeri-endüstriyel kompleks"e benzemekle birlikte, Katolik kilisesi gibi işlediğini öne sürer. Kilise, gibi moda-güzellik tesisleri de kadında objektif olarak belirlenen standartlara uyup uymadığı konusunda derin kaygılar yaratır. Kilise gibi kozmetik endüstrisi de "kendini, kendi yarattığı suçu ve utancı uzaklaştırabilecek... tek araç olarak sunar." "Vücut bakımı ayinleri vaftiz törenleri gibidir; en iyi durumda, bunlar olmadan kendini kaybolmuş ve tek başına hissedecek kadını, ona bir zerafet durumu gibi gelen hale sokarlar; kadın en kötü durumda, çoğu dinsel davranışın tipik takıntılı-zorlayıcı özelliklerini sergilerler".[32]

Bartky, Batılı toplumda birçok kadında içselleşen Öteki'nin, moda güzellik kompleksinin türettiği bir şey olduğu kararına varır. O, kitle iletişim araçları, özellikle reklamlar tarafından başarılan kültürel beyin yıkama yoluyla içselleşir. "Her yerde mükemmel kadın güzellik imgeleriyle karşılaşırız – eczanelerde, kozmetik reyonlarında, süpermarketteki dergi rafında, televizyonda" (12). Ve kadınlar kendilerini işte bu erkekler tarafından belirlenmiş güzellik standartlarına göre ölçmeyi öğrenirler. Böyle yanlış standartlar içselleştirilmiştir; bunlar kadınların kendilerine ilişkin fikirlerinin bir parçası haline gelirler.

---

kendi romanı, *The Bell Jar* (1963; New York: Harper, 1971). Ayrıca bkz. Chesler, Women and Madness.

32 Sandra Bartky, "Narcissism, Feminity and Alienation," *Social Theory and Practice* 8, no. 2 (Yaz 1982), s. 137. Bu makaleden yapılan alıntılar metinde devam edecektir.

> Bedenimi, her biri farklı bir bozukluğa iyi gelecek şekilde hazırlanmış binlerce kremle kremlemeliyim; onu yağlamalı, ovmalı, pudralamalı, traş etmeli, ağda yapmalı, tüylerini almalı, kokusunu gidermeli, tam doğru fondötenle kapatmalı, çok sıkı bir diyetle her taraftan küçültmeliyim ya da silikonla şişirmeliyim (13).

Kadınların sömürgeleştirilmiş zihniyetlerinin sömürülmesinde ve onların cinsel nesnelere dönüştürülmelerinin teşvik edilmesinde –her ikisi de ürünleri satar– ticari bir saik vardır elbette ama güzellik endüstrisini sadece bir kâr meselesi olarak açıklamak yetersiz kalacaktır. De Beauvoir'ın yazdığı gibi, böylesi bir nesneleştirme kültürleri aşan, yaygın bir durumdur ve erkek egemenliğinin sürmesini sağlar. Kozmetikler ve moda, kadınların kendi Ötekilikleri içine hapsolmalarına hizmet eder; kadını aşkınlığa teşebbüs etmekten alıkoyar. *The Second Sex*'de de Beauvoir, "Kostümlerin ve tarzların genellikle dişil bedeni herhangi olası bir aşkınlıktan alıkoymak üzere geliştirildiklerini" yazar. Örnek olarak, "Çinlilerin ayaklarını bağlamalarını, Hollywood yıldızlarının "onları ellerinden yoksun bırakan" uzatılmış tırnaklarını, "yüksek topuklarını, korselerini, kasnaklarını, telli jüponlarını" olduğu kadar "onları taşlaştıran makyaj ve mücevherlerini" gösterir (147). Wollstonecraft, Sarah Grimké ve diğerleri gibi, de Beauvoir da, "toplumun kadından kendisini erotik bir nesne haline getirmesini talep etmesine" karşı çıkar. Çünkü "kölesi yapıldığı modaların amacı... onu erkek arzularına kurban olarak sunabilmek üzere kendi aşkınlığından kopartmaktır" (498).[33]

33 Kadınların bedenlerinin nesneleştirildiği ya da metalaştırıldığı derecenin o kültür içinde belirlendiği, eğer basitçe cinsiyetler değiştirilip erkek bedeninin nesneleştirildiği ya da metalaştırıldığı varsayılırsa, görebilir. Bu, işe yaramaz. Erkek bedenleri basitçe erotik nesneler (homoseksüel kavram hariç) olarak algılanmaz, çünkü bunu kontrol eden bakış açısı, erkek özneninkidir (bkz. Barrett, s. 92).

Ötekiliğin içselleştirilmesinin tartışılması gereken son bir yönü daha vardır: İçselleştirmenin gerektirdiği temel yalan. Susan Griffin, kadınların dayanabilecekleri hiçbir özgün gerçeklik gelenekleri olmadığı için, onların ancak sahte benliklere öykünebildiklerini söyler.

> Kimdir bu sahte benlik? Kadının pornografik bir nesne olduğu fikridir. Kadını kişiliğinden arındırmayı öğrendik. Köle düzeninde yaşayan kadınlar ve erkekler gibi, biz de olmadığımız gibi görünme konusunda uzmanlaştık (202).

De Beauvoir'ın değindiği şekilde, "bütün ezilenler gibi, kadın bilerek gerçek duygularını saklar... bir efendinin kaprislerine bağımlı olanların tümü, efendisine değişmeyen bir gülümsemeyle ya da gizemli bir duygusuzlukla bakmayı öğrenmiştir; gerçek duygularını, olağan davranışlarını özenle gizler." Kadınlar, böylece "erkeklere yalan söylemeyi, dolap çevirmeyi, kurnaz olmayı, sahte bir ifade takınmayı, tedbirli ve ikiyüzlü olmayı", rol yapmayı öğrenirler (243).

"*Women and Honor: Some Notes on Lying*" (Kadınlar ve Onur: Yalan Söyleme Üzerine Bazı Notlar, 1975) başlıklı, güçlü bir makalede Adrienne Rich yaşayabilmek için yalan söylemek zorunda kalan tüm "güçsüz insanlar" gibi kadınların da yalan söylediklerini ya da ne zaman yalan söylediklerini unutma riskini taşıdıklarına dikkati çeker. Kadınlar efendilerine yalan söylemeyi öğrenirken, güçsüz olanlara da yalan söylemeye devam edebilirler. Başka kadınlara da yalan söyleyebilirler. Rich, kadınların, onlara ideolojik olarak boyun eğdiren ataerkil sahtelikleri kırabilmeleri için, kendi haklarında doğruyu söylemeyi öğrenmelerinin zorunlu olduğuna dikkat çeker.

> Kadınlar delirtilmişlerdir; yüzyıllar boyunca, yalnızca erkek deneyimine değer veren bir kültürde, deneyimlerimi-

zi ve içgüdülerimizi yalanlayarak "yanlış aydınlatılmışlardır". Bedenlerimizin ve akıllarımızın hakikati bize gizemlileştirildi. Bundan dolayı, birbirimize karşı temel bir sorumluluğumuz var; makullük uğruna birbirimizin gerçeklik duygusuna zarar vermemeliyiz, birbirimizi yanlış aydınlatmamalıyız.[34]

Rich gibi, Mary Daly ve bu kitapta ele alınan feministlerin çoğu, kadınların "yeni sözlerinin", yeni doğrularının ve duyulacağı ve değerlendirileceği karşı geleneklerinin yaratılmasının acilliğine inanırlar. Çünkü Rabuzzi'nin yazdığı gibi, Paulo Freire ve diğer *conscientizaçao* (bilinç yükseltme) kuramcılarının geleneğinde,

> Ötekiliği içselleştirmek, tanım itibariyle neredeyse benin dilini konuşamamaktır... Kadınlar yalnızca erkekler tarafından adlandırılmakla kalmamışlardır; tanımlanmışlar, tehdit edici bir "yoksa" imasıyla onlara ne olmaları gerektiği anlatılmıştır... Bir Öteki olmayı yaşamak, çoğunlukla kendini şizofren bir biçimde parçalanmış hissetmektir; öyle ki, gizlice özgün olabilmiş bir "Ben" bile onun hakkında konuşmaya cesaret edemez (176).

Kadınların kendi doğrularını konuşmaya cesaret edebilmeleri için, diğer kadınlar, diğer feministler tarafından onaylanmaları gerekir. Çünkü "gerçekliğin toplumsal inşası" ortak bir çaba gerektirir. Kişinin gerçekliğinin, doğrularının değer görmesi, "bu toplumsal olarak inşa edilmiş aynı dünyayı paylaşan başkalarıyla sürekli etkileşimi gerektirir".[35]

---

34 Adrienne Rich, "Women and Honor: Some Notes on Lying" (1975), *On Lies, Secrets, and Silence*, s. 190. Rich, Ingrid Bergman'ın kocası Charles Boyer'in yalanlamalarıyla deliliğe sürüklendiği klasik film *Gaslight* (1944)'a gönderme yapmaktadır.

35 Peter Berger ve Hansfried Keller, "Marriage and the Construction of Reality," *Diogenes* 46 (1964), s. 4. Ayrıca bkz. Peter L. Berger ve Thomas Luckman, *The*

Bartky, içselleşen Öteki'yle karşılaşabilmenin yolunun, onun görünüşünü ifade edebilecek bir başka toplumsal tanığın varlığından geçtiğini ileri sürer. Kadınların özgün ortak tanıklığından doğan böyle bir tanıklık, alternatif bir Öteki sağlayabilir. "Kendi hareketimizin bir bölümü olarak yeni bir tanık yaratmalıyız; ortak bir ayırt edilmiş Öteki; benliğin bir parçası olmuş ama benlikten değil, devrimci bir feminist topluluktan beslenen ve güçlenen bir Öteki".[36] Böylece, feminist varoluşçu kuram, bu noktada, Üçüncü Bölüm'de ele alınan feminist praksis kuramıyla birleşir. Bu kuramın merkezinde Catharine A. MacKinnon'un Üçüncü Bölüm'de alıntılanan makalesinde (1982) geçen bilinç yükseltme kavramı vardır. Çünkü dünya ve gerçeklik eril bir bakış açısından tanımlandığı için, kadınlar dünyayı sökmeli ve yeniden kurmalıdırlar. Bu, ancak ortak bir "re-vizyon" çabasıyla gerçekleştirilebilir.[37]

Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge (1966); Garden City: Anchor, 1967).

36 Bartky, "Narcism, Feminity and Alienation," s. 19. Ayrıca bkz. Sandra Bartky, "Toward a Phenomenology of Feminist Consciousness," *Feminism and Philosophy* ed. Mary Vetterling-Braggin, Federick A. Elliston ve Jane English (Totowa, N. J.: Littlefield, Adams, 1977), s. 23-24.

37 Adrienne Rich'in "As We Dead Awaken: Writings as Re-Vision," (1971), *On Lies, Secrets, and Silence*, s. 33-49'da söylediği gibi.

ALTINCI BÖLÜM

RADİKAL FEMİNİZM

Feminizm kadınlar tarafından savunulmalıdır... devrimci toplumsal değişimin temeli olarak.

– Roxanne Dunbar, 1968

Radikal feminist kuram, 1960'ların sonlarında ve 1970'lerin başlarında, bir grup eski "hareketten kadın" tarafından, esas olarak New York ve Boston'da geliştirildi. "Hareketten kadınlar", 1960'larda medeni haklar ve savaş karşıtı kampanyalar için politik etkinliklere katılan kadınlardı. 19. yüzyılın feministlerinin kendi üzerlerindeki baskının farkına erkek yoldaşlarından gördükleri davranışlar sayesinde vardıkları gibi, 20. yüzyılın radikal feministleri de kendi bilinçlerine "Yeni Sol"daki erkek radikallerin aşağılayıcı davranışlarına gösterdikleri tepkiyle eriştiler. Bu davranış, 1969'da, Washington'daki karşı-açılış töreni gösterisinde örneklendi. Feministler, gösteride kendi konumlarını anlatmaya kalkıştıklarında, "seyirciler arasındaki erkekler yuhladılar, güldüler, ıslıkladılar ve 'Sahneden indirip düz onu' türünden münevverce sloganlara tempo tuttular".[1] Benzer olayların anlatımları, Marge Piercy'nin "*The Grand Coolee Dam*" (1969)[2] makalesinde bulunabilir.

1 Ellen Willis, "Women and the Left", *Notes from the Second Year* (1970), s. 56.

2 Marge Piercy, "The Grand Coolee Dam", Morgan, *Sisterhood*, s. 421-438. Ay-

Bundan dolayı, radikal feminist kuramın büyük bölümü, erkek "Yeni Sol"un kuramlarına, örgütlenme yapılarına ve kişisel üsluplarına karşı direniş içinde şekillendi. Kendileri erkek radikal örgütler içinde sürekli olarak "ikinci sınıf" muamelesine maruz kalmış oldukları için ve *maço* radikal üslup nedeniyle, kadınlar kendi örgütlerinin içsel demokrasiyi ifade etmesiyle ve özgün bir kadın üslubuna izin vermesiyle (ya da, en azından, böyle bir üslubun ortaya çıkmasına imkân sağlamasıyla) ilgilendiler. Radikal feministler, kuramsal açıdan, kendi kişisel "öznelik" sorunlarının Yeni Sol'un uğraştığı büyük sorunlarla –toplumsal adalet ve barış sorunları– eşit bir öneme ve meşruiyete sahip olduğu fikrini yerleştirmeye azmettiler. Sonunda radikal feministler, bütün bu sorunların birbirleriyle ilintili olduklarına, erkek egemenliğinin ve kadınlara hükmetmenin toplumdaki baskının kökü ve modeli olduğuna ve gerçekten devrimci olan bir değişimin temelinin feminizm olduğuna inandılar.

Radikal feminizmin aynı zamanda ve aynı süreç içinde gelişen diğer tezleri, kişisel olanın politik olduğu, ataerkillik ya da erkek egemenliğinin –kapitalizmin değil– kadınların baskı altına alınmasının kökeninde yer aldığı, kadınların kendilerini bastırılmış bir sınıf ya da kast olarak görmeleri ve enerjilerini, diğer kadınlarla birlikte, kendilerine baskı uygulayanlara –erkeklere– karşı mücadele eden bir hareket yöneltmeleri gerektiği, erkeklerin ve kadınların temelde farklı oldukları, farklı üsluplara ve kültürlere sahip oldukları ve kadınların tarzının gelecekteki herhangi bir toplumun temelini oluşturması gerektiği düşüncelerini içerir.[3]

---

rıca bkz. Anne Koedt, "Women and the Radical Movement" (1968), *Radical Feminism*, ed. Koedt, Ellen Levine ve Anita Rapone (New York: Quadrangle, 1973), s. 318-321; ve Robin Morgan, "Goodbye to All That, *"Going Too Far* (New York: Random, 1977), s. 121-130.

3 Bu bölümde "Radikal Feminizm"i 1960'ların sonlarında geliştirilen belirli bir kurama atfen kullanıyorum. Pek çok başka feminist kuram "radikal" olarak

Bu düşüncelerin birçoğunu ortaya koyan erken bir makale, Roxanne Dunbar'ın yazdığı "*Female Liberation as a Basis for Social Revolution*"dır (Toplumsal Devrimin Temeli Olarak Dişil Devrim, 1968). Dunbar kadınları, SDS (Demokratik bir Toplumu savunan Öğrenciler) türünden karma gruplar içinde çalışmamaya, bunun yerine bağımsız bir kadın hareketi oluşturmaya yönlendirir.[4]

Kadınların şikayetlerinin "küçük ve kişisel olmayıp yaygın ve kökü derinlerde olan bir toplumsal rahatsızlığa işaret ettiğini" söyler. Gerçekten, bütün insanlar, "tepesinde

---

adlandırılabilir elbette ve kendini radikal olarak gören kadınların hepsi de burada söz edilen "radikal feminizm"in üyesi değildir. Sosyal feministler, örneğin, pek çok radikal konumu benimserler, ancak "radikal feminizm" kimi taraflarını reddedebilirler. Buna benzer olarak, renkli radikal kadınların bazıları "radikal feminizm"in birçok tarafını reddederler (bkz. aşağıya).

4 Roxanne Dunbar, "Female Liberation As A Basis for Social Revolution," *Notes from the Second Year* (1970), s. 48. Bu makaleden yapılacak alıntılar metinde devam edecektir. Burada kullanılan, Dunbar'ın makalesinin Morgan, *Sisterhood*, s. 477-492'de de yer alan 1970 versiyonudur. Dunbar, bağımsız bir kadın hareketine çağrıda bulunan ya da kadınların savaş karşıtı ve insan hakları hareketlerinde maruz kaldıkları davranışlara bağlı tatminsizliklerini ifade eden ilk kimse değildi. Siyah eylemci Ruby Doris Smith Robinson, Kasım 1964'te bildiri olarak sunulan SNCC (Şiddet Taraftarı Olmayan Öğrencileri Örgütleme Komitesi)'ndeki kadınların rolünün eleştirisini geliştirmek üzere bir kadın grubunu yönetmişti. Bundan kısa bir süre sonra, Casey Hayden ve Mary King, iki SNCC örgütleyicisi, "Women in the Peace and Freedom Movements" (1965)'a bir memorandum yazmıştı. 1967'de Joreen Freeman, Chicago'da, 13 Kasım 1967'de kuramsal bildirisini yayımlanan bağımsız bir kadın grubunu örgütlemişti. Bu grup, o yılın başlarında yapılan ve feminist sorunların göz ardı edildiği ya da küçümsendiği Yeni Politikalar üzerine bir konferans'a tepki olarak oluşturulmuştu. Daha sonra, radikal feministlerin liderliğini yapan kadınlar –Ti-Grace Atkinson, Florynce Kennedy, Shulamith Firestone ve Pam Allen– da bu konferansın kadın sorunlarına yaklaşımını protesto etmişlerdi. 1968'de Beverly Jones ve Judith Brown da, ayrı bir kadın hareketine çağrıda bulunan "Toward a Female Liberation Movement"ı yayımlamıştı. Robinson için bkz. Sara Evans, *Personal Politics* (New York: Knopf, 1979), s. 84-86. SNCC bildirisi ve Hayden-King memorandumu da Evans s. 233-239'dadır. Freeman manifestosu Papachristou, *Women Together*, s. 228-229 (Hayden-King Memorandumu da s. 227-228'dedir). Jones-Brown bildirisi Papachristou, s. 230-31'de aktarılmıştır. Ayrıca radikal feminizmin erken tarihiyle ilgili detaylar için bkz. Alice Echols, *Daring to Be Bad* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989).

Batılı beyaz erkek yönetici sınıfın, en altta da sömürgeleştirilmiş dünyanın beyaz olmayan kadınının yer aldığı bir kast sistemi altında" yaşarlar (49). Batı emperyalizminin kökünde cinsiyet ayrımcılığı yatar. "Sömürgeciliği yetkinleştiren Batılı ulus-devletler, kadınlar ve toprak üzerindeki erkek egemenliğinin bir uzantısı olarak gelişmişlerdir" (49). Sonuç olarak, Dunbar, kadınların erkeklerden farklı *olduklarını*, onların, başkalarının bakımını üstlenmek, esneklik, rekabetçi olmamak ve işbirliğine açık olmak gibi bazı "anneliğe özgü tutumlara" koşullandıklarını öne sürer. Kadınlar, "ezilenlerin bilincine" sahiptirler (53). Böylesi tutumlar ve bilinçlilikler özünde insancıldırlar ve yeni bir toplumun ahlaki temeli olmalıdırlar.

> Mevcut toplum yıkılarak ve feminist ilkelere dayanan bir toplum kurularak, erkekler şimdikinden çok farklı koşulları olan bir insan toplumunda yaşamaya zorlanmış olacaklardır. Bunun gerçekleşmesi için, feminizm kadınlar tarafından savunulmalıdır, devrimci toplumsal değişimin temeli olarak (53).

Boston kadın hareketinin bir başka üyesi Dana Densmore da, radikal feminist kuramın gelişmesine büyük katkılarda bulundu. "*Independence from the Sexual Revolution*" (Cinsel Devrimden Bağımsızlık, 1971), önemli bir nokta olarak, kadınların özgürlüğünün ve cinsel özgürlüğün eşanlamlı olmadığını ortaya koydu. Densmore, kadınların cinsel özgürlüğü, özgürlüğün tamamı ve sonu olarak görmemeleri gerektiğini ileri sürer. "Ruhsal özgürlük, düşünsel özgürlük, mahremiyetin ihlalinden ve sterotiplerin aşağılayıcılığından kurtulma" – bunlar daha önemlidir.[5] Gerçekte, sözü edi-

5 Dana Densmore, "Independence from the Sexual Revolution," *Notes from the Third Year: Women's Liberation*, ed. Anne Koedt ve Shulamith Firestone (New York: Notes from the Third Year, 1971), s. 56-61; ayrıca *Radical Feminism*, s. 107-118.

len cinsel özgürlük, kadınları boyunduruk altında tutmak için kullanılan bir başka kurnazlıktır. Seks (ve başka radikal feministlerin ileri sürdüğü gibi, aşk), yokluğunda tatsızlaşan yaşantıları mazur göstermesi umulan büyük bir deneyim olarak satılır. Halbuki o, kadınları, kendi koşullarını bütünüyle düşünmekten alıkoyan bir uyuşturucu olarak işlev görür.

1967 ve 1968'de oluşturulan New York radikal feminist grupları, radikal feminist kuramın ana gövdesini geliştirdiler. İlk büyük radikal feminist yayın, *Notes from the First Year* (Birinci Yılın Notları), Haziran 1968'de çıktı; onu *Notes from the Second Year* (İkinci Yılın Notları, 1970) ve *Notes from the Third Year* (Üçüncü Yılın Notları, 1971) izledi. Bunlar radikal feminist kuramın en önemli ilk ifadelerini içerdiler.

Ekim 1968'de NOW'un New York bölümü başkanlığından çekildikten sonra (bu grup Atkinson'un çekildiği günden itibaren 17 Ekim Hareketi olarak adlandırıldı) Ti-Grace Atkinson tarafından oluşturulan grup, Feministler, 1969 yazında bir dizi tavır yazısı yayınladı. Bunlarda radikal feminist kuramın önemli yönleri formüle edildi. Ortaya çıkan başlıca tez, politik olarak baskıcı olan erkek-dişil roller sisteminin bütün baskıların ilk ve özgün modeli olduğudur.[6] Feministler aynı zamanda, "evlilik, kadınları ezmenin temel bir formülleştirilmesi olduğuna göre" bu kurumun reddini, hem kuramda, *hem de pratikte,* radikal feministlerin temel bir işi olarak değerlendiriyoruz" (116) görüşünü benimsediler. Bu amaçla Feministler, üyelerinin en çok üçte birinin bir erkekle birlikte yaşayabilmesine izin veren bir üyelik kotası koydular.

---

6 "The Feminists: A Political Organization to Annihilate Sex Roles", *Notes from the Second Year* (1970), s. 114. Bu manifestodan alıntılar metinde devam edecektir.

Feministler aşkı da, "savunmasızlığı, bağımlılığı, sahipliği, acıya duyarlılığı geliştiren ve kadının insan potansiyelinin tam olarak gelişmesini engelleyen bir kurum" olarak eleştirirler (117). Bu eleştiri, Shulamith Firestone tarafından *The Dialectic of Sex*'de (Cinselliğin Diyalektiği) yapıldı ve Atkinson tarafından başka makalelerde tekrarlandı (aşağıya bkz.). Feministler, aynı zamanda, evliliğin ve ailenin, yani "heteroseksüel seks kurumu"nun, ortadan kaldırılmasını ve "üreme için rahim dışı yollar"ın geliştirilmesini savunuyorlardı (118).[7] Bu düşünceler Atkinson'un makalelerinde, Beşinci Bölüm'de sözü edilen ünlü "*The Institution of Sexual Intercourse*" (Cinsel İlişki Kurumu, 1970) de dahil olmak üzere, ayrıntılarıyla anlatılıyordu. Atkinson'un NOW ile temel ayrılığı, NOW'un erkek örgütlerindeki hiyerarşik iktidar yapısını yinelemesi olduğu için,[8] Feministler, hiyerarşik olmayan, temel olarak demokratik bir örgüt olmayı hedeflemişlerdi. "Ayak işlerini", yaratıcı olmayan işleri kimin yapacağını, kimin başkan, sekreter ve veznedar olarak hizmet edeceğini seçmek üzere kura çekiliyordu.

Bir başka grup, New York Radikal Feministleri, Aralık 1969'da Shulamith Firestone, Anne Koedt, Diane Crothers ve Celestine Ware tarafından kuruldu ve "*The Politics of the Ego*" (Ego Politikası) başlıklı bir manifesto yayınladı. Koedt tarafından hazırlanan bu bildiri, bir başka temel radikal feminist tezi, kadınların baskı altına alınmasının temel ola-

7 Daha da aşırı olan, Valerie Solanis'in 1968'de yayımlanan SCUM (Erkeklerle İlişkiyi Kesme Topluluğu) Manifestosu'ydu. Başka şeylerin yanı sıra, döllenmesiz üreme yollarının geliştirilmesi için çağrıda bulunuyordu. Bkz. Morgan, *Sisterhood*, s. 514-519. Bu düşünce, Laurel Galana'nın Covina ve Galana *The Lesbian Beader*, s. 122-137'de yer alan "Radical Reproduction: X Without Y" adlı makalesinde daha geniş olarak incelendi.

8 Bkz. Ti-Grace Atkinson, "Resignation from N.O.W.," *Amazon Odyssey* (New York: Links Books, 1974), s. 9-11. Ayrıca bkz. Atkinson, "The Equality Issue," *Amazon Odyssey*, s. 65-75.

rak ekonomik değil, psikolojik etmenlerden kaynaklandığını öne süren ilk bildiriydi.

> Bizler, erkek şovenizminin temel olarak psikolojik ego tatminini amaçladığına, bunun, kendini ekonomik ilişkilerde ancak ikinci derecede gösterdiğine inanıyoruz. Bu nedenle, ne kapitalizmin, ne de bir başka ekonomik sistemin kadınlar üzerindeki baskının nedeni olduğuna inanmıyoruz; ne de, kadınlar üzerindeki baskının saf bir ekonomik devrim sonucu ortadan kalkabileceğine inanıyoruz.[9]

Manifesto şöyle devam eder: "kadınlar üzerindeki politik baskının kendi sınıf dinamiği vardır; ve bu dinamik daha önceleri 'politik olmayan' diye adlandıran – yani egonun politikaları anlamında anlaşılmalıdır" (124). Dahası, "erkek 'erkekliğini', egosunun bir kadına hükmedebilme yeteneğiyle doğru orantılı olarak kurar, gücünü ve öz saygısını bu süreçte oluşturur" (124). Baskının psikolojik temeli, Carol Hanish'in önemli yazısı "*The Personal is Political*"da (*Notes from the Second Year,* 76-78) de vurgulanmıştır ve o, Kate Millett'in (aşağıda tartışılan) cinsel politikalar kuramının temelini oluşturur.

Bir başka önemli erken radikal feminist yazı, Barbara Burris ve diğerleri tarafından yazılan "*The Fourth World Manifesto*" idi (Dördüncü Dünya Manifestosu, 1971). Burris, kadınların tüm dünyada, erkekler tarafından "sömürgeleştirilmiş" bir kast oluşturduklarını öne sürer. Tüm diğer sömürgeleştirilmiş insanların olduğu gibi, kadınların kültürü de baskı altındadır. Ancak Burris, kadınların diğer anti-emperyalist hareketlerle dayanışamadıklarını, çünkü onların erkek egemenliğinde olduğunu öne sürer. Örnek ola-

9 "Politics of the Ego: Manifesto for New York Radical Feminists", *Notes from the Second Year* (1970), s. 124. Bu manifestodan yapılan alıntılar metinde devam edecektir.

rak Fransız yönetiminden bağımsızlaşmak için verilen Cezayir mücadelesini ele alarak, Burris, erkek "bağımsızlıkçıların", kadınların konumunu nasıl algıladıklarını göstermek için Franz Fanon'un bir yorumunu alıntılar. Fanon, *A Dying Colonialism*'de (Can Çekişen Sömürgecilik) peçenin etnik Arap kültürünü simgelediğine dikkati çeker. Burris, Fanon'un, erkek kültürünü etnik kültürle karıştırmış olduğunu söyler; peçe, gerçekte kadının baskı altına alınışını simgelemektedir. Fanon bu baskıyı anlayamadığı için, düşlediği devrim, kadınlar için herhangi bir değişim getirmemektedir, yalnızca baskı altında olan erkek ulusal kültürünün özgürlüğüne yöneliktir.

Kadınlar bu nedenle örgütlenmelidirler; kadınlar olarak, kendi kültürlerinin özgürleşebilmesi için. Kadınlar "dişil ilkenin bayrağını açmalıdır." "Duygunun, duyarlılığın, aşkın, kişisel ilişkilerin vs. dişil kültüründen gurur duyuyoruz." "Gerçek bir insan toplumunun oluşması, ancak uzun zamandır baskı altında olan ve aşağılanan dişil prensibin öne sürülmesiyle mümkündür." "Tüm ırkların, sınıfların ve tüm dünyadaki ülkelerin tüm kadınlarıyla özdeşleşiyoruz. Kadın kültürü Dördüncü Dünya'dır."[10] Radikal feminist kuram, en iyi ifadesini 1970'te yayınlanan iki temel yazıda bulur: Kate Millett'in yazdığı *Sexual Politics* (Cinsel Politika) ve Shulamith Firestone'un yazdığı *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* (Cinselliğin Diyalektiği: Feminist Devrimin Meselesi). Daha sonraki iki önemli yapıt ise Ti-Grace Atkinson'un *Amazon Odyssey*'i (1974) ve Mary Daly'nin *Gyn-Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*'idir (Jin-Ekolojili Radikal Feminizmin Meta-Etiği, 1978). Her biri burada tartışılacaktır; ayrı ve bir dereceye kadar farklı çözümlemeler, beyaz olmayan radikal kadınlar ve radikal lez-

10 Barbara Burris, "The Fourth World Manifesto," *Notes from the Third Year* (1971), s. 118. Bu makale, *Radical Feminism*, s. 322-357'de de yer almaktadır.

biyenler tarafından geliştirilmiştir; bunlar da ayrıca incelenecektir.

Millett, *Sexual Politics*'in nüvesini oluşturan "Devrim için Manifesto"yu, 1968 kışında, Columbia Üniversitesi'nde İngilizce ve karşılaştırmalı edebiyat alanında doktora öğrencisiyken, bir kadın örgütüyle ilişkili olarak sunmuştu. Nitekim *Sexual Politics,* onun doktora tezinin geliştirilmiş bir versiyonudur.

> Eğer bir grup bir diğerini yönetiyorsa, ikisinin arasındaki ilişki politiktir. Böylesi bir düzenleme uzun bir dönem boyunca sürdürülürse, bir ideoloji geliştirir (feodalizm, ırkçılık vs.). Tüm tarihsel uygarlıklar ataerkildir; ideolojileri erkek egemenliğidir.[11]

1968 manifestosu böyle başlar. Millett kuramını daha da ileri götürerek ataerkilliğin ya da erkek egemenliğinin nasıl oluşturulduğunu gösterir.

> Hükümet güçle ele geçirilir; bu, ya rızayla (kamuoyu) desteklenir, ya da şiddetle dayatılır. Bir ideolojiye dayanma, birincinin gelişmesine yol açar. Fakat rızanın geri alındığı bir anda ikincisine sığınılabilir – tecavüz, saldırı, alıkoyma, dayak, cinayet. Cinsel siyaset, her iki cinsin ataerkil siyasalarda "toplumsallaşması" aracılığıyla rıza sağlar (111).

Burada Millett'in kuramı, Marksist Louis Althusser ve Antonio Gramsci'ninkilerden farklı değildir.[12] Devlet, yönetimini zor aracılığıyla, fakat aynı zamanda da ideolojik hegemonya aracılığıyla sürdürür. Ataerkil ideoloji, kadınları erkeklere hizmet etmeye ve bu hizmet etme rolünü kabul et-

---

11 Kate Millett, "Sexual Politics: A Manifesto for Revolution," *Notes from the Second Year* (1970), s. 111. Bu manifestodan yapılan alıntılar metinde devam edecektir. Bu makale, *Radical Feminism* s. 365-367'de de yer almaktadır.

12 Bkz. Üçüncü Bölüm, n. 46.

meye şartlandıran erkek egemenliğinin ideolojisidir. Millett bu ideolojinin kültürün her noktasını kapladığını ve hayatımızın her yönüne dokunduğunu –en kişisel olana bile– ileri sürer. Dolayısıyla, diğer radikal feministler gibi Millett de kadınları, zor ya da ideolojik şartlanma yoluyla sürdürülen "kast gibi bir statü"ye[13] göre programlanmış olarak görür. Kadınları yerlerinde tutmak için uygulanan zor, ayak bağlama, peçe ve klitoris sünneti gibi (Daly'nin *Gyn-Ecology*'de ayrıntılarıyla ele aldığı) egzotik gaddarlıkların yanı sıra tecavüz ya da Millett'in "ters heteroseksüellik" dediği sadistlik, edebiyatla dayatılan ideolojik şiddet ve daha da uç noktada pornografiyi içerir.

Sexual Politics, modern edebiyattan alınan "cinsel politika örnekleri" kataloğuyla başlar. Bu örnekler, dönemin şık erkek yazarları olan D.H. Lawrence, Henry Miller ve Norman Mailer gibi yazarların yapıtlarında görülen, kadınların cinsel kullanımlarının grotesk betimlemeleridir. Bunlar, radikal feministlerin isyan ettiği –edebiyatta kutsanan ve "normal" olarak kabul edilen– ideolojik tutumların bir başka güçlü yansımasını sağlamaya hizmet ederler. Millett kadınların aşağılandığı ve kullanıldığı bu ilişkilerin betimlemelerini, politikanın cinsel yakınlığın kişisel alanında hüküm sürdüğünü vurgulamak için kullanır. Bundan böyle kavram, "cinsel politika"dır.

Millett aileyi, ideolojik telkinin ana kaynağı olarak görür. Aile, "gençleri... ataerkil ideolojinin rol, mizaç ve statü kategorilerince öngörülen tutumları içinde" toplumlaştırır (35). Tıpkı Marksistlerin aileyi, kapitalizmin ideolojik "üremesi" için şart olarak görmeleri gibi, Millett ve radikal feministler de onun ataerkilliğin yeniden üretimi için gerekli olduğuna inanırlar.

13 Kate Millett, *Sexual Politics,* s. 36. Bu çalışmadan yapılan alıntılar metinde devam edecektir.

Tecavüzün kadınları terörize etmek için politik bir araç olarak kullanılması, diğer radikal feministler tarafından daha da geliştirilen bir tezdir. Barbara Mehrhof ve Pamela Kearon, 1971'deki "*Rape: An Act of Terror*" (Tecavüzi Bir Terör Fiili) makalesinde, tecavüzün politik bir suç, kadınları ikinci sınıf konumunda tutan bir terörist eylem olarak değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çekerler. Tecavüz "etkili bir politik araçtır... bir bireyin bir başkasına karşı uyguladığı keyfî bir şiddet hareketi değildir; politik bir *baskı altına alma* eylemidir... güçlü bir sınıfın üyeleri tarafından, güçsüz bir sınıfın üyelerine karşı uygulanır".[14]

Susan Brownmiller bu tezi, tecavüz üzerine yaptığı kapsamlı bir çalışmasında –*Against Our Will: Men, Women, and Rape* (İrademize Karşı: Erkekler Kadınlar ve Tecavüz, 1975)– geliştirir. Tecavüzü "eril bir ideoloji" olarak adlandırarak, "tecavüz eden erkekler aslında eril öncü şok birlikleri, dünyada şimdiye dek görülen en uzun süreli savaşın terörist gerillaları olarak hizmet vermişlerdir,"[15] der. Millett gibi Brownmiller de, kadınlara karşı uygulanan cinsel şiddetin kültürel olarak göz yumulan ve yaygın olan bir eylem olmakla kalmadığına, tecavüzün de kültürel açıdan, erkeklerin "erkekliklerini" kurmalarında temel bir araç olarak algılandığına inanır (özellikle Brownmiller'in "*The Myth of the Heroic Rapist*" [Kahraman Tecavüzcü Miti] bölümüne bkz.).

Brownmiller, kadın bedenini aşağılayan ve kullanan bir ideolojiyi teşvik ettikleri için, pornografinin ve fahişeliğin

14 Barbara Mehrhof ve Pamela Kearon, "Rape: An Act of Terror," *Notes from the Third Year* (1971), s. 80; bu makale ayrıca *Radical Feminism*, s. 228-233'te de yer almaktadır. Tecavüzle ilgili daha geniş çözümlemeler için bkz. Susan Griffin, "Rape: The All-American Crime" (1971) ve *Feminism and Philosophy*, s. 308-376'da yer alan tecavüzle ilgili diğer makaleler.

15 Susan Brownmiller, *Against Our Will* (New York: Simon and Schuster, 1975), s. 209. Bu çalışmadan yapılan alıntılar metinde devam edecektir.

tecavüz olayına nasıl katkıda bulunduğuna işaret eder. "Pornografiye karşı ve fahişeliğin hoşgörülmesine karşı davalar, tecavüze karşı sürdürülen mücadelenin merkezinde yer alırlar" (390).

> "güçlü erkek dürtüsü"nün işbirliğine gönüllü bir kadın sınıfı tarafından derhal tatmin edilmesi gerektiği düşüncesi... tecavüze ilişkin kitle psikolojisinin ayrılmaz parçasıdır. Nitekim fahişeliğin tümüyle ortadan kalktığı güne dek... cinselliğe erişmenin erkek gücünün ve ayrıcalığının bir uzantısı olduğu yolundaki yanlış algı, tecavüzcü zihniyeti beslemeyi sürdürecektir (393).

"Pornografi, kadın, karşıtı propagandanın sulandırılmış özüdür" (393). Pornografide kadınların bedenleri soyulur, teşhir edilir ve çarpıtılır; heyecanını ve kuvvet duygusunu kadınları orta malı, nefes alan oyuncaklar, büyükler için oyuncaklar, insanlıktan uzak kullanılacak, suistimal edilecek, kırılacak ve ıskartaya çıkarılacak nesneler olarak görmekten alan "eril itibar"ı teşvik etmek üzere aşağılamak amacıyla (393). "Bu", der Brownmiller, "aynı zamanda tecavüzün de felsefesidir" (394).[16]

Shulamith Firestone'un *Dialectic of Sex*'i Mary Wallstonecraft, Sarah Grimké ve Charlotte Perkins Gilman'ın yapıtlarının ardında yer almayı hak eden devrimci bir belgedir. Onlar gibi aceleyle yazılmıştır; bir aciliyet duygusuyla sürüklenir ve parlak sezgilerle doludur. Ancak, belki de öncüllerinden daha fazla ihtiyatsız abartılarla, hatalarla ve bazen vahşi planlarla suçlanabilir. Bir okuma deneyimi olarak, Margaret Fuller'in yazılarına yakındır; çünkü okur, tas-

16 Pornografiyle ilgili daha kapsamlı radikal feminist çözümlemeler için bkz. Susan Griffin, *Women and Pornography* ve *Take Back the Night*, ed. Laura Lederer (New York: Morrow, 1980), fahişelikle ilgili daha kapsamlı bir çözümleme için bkz. Pamela Kearon ve Barbara Mehrhof, "Prostitution" *Notes from the Third Year*, (1971), s. 71-75.

lak gibi geliştirilmiş düşünceleri yakalayabilmek için genellikle yarıdan fazla yol gider. Hatalarına rağmen, *Dialectic* kolayca anlaşılan bir radikal feminist kuramın anahatlarını belirtir ve gelecekte de meydan okumaya devam eden bir vizyon oluşturur.

Firestone, Klasik Marksist kuramdan ayrılarak, kadınların baskı altına alınışının maddi temelinin ekonomide değil biyolojide olduğunu ileri sürer. Kadının üreme işlevi, ataerkilliğin ve onun yönetme ideolojisinin, cinsiyet ayrımcılığının üzerine kurulduğu cinsiyete dayalı işbölümünün nedenidir. "Cinsiyetler arasındaki doğal üreme farklılıkları doğrudan sınıf bağlamında işbölümüne yol açtığı kadar kast paradigmasını da sağlar".[17] Firestone bunu net olarak ifade etmeden, maddi biyolojik temelle kadınlara hükmetme ideolojisi arasında nedensel bir ilişki olduğunu ima eder. "Psikoseksüel" gerçeklik (5) olarak adlandırdığı bu ideoloji, çekirdek aileyi yöneten politik duruma, Oedipus kompleksine bağlanır. Böylece Firestone, Millett gibi Marksist feministlerin daha sofistike bir tarzda geliştirdikleri tezi (bkz. Üçüncü Bölüm) –çekirdek aile ideolojik damga basmanın ya da "üremenin" ilk yeridir– ima eder. Bir radikal feminist olarak, Firestone, yine de, kadınları ezmenin cinsel politik ideolojisinin maddi temelinin biyolojik işbölümü olduğunda ısrar eder.

Diğer radikal feministler gibi Firestone da feminist devrimin başta gelen bir hedefinin "biyolojik aile diktatörlüğünü" sona erdirmek olduğuna inanır (11). Böyle bir sonuç, başka kötülüklerin, özellikle de Firestone'un Marcuse geleneğini izleyerek, çağımızın denetimsiz teknolojik emperyalizminde ana etmen olarak gördüğü duygusal olanla erotik olanın ayrılmasının gelişimine de son verecektir.

17 Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex*, s. 9. Bu çalışmadan yapılan alıntılar metinde devam edecektir.

Feminist devrimin başarıyla tamamlanması için ana yöntem, Firestone'a göre, *yeniden*-üretim araçlarına el koymak, yani teknolojiyi kadınların biyolojik kaderlerinden kurtulmaları için kullanmak olacaktır. Firestone, özgül olarak, yalnızca doğum kontrolünü değil, tüpte döllenme ve yapay plasentalar gibi aygıtların kullanıldığı yeni üreme yöntemlerini kastetmektedir (197-98). Bu, "barbar" gebelikten kaçınılabileceği ve erkeklerin de çocuk sahibi olabilecekleri anlamına gelmektedir (11,197). Bu türden yapay sistemler, çocuk doğurma ve büyütmeye bağlı cinsel rol ayrımlarını sona erdirecektir.

Firestone daha ileri giderek oedipal aile durumlarının sona ermesine ensest tabusunun sona ermesinin eşlik etmesi gerektiğini ileri sürer. Bu, "insanlığın sonunda kendi doğal çok biçimli (polimorfik) cinselliğine dönebileceği – tüm cinsellik biçimlerine izin verileceği ve keyfinin çıkarılacağı" (209) anlamına gelmektedir. "Çok biçimli cinsellik" Freud'dan ödünç alınan bir kavramdır; Marcuse ve Norman O. Brown gibi neo-Freudian'ler tarafından, erotik olanın cinsel organlarda tüm bedene ve genel olarak topluma yayılması anlamında betimlenmiştir.

Firestone, ensest tabusunun, erkek çocuğunu, cinsel tepkileri duygusal tepkilerinden ayıran bir kişilik "parçalanmasına" zorladığını tartışır. Bu cinsel şizofreni, kadınların aleyhine işler, çünkü erkekteki kadın algısında iyi, cinsiyetsiz ama duygusal örnekler –annesi– ile kötü, seksi tipler –diğer kadınların çoğu– arasında bir bölünme meydana getirir (59). Firestone "cinselliğin duygusal olandan" ayrılmasını, "Batılı kültürün ve uygarlığın derinlerdeki temellerinde bulunan" bir hastalık olarak görür.

> Eğer erken yaşta cinsel bastırma, politik, ideolojik ve ekonomik serfliği destekleyen karakter yapılarının üretildiği te-

mel mekanizma ise, ailenin lağvedilmesi yoluyla ensest tabusuna son verilmesinin derin etkileri olacaktır: cinsellik, bizzat kendi tanımını değiştirerek, tüm kültürümüzü erotikleştirmeye yönelen deli gömleğinden kurtulacaktır (60).

Nancy Chodorow gibi, ama onun analizlerindeki incelikten yoksun olarak, Firestone, erkeklerin ve kadınların farklı olan psikoseksüel oluşumlarının kadınların baskı altına alınmasına katkıda bulunduğunu söyler. Freud'dan alıntı yaparak, erkekler "libido"larını –onların cinsel, duygusal ihtiyaçları– yaratıcı iş projeleriyle yüceltmeyi öğrenirken kadınların bunu yapmadığını yazar. Böylece, "erkek aşk için duyduğu ihtiyacı tanınma ihtiyacına dönüştürür. Bu süreç kadında o kadar çok ortaya çıkmaz: pek çok kadın doğrudan yakınlık ve onaylanma arayışını hiçbir zaman bırakmaz" (127). Kadınlar bu nedenle, cinsel-politik oyunda dezavantajlıdır, çünkü erkekler cinsel ve duygusal ihtiyaçlarının bağlantısını kesebilirken, kadınlar yapamaz. Bundan dolayı, kadınlar, hiç karşılık görmeyen bir biçimde, duygusal ihtiyaçları için erkeklere bağımlı olmaya devam eder. Erkeklerin bağımsızlığı, kadınların baskı altına alınmışlığına katkıda bulunan çeşitli toplumsal baskıları sürdürmeye yardımcı olan belirgin bir politik üstünlük sağlar. "Erkekler düşünüyorlar, yazıyorlar ve yaratıyorlardı, çünkü kadınlar bütün enerjilerini bu erkeklere akıtıyorlardı; kadınlar kültür yaratmıyorlar, çünkü onlar aşkla meşguller" (126).

Firestone, romantik aşkın, bir erkeğin "daha aşağı bir kasta düşüşünü telafi etmek için tek bir kadını geri kalanların üstünde tutarak" (131) idealize edebilmesinin aracı olduğunu ileri sürer. Ancak, böyle bir "aşk", onun cinsel olan temel ilgisini maskelemeye yarayan bir örtüdür. Firestone, Chodorow'a benzer şekilde, erkeklerin, psişik oluşumlarından dolayı, "duygusal felçliler" olduğunu savunur. Kadınlar, tam

tersine, bağımlılıklarının politik durumu nedeniyle (Wollstonecraft'a kadar geri giden bir nokta), erkeklere ve aşka bağlıdırlar. Firestone, kadınların güvenlik karşılığında sevdikleri sonucuna varır (139).

Firestone'a göre, aşk macerası ideolojisi, kadınları afyonlayan bir uyuşturucudur. *"Romantizm kadınların biyolojilerinden özgürleşmeleriyle orantılı olarak gelişir"* (146). Bu, kadınların erkekler ve aşk/seks için yaşamaları düşüncesini teşvik eder. Politik kurtuluşu seksle eşitler (147). Kadınları "aşk" nesneleri ya da seks nesneleriyle özdeşleştirir, böylece onların bir sınıf olarak değer yitirmelerine sebep olur ve Beşinci Bölüm'de incelenen kitle reklamcılığı türünden araçlar yoluyla, kadınları, sayesinde mutluluğa ulaşacaklarına inanmaya iten bir "güzellik ideali" geliştirir – bu, bir adam, aşk macerası ve sekstir.

Firestone çalışmasını, "kültürel tarihin diyalektiği" dediği, genel ama anlamlı bir kuramla tamamlar. Bir erkek ve bir kadın olarak iki kültür olduğunu söyler ve erkek kültürünün erkeğin psiko-duygusal felç durumunu yansıttığı yerde kadın kültürünün bastırıldığını ve özel alanla sınırlandığını; bunun, aynı zamanda erkek yaratıcı için bir güç kaynağı ve malzeme olarak kullanıldığını kaydeder.

> Kültür adamları yüceltme süreci tarafından duygusal açıdan sakatlandılar; yaşamı sanata dönüştürdüler, bu yüzden onu yaşayamadılar. Fakat kadınlar ve kültürden dışlanmış olan erkekler, deneyimleriyle doğrudan temas halinde kaldılar – maddi koşullara uydular (156).

Firestone kadın ve erkek olarak iki psikolojik biçimin, estetik ve teknolojik iki kültürel biçimlenişe uygun olabileceğini tartışmak üzere kültürü *"mümkün olanda makul olanı kavramaya... çalışmak"* (172) diye tanımlayarak incelemesini genişletir. Estetik biçim "ideal olanın aranması, bunun

yapay araçlar aracılığıyla kavranması" iken teknolojik tepki "gerçekliğin olumsallıklarının üstesinden gelmek üzere alternatif bir gerçekliğin yaratılması değil, gerçekliğin kendi iç işleyişine egemen olunması" (174) biçiminde işler.

> Estetik tepki "kadın" davranışına tekabül der. Aynı terminoloji her ikisine de uygulanabilir: öznel, sezgisel, içine kapanık, dileyen, hayalci ya da fantastik, bilinçaltıyla *(id)* ilgili, duygusal, tepkisel (isterik). Buna karşılık, teknolojik tepki, eril tepkidir: nesnel, mantıklı, dışa dönük, gerçekçi, bilinçli akılla (ego) ilgili, rasyonel, mekanik, pragmatik ve yere basan, sabit (175).

Böylece, biyolojiden kaynaklanan cinsiyet farklılaşması, böyle bir kültürel farklılaşma haline gelir. Firestone'un ütopik hedefi bu iki kültürel biçimin sentezlenmesi, "mümkün olanın güncel olanda gerçekleşmesi" ve estetik idealin teknoloji sayesinde gerçek olmasıdır. Bu noktada, her iki kültürel biçim de, Firestone'un bizi "gerçek"ten ayrı tutan yüceltmenin ürünü olarak gördüğü "kültür"ün kendisiyle birlikte kaybolacaktır. Firestone, içinde bir "madde-karşımadde patlaması" oluşan, "kültürün kendisinin puf diye sönmesiyle biten" bir "karşı-kültür devrimi" öngörür (190). İnsanlar bundan sonra artık duygu ve eros üzerindeki yapay kısıtlamalarla engellenmeksizin, gerçekliği doğrudan tecrübe etmekte özgür olacaklardır. Bu süreç yoluyla, kişisel olan toplumsal olanla tekrar kaynaşacaktır ve "öznel olan nesnelle, duygusal olan akılcıyla – dişi kural erkek kuralla" (210). "Dişi kural" artık özelleştirilmeyecek, bütün topluma yayılacaktır (211).

Firestone daha da ayrıntıya girerek, geleneksel çekirdek ailenin yerini almak üzere "ev halkının sınırlı sözleşmesi"ni önerir (231). Bu ev halkı, üçte birinin çocuklardan oluştuğu ve biyolojik olarak bu topluluğa mensup olmaları gerekme-

yen (yapay olarak üretilmiş ya da evlat edinilmiş olabilir) yaklaşık on kişiyi kapsayacaktır. Çocuğun erken dönemdeki bakım sorumluluğu "ev halkının tüm üyeleri arasında eşit olarak dağıtılacaktır" (232). Ancak, bu tür bir erken eğitim asgari düzeyde olmalıdır, çünkü Firestone çocukların hali hazırdaki çocuk yetiştirme pratiklerinde fazlasıyla bastırıldıklarına inanır. Ev işleri topluluğun üyeleri arasında dönüşümlü olarak yapılacaktır ve sonunda sibernetik, ev işlerinin gerekliliğini tam olarak ortadan kaldıracaktır – hatta tüm yabancılaşmış emeği ortadan kaldıracaktır (234-35). Şehir planı buna göre değişecektir (19. yüzyılın materyalist feministlerini hatırlatıyor) ve insanlar kendi özgün ilgilerini "zorunlu olmayan öğrenme merkezleri"nde geliştirmekte özgür olacaklardır (236).

Bu şekilde Firestone, yüceltmenin ve kültürün sona ermesi yoluyla erosun özgürleştirilmesini öngören neo-Freudcu görüşü, post-kültürel toplumun örgütlenmesine yönelik pratik kaygılarla birleştirir. Böyle bir dünyada artık kadınlar ezilmeyecektir, çünkü "erkekler" ve "kadınlar" süregelen cinse dayalı özellikleri ve rol sorumluluklarıyla tanımlanmış olarak varolmayacaklardır.

Firestone'un kuramına yöneltilebilecek açık eleştiriler vardır. Firestone'un teknolojiye bel bağlaması –örneğin yapay üreme araçları– insancıl olmayan bir öneri olarak görülebilir. Ensest tabusuna son verilmesinin insan davranışında ve psişik yapısındaki etkisi sorgulanabilir; böylesine temel bir hareket tarzı riskli görünmektedir. Ve Firestone'un ensest hakkındaki görüşünün çocukların sömürülmesinin önünü açabileceği ileri sürülebilir.

Yakın dönem feministleri, özellikle de Marksist bir bakış açısına sahip olanlar, Firestone'un evrensel olarak biyolojiyi vurgulamasını eleştirmişlerdir. Michéle Barrett, Firestone'un biyolojizm veya biyolojik determinizmin tuzağına düştüğünü ve kadınların içinde bulunduğu şartların kültü-

rel ve tarihsel olarak değişken olduğunu gözden kaçırdığını ileri sürer. Zillah Einstein benzer bir noktaya dikkati çeker ve teknoloji erkek sınıfı tarafından denetlendiğine göre, bunun kadınları biyolojilerinden kurtarmak için kullanılmasının umulamayacağını söyler.[18] Heidi Hartmann, Firestone'un analizinin "biyoloji ve üremeyi fazla öne çıkarmaktan" ötürü zayıfladığını söyler, "Anlamamız gereken şey, cinsiyetin (biyolojik bir gerçek) nasıl cinsiyet farkına (sosyal bir olgu) dönüştüğüdür,"[19] der.

Ti-Grace Atkinson'un *Amazon Odyssey*'i (1974) 1967-72 arası sunulan yirmi dört makale ve konuşmanın bir araya getirilmiş halidir. Firestone'unki gibi tuhaf ama öncü bir çalışmadır ve tam olarak geliştirilmemiş önemli düşünceler sunar. Yoğun enerjiyi, "sınırlanmamış umutları" ve hareketin ilk yıllarındaki duygusal acıları yansıtan bir çalışmadır.[20]

Atkinson, "kadınların baskı altına alınması... sınıf sisteminin başlangıcıdır ve kadınlar ilk sömürülen sınıftır" diyerek radikal feminist konumun şekillenmesine yardım eder (30). "O günden bu yana gelişen her kültür, kurum ya da değer o baskıyı büyük bir temel parça olarak içinde taşır." Atkinson kadınların asıl tanımlanmasının ve buna bağlı olarak kalıtımsal kimliklerinin erkek egemen toplumun gelişmesinde etken olduğuna inanır. Bir grup kolejli kadına şöyle seslenir: "Sizi tanımlayan şey bir kadın olmaktır; kadın olarak işleviniz, hamile bırakılmak ya da yatılmaktır" (29). Bir başka deyişle, erkek merkezli bir toplumda kadınlar, yerine getirdikleri işlevlerle tanımlanırlar: Üreme.

---

18 Zillah Eisenstein, "Developing a Theory of Capitalist Patriarchy and Social Feminism," Eisenstein, *Capitalist Patriarch*, s. 19-20.

19 Heidi Hartmann, "the Unhappy Marriage," Sargent, *Women and Revolution*, s. 12.

20 Atkinson 1968-69 dönemini "sınırsız umutlar"dan biri olarak karakterize eder, *Amazon Odyssey*, s. ccliv. Bu çalışmadan yapılan alıntılar metinde devam edecektir.

> Belirli bir bireyi diğerlerinden "kadın" olarak ayıran nedir?.. Bu ayrımın iki yönü vardır: "sosyolojik" ve "biyolojik". Sosyolojik işlevin terimi "kadın"dır; biyolojik işlevin terimi "dişi"dir (emzirmek). Her iki terim de, işlevin taşıyıcısı dışında bir başkasının çıkarları doğrultusundaki işlevleri tarif eder (52).

Atkinson, Firestone'un biyolojik çözümlemesinin ötesine geçerek önemli sorunun şu olduğunu öne sürer: "Bu biyolojik sınıflama nasıl politik bir sınıflamaya dönüştü?" (52). Çünkü Atkinson'un tanımlamasıyla, politik sınıflar, başka gruplara verilen hizmetteki işlevlerine göre gruplandırılan insanlardır (53). Kişinin bir sınıfın üyesi olarak bu türden bir ön tanımlanması, o kişinin özgür bir birey olarak gelişmesi olasılığını engeller (53). "Sınıf tanımlamasında kadınlar birey ya da özgür değildir; daha çok diğer insanların bir uzantısıdır" (106). Yok edilmesi gereken, bu cinsiyet-sınıf kimliği ya da cinsiyet rolüdür (55).

Atkinson'un zorunlu gördüğü şeylerden biri, bu nedenle kadınların kendi politik sınıf kimliklerinden ayrı olarak yeni kimlik kavramları geliştirmeleridir. Kimliğin kaynağının dışarıdan-yönetilenden, içerden-yönetilene doğru radikal bir değişimi için "büyük bir kültürel değişim gereklidir" (111). Atkinson, şu andaki kimliklerimizin "dışardan" kurulduğunu söyler, "... ama eğer içerden kurulsaydı ne olurdu?" (80) diye sorar. Atkinson böylece Elizabeth Cady Stanton'un "*Solitude of Self*"de (Benin Yalnızlığı) geliştirdiği ve bir dereceye kadar da feminist varoluşçular tarafından tartışılan noktaya benzer bir konuma gelir.

Atkinson, öteki-yönelimli kimlik oluşumu patalojisi örnekleri olarak, erkek-kadın ilişkilerini hedefler. Hatta diğer radikal feministler gibi, erkeklerin kadınları ezmesinin nedenini erkek kimliğinin psikolojisinde temellendi-

rir. Varoluşçulardan ödünç alınma bir düşünce ile Atkinson eril kimliğin "metafizik yamyamlık" aracılığıyla elde edildiğini söyler. İnsanların kendilerini içten içe yetersiz ve kıstırılmış hissettiklerini ve böylece ötekileri tam ve özerk gördüklerini (varoluşçu *pour-soi* ve *en-soi*'nin düşüncesini çağrıştırıyor) ileri sürerek, Atkinson erkeklerin kendi endişelerini hafifletmek üzere altlarındaki varlıkları, kadınları kullandıklarını söyler. Böylece, erkeklerin psişik güvenlikleri kadınlar pahasına kurulur. Atkinson bu olgunun kökeninin tarih öncesinde yattığını söyler. "Erkekler şimdi birer işlev ya da 'dişi' olarak tanımlanan bireylerin varlığını işgal ettiler, onların insani özelliklerine (yapıcı hayal güçlerine) el koydular ve bedenlerini işgal ettiler" (60). Kadınlar böylece erkeklerin kendilerini onaylamalarının aracı haline geldiler; kadınlar onlara, kendi eksikliklerini, kendi ölümlülüklerini inkar edecek bir yol sağladılar (79). Atkinson bu nedenle erkekler için de yeni kimlik kavramlarının geliştirilmesi gerektiğini ileri sürer. Ezmenin "yaşamın kendini onaylamadığı önermesine" dayandığını tartışır (79). Ezen, kendini tamamlanmış hissedebilmek için psikolojik olarak, ezdiğini yamyamca yemek zorundadır. Var olan bütün kurumlar bu söyleme dayanmaktadır: Bireysel hayat özgür, bağımsız ve kişinin kendini onaylamasını sağlayan türden değildir, tersine, karşılıklı patolojik bağımlılığa dayanır.

> Toplumumuz, son derece katı bir kurumsal yapı tarafından sağlanan bağımlılığa dayanır. Eğer her birey bağımsız olsaydı ve *kendini*-onaylasaydı aileye ne olurdu? Ve aşka ne olurdu? (80)

Atkinson'un en radikal ve ilginç tartışmaları erkeklerin ve kadınların sakatlanmış, tamamlanmamış kimliklerinde köklenen patoloji olarak aşk düşüncesi etrafında döner.

"Aşk olgusu," der "kadınları ezmenin psikolojik eksenidir" (43). Kadınlar aşkı kaçınılmaz ezilmeyle baş etmenin psikolojik bir aracı olarak geliştirirler. Birbirlerinden soyutlanmış, ezenlerinin kurbanları haline gelerek ve hiçbir yardım umudu olmaksızın "hem kendilerine karşı, hem de karşıt sınıfla ilişki kurma tarzlarına ilişkin olarak özel bir psikopatolojik fantezi durumunda bulunma"ya başlarlar. "Bu patolojik durum... aşk olgusu diye bildiğimiz şeydir" (43-44). Atkinson aşkın, kadınların erkeklerin güçlerinin bir kısmını kendilerine katmak için kullandıkları psikolojik bir mekanizma olduğunu ileri sürer. Bu, daha güçlü ve yeterli olarak algılanan bir başkası ile öz yetersizliğini gidermek üzere birleşerek yapılan bir bütünlük arayışı sorunudur. Aşk yoluyla "kadın düşmanıyla işbirliği yaparak kendi tanımsal ve politik kayıplarını yerine koymaya çalışır. 'Aşk' kadının insan mertebesine çıkmak için yaptığı biçare çabadır: işbirliği yaparak erkek/kadın rolleri ikiliğini bulanıklaştırmayı umar" (44).

> (Erkeğin) iktidarının ve (kadının) kendinden nefretiyle kendini-olumlayan bir yaşama yönelik umudunun –ki bu tüm canlı yaratıkların hedefidir– bir bileşimi, kadının çalınmış yaşamı –Benliği– için bir yakarışıyla sonuçlanır; işte bu, aşkın aldatıcılığı ve dokunaklılığıdır (62).

"Eğer özgür olsaydık," der Atkinson, "aşka *ihtiyacımız* olur muydu?" (93).

Atkinson'un ideal kimlik olarak bağımsız, kendini onaylayan benlik yaklaşımının beklenebilecek sonucu, belirsiz bir gelecekteki devrimi beklemek yerine bu benliği şimdi, bugün yaşamamızı önermesidir. Burada Atkinson anarşistlerin ve diğerlerinin praksis olarak devrim düşüncesiyle hemfikirdir. "Her birimiz *bir* devrimiz," der (118). Bundan, Atkinson'un feminist devrimciliğinin etik yaptırımı türetilir. Bi-

reysel sorumluluk kuramı göz önüne alındığında, hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde Atkinson, onun, Kant'ın kategorik buyruklarının bir revizyonu olduğunu bildirir. Bu ahlaki buyruk, Kant'ın söylediği gibi, "(kişinin), düsturunun evrensel bir yasa olmasını dileyemeyeceği bir şekilde" davranmaması gerektiğidir.[21] Atkinson'un çeşitlemesi şöyledir: "Bir devrimci, iyi ve adil bir toplumda herkesin davranmasını gerekli bulduğu şekilde davranandır" (119).

Amazon Odyssey gibi, Mary Daly'nin *Gyn-Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*'i Amazon gezgini miti üzerine kurulmuştur. Ancak Daly'nin gezintisi, kişiyi erken radikal feminist söylemlerin ötesine ve (kendisinin söylediği gibi) *Beyond God the Father*'ın ötesine taşır. Bu çalışma özgünlüğüne karşın, fazlasıyla 20. yüzyıl entellektüel tarih geleneğine aittir. Temel ontolojisini özellikle Heidegger'in ruhani varoluşçuluğundan çıkarmıştır. Daly'nin temel metodolojik söylemi Heideggercidir:

Hakikati ortaya çıkarabilmemizin yolu, bizi çevreleyen "kamusal" gerçekliği olumsuzlamaktır –Daly, Heidegger'in bunu, dünyanın güçleri tarafından (Daly'nin konumunda ataerkiller tarafından) söylenen bir yalan olarak gördüğüne inanır–. Heidegger, "örtülmemiş" ya da "gizlenmemiş" anlamına gelen *aletheia*'yı, kendi hakikat kavramını tanımlamak için kullanır. "Hakikat, olanın gizinin çözülmesi ve ortaya çıkmasıdır".[22] Buna karşılık "hakikat olmayan ise Varlık'ın örtülmesidir... "Kamu" varsa, örtme de vardır.[23] Mary Daly, benzer biçimde, kadınları sahte, örtülü, kadınların varlığının ortaya çıkabilmesi için yok edilmesi gereken bir alana atılmış olarak görür. "Radikal feminist bilinçlilik, geçmi-

21 Kant, "The Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals", *Kant Selections*, ed. Theodore M. Greene (New York: Scribners, 1957), s. 281.

22 Heidegger, "On the Essence of Truth"; Brock, *Existence and Beign*, s. 309.

23 Susan A. Taubes, "The Gnostic Foundations of Heidegger's Nihilism", *Journal of Religion* 34, no. 3 (Temmuz 1954), s. 170.

şi keşfederek, şimdiyi/geleceği yaratarak/açarak tüm yönlere bir spiral hareketiyle döner."[24]

Gerçeklik dil yoluyla kurulduğuna göre, Daly'nin çizdiği yol, dilin radikal biçimde yıkılması ya da "yapısının çözülmesi"dir. Daly'nin ortaya koyduğu gibi, bu, "yeni kelimelerin" bir yolculuğudur (Kitap, "şaşırtıcı süreç"ten "cadı"ya kadar bu türden yaklaşık iki yüz girişli özel bir indeks de içermektedir). Bu yeni kelimeler, ataerkil toplumun sahte, somutlaşmış imgelerini tahrip ederek yeni bir farkına varma, yeni bir dişil gerçeklik duygusu yaratmaya çalışan "jinomorfik" bir dil oluştururlar.

Daly, bu nedenle, okuyucuyu kelime oyunlarıyla, neolojizmle yeni farkındalıklara zorlayan, okuru şok etmeyi amaçlayan modernist ya da daha doğrusu post-modernist bir üslup kullanır; özellikle cadı, kocakarı, kız kurusu, lezbiyen, kuş-kız ve şirret karı gibi kadınlar için kullanılan olumsuz terimlerin geleneksel tanımlarını tersine çevirir. Bu tarihsel olarak olumsuz, marjinal ve aşağılanan kadın imgeleri, Daly'nin üslubunda, olumlu "kadın tanımlı kadın" prototiplerine, eril hegemonyaya ödün vermeyi reddeden kadına dönüşür. Bu cadı-kadınlar Daly'nin kahramanlarıdır ve Daly tüm kadınları, kendi içlerindeki cadı/kocakarı/kız kurusu/lezbiyeni keşfetmek üzere, bu Amazon yolculuğunda kendisine katılmaya çağırır.

Daly, jin/ekolojik görüşünü, iplik eğirme gibi kadınların geleneksel kültürel etkinliklerinden alınma metaforlar üzerine de kurar. İplik eğirme, Daly'nin çıktığı yapı-çözücü/yapıcı yolculuğun bir metaforuna dönüşür. İplik eğirme bilgisi sabit değildir; bir değişme, akışkanlık halinde devam eder, orada burada birbirine bağlı olmayan gerçeklik kısımları arasında iplikler meydana getirir, yeni ağlar kurar, gele-

24 Mary Daly, *Gyn/Ecoloy*, s. 1. Bu çalışmadan yapılan alıntılar metinde devam edecektir.

neksel akademik tarzlarla mümkün olmayan yeni bağlantılar kurar. "Jin/ekoloji ipliğini etrafta, geçmişte ve yerleşmiş alanlarda gerdiğine göre, içinde 'bilginin' muhafaza edildiği, yeniden muhafaza edildiği/saklandığı, yeniden bulunduğu/örtüldüğü sandıkları/tabutları açıyor; onun anlamı, geleneğin mezar bekçilerinden gizlenecektir" (xiv).

Ataerkil güçler tarafından yayılan sahte bilgiye karşı, Daly "yeni kelimeler" aracılığıyla, yalnızca üye olanların kullanabileceği bir bilgi, bir gnosis önerir. Bu anlamda, Daly, yeni bir doğruyu açıklamak için ortak olarak kabul edilen tanımlamaların tersini de kullanan (Heidegger'in yaptığı gibi) ruhani kimya geleneğine bağlıdır.[25] Daly'nin kendisi de sözkonusu olanın "bir kimya süreci" olduğunu bildirir. "Erkek yapımı mitin baz metallerini dönüştürüyoruz; sesli hale gelerek, Kendimizdeki ve birbirimizdeki adlandırılamaz olanı adlandırma cesaretini ortaya çıkarıyoruz" (34).

Radikal feminizm bu nedenle, Daly'ye göre, bir "adın oluşumu" süreci ya da yolculuğudur (1). Bu tümüyle bir Öteki Dünya Seyahatidir. Ataerkilliğin dışında bir dünyanın hem keşfedilmesi, hem de yaratılmasıdır" (1). Daly kendi öteki dünya seyahatini, ruhani mitin ruhu kurtaran geçidi üstüne yapılandırır. Bu mitte ruh, düşman bekçilerin durduğu kapılardan geçebilmek için, seyahatin her aşamasında doğru ya da sihirli sözcükleri söylemelidir.[26] Daly'nin feminist

25 Yaygın modern bir eğilim olarak Gnostisizm hakkında bkz. Josephine Donovan, *Gnosticism in Modern Literature* (New York: Garland, 1990). Heidegger'in Gnostisizm'ine ilişkin özel çözümlemeler için Tubes, "Gnostic Foundations"a ilave olarak bkz. Hans Jonas, "Gnosticism, Existentialism, and Nihilism," *The Gnostic Religino*, 2. baskı (Boston: Beacon, 1963), s. 320-340.

26 Daly, miti ruhanî olarak tanımlamaz; ama öyledir. *Gnosticism: A Source Book of Heretical Writings from the Early Christian Period* (New York: Harper, 1961), s. 67'deki Coptic'de "Gospel of Mary" antik Gnostik versiyonun iyi bir örneğidir. Mit özellikle Yahudi Gnostisizmi'nde daha güçlüdür. Bkz. Gershom G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, yeniden gözden geçirilmiş baskı (New York: Schocken, 1941), s. 50. Kafka'nın *Dava*'sındaki "Yasa

versiyonunda bu mitteki bekçiler "ataerkilliğin şeytani güçleridir... Bizim Benliklerimizi adlandırabilen kadınlar böylece her geçitteki şeytanları da adlandırabilecek güçtedirler" (29). "Yeni kelimeleri" adlandırabilme gücü, böylece kadınların, ataerkilliğin yeraltı dünyasından (bu dünyadan) kadınların yeni varlık dünyasına geçişini sağlar. Daly'ye göre, "Kadın oluşu" sağlayan sihirli madde, "jinerji" ya da kadınların enerjisidir (34).

Kadınların yolculuğu, özgün olmayan sahte bir alandan hakikat alanına doğrudur. Bu yörünge, Heidegger'in özgün olmayan kamu dünyasından özgün alana doğru hareket eden *Dasein* görüşünü anımsatır. Heidegger'e göre o, benlik bu kurtarıcı yörüngede meşgulken, *"başlangıçta var olan ve özgün zamansallık"*tadır; buna karşılık, şu anda var olmanın düşkün zamanında "başlangıçta var olan zamansallığın esrik karakteri düşürülmüştür" (*Being and Time*, 337-78). Süreç, bu nedenle, kişinin geleneksel özünden "dışarıya doğru", "esrik" bir tarza girmek için hareketlenmesine yöneliktir.

Benzer biçimde, Daly de özgünleştirme sürecini şeytan-çıkarma ya da şeytani güçleri söküp atma ve esrimeyle ilişkili olarak görür. "Kendi açılışımızın/oluşumuzun labirentini keşfeden İplik Eğirenlerin esrik süreci, Şeytan Çıkartma adlı şaşırtıcı mücadeleyle birlikte yürür" (32). Yolcular bir yandan ataerkil adları (*Beyond God the Father*'da açıklanan) kovmalıdırlar; öte yandan, olumsuzların bu türden inkarının bir olumluya yol açacağını görmelidirler. O olumlu, daha önce ataerkil bir biçimde tanımlanan benlik ve dünyadan *dışarı*, ataerkil mekanın ötesinde yeni bir varlık ve oluş dünyasına giden harekettir. Bu olumlu süreç "esrime"dir.

Kitap bu nedenle, bir kadının "esrik" (eskiden durağan

Parabolu" de başka bir versiyon olarak görülebilir. Bkz. Donovan, *Gnosticism in Modern Literature*, s. 171-173.

olan) oluş yolculuğunda geçmesi gereken geçitlerin üstüne kurulmuştur. İlk geçit (s. 35-105). Daly'nin "ölüsevici" uygarlık olarak gördüğü ataerkilliğin yalanlarını, gizemlileştirmelerini ve yanlış adlandırmalarını bozmayı içerir.

İkinci geçit (107-312) "Tanrıçaların Katli"nin ataerkilliğin kurulmasının ve yayılmasının başlangıcındaki olay olduğu düşüncesiyle ilgilidir. Daly, bu bölüme, Babillilerin *Enuma Elish*'inde geçen tanrıça Tiamut'un parçalanmasını betimleyerek başlar (Reuther'le benzer, bkz. Beşinci Bölüm). Kitabın en uzun bölümü olan bu bölümde, Daly, "antik ve modern bir dizi barbar ayini, tanrıçanın katlinin gerçek, varoluşçu anlamını kadınların somut yaşantısında ortaya çıkarmak için" tüyler ürpertici ayrıntılarla anlatır (111). Üzerinde yoğunlaştığı acımasız törenler, Hintliler'in *sati*'si (dul kalan kadınların kocalarının cenaze töreninde onlarla birlikte canlı canlı yakılması), Çinliler'in ayaklarını bağlaması, Afrikalılar'ın kadınların cinsel organlarını kesmesi, Avrupalılar'ın cadı yakmaları ve Amerikan jinekolojisidir. Bu pasajda "Bu ataerkil gezegende tanrıça cinayetlerinin çeşitli belirtilerini keşfetmeye katlabilen vakanüvisler kadınlardaki Tanrısal kıvılcımı yok etmeye yönelik derin ve evrensel niyetin farkına varmışlardır" (315).

Üçüncü pasaj (313-424) "Eğirme: Yeni Zaman/Mekan" başlığını taşır ve "yeni, kadın-tanımlı bir çevre yaratmaya girişir. "Bu Jin/Ekoloji'nin oluşumudur" (313). Bu bölüm üç kısma ayrılmıştır: "Ürkütme, Ateşleme ve Eğirme".

"Ürkütme", korkuyu, kadınları terörize edenlere çevirme anlamındadır. "Bu Eğirici-Ürkütmesi aynı zamanda bizim cadılarımızın sihirli sözler söyleme gücünü çağrıştırmak/hatırlatmak/sahiplenmektir" (318). "Ateşleme, ateşin diliyle konuşmaktır. Ateşleme, kadınlardaki kutsal kıvılcımı tutuşturur" (319). Bu, aynı zamanda "Kadınların Dostluk Ateşini" tutuşturmak demektir (354). "Ateşlemek, kadınlık ener-

jisinin (jinerjetik) iletişim ateşini hazırlamaktır" (320). En son aşama, Eğirme, tinin "bizim kendi dünyamıza spiral yaparak, dönerek girmesi" anlamına gelir. "Jin/Ekoloji geçmişe, ölü geçmişe ve kurak yerlere giden yolu örer, doğum ve ölümün ötesinde, dünyamızın nakışını örer" (320).

Mary Daly'nin tezi de başka herhangi bir gnostik ve sihirli çözüm gibi, "metaetik" önermesi nedeniyle hatalı bulunabilir. Varolan gerçekliğin bütünüyle ataerkil güçler tarafından söylenen bir yalana indirgenmesi, hali hazırdaki iyi ve kötünün derecelerini ve insan hayatının çeşitliliğini reddeder. Etiğin ötesine, bu haliyle varolan insan dünyasına karşı bir yükümlülüğün ötesine geçme yönündeki herhangi bir varsayım tehlikelidir. Daly'nin çalışması yine de göz kamaştırıcı bir kurgudur; kadınların evrensel olarak karşı karşıya kaldığı akıl ve beden bağlayıcı baskılara ilişkin derin sezgiler içerir.

Bu bölümün geri kalan kısmı, renkli ve lezbiyen kadınlar tarafından geliştirilen feminist kuramın tartışılmasına ayrılacaktır. Birleşik Devletler'deki siyah kadınlar ve diğer azınlık kadınları, Frances Beale'nin 1968'de işaret ettiği gibi, "çifte bir tehlike"yle karşı karşıyadır.[27] Bir yanda, bütün kadınlar gibi cinsiyetlerinden dolayı baskıya maruzdurlar; öte yanda, siyah ve diğer azınlık erkekleri gibi ırklarından dolayı baskı görürler. Sorunu daha da karmaşıklaştıran ise, siyah kadınların, beyaz feminist kuruluşların içinde, ırkçılıktan kaynaklanan adaletsizlikle ve ırkçılığa karşı mücadele etmek için örgütlendikleri politik gruplarda da cinsiyet ayrımcılığı ile karşılaşmalarıdır.

Beyaz feministler gibi, birçok siyah kadın da feminizme 60'ların insan hakları hareketi içinde ikinci sınıf vatandaş-

27 Frances M. Beale, "Double Jeopardy: To Be Black and Female" (1969), Morgan, *Sisterhood*, s. 340-353. Kısa süre önce Deborah H. King "çifte tehlike"nin daha kesin bir terim olduğunu söylemiştir. Bkz. "Multiple Jeopardy: Multiple Consciousness-The Contex of a Black Feminist Ideology," SIGNS 14, no. 1 (Sonbahar 1988): 42-72.

lar olarak muamele gördüklerinin farkına vararak geldiler. Bir siyah feminist grup olan *Combahee River Collective*'in 1977'de açıkladığı gibi, "Bu, bizim bu özgürlük hareketleri içindeki deneyimimiz ve hayal kırıklığımızdı; aynı zamanda, beyaz erkek solunun kıyısında kalma deneyimiydi; bu, beyaz kadınlarınkine benzemeyen bir biçimde ırkçılık karşıtı olan ve siyah ve beyaz erkeklerinkine benzemeyen bir biçimde cinsiyet ayrımcılığına karşı olan bir politika geliştirme ihtiyacına yol açtı".[28] Bell Hooks, "siyah kadınlar, daha önce siyah erkek ataerkillerin çıkarlarına hizmet etmiş bir siyah hareketiyle öncelikle ırkçı beyaz kadınların çıkarlarına hizmet eden kadın hareketi arasında bir seçim yapmalarının beklendiğini hissettiler"[29] diyor.

Farklı renkteki kadınlar, beyaz kadınlardan, özellikle de feminist örgütlere hakim olan orta sınıf beyaz kadınlardan farklı bir kültürel tarihe sahiptir ve farklı bir kültürel deneyim yaşamaya devam etmektedir. Siyahlar ve diğer renkteki kadınlar, bu farklılıkların göz ardı edilmemesi ya da görünmez hale getirilmemesiyle ilgilenmektedir, çünkü bu kendi kimliklerinin gerçekliğini ve geçerliliğini reddetmek olacaktır. Gloria Joseph'in dediği gibi, sözkonusu olan Sojourner Truth'un dev sorusudur. Çünkü "Ben bir kadın değil miyim?", gerçekten de bir soru değil, siyah kadınların da, bunca farklı deneyimlerine karşın, kadın olduklarını belirten bir ifadedir.[30] Beyaz kadınların diğer kadınların deneyimlerinden haberdar olmayışları, farklı renkteki kadınların kadın hareketinde eleştirdikleri ırkçılığın ilk biçimlerinden biridir.

28 The Combahee River Collective, "A Black Feminist Statement", Hall, Scott ve Smith, *But Some of Us Are Brave*, s. 14.

29 Bell Hooks, *Ain't I a Woman*, s. 9. Bu çalışmadan yapılan alıntılar metinde devam edecektir. Siyah hareketteki ırk ayrımcılığıyla ilgili olarak bkz. Michele Wallace, *Black Macho and the Myth of the Super Woman* (New York: Dial, 1978).

30 Gloria I. Joseph ve Jill Lewis, *Common Differences* (Garden City: Anchor, 1981), s. 27.

Cherrie Moraga *"I Transfer and Go Underground"* (Transfer Oldum ve Yeraltına İndim, 1980) başlıklı bir parçasında, siyah ve beyaz deneyiminin farklılığını dramatize eder. Moraga, Boston'da olağan bir toplu taşıt yolculuğunu beyaz ve siyah dünyalar arasında simgesel bir yolculuğa dönüştürür. Beyaz banliyösü Watertown'dan ayrılarak Harvard Meydanı'nda, kendisini Boston'un ortasındaki siyah getto Roxbury'ye taşıyan "T"ye geçer. Bu Watertown'daki beyaz feministlerin yapmadıkları bir yolculuktur. *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*'a (Beni Geri Çağıran O Köprü: Renkli Radikal Kadınlardan Yazılar. Editörleri Moraga ve Gloria Anzaldua) katkıda bulunan diğerleri gibi Moraga da ırk, etnik köken ve sınıf farklarının gerçekliklerini reddetmeyen bir feminizm kurmak ve farklı renkteki kadınların maruz kaldığı çok yönlü baskıyı açıklamakta ırk ve sınıfın cinsiyetle bütünleştiği bir çözümleme geliştirmekle ilgilenir.[31]

Pek çok siyah feminist, siyah ve beyaz kadınların tarihlerindeki deneyim farklarına işaret eder. Bunlardan biri, aylak yüksek sınıftan beyaz kadınların üretici işe erişmelerinin reddedilmesi problemini, siyah kadınların nadiren yaşamasıdır. Buna karşılık, "siyah kadınların çoğu eve, ailelerinin beslenmesini ve giyinmesini sağlamak üzere bir işte (zorunlu olarak) çalışır. Siyah kadınlar, siyah işgücünün önemli bir yüzdesini oluşturur ve bu en yoksul siyah aile için olduğu kadar, 'orta sınıf' diye adlandırılan aile için de doğrudur" (Beale, 342). Beale, daha sonra, siyah kadınların katlanmak zorunda kaldıkları benzersiz korkulara dikkat çeker:

> Siyah kadının fiziksel görünüşü berbat bir şekilde habisleştirilmiştir; beyaz sömürgeci tarafından cinsel olarak taciz edilmiş ve kötüye kullanılmıştır; en berbat türden ekono-

31 Cherrie Moroga, *This Bridge Called My Back*'e önsöz, ed. Cherrie Moroga ve Gloria Anzaldua (Watertown, Mass.: Persephone Press, 1981), s. xiii-xix. Bu çalışmadan yapılan alıntılar metinde devam edecektir.

mik sömürüye maruz kalmıştır; kendi çocukları aç ve yalnızken beyaz kadına hizmetçilik ve beyaz bebeğe sütannelik yapmaya zorlanmıştır. Bu öyle derin bir aşağılanmadır ki, toplumsal olarak manipüle edilmek, fiziksel olarak tecavüze uğramak ve kendi topluluğuna zarar verecek biçimde kullanılmak; üstelik bütün bunlara karşı çıkamayacak kadar da güçsüzleştirilmek (343).

Pauli Murray, 1964'te yazdıklarında, siyah ve beyaz kadının ekonomik ve toplumsal konumları arasındaki farktan söz eder. Siyah kadın "daha sık yalnız kalır, daha çok çocuk sahibi olur, iş pazarında daha uzun süre kalır, daha az eğitim alır, daha az kazanır, daha erken dul kalır ve bir ailenin başı olarak beyaz kardeşinden daha ağır bir ekonomik yük taşır".[32]

Birinci Bölüm'de ve daha sonra anlatıldığı gibi, plantasyonda ağır toprak işi yaparken erkeklerle yan yana durur. Alice Walker kendi annesini " 'çalışma' gününde tarlalarda babasının yanında –arkasında değil– çalışırken" anımsar.[33] Ama siyah feministler, süper güçlü anaerkil siyah kadın stereotipini, siyah kadınların deneyimlerindeki en çirkin çarpıtma olduğu için reddederler. Angela Davis'in yazdığı gibi, "siyah kadının anaerk olarak tanımlanması acımasız bir adlandırmadır, çünkü bu annenin belirleyici otorite olduğu sabit bir akrabalık yapısını ima eder. Acımasızdır, çünkü siyah kadının çocuğunu büyütme işini yabancı ve sömürücü ekonomik çıkarlara feda etmek zorunda kalırken yaşaması gereken derin travmaları göz ardı eder".[34] Davis, anaerkillik kav-

---

32 Pauli Murray, "Jim Crow and Jane Crow," Lerner, *Black Woman in White America*, s. 597.

33 Alice Walker, "In Search of Our Mothers' Gardens," Ms. 2, no. 11 (May 1974), s. 70. Bu makaleden yapılan alıntılar metinde devam edecektir. Ayrıca *In Search of Our Mothers' Gardens* (New York: Harcourt, Brace, Jovonovich, 1983)'te de vardır.

34 Angela Davis, "The Black Woman's Role in the Community of Slaves," s. 5. Bu makaleden yapılan alıntılar metinde devam edecektir.

ramının kendisinin, siyah kadının asla sahip olmadığı bir gücü ima ettiğini açıklar (4).

Siyah feministler, özellikle Daniel Moynihan'ın 1965'teki *The Negro Family: The Case for National Action* (Zenci Aile: Ulusal Eylem İçin Bir Vaka) raporunda görülen anaerkil mitin kodlamalarına karşı çıkmışlardır. Bu incelemede Moynihan her dört siyah aileden birinin bir kadın tarafından yönetilmesinin, siyah toplumda bir anaerkillik düzeni olduğunu gösterdiğini ileri sürer. Bu durum, siyah erkeğin güvenini ve "erkekliğini" zedeler ve bu nedenle, onların beyazların iş dünyasında başarıyla rekabet etmelerini önler. Bell Hooks'un işaret ettiği gibi, Moynihan'ın bakış açısı, en ufak bir bağımsızlık işareti gösteren kadınların erkek kimliğine dönük bir "hadım etme" tehdidi olarak algılandığı Amerikan neo-Freudcu revizyonizminin bir başka versiyonu olarak görülebilir (180-181). Hooks birçok siyah erkeğin ne yazık ki Moynihan'ın ideolojisini "özümsediğini" ve bu kadın düşmanlığının kendisinin siyah özgürlük hareketi içinde özümsendiğini söyleyerek devam eder. "Siyah erkekler, anaerkillik mitini, siyah kadınların evde daha pasif ikincil bir rol üstlenmeleri isteklerini haklı çıkaracak bir psikolojik silah olarak kullanmayı becerdiler" (79).

Özgürlük, bazı siyah maço militanlar tarafından, siyah kadınların neden olduğu baskıdan kurtulma olarak görülür hale geldi (181-187).

Siyah kadınlar, birçok başka sterotiple de mücadele etmek zorundadır. Siyah sterotipleri beyazlardan farklıdır, ancak, yine de "Öteki"nin beyaz ataerkil toplumdaki anlamını çağrıştırır. "Yalnızca siyah kadına atfedilen küçültücü kalıplaşmış örnekleri (örneğin annecik, büyükanne, Safir* orospu) anıp karşılaştığımız vahşi, genellikle öldürücü davra-

(*) Sapphire Stevens. 1928-1960 arası yayında olan bir radyo programındaki karakterin adı. Kendi kocasını, çocuklarını, hatta beyaz erkekleri bile dövebilen, öfkeli siyah kadın streotipinin bir örneği – ç.n.

nışları sıralasak, Batı yarımküredeki dört asırlık esaret sırasında bizim yaşadıklarımıza ne kadar az değer verildiğini ortaya koyabiliriz".[35] Ulusal Siyah Feminist Örgütü (*National Black Feminist Organization*) 1973'teki kuruluş amaçlarını açıklayan bildiride, benzer şekilde "bizi sırıtan Beulah'lar, hadım eden Safir'ler ve *Pancake* kutusu Jemima teyzeler* olarak tanımlayan on binlerce çarpıtılmış imajın" reddi çağrısında bulunur. "Biz beyaz kadınlar ya da siyah erkekler olarak değil, siyah kadınlar olarak kendi öz imgemizi tanımlamalıyız".[36]

Siyah ve beyaz feministler arasındaki farklara karşın, birçok siyah feminist, her iki grubun bu farkları görüşmesi ve ortak bir neden bulmaya çalışması gerektiğine işaret eder. Siyah şair Audre Lorde yakın zamanda "topluluk olmadan özgürleşme yoktur... Ama topluluk ne farklılıklarımızın gözardı edileceği ne de bu farklılıkların varolmadığını göstermeye çalışmak anlamına gelmelidir" diyerek devam eder:

> Bu toplumun makbul kadın tanımına uyan çevrelerinin dışında kalanlarımız; farklılık potalarında şekillendirilenlerimiz; yoksul olanlarımız, lezbiyen olanlarımız, siyah olanlarımız, yaşlı olanlarımız, *hayatta kalmanın akademik bir hüner olmadığını biliyorlar.* O, içinde hepimizin gelişebileceği bir dünyayı tanımlamak ve aramak üzere yalnız kalmayı, tanınmamayı ve kimi zaman hakarete uğramayı, yapının dışında sayılan başkalarıyla dayanışmayı öğrenmek demektir. Farklılıklarımızı kabul edip onları güce çevirmeyi öğrenmek demektir.[37]

---

35 Combahee River Collective, "Statement", s. 15-16.

(*) ABD'de gıda ürünleri piyasasında bir markanın simgesi – e.n.

36 National Black Feminist Organization, "Statement of Purpose," Ms. 2, no. 11 (Mayıs 1974), s. 99.

37 Audre Lorde, "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House," Moraga ve Anzaldua, *This Bridge Called My Back*, s. 99.

Siyah erkeklerle ırk ayrımı sorunlarında birleşmiş oldukları için, pek çok siyah feminist, ayrılıkçı bir feminist konumu reddeder. Örneğin, beyaz kadınlar 1920'de oy hakkını alırken siyah kadınların ve erkeklerin 1965'teki Yurttaş Hakları Hareketi'ne (ve 1960'ların seçmen kayıtları kampanyası) kadar oy kullanmaları engellenmişti.[38] Gloria Joseph "Siyah kadının kaderi... siyah erkeğinkine amansızca bağlıdır" der.[39] 1977 manifestosunda *Combahee River Collective* şöyle der:

> Bizler, feminist ve lezbiyen olmakla birlikte, ilerici Siyah erkeklerle dayanışıyoruz ve ayrılıkçı beyaz kadınların talep ettikleri fraksiyonlaşmayı savunmuyoruz... Irkçılığa karşı Siyah erkeklerle birlikte savaşırken, cinsiyetçilik konusunda Siyah erkeklerle savaşıyoruz (16).

Kimi siyah feministler dikkatlerini, beyaz feministler tarafından geliştirilen radikal feminist kuramın belirli yönleri üzerinde toplamışlardır. Örneğin Audre Lorde, 1981'de yazdığı Mary Daly'ye Açık Mektup'ta, Daly'nin araştırmasına "eski kadın gücünün" kaynaklarına ilişkin "Afrikalı mit/efsane/din" örneklerini katmamış olmasından ötürü kaygısını ifade eder.[40] Neden onun tanrıça imgeleri yalnızca beyaz, Batı Avrupalı, Yahudi-Hristiyandır? "Afrakete, Yemanje, Oyo ve Mawulisa nerededir?" (94). Lorde, Afrika-Amerika tarihinden alınma malzemenin kadın cinsiyetinin sakatlanmasına ayrılmış olumsuz bir bölümde toplanmış olmasını da eleştirir; bu, "beyaz olmayan kadınların ve onlara ilişkin öykülerimizin yalnızca dekorasyon olarak ya da kadınların kurban edilişinin örnekleri olarak kayda değer olduklarını" ima et-

38 Bkz. Renée Ferguson, "Women's Liberation Has a Different Meaning for Blacks", Lerner, *Black Woman in White America*, s. 589-590.

39 Joseph ve Lewis, s. 38. Ayrıca bkz. Bölüm 7, s. 178-230.

40 Audre Lorde, "An open Letter to Mary Daly", Moraga ve Anzaldua, *This Bridge Called My Back*, s. 94. Alıntılar metinde devam edecektir.

mektedir (96). Ve Angela Davis, Shulamith Firestone'un ve Susan Brownmiller'ın kuramlarının kimi yönlerini *Women, Race and Class*'de (Kadın, Irk ve Sınıf, 1981) eleştirmiştir.[41]

Renkli radikal kadınlar tarafından ifade edilen feminizmin bir başka önemli yönü, onların ırklarını ve etnik kökenlerini muhafaza etme istekleridir. Birçok durumda, bu istek, otantik kadın geleneklerini koruma, annelerinin kültürüne ve tarihine sahip çıkma arzusu olarak görülür.[42] Siyah, Latin ve Amerikan yerlisi feministler tarafından hazırlanan bir dizi bildiri, anne kültürünün yaşamayı sürdürmesi ve onun ahlaki vizyonunun herhangi bir feminist değişimin temelinde yer alması isteğini kuvvetle ifade eder. Yukarda değinildiği gibi, bu, erken dönem feminist kuramın önemli bir yönüdür; lezbiyen ayrılıkçı kuramın merkezi bir öğretisidir ve Yedinci Bölüm'de göreceğimiz gibi, geleceğin baskın feminist kuramı olacaktır.

Alice Walker'ın şimdiden klasik olan makalesi "*In Search of Our Mothers' Gardens*" (1974), feministlerin annelerinin deneyimlerine yeni bir gözle bakmaları gerektiğini öne süren ilk yazılardan biridir. Walker, Jean Toomer'ın Güney'deki siyah kadınların 1920'lerde "çok yoğun, derin, *bilinçsiz*" bir ruh hali sergiledikleri, "öyle ki, sahip oldukları zenginlikten kendilerinin haberdar olmadıkları" yolundaki gözlemiyle başlar (64). Ancak bu tinsel enerjinin bir çıkışı yoktur, çünkü siyah kadınlar o enerjiyi yaratıcı bir kullanıma, sanat yapmaya yöneltebilecek ne zamana, ne de araçlara sahiptiler.

> Büyükannelerimiz ve annelerimiz... sanatçı oldukları için, hiçbir çıkış yolu bulamayan içlerindeki yaratıcılık patla-

41 Angela Y. Davis, *Women, Race and Class* (New York: Random, 1981), s. 172-201.

42 Gloria Joseph siyah kadınların anneleriyle başlarını çok sıkı tutmalarını siyah toplumun özelliklerinden biri olarak ileri sürer; bkz. *Common Differences*, s. 75-148.

malarından ötürü duyarsızlaşmış ve delirmişlerdi. Ruhlarını boşa harcayarak yaşayan Yaratıcılardı onlar; çünkü ruhsal açıdan çok zengindiler –bu zenginlik sanatın temeliydi– öyle ki kullanılmayan ve istenmeyen yeteneklerinin acısı onları çıldırtmıştı (66).

Buna karşın, siyah kadınlar yaratmayı becerebildiler; yarattıkları kültürel gelenek en beklenmedik yerlerde karşımıza çıkar. Örneğin Walker'ın annesi, ağır bir iş mesaisine karşın, kendisini bahçesiyle ifade etmiştir; "parlak renkleriyle, tasarımıyla son derece özgün, yaşamı ve yaratıcığıyla muhteşem bir bahçe. Bugün hâlâ Georgia'daki evimizin önünden geçen insanlar annemin sanatını izleyebilmek için bahçeye girmek istiyorlar" (105).

Annelerin kültürüyle bağları sıkı tutmak, Moraga ve Anzaldua'nın *This Bridge Called My Back*'de söylediği gibi "bizim kadın-kimlikli kültürel geleneğimizin" kullanılır hale gelmesi anlamına gelir (106). Bir şair olan Moraga, derlemeye katkıda bulunanların çoğunun hissettiği bir çelişkiyi aktarır. İki dünya arasında parçalanmaktan söz etmektedirler; biri kahverengi, biri beyaz: biri annelerininki, diğeri ataerkillerin.

> Ben, birçok bakımdan, kahverengi annemin sesine kulak vermedim – kendi içimdeki kahverengiye. Babam tarafından temsil edilen, benim şiirlerimdeki duygulara –annemin sevgisinden filizlenen duygulara– hitap etmeyen bir beyaz dilin sesine uyum sağladım (31).

Naomi Littlebear de benzer bir şekilde, kendi yaşamında "annelerin sesini" ifade etmek ister (157).

"*It's In My Blood, My Face-My Mother's Voice, The Way I Sweat*" (Kanımda, Yüzümde, Annemin Sesinde, Terleme Biçiminde) başlıklı bir makalede Anita Valerio kişinin far-

kına varmaksızın kendi etnik kültürüyle kurduğu bağların sorunlarından söz eder. Katıldığı bir kabile töreninin "garip" bulduğu bir yönünü tanımlar, sonra " 'garip' sözcüğünü ancak yerli olmayan birisinin söyleyebileceğini farkettiğini" söyler (42). Beyaz kültüre maruz kalma yoluyla, kendi geleneklerine karşı silinemeyen bir bilinçlilik geliştirmiştir.

Porto Rikolu bir kadın, Aurora Levins Morales de, annelerin ataerkil yollarla eğitildiği bir anne-kız ilişkisindeki içkin zorlukları vurgular. Onun kültüründe, anneler kızlarına iki yönlü bir mesaj vermektedir. Erkekler, derler, iğrençtir; ama yaşamak için birini "kapmak" zorundasın (53). "İsteklerine ulaşmayı umuyorsan, onlarla nasıl başa çıkacağını öğrenmek zorundasın... sırtüstü yat ve dişlerini sık; buna dayan, çünkü hiçbir kaçış yok" (53). Gloria Joseph, siyah kadınların kızlarına verdikleri öğütte, benzer bir çelişkiyi dile getirir.[43]

Morales bu çelişkinin çözülmesini, her feminist değişimin merkezinde yer alması gereken bir şey olarak görür. "Anne ve kız arasındaki ilişki, kendi kültürümüzde en çok korktuğum şeyin merkezinde duruyor. Bu yarayı iyileştirirsek, biz dünyayı değiştiririz" (56). Pasifik Asya'dan Amerikalı bir kadın, Mitsuye Yamada, etnik kadının kimliğinin annesinin kültürünün tarihiyle kaynaşması gerektiğini isabetli bir şekilde söyler: "Ben... annemin deneyimlerinin doğasını anlayarak kim olduğumu buldum" (74).

Lezbiyen feminizm, 1970'ler boyunca, "düz" feministlerin lezbiyen karşıtı tutumlarına karşı çıkıldığı bir başlangıç döneminden, lezbiyenlerin kendi özgün yaşam durumlarını yansıtan bir kuramın dile getirilişine doğru ilerledi. 1970'le-

43 *A.g.e.*, s. 112, 121. Adrienne Rich anne-kız ilişkisinin *Of Woman Born*, s. 219'da "yazılmayan büyük hikaye" olarak kaldığını ileri sürmüştür. Bağlamak için Rich'in eserinin 9. Bölümüne bakılabilir.

rin sonları ve 1980'lerin başlarından itibaren lezbiyenler, kadınların ezilmesinin temelinin "zorunlu heteroseksüelliğin" kurumsallaşması olduğunu tartışıyorlardı. Bu kısımda, modern lezbiyen kuramın evrimi izlenecektir.

Renkli kadınlar gibi, lezbiyenler de "çifte tehlike"nin kurbanlarıydılar; yalnızca kadın olmaktan ötürü değil, aynı zamanda eşcinsel olmaktan ötürü baskı altındaydılar. Benzer şekilde, lezbiyenler hem kadın hareketi, hem de erkek eşcinsel özgürlük hareketi içinde evlerinde değildiler. İlkinde homofobiyle uğraşmak zorundaydılar, ikincisinde ise erkek şovenizmiyle.[44]

New York'lu bir grup olan "Radikalezbiyenler" *(Radicalesbians)*, lezbiyen feminist kuramın ilk büyük bildirisini hazırladılar; *"The Woman Identified Woman"*deki (Kadınlar Kadınları Tanımlıyor, 1971) *Notes from The Third Year*'da yayınlandı. (ilgi çekici bir biçimde, 1970'teki *Notes from The Second Year*'da lezbiyenlik üzerine hiçbir şey yoktu.) Bu yazı, ikinci dalga radikal feminizmin en önemli kuramsal kavramlarından birini tanıttı: –bu kitapta daha önce kullandığım bir kavramı– kadın-tanımlı kadın kavramını.

Lezbiyenliğin salt cinsel bir kimlik olarak kavranışından kurtulmaya çalışan Radikalezbiyenler, lezbiyenin gerçekte doğal, "bilinçsiz" bir feminist, enerjisini diğer kadınlara adamış, erkeklerin terimleriyle tanımlanmayı reddeden bir kadın olduğunu ileri sürerler.

---

44 Lezbiyenlik ve lezbiyen hareketi üzerine yararlı olabilecek çalışmalar şunlardır: Del Martin ve Phyllis Lyon, *Lesbian/Woman* (New York: Bantam, 1972); Sidney Abbott ve Barbara Love, *Sappho Was a Right-On Woman* (New York: Stein and Day, 1972); Sasha Gregory Lewis, *Sunday's Women, Lesbian Life Today* (Boston: Beacon, 1979); Delores Klaitch, *Woman Plus Woman, Attitudes toward Lesbianism* (New York: Simon and Schuster, 1974); Jonathan Katz, *Gay American History;* and Lillian Faderman, *Surpassing the Love of Men.* Daha yeni çalışmalar şunlardır: Sarah Lucia Hoagland, *Lesbian Ethics* (Palo Alto, Calif.: Institute of Lesbian Studies, 1988) ve *Lesbian Philosophies and Cultures,* ed. Jeffner Allen (Albany: State University of New York Press, 1990).

> Lezbiyen nedir? Bir lezbiyen, tüm kadınların patlama noktasına dek yoğunlaşmış olan gazabıdır. O, çoğunlukla son derece erken bir yaştan başlayarak, toplumun kendisine izin verdiğinden daha özgür ve daha bütün olmak için içinden gelen dürtülere uygun olarak davranan bir kadındır (81).

Belgede belirtildiğine göre, bu türden erken ortaya çıkan özgüven çoğunlukla genç kadını "insanlar, durumlar, kabul edilmiş olan düşünce, duygu ve davranış biçimleriyle acı bir çelişki içine sokar; ta ki o, çoğunlukla kendisi de dahil olmak üzere çevresindeki her şeye karşı sürekli bir savaş durumuna geçene dek" (81). Lezbiyen, "kendisi için kişisel gereksinim olarak başlayan şeyin politik içermelerinin tümüyle bilincinde olmayabilir", fakat girişti̇ği karşı çıkma eylemi gerçekten "kendisine... kadın rolü tarafından dayatılan sınırlamalara ve baskıya" karşıdır (81).

Lezbiyen terimi, yazarların savunduğuna göre, iddialı, bağımsız olan kadını kendi yerinde tutmak için tasarlanmış olan ürkütücü bir sözcüktür. "Lezbiyen, erkeğe eşit olmaya cesaret eden, ona ait olan haklara meydan okumaya cesaret eden (erkekler arasında değişim malzemesinin bir parçası olan kadınları da içererek), kendine ait gereksinimlerin önceliğini açıklamaya cesaret eden bir kadına yapıştırmak üzere, Erkek tarafından icat edilen bir etikettir" (82). Bağımsız bir kadın, tanım olarak "gerçek bir kadın" olamaz – "olsa olsa bir sevici olmalıdır" (82). Radikalezbiyenler'in işaret ettiği gibi, "gerçek bir kadın"ın kültürel tanımı, "bütün ambalajı soyup atıldığında... erkekler tarafından s.kilmek" anlamına gelir (82). "Kadınsı" ya da "gerçek bir kadın" olmak, bizim toplumumuzda "adını taşıdığımız adamın cinsel mülkü olmak" anlamına gelir (83). Bunun tersine, böyle bir özdeşleşmeyi reddetmek, "hiçbir adama ait olmayan bir kadın olmak, görünmez, patetik, yapay, gerçekdışı olmaktır" (83).

Radikalezbiyenler, kadınları, yalnızca bir erkeğin "gücü", "egosu" ya da "statüsü"nün terimleriyle anılan kimlikleri reddetmeye çağırır (82). Bu, "erkek-tanımlı" olmanın reddi anlamına gelir. Erkek-tanımlılık kavramı, 1979'da Kathleen Barry tarafından incelenerek, aşağıdaki biçimde daha ileri götürüldü. Bunun anlamı,

> sömürgecinin değerlerini içselleştirmek ve kendi beninin ve cinsinin sömürgeleştirilmesine aktif olarak katılmaktır... Erkek tanımlaması, kadınların erkekleri, kendileri de dahil olmak üzere, güvenilirlik, statü ve önem açısından kadınların üstüne yerleştirdiği bir eylemdir... Kadınlarla etkileşim, her düzeyde daha aşağı bir ilişki biçimi olarak görülür.[45]

Radikalezbiyenler bunun tersine, kadınların kendi kimliklerini birbirlerine göre, kendi gereksinimleri, deneyimleri ve algılamalarına göre şekillendirmeleri gerektiğini ileri sürerler. Ve Margaret Fuller'ın kadın ayrımcılığı için yaptığı çağrıyı yansıtan sözcüklerle, Radikalezbiyenler ısrarla şunu öne sürerler: "Ancak kadınlar birbirlerine yeni bir benlik anlayışı verebilir. O kimliği erkeklerle ilişkili olarak değil, birbirimize yaptığımız referanslarla geliştirmemiz gerekir" (83). Böylesi yeni kadınlar, bu nedenle "kadın tanımlı" olacaklardır.

Lezbiyen feminizm üstüne etkili bir başka makale de yine *Notes from the Third Year*'da çıkmıştı. "*Loving Another Woman*"da (Başka Bir Kadını Sevmek) Anne Koedt, kendindeki lezbiyen potansiyeli henüz keşfeden bir feministle, başka bir kadınla olan ilişkisi hakkında görüştü. Bu tartışmada lezbiyenlik son derece insani bir deneyim olarak sunulmuş-

45 Adrienne Rich, "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence," s. 646'da alıntılandığı gibi, Kathleen Barry, *Female Sexual Slavery* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1979), s. 172. Rich'in makalesinden yapılan alıntılar metinde devam edecektir.

tu: "Bir anda her şeyin farkına vardım. O kadın için dayanılmaz bir arzuyla taşıyordum. Ve bunu ona anlatmak istiyordum, onunla yatmak istiyordum, hissettiklerimi onun da bilmesini istiyordum. Bir yandan da şaşkına dönmüştüm" (26). Kadın şöyle devam eder, "bir yolunu bulup kendisine çarpıldığımı söylediğim zaman, kendisinin de aynı şeyleri hissettiğini söyledi. Anlıyor musun, o da benim kadar korkmuştu, ama ben bunu bilmiyordum" (26). Bu makale, hastalıklı bir mahluk olarak görülen lezbiyen mitinin yokolmasına belki de diğerlerinden daha fazla yardımcı oldu.

1969 ve 1970'te yayınlanan makalelerde, Martha Shelley lezbiyenin bağımsız kadın modeli olarak görülmesi gerektiğini ileri sürer: "Feminist olmayan bir lezbiyen hiç görmedim... doğuştan bir erkekten daha az akılcı ya da güçlü olduğuna inanan bir lezbiyen hiç görmedim; 'kadının rolü' pisliğini ağzına alan bir lezbiyen hiç görmedim". Shelley "erkek egemen bir toplumda, lezbiyenlik bir akıl sağlığı işaretidir" der.[46] Daha sonraki bir makalede lezbiyenliğin gerçekten de "Kadınların Özgürleşme Hareketi'nin kalbi" olduğunu söyler. Çünkü, "erkek kastın baskısından kurtulmak için, kadınlar birleşmelidir – kendimizi ve birbirimizi sevmeyi öğrenmeliyiz, erkeklerden bağımsız ve güçlü olmalıyız ki, onlarla güçlü bir konumdan uğraşabilelim".[47]

Güçlü ve bağımsız bir kadın olarak lezbiyen hakkındaki olumlu imaj, lezbiyen feminist kuramın ana tezi olarak devam eder. Daha yaşlı bir lezbiyen şair olan Elsa Gidlow'un 1977'de söylediği gibi:

> Lezbiyen kişiliği kendini, tinin bağımsızlığı, kendi için sorumluluk alma isteği, kendini düşünme, 'otoriteleri' ve onların hükümlerini kayıtsız şartsız kabul etmemekle göste-

46 Martha Shelley, "Notes of a Radical Lesbian", Morgan, *Sisterhood*, s. 308.

47 Martha Shelley, "Lesbianism and the Women's Liberation Movement", *Women's Liberation*, ed. Sookie Stambler (New York: Ace, 1970), s. 127.

rir. Çoğunlukla kadınlara karşı erotik çekimi içerir, yine de birbirleriyle hiçbir zaman cinsel ilişkiye girmemiş olan lezbiyen kişilikli birçok kadının var olduğunu biliyoruz. ... Lezbiyen kişiliğin güçlü bir parçası, diğer kadınlara yönelik bağlılık ve sevgidir. ...

Gidlow, lezbiyenler "kendilerini erkeğin içsel ve dışsal hakimiyetinden kurtardıkları için, lezbiyen kişiliğin", alışılmadık bir biçimde "yaratıcı" olduğu sonucuna varır.[48]

Adrienne Rich de 1976'da yaptığı bir sunumda, benzer bir düşünceyle, her kadının güçlü, yaratıcı yanının, onun lezbiyen benliği olduğunu ileri sürmüştü.

> Her kadında kadınlık enerjisiyle harekete geçen, güçlü kadınlara doğru çekilen, o enerjiyi ve gücü ifade eden bir edebiyat arayan şey, onun içindeki lezbiyendir... Yaratıcı olan içimizdeki lezbiyendir, çünkü içimizdeki baba sözü dinleyen kız yalnızca bir dolap beygiridir.[49]

Benzer şekilde, lezbiyenliğin geniş tanımları, feminist revizyoncu akademisyenliğe egemen olmaya başladı. Örneğin, 1977'de, Blanche Wiesen Cook şu tanımı önerdi:

"Kadınları seven, kollamak ve desteklemek üzere ve yaratıcı ve bağımsız olarak çalışacak bir yaşama ortamı yaratmak için kadınları seçen kadınlar, lezbiyendir."[50] Tarihçiler, benzer kategoriler kullanarak geçmiş toplumlarda bu türden kadın-tanımlı ilişkilerin yaygın olduğunu keşfettiler. Carroll Smith-Rosenberg, 19. yüzyıl Amerikan kadınları arasında, kadınlar arası yoğun ilişkilerin yaygın bir biçim olduğu-

48 Elsa Gidlow, "Lesbianism as a Liberating Force" (1977), Faderman, *Surpassing the Love of Men*, s. 385'te alıntılandığı gibi.

49 Adrienne Rich, "It is the Lesbian in Us..." (1976), *On Lies, Secrets, and Silence*, s. 200-201.

50 Blanche Wiesen Cook, "Female Support Networks", s. 48. Ayrıca bkz. " 'Women Alone Stir My Imagination': Lesbianism and the Cultural Traditon," *SIGNS* 4, no. 4 (Yaz 1979): 718-739.

nu buldu; Lillian Faderman da böylesi arkadaşlıkların Rönesans'a kadar geri giden izlerini sürdü.[51]

Feminist kuramın 1970'lerin başlarında yerleşen diğer bir yönü de, kadın-kadına ilişkilerin cinsel rollere bürünmesi gerekmediği, pekala örnek eşitlikçi bağlar halini alabilecekleri düşüncesiydi. 1971'deki bir makalede Sydney Abbot ve Barbara Love feministlerin "lezbiyenliği yalnızca bir cinsel birliktelik sorunu olarak görmediklerini, onu kendi içinde geçerli tümel bir yaşam tarzı olarak gördüklerini" ileri sürdüler.[52] Bu yaşam biçimi, lezbiyenlerin çoğunluğunun erkeklerden ayrı yaşadıkları, böylelikle rol beklentilerinden kurtulmuş ilişkiler deneyimledikleri olgusundan türedi. "Rollerin yokluğunda, öngörülen hiçbir düşünme ve eyleme biçimi yoktur. Her şey yeniden gözden geçirmeye açıktır, bulaşıkları kimin yıkayacağından aşkta kimin etkin olacağına, kimin diğerinin mekanına taşınacağına kadar" (449).

1970'lerden itibaren lezbiyen kuramcılar, Charlotte Bunch'un söylediği gibi, heteroseksüelliğin, "erkek egemenliğinin bir köşe taşı" olduğunu savunuyorlardı.[53] Lezbiyen kuram, "cinsel siyasetin çözümlemesini" aşmalı ve "bizzat cinselliğin çözümlemesine yönelmelidir" (68). Heteroseksüellik, "kurum ve ideoloji olarak", kadınların baskı altına alınmasında birincil bir etmendir (68). Heteroseksüelliğin ideolojisi nedir? "Temel olarak, (o) öncelikle erkeği kasteder"... Her kadı-

51 Bkz. İkinci Bölüm, n. 40. Ayrıca Jannet Foster, *Sex Variant Women in Literature* (1945; 2. basım, Baltimore: Diana Press, 1975); *Frontiers* 4, no. 3 (Sonbahar 1979), "Lesbian History Issue", ve Rich, "Compulsory Heterosexuality," s. 648-660 da yararlı olabilir.

52 Sidney Abbott ve Barbara Love, "Is Women's Liberation a Lesbian Plot?" Gornick ve Moran, *Woman in Sexist Society*, s. 447'de. Bu makaleden yapılan alıntılar metinde devam edecektir.

53 Charlotte Bunch, "Not for Lesbians Only" (1975), *Building Feminist Theory*, s. 68. Bu makaleden yapılan alıntılar metinde devam edecektir. Ayrıca bkz. *Lesbianism and the Women's Movement*, ed. Nancy Myron ve Charlotte Bunch (Baltimore: Diana Press, 1975).

nın erkekler tarafından tanımlandığını ve erkeğin mülkü olduğunu... varsayar. Onun bedeni, onun hizmetleri, onun çocukları erkeğe aittir. Eğer bunları kabul etmiyorsan kuirsin (tuhafsın) demektir; kiminle yattığın önemli değildir" (69).

Bunch, sosyalist feminist kurama dayanarak, emeğin örgütlenmesinin, özellikle de aile teminatının heteroseksüel varsayımlara dayandığına değinir – yani çalışan erkektir ve kadınlar çalışan erkek tarafından bakılır. Eğer bir kadın çalışırsa, bu marjinal ve ikincil sayılır. Bunch, bu tür alışılmış varsayımların, lezbiyen işçilerin varlığını ihmal ettiğine işaret eder.

Bunch daha ileri giderek lezbiyenlerin "düzgün" kadınlardan temel olarak farklı bir muameleye layık görüldüklerini, çünkü ikincilerin "heteroseksüel ayrıcalığın" avantajlarını kullandıklarını ileri sürer. Bu kadın, erkeklerle ilintisi aracılığıyla "erkek ayrıcalığının kimi yararlarını dolaylı olarak elde eder ve böylelikle o ayrıcalıkların sürdürülmesinde ve onların kaynağının –erkek egemenliğinin– muhafaza edilmesinde kendisine bir olanak tanınır" (70). Bunch, "düzgün" kadınlara, eğer "heteroseksüel ayrıcalığın" varlığından şüphe ediyorlarsa, "bir haftalığına kuir olmayı" denemelerini önerir. "Sokaklarda erkeklerle birlikte yürümeyin; örneğin, özellikle geceleri, yalnızca kadınlarla yürüyün. Tüm bir hafta boyunca, yaşamı sanki bir lezbiyenmişsiniz gibi hissedin, sanırım heteroseksüel ayrıcalığın ne olduğunu çabucak anlayacaksınız" (70).

Lucia Valeska, Bunch'un çözümlemesini genişletir. "Heteroseksüellik, bir erkek ve bir kadın arasındaki özel bir mesele olmaktan çok öte birşeydir; aslında o, bütün kadınlara, birbirlerine rağmen, evde bir erkeğe, evin dışında ise bütün erkeklere karşı zorunlu bir sadakat olarak sonsuza kadar paylaştırılan bir görevdir".[54] Bunch tarafından geliştirilen bu

54 Lucia Valeska, "The Future of Female Separatism," *Building Feminist Theory*, s. 28. Bu makaleden yapılan alıntılar metinde devam edecektir.

çözümlemeye Valeska ve diğerlerinin verdiği mantıklı yanıt Lezbiyen ayrılıkçılığıdır. Çünkü, eğer erkek egemenliği, kadın bireylerin sosyal, ekonomik ve duygusal olarak erkek bireylere bağlandığı bir konum yaratan heteroseksüellikle sağlanıyorsa, bu kadınların erkek egemenliğine karşı mücadele etmek için heteroseksüelliğin kurallarını yıkarak, diğer kadınlarla işbirliği yapmalarını getirir. Bu kadın ayrılıkçılığının mantığıdır. Bu lezbiyen feminist kuramda birçok düzeyde kullanıldığı görülen önemli bir eğilimdir. Eğer psikolojik terimlerle yorumlanırsa, Valeska'nın dediği gibi kadınların "erkek gücüne karşı psikolojik ve duygusal bağımlılıklarını" kırmalarını gerektiğini ima eder (29).

Ya da "sıkı lezbiyen feminist yaşama ve çalışma kolektiflerinin gelişmesi" anlamına gelebilir (28). Alternatif bir kültürün, özgün olarak kadın-tanımlı olan sanat, müzik ve edebiyatın, alternatif yaşam biçimlerinin gelişmesi anlamına gelebilir. Tüm bu olasılıklar oluşmaktadır ve tümü "heteroseksüel hegemonyaya ve onun erkek egemenliğini muhafaza etmekteki rolüne temel bir karşı çıkışı" yansıtmaktadır (28).

Adrienne Rich 1980'de yazdığı "*Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*" (Zorunlu Heteroseksüellik ve Lezbiyen Varoluş) başlıklı önemli bir makalede, Bunch ve diğerleri tarafından ortaya atılan bu tartışmayı daha da ileri götürdü. Bu makalede Rich, "zorunlu heteroseksüelliğin" kadınların süregelen ikincilliklerini sağlama alan *"politik bir kurum"* (637) olduğunu ileri sürer, çünkü bu pek çok kadın için "erkek tanımlaması" gerektirir: bu, gördüğümüz gibi, erkeklerin gereksinimlerini, sorunlarını ve bakış açılarını ilk plana koymak ve kadın-tanımlamasının varoluşunu ve potansiyelini yalanlamak demektir. Anne-bağını birincil gören sayısız çalışmayı –özellikle de Dördüncü Bölüm'de tartışılan Nancy Chodorow'un çalışmasını– anarak, Rich, bir kızın sevgisini bir erkeğe yöneltmesi için gereken korkunç acı-

yı kuramcıların neden sorgulamadıklarını sorar (Freud'un kendisi de, gördüğümüz gibi, bu sorunu ciddi olarak göz önüne almıştır; Gayle Rubin de bunu yapmıştır). Rich, Catherine A. MacKinnon'ın işyerlerindeki cinsel taciz üzerine araştırmasına atıfta bulunarak heteroseksüel yaptırımın ne denli yaygın olduğuna ve onun bu türden süregiden ve görünüşte yüzeysel olan iş ayrımcılığı gibi sorunların temel nedeni olarak görülebileceğine işaret eder. MacKinnon "erkek işverenlerin nitelikli kadınları, erkeklerden daha az ücret ödeyebilecekleri zaman bile, çoğunlukla işe almadıkları" gerçeğine dikkati çeker; çünkü o kadınlar, konumun kendiliğinden "cinselleştirilmesine" direnirler – çünkü bu, kadının "cinsel çekiciliğini erkeklere pazarlamasını" gerektirir.[55] Bu şekilde, birçok kadın için bir iş bulmak ve o işi sürdürmek, "kadın gibi giyinmek ve saygılı dişi rolü (erkeğin gururunu okşayan) oynamak" anlamına gelen "gerçek" bir kadın gibi davranmaya bağlıdır (642).

Kadınlar görece güçsüz ve ekonomik olarak dezavantajlı oldukları için, pek çoğu böyle bir sistem tarafından belirlenen çifte rolü oynamaya isteklidir. Rich bütün kadınların yaşamlarının temel bir parçasının –geçmişte ve şimdi– bu *"çifte yaşamı"* yaşamak zorunda oluşları olduğunu tartışır; bir yandan "erkek çıkarları ve ayrıcalıkları üstüne kurulu bir kuruma sorun çıkarmaz görünmek" (654), öte yandan da kendisini diğer kadınlara ve kadın-tanımlı bir deneyime doğru çeken güçlü cazibeyi yaşamak.

"Zorunlu heteroseksüel"liğin sürdürüldüğü ana yollardan biri de kadın-tanımlı ya da lezbiyen deneyimi görünmez kılmaktır (647). Rich, araştırmacıların ve bilimadamlarının lezbiyenliğin geçmişteki ve günümüzdeki yaygın devamlılı-

55 Catherine A. MacKinnon, *Sexual Harassment of Working Women: A Case of Discrimination* (New Haven: Yali University Press, 1979), s. 15-16, Rich, "Compulsory Heterosexuality," s. 64'te alıntılandığı gibi.

ğına gözlerini açmalarını söyler, böylece gelecekteki kadınlar erkek-tanımlılığın tek seçenek olmadığını kavrayabilirler (648-49). Rich, lezbiyen kültürü incelemeye başladığımızda, bunun "annelik gibi, derin bir *kadın* deneyimi" (650) ve yaygın bir deneyim olduğunu kavrayacağımıza inanır. Kadın-tanımlı sorumlulukların sürekli ve yaygın gerçekliğinin farkında olma, zorunlu heteroseksüelliğin, erkek egemenliğini sürdürmek üzere kadınlara dayatılan bir "yalan" olduğunu gösterecektir (657).

Rich, lezbiyen kültürel deneyimin tamı tamına dişi bir deneyim olduğuna inandığını söylediği zaman, lezbiyen kültürel ayrılıkçılığın bir başka ana önermesini ortaya koymaktadır: Kadınlar erkeklerden temel olarak farklıdırlar ve kadınların kültürel davranışları, deneyimleri, tarihleri ve değer sistemleri de egemen olan ataerkil kültürle bağdaşmaz. 1970'lerin kültürel ayrılıkçıları, bu bölümün sonunda özetlenen önemli kuramsal sezgiler geliştirdiler.[56]

"*Rosie Rightbrain's Exorcism/Invocation*" (Rosie Rightbrain'in Şeytan Çıkarma Duası, 1975) başlıklı anlamlı makalesinde Gina Covina ayrılıkçılığın "kadın-merkezli kültür" düşünü ifade eder – Charlotte Perkins Gilman gibi 19. yüzyılın kültürel feministleri tarafından formüle edilene benzer bir kavrayış.

> Geleceğin kadın kültüründe, o fantezilerin fantezisinde, sol el hakettiği değeri bulduğunda, dolunay tepemizde güneş gibi parladığında, ikilik (ya o, ya diğeri) yerine çoklukta (bu ve öteki) ayak direndiğinde, her bir ikilik beyaz/

56 Burada kültürel ayrılıkçı terimini basitçe *ayrı* bir kadın kültürü, tarihi ve değer sistemi ortaya koyan bir kuram olarak değil, o kültürün sürekli olarak ayrılığını savunan bir kuram olarak kullanıyorum. Bu, kültürel bir feminizmdir, fakat genel olarak apolitiktir – 19. yüzyıldaki kültürel reform eğiliminin ve çağdaş kültürel feminizmin aksine (bkz. Yedinci Bölüm). Tanrıça tinselliği hareketiyle (bkz. aşağıda no. 59) ve şimdilerde ekofeminizm denen hareketle (bkz. Sekizinci Bölüm) güçlü bağları vardır.

> siyah=sağ/sol=erkek/kadın=iyi/kötü parçacığı genlerimizden silinip atıldığında, bizler, bir gezegen olarak savaş, para, hükümetler, ırkçılık, aile ve dini sistemler vb. ataerkil araçlar olmaksızın işbirliği içinde yaşadığımızda.[57]

Covina burada bir dizi kültürel feminist temayı ifade eder: Birincisi, ay ve sol gibi geleneksel olarak dişil olanla ilişkilendirilmiş simgelere dayanmadır. Bir diğeri bütüncül bir vizyon oluşturma kaygısıdır. Bir diğeri ise onun anti-militarist, anarşist konumudur.

Shulamith Firestone gibi Covina da, içinde "hiçbir sanatın olmadığı" bir kadın ütopyası düşler (91). Sanat yapmak yerine, sanatı yaşayacağız der. "Eski anaerkil kültürlerde, dünyayı al-gılamanın estetik, tinsel, duyusal ve pratik yolları henüz birbirlerinden ayrılmamıştı ve nitelenmemişti, öylesine ki, örneğin komünün su kaynağına yapılan bir ziyaret, aynı zamanda günlük bir uğraş, toplumsal bir olay, estetik ve duyusal bir zevk, ruhsal bir olumlama deneyimi – bunların tümü birden olabilirdi" (92). Firestone ve Audre Lorde gibi Covina da, "*Uses of the Erotic: the Erotic as Power*"da (Erotiğin Kullanımları İktidar Olarak Erotik, 1979) erotik olanın sıradan yaşamdan ayrılarak sınıflandırılmasını reddeder, onun enerji veren bir güç olarak tüm etkinliklerle kaynaşması gerektiğini ileri sürer. Rich, Lorde'ı izleyerek, "*Compulsory Heterosexuality*"de benzer bir görüş belirtmişti: "Lezbiyen bir sürekliliğin hatlarını belirledikçe, erotiği kadın açısından keşfetmeye başladık: yalnızca bedene ya da onun bir parçasına özgün olmayan bir şey, yalnızca yayılan değil aynı zamanda... her yerde bulunan bir enerji olarak" (650).

Covina, anaerkil kadının komünün su kaynağındaki duygularını hayal ederken, erotiğin ve estetiğin günlük yaşama entegre edilmesini, şöyle betimler: "İlişkiye geçtiğim her

57 Gina Covina, "Rosy Rightbrain's Exorcism/Invocation," Covina ve Glana, *The Lesbian Reader*, s. 91. Bu makaleden yapılan alıntılar metinde devam edecektir.

şey canlı... Bu toprakla ve bu yerin tüm ruhlarıyla güçlü aşina bir iletişim içinde olduğumu duyumsuyorum. Enerji bedenimden serbestçe geçiyor, beni bacaklarımdan aşağı, toprağa bağlıyor, yarı biçimlenmiş toprak kâseyle dans ederek parmak uçlarımdan saçılıyor" (92).

Covina kadınların farklılığı tezini iki etmende temellendirir: ilki, Gilman'ın *His Religion and Hers*'deki (Erkeğin Dini ve Kadının Dini) konumuna benzer şekilde, kadınların ve erkeklerin tarihöncelerinin, onların farklı görevlerinden ötürü farklı olduğudur. Kadınlar "çocukları yetiştirir, ürünleri ekip biçer, topluluğun çevrimlerini saptar, duaları söylerlerdi. Erkekler yaşam yaratmazlardı ve kayda değer bir çevrimleri yoktu... Erkekler avlanırlardı – yaşam süreçlerine uzak olduklarından, öldürmek onlar için daha kolaydı" (94-95). İkinci etmen erkeklerde ve kadınlardaki beyin işlevlerinin farklı bölgelerde kurulmuş olmasıdır (Rosy Rightbrain başlığı* buradan kaynaklanır). Covina, kadınların erkeklere oranla beyinlerinin "sağ yarımkürelerini daha çok kullandıklarına" ilişkin oldukça çelişkili kaynaklardan alıntılar yapar. Bu kuram beynin işlevlerinin sağ ve sol yarımkürelere bölünmesi olgusuna dayanır; bunların herbiri uzmanlaşmıştır, sol taraf çözümleyici, dizgisel düşünmeye ayrılır, sağdaki ise, Covina'ya göre, "birçok farklı olguyu eşzamanlı olarak özümseyerek, ayrı enformasyon parçaları arasında bağlantılar kurarak, deneyimlerle, yaygın, dizgisel olmayan bir şekilde ilgilenir... Bedenlerimizin farkında oluşumuz, yüzleri teşhis etmemiz, sanatı ve müziği, düşleri anlamamız ve "duyu-ötesi" algılama hep sağ yarımkürede toplanmıştır" (96).

Covina sol-beyine dayalı düşünmeyi özellikle eril bulur; "insani ya da duygusal hassasiyeti ezip yok edecek denli dar odaklanmıştır, erkeklerin (insanları, hayvanları, bitkileri, doğal süreçleri) özgür iradeleriyle öldürebilmeleri-

(*) Rightbrain, "sağ-beyin" demektir – e.n.

ni (sağlayacak şekilde)" (96). Bu tür düşünme, "erkeklerin yeryüzünün tüm sistemlerinde içsel olan ahlaki ilkeleri görmezden gelmelerine" ve kendi önermelerini dayatmalarına izin verir; bunlardan biri de hiyerarşik sistemdir (96). Ataerkil, sol-beyine ve sağ-ele dayalı dünya, sağ-beyine ve solaklığa dayalı tarzları evrensel düzeyde sapkın olarak sınıflamıştır. Onları Öteki olarak ilan etmiştir. Yeni Fransız feministlerinin birçoğu gibi Covina ataerkil sol-beyine dayalı işlem tarzını, yıkıcı ve ölüme-yönelik bulur. Yalnızca sağ beyin tarafından sağlanan çok perspektiflilikte temellenen bütüncül bir vizyon, dünyayı, yaşamı olumlayan bir istikamete taşıyabilir. Böylesi bir bütüncüllük, kadın kültürünün özelliği olacaktır.

Kültürel ayrılıkçı kuramı daha ileri götüren bir başka makale Barbara Starrett'in yazdığı "*I Dream in Female: The Metaphors of Evolution*"dır. (Rüyalarım Dişil: Evrim Metaforu, 1975) Starrett benzer şekilde ikili, ya o-ya bu tarzı düşünmeyi reddeder ve kadınların "ikililikleri olumsuzlayan biçimlerde düşünme... yeteneğine sahip olduklarını" öne sürer.[58] İkililiğe dayalı düşünmenin Starrett gibi düşünürlere tiksindirici gelmesinin nedeni, bunun için gereken ayrılaştırmanın yıkıcı erkek davranışının temeli olduğuna inanmalarıdır. Öznenin nesneden ayrılması, öznenin sıkıcı iyiyle, nesnenin de kötüyle özdeşleştirilmesi, ayrılıkçı kadınların erkek davranışının egemen tarzı olarak gördükleri tecavüzcü zihniyete olanak tanır. "Erkek toplumu tecavüzü, kendi kalıplarının örnek ifadesi haline getirmiştir: Ötekine; doğaya, toprağa ve kaynaklara, 'aşağı' uluslara ve gruplara, kadınlara, paraya, pazarlara ve maddi değerlere zorla egemen olma" (107). Ancak, kadınlar onların dışında kalanlarla temas halinde, "zıtlar arasında ve ortasında hareket edecek, dere-

58 Barbara Starrett, "I Dream in Female: The Metaphors of Evolution," *Lesbian Reader*, s. 113. Bu makaleden yapılan alıntılar metinde devam edecektir.

celendirmeleri ve karmaşıklıkları hissedecek şekilde" kalma yetisine sahiptirler (114) – bu, Carol Gilligan'ın son dönemdeki çalışmalarıyla onayladığı bir iddiadır (Yedinci Bölüm'e bkz.). Starrett, kadınların duygularına ket vurmadıklarını savunur; bu, onların çevrelerine daha eksiksiz, ötekinin gerçekliğine saygı duyan karşılıklar vermelerini sağlar.

Starrett, kadın duyarlılığının ve değer sisteminin yeni bir dizi simgeyle onaylanması gerektiğini ileri sürer. Ona göre, bunlar geçmiş mitlerin yeniden yorumlanmasıyla ortaya çıkacaktır; örneğin, "Demeter-Kore miti, Amazonlar'ın yarı-mitsel tarihinden, cadılıktan, büyücülükten kaynaklanır" (117). Bu kaynaklar, bir kadın kültürünün gerektirdiği değer dönüşümü için yeni kültürel simgeler sağlayacaktır. Böylesi mitler,

> erkek-merkezli yapıları değiştirecek ya da tersine çevirecektir. Onların birçoğu, baba ve onunla ilişkili ataerkil imgelerin, Anne'yle yer değiştirmesine ilişkindir. Bu yer değiştirme gerçekleştiğinde, ... çıkacak sonuç... düşünce ve duyguda bir kayma, mevcut değerlerimizin yeniden yönlendirilmesidir (117).

Kadınlığın yeni simgeleri kadınlığa özgü karşılıkları ifade edecektir: "sezgi, öznellik ve akılcılık-ötesi süreçler; bizim gelişen ve sempatik niteliklerimiz; doğayla ve yeryüzüyle kişisel ve duygudaş ilişkilerimiz, yaşam süreçleriyle ilgilenmemiz" (118). Böylesi yeniden simgeleştirmeler, ataerkil kültürün ikililiklerini aşacaktır.

> Anne imgesi yeryüzüne, sezgiye, doğaya, bedene, duygulara, bilinçaltına vb. ilişkin eski çağrışımlarını yitirmez. Ama aynı zamanda önceleri baba simgesine atfedilen çağrışımların birçoğu üzerinde hak iddia eder: güzellik, ışık, iyilik, yetke, etkinlik vb. (118).

Birçok ayrılıkçı, Starrett'in önerdiği gibi, yeni simgeler ve imgeler için yarı mitsel bir anaerkil geçmiş ararlar. Nitekim anaerkilliğe ve ataerkillik öncesi dönemlerde tapılan Büyük Tanrıçaya yönelik dikkate değer bir merak baş göstermiştir. Elizabeth Gould'un yazdığı *The First Sex* (Birinci Cins, 1971), oldukça spekülatif olmakla birlikte, bu bulanık anaerkil geçmiş hakkındaki mevcut ipuçlarına ilişkin bilginin çekici bir envanteridir. *Heresies* dergisinin "Büyük Tanrıça" üzerine özel bir sayısı, kültürel ayrılıkçı kurama bu doğrultuda yararlı bir giriş sunar.[59]

Kültürel ayrılıkçılar, tarih öncesine ait avlanma ve et yeme törenlerinden kaynaklandığı düşünülen erkek kültürünün tersine, kadın kültürünü, pasifist ve ekolojik açıdan bütüncül olarak görürler. Bundan dolayı, birçok kültürel feminist, vejetaryenliği kadın kültürüne, onun önemli bir yönü olarak dahil ederler. Carol Adams bu fikri, "*The Oedible Complex: Feminism and Vegetarianism*" (Ödipleşebilir Kompleks: Feminizm ve Vejetaryenlik, 1975) başlıklı bir makalede ifade etmiştir. Adams, cinsiyet ayrımcılığı ile etoburluk arasında birçok bağlantı olduğunu savunur. "Kadınlara ve hayvanlara karşı uygulanan şiddet eylemleri süreklilik gösterirler".[60] Avlanmanın *ethos*'u, savaşla olduğu kadar tecavüzle de açıkça bağlantıları olan, özde eril bir etkinliktir. Adams, "birçok kadının hayvanlara karşı hissettiği sempatinin, belki de ka-

59 Elizabeth Gould Davis, *The First Sex* (1971; Baltimore: Penguin, 1972); *Heresies* 2, no. 1 (İlkbahar 1978). Özellikle bu "Great Goddess" sayısındaki Merlin Stone, Carol P. Christ ve Gloria Feman Orenstein'in makalelerine bkz. Ayrıca bkz. Merlin Stone, *When God Was a Woman* (New York: Dial, 1976), ve Starhawk, The Spiral Dance (New York: Harper 1979). Feminist tinsellikle ilgili yeni ve yararlı bir derleme de *Weawing the Visions*, ed. Judith Plaskow ve Carol P. Christ (New York: Harper, 1989)'dur. Ayrıca bkz. Beşinci Bölüm, n. 18.

60 Carol J. Adams, "The Oedible Complex," *The Lesbian Reader*, s. 147'de. Bu makaleden yapılan alıntılar metinde devam edecektir. Ayrıca bkz. Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat* (New York: Continuum, 1990) ve Andrée Collard, Joyce Contrucci ile beraber, *Rape of the Wild* (Bloomington: Indiana University Press, 1988).

dınlarla hayvanların erkekler tarafından kurban edilmekte ortaklaştıklarının farkına varmalarından geldiğini" öne sürer (149). Adams et yemeyi ataerkilliğin doğuşuyla ilişkilendirir ve anaerkil dönemde kadınların pasifist vejetaryenler oldukları kuramını öne sürer (151).

This Bridge Called My Back'de Gloria Anzaldua kültürel feminist kuram tarafından düşlenen geleceği özetler.

> Solak (bir) dünyanın doğmakta olduğunu... görüyorum. Yüzyıllar, endüstri çağından ya da belki daha da öncesinden beri, dünya hep bir zeka, akıl, makine dünyası olageldi. Kadınlar, onun içinde, muazzam sezgi güçlerine sahip olarak, gerçekliğin başka düzeylerini ve başka gerçeklikleri yaşayıp durdular, ancak bunu belli etmemek zorundaydılar, çünkü erkekler "al işte, tamamen kafayı yedin sen" diyeceklerdi. Şimdi, ansızın sezgisel enerjiler yeniden belirdi – üstelik çok güçlü biçimde (223).

Anzaldua ve Moraga, *El Mundo Zurdo* adlı, içindeki Öteki olarak adlandırılmış olanların tümünün "kendini evinde hissedeceği" solak bir dünya projesi geliştirdiler: "renkliler, kuirler (tuhaflar), yoksullar, kadınlar, fiziksel özürlüler. Bu gruplarla olan kan ve ruh bağlarımızdan dolayı, dünyanın her tarafında tabanda yer alan biz kadınlar, uluslararası bir feminizm oluşturabiliriz" (196).

> Bizler birlikte kendi renkli derilerimize olan sevgiden yayılan bir vizyon oluşturuyoruz, yanan devrim ateşinin korlarını saklayan büyükannelerimize olan saygıya, ağaçlar önünde eğilişimize kadar – bu gezegendeki haklı yerimizin en son hatırlatıcıları olarak (196).

YEDİNCİ BÖLÜM

20. YÜZYIL KÜLTÜREL FEMİNİZMİ

Ama kadınların değerlerinin öteki cins tarafından yapılmış olan değerlerden genellikle farklı olduğu çok açık...

– Virginia Woolf, 1929

Pek çok çağdaş feminist, feminist bir siyasal etiğin ancak kadınların geleneksel kültürü, pratiği ve deneyimlerinden çıkarılabileceğine inanır. Bu nedenle feminizmin salt kadınlara haklarının verilmesine ilişkin bir reçete olarak görülemeyeceğini öne süren Fransız feministlerinden siyah radikal Amerikalı kadınlara kadar uzanan çağdaş teorisyenlere katılırlar. Aslında, 20. yüzyılın başlarında, Batılı olmayan ve yerli feministlerin pek çoğu, geleneksel kadın değerlerine ve tutumlarına yaptıkları vurguyla, kültürel bir feminizmin altını çizmişlerdi. Bu feminizmin, bireyselciliği, hakları ve kişisel başarıları vurgulayan liberal feminizmden farklı olduğu, açıktır.

Kültürel feminist teorideki toplumsal reform eğilimi yeni değildir. Bu eğilimin ilk ifadeleri İkinci Bölüm'de ele alınmıştı. Ancak bugünkü siyasal kültürel feministler, daha önceki kadın hareketinden farklılaşırlar; zira feminist hareketin tarihi onlara kadınların kamusal iktidar konumlarına geldiklerinde siyaseti otomatik olarak "arıtmadıkları" uyarısını yapar. Çağdaş kültürel feministler aynı zamanda pers-

pektiflerini geliştirmek için yeni teorik temellere de sahiptirler. Bu bölüm, 1980'lerde ortaya çıkan feminist teorik sentezler ve ahlaki paradigma ile özdeşleştiren bu temellerin bazılarını gösteriyor.

1973'te Susan Sontag, "Virginia Woolf, kadınların özgürleşme mücadelesinin faşizme karşı savaş olduğunu açıkladığında tamamen haklıydı," der.[1] Bu, Jane Addams'ın da çarpıcı bir biçimde gördüğü gibi, kadınların objektif olarak yıkıcı erkek davranışının öznel kurbanları olması nedeniyle böyledir. Başka bir deyişle, Addams'ın uyardığı gibi, kadınların öznel ezilme deneyimleri ile savaş, emperyalizm ve çevrenin teknolojik tahribi gibi nesnel gerçeklikler arasında bir benzerlik vardır. İkinci dalga teorisyenlerinin pek çoğu erkek yıkıcılığını kadının reddedilişi ile bağlantılı olarak ele alırlar.

Radikal feministler pornografik (*Griffin*) ve mütecaviz (*Daly*) olarak adlandırdıkları yıkıcı erkek tutumunun erkeklerin kadınlara yaklaşımında köklendiğini ileri sürdüler. Simone de Beauvoir ve diğer Fransız feministler, erkeklerin kadın olanı reddi ile Ötekilik olgusunu özdeşleştirdiler. Freudcu feministler, anneden kopuşu erkeğin olgunlaşma sürecinde ve ataerkil uygarlığın kuruluşunda temel olarak gördüler. Tümü de, kadınların tabi kılınmasında ve dünya siyasetini belirleyen yıkıcı askeri emperyalizmde eril psikolojiyi, birincil bir faktör olarak algıladılar.

Söz konusu erkek ideolojisine karşı çıkmak için bu feministler kadınların kendi "solak" dünyalarını bir özneye, kültürel ve ideolojik kaynağa döndürmeleri gerektiğine inanırlar. Böyle bir ideolojik değer değişiminin olabilmesi için kadınların "solaklığı"nı kuran kültür ve değerlerin neler olduğu ve bunların kadınların deneyimlerinin tarihsel maddi temelleri ile nasıl bağlantılı olduğuna ilişkin kuramsal bir

1 Susan Sontag, "The Third World of Women", s. 192.

açıklama gereklidir. Daha önce belirtildiği gibi, Nancy Hartsock bu doğrultuda önemli bir çalışma yaptı (bkz. Üçüncü Bölüm). Bu çalışmanın, maruz kaldığı "özcülük" suçlamalarına rağmen, feminist çalışmaların temel bir projesi olarak devam etmesi gerektiğine inanıyorum.

Bu bölümde amaç, ilkin kadınların tarihsel durumlarının evrensel ve temel özelliklerini ortaya koyarak bu çabaya bir katkıda bulunmak. İkinci olarak da, bu tarihsel yapıların tikel olarak kadın epistemolojisi ve etiğinin formülasyonuna nasıl katkıda bulunacağı araştırılacak. Daha sonra bu epistemolojinin, Birinci Bölüm'de tanımlanan Newtoncu kabullerin ötesine geçen 20. yüzyıl felsefe ve bilimindeki gelişmeler ile süreklilik gösterdiğine işaret edilecek. Bölüm "yeni" feminist ahlaki bakış üzerine "eski" ama öngörülü bir çalışma olan Virginia Woolf'un *Three Guineas*'ı *(Üç Gine)* ile sonlanacak.

Tarihsel ve antropolojik çalışmalar –pek çoğuna bu kitapta değinildi– kadınların erkeklerden farklı olarak tabi bulundukları belirleyici deneyim yapılarının pek çoğunun neredeyse evrensel olarak varolduğunu ortaya koydu. Her şeyden önce ve en önemlisi, kadınlar siyasal olarak eziliyorlar. Bazı tekil karşı örneklerin varlığına karşın, kadınlar toplumdaki siyasal iktidarda yer almıyorlar ve yaşamlarını biçimlendiren gerçekliklerin denetimini ellerinde tutmuyorlar.

İkincisi, neredeyse her yerde ve her dönemde kadınlar ev içi alanla ve bakım emeğiyle ilişkilendiriliyorlar. Sanayi öncesi toplumlarda kamusal ile özel işgücü arasındaki ayrımın sanayileşmiş uluslarda olduğu kadar katı olmadığı doğru olsa bile, bilinen tarih boyunca kadınlar yine de özel alan ve ev içi işlerle –çocuk yetiştirmek ve annelik dahil– uğraşırlar.

Üçüncüsü, kadınların tarihsel ekonomik işlevleri kullanım için üretmektir, değişim için değil. (Elbette Batılı kadın-

ların çoğu aynı zamanda değişim değeri üretiminde çalışırlar ama birincil sorumlulukları ev içi kullanım değeri üretmektir ve bu değişmeden kalmıştır). Kullanım için üretmek, Üçüncü Bölüm'de de belirtildiği gibi, yiyecek ve giyecek gibi, ailenin tükettiği maddelerin yaratımı anlamına gelir, satılan ya da değiştirilen malların değil; dolayısıyla soyut değer ya da değişim değeri değil, kendisi için üretilir – fiziksel değeri için. Bu nedenle de kadınlar geleneksel olarak geçimlik ya da/ve armağan ekonomisinin içindedirler.

Üstelik, ekofeminist Ariel Salleh'in de dediği gibi, "kadın emeği neredeyse evrensel olarak, erkeklerle doğa arasında aracılık eder".[2] Yani, kadınlar doğa ile kültür arasındaki aracılardır; doğal malzemeyi kültürel olarak tüketilebilir ürünlere dönüştürürler; örneğin sebze ve tohumları, ham yiyecekleri alıp pişirerek yenilebilir hale getirirler. Kadınlar aynı zamanda bedensel ihtiyaç ve talepleri karşılayıp yatıştırarak, temizlik yaparak da doğayla kültür arasında aracılık yaparlar. Kısacası, Sabine U. O'Hara'nın da özetlediği gibi, "Kadınlar çoğu toplumda yeniden üretim, dinlenme ve düzenleme işlerinin çoğunu üstlenmişlerdir".[3]

Dördüncüsü, kadınlar erkeklerinkinden farklı önemli fiziksel deneyimler yaşarlar. Bunların en önemlileri, neredeyse bütün kadınların bir dönem yaşadıkları mensturasyon (âdet kanaması) ve pek çok kadının yaşadığı doğum ve süt vermedir. Son olarak, Freudcuların işaret ettiği gibi, çekirdek ailede çocuk yetiştirme süreci erkek ve kadınlar için çok farklıdır.

Beşincisi, bütün dünyada kadınlar erkek şiddetinin –tecavüzün, cinsel tacizin ve fiziksel suistimalin– kurbanla-

2 Ariel Salleh, Ecofeminism as Politics (Londra: Zed, 1997), s. 141.

3 Sabine U. O'Hara, "Feminist Ecological Economics in Theory and Practice", Eco-Sufficiency and Global Justice içinde, der. Ariel Salleh (Londra: Pluto, 2009), s. 183.

rı olmaya devam ederler. Bu, Amerikalı felsefeci Richard Rorty'nin isabetle belirttiği gibi, "biraz daha gelişkin kaslara sahip insanların biraz daha küçük kaslı olanları çok uzun zamandır itip kakması"nın[4] devam etmesi anlamına gelir.

Bu kuramlaştırma büyük ölçüde Batılı kadınların deneyimlerine dayanır ama dünyanın her yerindeki geleneksel kadın deneyimlerine de uyar. Gerçekten de, 2007'de yazdığı bir makalede Emma La Rocque'nin belirttiği gibi, bu, La Rocque'nin kendi toplumu olan Avustralya yerlileri için de geçerlidir:

> Bu türden belirleyici yapıların siyasal baskıyı sayısız biçimlerde deneyimleyen Aborijin kadınların çoğunluğunun yaşamlarında da kesinlikle geçerli olduğunu kabul etmekte hiçbir tereddütüm yok. (...) Aborijinal kadınların rollerinin ev içi alanla sınırlı olduğuna ilişkin şüphe götürmez kanıtlar var. Bununla birlikte, Aborijinal kadınların ekonomik rollerinin Avrupalı misyonerlerin, "kaşif"lerin ve kürk tacirlerinin gelmesinden sonra daha da sınırlandığını görebiliriz.[5]

La Rocque ayrıca "cinsellik ya da cinsel şiddetin" "belirgin fiziksel olaylar" kategorisi altında değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Aborijin kadınlar için

> şiddet belirgin bir fiziksel olay (ya da olaylar dizisi)dir. Çünkü her yaştan Aborijin kadın çocuk istismarından, koca dayağından, cinsel tacizden ve ölümcül salgın hastalıklardan muzdariptir. (56)

---

4 Richard Rorty, "Feminism, Ideology and Deconstruction: A Pragmatist View", *Hypatia* 8, no.3 (Bahar 1993), s. 101. Ayrıca bkz. Marilyn French *The War against Women* (New York: Ballantine, 1993)

5 Emma LaRocque, "Metis and Feminist: Ethical Reflections on Feminism, Human Rights and Decolonization", Making Space for Indigenous Feminism, içinde, der. Joyce Green (Black Point, Nova Scotia: Fernwood/Zed: 2007) s. 55-56. Daha fazla referans, metinde takip edilebilir.

Bu farklı maddi koşullar altında yaşanan deneyimler sonucu kadınlar ayrı bir bakış açısı geliştirirler; buna kadınların ya da kadın merkezli duruş noktası denebilir. Bu bakış açısı, özgül bir bilinci, bir epistemolojiyi, özgül bir estetiği yansıtır. Bundan sonra odaklanacağım konu, birincil olarak bu farklılıktan kaynaklanan kadın epistemolojisi ve etiği olacak.

Kadınların muhakemelerinin olumsal bir düzen, çevresel bir bağlam ve maddi, gündelik dünyaya dönük temel bir saygıya dayalı olduğu ısrarla ileri sürüldü. Kadınlar, çevresel "sesler"in çeşitliliğini ve gerçekliklerinin değerini kabul etmeye ve pasif bir kabul durumuna uyum sağlamaya erkeklerden daha gönüllü görünüyorlar. Kadınlar bu bağlamdan kopma ya da bu bağlama yabancı soyutlamalar dayatmaya, entellektüel ya da fiziksel olarak bu bağlamı hakimiyet altına alacak araçlar kullanmaya daha az yatkın gibi görünüyorlar. Bu tür bir epistemoloji, emperyalist olmayan, yaşam yanlısı ve yaşamın somut ayrıntılarına saygılı bir etik için bir temel sunar. İngiliz felsefeci ve romancı Iris Murdoch tarafından ifade edilen böyle bir etik bu bölümde daha sonra tanıtılacaktır.

Yukarıda ana hatları ile çizilen deneyim yapılarını göz önüne alınca kadınların nasıl çevreye duyarlı ya da bütünsel bir görüş geliştirebileceklerini varsaymak zor değil. İktidarsızlık, birincil olarak, kadınların yaşayabilmek için çevrelerine duyarlı olmak zorunda olmaları ve bu çevrenin –ataerkil kaldığı sürece– onları sürekli taciz etmesi anlamına gelir. Meredith Tax'ın daha önce alıntılanan makalesinde belirttiği gibi, "Kadınlar çevrelerine karşı aşırı duyarlıdırlar. Öyle olmak zorundadırlar. Şehir sokaklarında sürekli tetikte değilseniz, gerçekten tehlikedesiniz demektir."[6]

Özel alanda kadınlar kendileri için ayrı bir mekan koparmayı başarmışken ve ayrı kültürel gelenekleri sürdürürken,

6 Meredith Tax, "Woman and her Mind", *Notes from the Second Year* (1970), s. 10.

sürekli olarak efendilerinin hükmü altındadırlar. Kadınların projelerinin esas itibariyle "yarıda bırakılabilir" oluşu, aynı zamanda kadınların çevresel etkiler ve tesadüflerle sınırlanmış oldukları ve dünyalarının kendi denetimlerinde olmadığı yolundaki kişisel kırılganlık duygularına katkıda bulunur.[7] Bu deneyimin sonucunda oluşan bilinç, esnekliğin, göreliliğin ve ihtimallerin bilincidir.

Benzer biçimde, hem aylık kanama deneyimi, hem de göreli olarak etkin doğum kontrolü yöntemlerinin geliştiği yakın zamanlara kadar, kadınların hamilelik riski almadan erkeklerle cinsel ilişkiye geçememeleri gerçeği, insanın tasarılarını engelleyebilen fiziksel gerçeklere bağımlılık duygusuna katkıda bulunmuştur. Bir kadın bu fiziksel bağlamı görmezden gelemez; o hep oradadır; kadının hayatının bir parçasıdır.

Kadınların özel alandaki deneyimleri bir kadın epistemolojisinin kuruluşuna katkıda bulunduğu anlaşılan üç temel yönden analiz edilebilir – ev işleri, çocuk yetiştirme ve kullanım değeri üretme. Evişinin bir kadın dünya görüşünün gelişmesine katkıda bulunma yollarını gösteren çağdaş ve kışkırtıcı bir çalışma, Beşinci Bölüm'de tartışılmış olan Kathryn Allen Rabuzzi'nin *The Sacred and the Feminine: Toward A Theology of Housework* (1982) isimli kitabıdır. Rabuzzi, kadınların özel alandaki temel deneyiminin bir tekrarlama ve bekleyiş deneyimi olduğunu söyler. Eve bağlı olarak yaşayan kadın, Batılı erkekler için başarının özü sayılan, araştırma dolayımıyla deneyimlenen doğrusal tarih zamanının yerine, zamanı bir döngü olarak yaşar – ister sürekli bir tekrar, ister "ebedi dönüş" (Eliade'nin sözü), isterse edilgen bekleyiş örüntüsü olarak. Batılı hakim erkeklerin bakış açısından döngü olumsuz bir yaşantıdır ama Rabuzzi bu bakışın yeni-

7 Bkz. Michelle Cliff, "The Resonance of Interruption", *Chrysalis* 8 (Yaz 1979), s. 29-37.

den gözden geçirilmesi gerektiğini söyler. Durağan bekleyiş örüntüsü "yalnızca bir başka varoluş tarzı" olarak görülebilir. "Bu örüntü, olumlu bir... türün gelişmesine işaret ediyor olabilir".[8]

Rabuzzi'ye göre bu kadın tarzından, erkek tarzının maceracı ve fetihçi tarzına alternatif teşkil edebilecek pozitif bir duyarlılık ortaya çıkar. Bu duyarlılık ihtimallere, insanın dalgalarla akacağı bir tür belirsiz edilgenliğe uyum sağlamayı içerir. "Anın kaprisine bu biçimde cevap vermek, zamanı iradenize tabi kılmaktan belirgin biçimde farklıdır... Böylece edilgenlik, suya fırlatılmış hafif bir nesne gibi olmaya yol açar; yönü tayin eden nesne değil, suyun hareketleridir" (153). Bu, "daha çok erkeksi dünyevi tarzın, araştırmanın iddiacı çabalamasından" farklıdır (153). Her iki tarz da uçlara götürüldüğünde yıkıcı olabilir; öte yandan kadın tarzını hesaba katmak Rabuzzi'ye göre yeni bir varolma yolu sunabilir.

Sara Ruddick, iyi bilinen makalesi "*Maternal Thinking*"de (1980) bir kadın epistemolojisi ve ahlaki bakışının kurucusu olarak çocuk yetiştirme ve annelik deneyimlerini görür. Rabuzzi gibi Ruddick de kadınların özel alandaki deneyimlerinden, özellikle de annelik rolünden kaynaklanan farklı ama pozitif tarzlara odaklanır; bu tarzların yeni bir kamusal etiğin temeli haline gelmesini teklif eder.

Diğer kadınlar gibi anneler de çevrelerine karşı yoğun bir duyarlılık geliştirmeye zorlanırlar; anneler için bu, çocuğun gerçekliğidir. (Ruddick "anneliği" biyolojik olanla sınırlamaz, anneliğe dair tüm bakıcı rollerin, örneğin öğretmenliğin bu şekilde yaşanabileceğini düşünür). Ruddick "Annece düşünme"nin, çocuğun, yani korunma ve yetiştirilme talep eden Ötekinin gerçeğine yanıt vermeyi gerektiren "an-

8 Rabuzzi, *The Sacred and the Feminine*, s. 151. Daha fazla referans metnin içinde bulunabilir.

nelik pratiğinden" doğduğunu söyler.[9] Bu sürece annenin denetiminin ötesinde çok fazla öge girdiği ve anne aşırı denetimin büyümeyi engelleyeceğini fark ettiği için, Rabuzzi'nin bekleyiş tarzı olarak tanımladığı görece edilgen tutuma uyum sağlamak zorundadır. Ruddick bunu "muhafaza etme" tutumu olarak niteler, "çocuğun hayatı için gereken kazanımların muhafaza edilmesi, kırılgan olanın sakınılması, eldekinin korunması" (350) tutumu. Ruddick, bu annelik davranışını, kadın bekleyişi ile erkek araştırması arasında Rabuzzi'nin yaptığı ayrımla benzer bir biçimde bilimsel düşünce tutumu ile karşılaştırır. "Önceliğin elde edilmişin korunmasında olduğu" kabulü, anneliği teknokratik kapitalizmin araçsalcılığından olduğu kadar bilimsel düşünceden de ayırır" (305). "Aşırı denetimi bir sorumluluk olarak kabul etmek, annelik pratiğini bilimsel olandan keskin bir biçimde ayırır" (350).

Benzer bir ayrım, Evelyn Fox Kellner tarafından "*Feminism and Science*" başlıklı makalesinde de çizilir (1982). Keller, çağdaş bilim kadını Barbara McClintock'un tutumunu Francis Bacon'un önerdiği doğanın sömürüsü (bkz. Birinci Bölüm) ile karşılaştırır. McClintock "bırakın madde sizinle konuşsun" ya da "bundan sonra ne yapacağınızı size onun söylemesine izin verin" derken, kadınsı bir tarzı ortaya koyar. McClintock bilim insanının maddeye "bir yanıt dayatması" gerektiğine inanmaz; daha çok o maddeye yanıt vermeli ve empatik bir saygı göstermelidir.[10] Keller, bir kadın

9 Sara Ruddick, "Maternal Thinking" *Feminist Studies* 5, no: 2 (Yaz 1980), s. 348. Daha fazla referans metnin içinde bulunabilir. Daha geniş bir çözümleme için bkz. Sara Ruddick, *Maternal Thinking* (Boston: Bacon, 1989).

10 Evelyn Fox Keller, "Feminism and Science", *Signs* 7, no: 3 (Bahar 1982), s. 599. Daha fazla referans metnin içinde bulunabilir. Keller iki tipin erkekler ve kadınlar tarafından ifade edilebileceğini vurgular; ancak tarihçilerin kendileri de bilimciler olarak eril ideolojinin odağından gördükleri için egemen olarak manipülatif kipi seçerler. Yine de Keller'in makalesinin sonuçları, dişi kipin daha pasif, manipülatif kipin ise eril olduğu yolundadır.

tarzının "egemen olma itkisi tarafından daha az sınırlandırılmış bir bilim"e işaret ettiğini öne sürer – Keller'in pozitif olarak gördüğü bir yön (601).

"Annece düşünce", Ruddick'e göre insanın denetiminin ötesinde pek çok şey olduğunun fark edilmesinden kaynaklanan bir "tevazu" ile karakterize edilir – "örselenme ve ölüm, ama aynı zamanda bağımsız ve denetlenebilir olmayanın gerçekleri, korumaya çalıştığı hayatların varoluşundaki ayrılığı artırır" (351). Çocuğun büyüme sürecinde değişmesi kaçınılmaz gerçeği anneliğin tevazu ve uysal tahammül duygusuna katkıda bulunur. Son olarak, annenin çocukla ilgisi "hizmete hazır sevginin, 'neyin var?' sorusunu sorma eğitimi"n gelişmesini hızlandırır (359). Bu yüzden annece düşünme, acil, günlük, insanın bağımsız bir geçerliliği olduğunu kabul ettiği, bütünsel bir denetimi dayatmaya kalkışmadığı Ötekinin gerçekliğine saygıyı içerir.

Bir kadın epistemolojisinin gelişimine katkıda bulunduğu anlaşılan bir başka öge, kadınların tarihsel olarak kullanım değeri üretimini ellerinde bulundurmalarıdır. Aile içinde kullanılan mallar, soyut değişim değerleriyle nitelenen mallara ya da kitlesel olarak üretilip sergilenenlere göre daha kişisel, "kutsal" kabul edilir. Böylelikle kadınların ürünleri soyut potansiyelleri için değil, kendileri için değer taşıyan halihazırdaki somut bir çevreyi kurmak içindir. Bir kez daha, böylesi bir ekonomik işlevin kadınların sınırlarına müdahale olduğunu varsaymak mümkündür. Ayrı ve duygusal açıdan feda edilebilir olmayan, kadının bir parçası olan, mahrem bir kültürel çevre kurar.[11]

"Küresel feminist epistemolojiler" üzerine çalışmasında Jane Duran, "bütün dünyada kadınlar gündelik işin inanılmaz bir parçasını yapıyorlar; (...) en yakın akrabalık ilişkile-

11 Ayrıca bkz. Heidi Hartmann'ın Üçüncü Bölüm'de anılan savları.

ri içinde, yalnızca küçük çocuklarla, hasta aile üyeleriyle, ihtiyaç içinde olanlarla değil, dünya ve hayvanlarla da yakınlık içinde yaşıyorlar."[12] Bununla birlikte, "kadınların gündelik bilgileri –hasattan su bulmak ve taşımaya, yiyecek yetiştirmekten giysileri onarmaya kadar gündelik bilgiler– genellikle değersizleştirilir." (13) Göklere çıkarılan eril "yüksek bilgi"den farklı olarak, kadınların bilgisi "duyulardan ayrı" olmadığı gibi, "karmaşık tikellikleri" atlayıp "stilistik bir saldırganlık" ortaya koyan "mimari bir yapı"ya da dayanmaz. (27) Ariel Salleh de benzer biçimde, "kadınlar...doğayla erkek arasında aracılık ederler ... ve çoğu erkeğin yabancılaştığı doğal süreçlere ilişkin bir bilinç gösterirler," der.[13] İşte doğayla kültür arasındaki bu aracılık rolleri nedeniyle kadınlar doğanın ve bedenin döngülerinin ve süreçlerinin daha farkında olmak, bunlara saygı duymak ve bunlardaki olumsallıklara uyum sağlamak zorundadırlar.

Belli psikolojik testler, kadınların yukarıda tanımlanan epistemeye sürekli bir algısal alışkanlık gösterdiklerini doğrular. Witkin Embedded Figures Test (EFT) ve Rod ve Frame Test (RFT) gibi "mekansal bağlamdan çözme"yi ölçen testler, kadınların olgusal bir bağlamı, bir olguyu bağlamından ayırıp onu bağımsız olarak görmeye çalışan erkeklerden daha kolay algıladıklarını gösterir.[14] Kadınların algısal eğilimleri sıklıkla aşağılayıcı biçimde "alan bağımlı" ola-

12 Jane Duran, Worlds of Knowing: Global Feminist Epistemologies (New York: Routledge, 2001), s. 260. Metnin devamında bu esere atıflar izlenebilir.

13 Ariel Salleh, "Ecological Debt: Embodied Debt" Eco-Sufficiency&Global Justice içinde, der. Salleh (Londra: Pluto, 2009), s. 9.

14 Bkz. Joanna Bunker Rohbach, *Women: Psyhology's Puzzle* (New York: Basic, 1979), s. 72. Ayrıca bkz. David McClelland, "Wanted: A New Self-Image for Women", *Dialogue of Women* içinde 'Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1967), s. 3355; Eleanor E. Maccoby ve Carol N. Jacklin, *The Psychology of Sex Differences* (Stanford: Stanford University Press, 1974). Kadınların farklı epistemeleri ile ilgili bir başka ilginç kuram için bkz. Robert Jay Lifton, "Women as Knower: Some Psychohistorical Perspectives", *The Woman in America* içinde, der. Lifton (Boston: Beacon, 1967), s. 27-51.

rak tanımlanır ama bu algının olumlu biçimde görülmesi de mümkündür.

Bu testler bazı bakımlardan eleştirilebilir (özellikle de toplumsallaşmaya ve eğitim düzeyine göre değişkenlik göstermeleri nedeniyle); algısal tutum daha eski feministlerin de dikkat çektikleri bir şeydi. Wollstonecraft gibi bazıları bunu ağaçlar yüzünden ormanı görememek diye kötülemişlerdi. Wollstonecraft, bu özelliği kadınların soyut düşünme yeteneklerinin önünde bir engel olarak değerlendirmişti. Buna mukabil Margaret Fuller bu özelliği olumlu bir özellik olarak gördü. "Kadın" diye yazdı, "sınıflamada, sebepleri sezgileriyle bulmada ve aldığını geri vermede olduğu kadar başarılı değildir. Burada sanatın seçiciliği ve gücünden çok, yaşamın yalınlığı söz konusudur".[15] Böylesi bir algısal yaklaşım, dayatılmış bir fikirle uyumlu bir bağlamda yeniden düzenlenmeye direnir; tersine, tümevarım yoluyla gerçekliği olduğu gibi algılamaya yatkındır. Daha sentetik, bütünsel bir bakışa imkan sağlar.

Kadın ve erkek psişelerinin farklı işleyişine ilişkin daha yeni ve muhtemelen daha ikna edici gözlemler, geçtiğimiz yıllarda Harvard'dan Carol Gilligan tarafından ortaya kondu. Derinlemesine mülakatlardan derlenmiş bir dizi psikolojik profilde Gilligan kadın ve erkeklerin ahlaki zihinlerinin farklı olduğunu belirledi. Gilligan, yukarıda anlatılan kadın epistemolojisi tanımıyla uyumlu bir biçimde, kadınların ahlaki süreçlerinin bağlamsal yönelimli olduğunu keşfetti.

Gilligan, *In a Different Voice* (1982) isimli kitabında kadın ve erkeklerin yargılarında dikkatini çeken farklılığı ortaya koyabilmek için Çehov'un *Vişne Bahçesi* oyunundan bir bölüm seçer. Kapitalist bir girişimci olan Lopahin, kâr getirecek bir yazlık site yapmak için vişne bahçesini yok etmek istemektedir. Bahçenin sahibi Madam Ranevskaya bunu red-

15 Margaret Fuller, *Woman in the Nineteenth Century*, s. 115.

deder, çünkü bahçeye bağlıdır ve Lopahin'in insan kaderinin doğayı "geliştirmek" olduğu yolundaki emperyalist felsefesini kabul etmez.[16] Gilligan, bu bölümü erkek ve kadınların ahlaki düşünüşlerinin farklılığı tezini ortaya koymak için kullanır.

Gerçekte, Gilligan'ın yönetimindeki pek çok çalışma, kadınların ahlaki düşünüşlerinin, "rekabet halindeki haklar değil çatışan sorumluluklar"ın farkında olduklarını gösterdiğine işaret eder. Böyle bir algılama "formel ve soyut olmak yerine bağlamsal ve hikayeci bir düşünme tarzını gerektirir" (19).[17] Kadınların "ahlak algısı" "bakım etkinliği ile ilişkilidir" ve "ahlakı hak ve kuralların anlaşılmasına yönelik bir adalet olarak algılayan" erkeklerden farklı olarak "ahlaki gelişmeyi, sorumluluk ve ilişkilerin anlaşılması etrafında" odaklar (19). Gilligan, kadınların "sorumluluk ahlakı" algısını, erkeklerin "bağlantılar yerine ayrılığı vurgulayan" ve "birincil olarak ilişkiyi almak yerine bireye önem veren" "hak algısı"nın karşısına koyar (19). Gilligan, bir kadının tipik tepkisini çözümlerken, kadının "ahlakın ve hayatın korunmasının, bağlantıların korunması şartına bağlı" gördüğünü söyler (59). Gilligan, "bakım etiğinin altında yatan mantık, adalet yaklaşımını besleyen formel dürüstlük mantığı ile zıtlık gösteren bir mantıktır, ilişkilerin psikolojik mantığıdır" sonucuna varır (73).

Kadın ve erkeklerin ahlaki sorunlara yaklaşımlarındaki

---

16 Carol Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), s. 5. Bu çalışmaya başka atıflar da metin içinde devam edecek. Çehov'un oyununa Gilligan'dan farklı bir biçimde vurgu yaptım; oyundaki diyalektiğin birincil olarak sınıfsal olduğu belirtilmeli. Lopahin, sonradan görme bir köylü-girişimcidir; Madam ise tükenmekte olan aristokratların sonuncusudur.

17 Bu bölümün önceki bir versiyonunda Gilligan, kasdettiği hikayeyi ifade etmesine yardımcı olan ve bağlamsal olaylarla bağlantıları kuran "anlatımcı" terimi yerine "tümevarımcı" terimini kullanıyordu. Bkz. Gilligan, "Woman's Place in Man's Life Cycle", *Harvard Educational Review* 49, no. 4 (1979), s. 442.

farklılık hayatın erken bir safhasında görülür. Gilligan, Jane Lever ve Jean Piaget'in erken çocukluk oyunlarında kızların soyut kurallar koyma eğilimlerinin daha az olduğunu ve içlerinden geldiği gibi oynayıp konuşmakta daha yetenekli olduklarını gösteren çalışmalarından alıntı yapar. Kızlar, gerçekliğin sızmalarına karşı daha hoşgörülü, oyundaki beklenmedik durumlara karşı daha uzlaşmacı, yeniliklere daha açık ve soyut kurallarla daha az ilgililerdir. Gerçekten, Lever'e göre kızlar kurallar üzerinde çekişmektense oyunu bitirmeyi tercih ederler. "Kızlar, anlaşmazlıkları çözmek üzere kurallar dizgesini ince ince oluşturmak yerine ilişkilerin devamı için oyunun sürekliliğine boyun eğmeyi tercih ederler." (10).

Gilligan aynı varsayımsal ahlaki sorunun iki farklı yanıtına dair çözümlemesinde, kadınlar bu ikilemi "zamanın ötesine geçen bir ilişkiler anlatısı" olarak kabul ederken erkeklerin "insanlar arasındaki bir matematik problemi gibi" gördüklerini belirtir (28). Amy ismindeki kız çocuğu, "yalnız başına duran insanlardan değil, ilişkilerden oluşan, kurallar sistemi ile değil, insanlararası bağlantılarla bir arada duran bir dünya" algılar (29).

Oğlanların kendilerini bir değerler hiyerarşisine dayalı çatışan çıkarların niceliksel ve mekanik dengesine göre ayarladıkları yerde kızlar bir "bağlantılar ağı, iletişim süreçlerince beslenen bir ilişkiler örüntüsü" varsayarlar (32). Bu "çelişen iletişim ağı ve hiyerarşi imgeleri" (33), kadın ve erkekteki "bilme yapıları"ndaki temel farkı ortaya koyar.[18] Kadın ve erkeklerin birbirine karşı perspektifleri, aynı zamanda çocukların kendilerine yönelik farklı bakışlarını açıklamaya da yardımcı olur.

18 Georgia Sassen tarafından kullanılan bir terim. "Success Anxiety in Women: A Constructivist Interpretation of its Source and its Significance", *Harvard Educational Review* 50, no. 1 (1980), s. 17; bunu takiben terim Robert Kegan tarafından "*Ego and Truth: Personality and the Piaget Paradigm*" (Ph.D.diss. Harvard University, 1977), s. 99'da kullanılmıştır.

> Jake, dünyadaki özel konumunu belirterek kendisini müstakil olarak tanımlarken, kendisini yetenekleri, inançları ve ağırlığıyla bu dünyadan ayrı konumlandırıyor... Amy, kendisini dünya ile ilişki içinde konumlandırıyor, kendisini diğerleri ile bağlantıya girmesine neden olan eylemleri aracılığıyla tanımlıyor, yardım sağlama yeteneği kanalıyla ilişkiler kuruyor (35).

Gilligan, kadın ve erkeklerin ahlak algılarındaki farklılığı iki kutsal kitap hikayesini karşılaştırarak daha da vurguluyor. İbrahim'in hikâyesi ile Süleyman'a başvuran anneninkini. Çocuğu tehlikede olan kadının çocuğunun öldürüldüğünü görmektense hakikati kurban ettiği yerde İbrahim, soyut bir hakikat uğruna oğlunu kurban etmeye niyetlidir (104). Kadın için birincil değer, çocuğun yaşam gerçekliğidir.

Kadın ve erkeklerin deneyimlerini biçimlendiren farklı yapıların son boyutu, Freudcular, özellikle de Nancy Chodorow tarafından çözümlendi. Chodorow'un Dördüncü Bölüm'de tartışılan kuramı, bu farkın çocuğun temel olgunlaşma süreçlerinin gerektirdiği duygusal transferlerden kaynaklandığını öne sürer; kızlar daha belirsiz ego sınırlarıyla daha fazla kişisel bağlantıyı sürdürürken oğlanlar, ödipal komplekslerini çözebilmek ve daha farklı, ayrı kimlikler geliştirebilmek için annelerini reddetmek zorundadırlar. Gilligan, erkeklerde keşfettiği, kişilerarası iletişim bağlantılarında daha az ve öteki bağımsız bireylerle rekabet içindeki benlikle ilgili daha çok şey görme eğiliminin sonuçlarını, büyük ölçüde bu teoriyle açıklar (7-9).

Freud'un ve çağdaş Freudcuların, ataerkil uygarlık için gerekli olduğu üzere anne ile erotik bağlantının bastırılmasını içermemesi nedeniyle kadınların olgunlaşma süreçlerinin kalıtsal olarak "yıkıcı" olduğunu düşünmeye yatkınlığını daha önce belirtmiştik. Bu kurama göre kadınlar, uygarlı-

ğın zorunluluklarını ciddiye almazlar – meğer ki Çin meselerindeki kadınlar gibi ölüm tehdidi altında olsunlar. Simone de Beauvoir'in 1976'da (eski konumunu bir şekilde değiştirerek) gözlemlediği gibi, "kadınlar her zaman bir mizah duygusu, kendileri ile hiyerarşi arasında bir mesafe, ... gündelik hayata daha sıkı kök saldıkları için de bir ironi, bir somutluk duygusu taşırlar."[19]

Ayrıca oğlanlar için ödipal kompleksin çözümlenmesinin kalıtsal bir kadın düşmanlığını içerdiği de belirtilmeli: oğlan erkek olabilmek için kadın olanı reddetmek zorundadır. Beşinci Bölüm'de belirtildiği gibi, Rosemary Radford Ruether, annenin reddini ataerkinin doğuşunda birincil öge olarak görür. Ruether'in çözümlemesi, Freudcularınkinden farklı olarak ontogenetik değil, filogenetiktir; kadın olana karşı mücadeleyi yüzyıllar boyunca devam eden bir tarihsel bir süreç olarak görür. Bu mücadele, Batı kimliğinin özündedir, çünkü kadın olanın reddi, aşkın ego ile maddi beden arasındaki temel ikiliği kurar – ikincisi fani ve bayağı, ilki ise ölümsüzlük yanılsaması ile birliktedir. Ruether, bu sürecin "kökeninde... insanın kendi ölümlülüğünü reddetme; asıl (erkek) insanlığı, dünyaya gelmek ve dünyadan göçmek matrisinin ötesinde, tanrısal aşkın alanla özdeşleştirme çabasının" bulunduğunu" belirtir.[20] Ruether, Carolyn Merchant ve çağdaş feministler gibi, "bugün çevreyi ve insan türünü yoketme noktasına gelmiş olan insan uygarlığının aşil topuğunun, dişinin bastırılması yo-

19 Simone de Beauvoir'la söyleşi, Ekim 1976, *New French Feminisms* içinde, s. 152-153.

20 Rosemary Radford Ruether, *New Woman, New Earth*, s. 194-195. Daha fazla atıf, metin içinde yapılacaktır. Ayrıca çağdaş sorunların ana kaynağı olarak dişil olan üzerinde erkek baskısı üzerine bkz. Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman*, s. 51, 118-119, 142-143. Elshtain eril kutsal dünyayı gerçekte "denetlenemez ve keyfi olarak görülen (dişil) arzunun yeraldığı özel alana karşı, bir üstünlük kurmak için" bir savunma olarak kurulduğunu düşünür (118-19).

luyla gerçekleşen bu yanlış erkeklik gelişiminde olduğu" sonucuna varır (11).

Evelyn Fox Keller, Birinci Bölüm'de tanımlanan bilimsel dünya görüşünün mirası olan nesnellik idealinin kökenini açıklarken, Freudcu feminist kuramı kullanır. *Gender and Science*'ta (1978) bu idealin çocuk için en erken deneyimlerinin anne ile bütünleşip onun içinde erime deneyimi ile "tanımlanma ve anne olmayandan ayrılma" deneyimleri olduğunu söyler.[21] "Bireyleşme ve farklılaşmayı, yani nesnel gerçekliğin kendisini temsil eden, babadır" (197).

> Böylece... özne ve nesne arasındaki sınırların belirsizleşmesini içeren tüm süreçler dişi olanla birleştirilirken, en erken deneyimlerimiz bizi nesnelleşmenin duygusal ve bilişsel konumlarını erkek olanla birleştirmeye yönlendirir (197).

Böylece tarihsel olarak erkek olan bilim adamı, Freudcu bakış açısından diğer bütün erkekler gibi erkek kimliğini kurabilmek için dişi olanı reddetmek zorundadır. Bu zorunluluk, ikili olmayan düşünme biçiminin reddini ve "ya/ya da" nesnelliğinin, Newtoncu dünya görüşünün işaretlerinin onaylanmasını içerir.

Etkileyici bir makalesinde (1981) Azizah al-Hibri, kendisinin de Ruether gibi ataerkil yıkıcılığın kökü olarak gördüğü erkeklerin kadın düşmanlığını benzer biçimde açıklayan bir kuram geliştirir. Al-Hibri, tarih öncesi erkeklerin kadınların yeniden üretim güçlerine ve büyüsel kanama olgusuna ("kadınların birden ve güçlü bir biçimde ama ölmeden kanayabilmelerine") haset duyduklarını varsayar.[22] Ona göre erkekler bu fiziksel süreçleri kendilerinin paylaşmadıkları ölümsüz-

21 Evelyn Fox Keller "Gender and Science", ed. Hintikka ve Harding, *Discovering Reality* içinde, s. 197. Metin içinde daha başka atıflar da yapılacaktır.

22 Azizah al-Hibri, "Capitalism Is an Advanced Stage of Patriarch: But Marxism Is Not Feminism", der. Sargent, *Women and Revolution* içinde, s. 171. Metin içinde daha başka atıflar da yapılacaktır.

lük araçları olarak gördüler. "Kadın yalnızca kanama dönemlerinden sonra sürekli yeniden iyileşmekle kalmıyor, daha da önemlisi, sürekli kendini yeniden üretiyordu – ölümsüzlüğün anahtarına kadın sahipti, erkek değil" (172). Bu nedenle erkekler kendileri "hayatın sonsuz yeniden üretimi döngüsünden mahrum edilmiş ve dışlanmış oldukları için, kadınları asıl Öteki olarak gördüler – ama üstün bir 'Öteki'..." (172).

Erkek kendi üstünlük duygusunu kurabilmek ve kendi ölümsüzlük ya da aşkınlık yolunu bulabilmek için, al-Hibri'nin deyişiyle, üretime döndü. "Üretim, yeniden üretimin bir taklidi haline geldi" (174). Erkek, enerjisini teknolojiye, dünyasını dönüştürmeye yönlendirdi (ya da o enerjiyi bastırdı) bu ona bir güç duygusu verdi ve koşullarının ötesine geçebileceğini hissetmesini mümkün kıldı. Al-Hibri de Ruether ve diğer varoluşçular gibi aşkın erkek benliğin kurulmasının Ötekinin, kadının ve dişileştirilmiş doğanın egemenlik altına alınması anlamına geldiğini düşünür. Hegel'i izleyerek erkeğin kendi aşkınlığını ve efendiliğini ancak Ötekine boyun eğdirerek kurabileceğini öne sürer.

Al-Hibri, feminist ve hümanist bir devrimin gerçekleşebilmesi için yalnızca kadınların ve diğer "Öteki"lerin – "siyahlar, Kızılderililer, Yahudiler, Araplar, yerliler, vb." (179) ayaklanmalarının yetmeyeceğini söyler. Aynı zamanda erkeğin saplantılı teknolojik emperyalizminin, kendi yetersizlik duygusundan dolayı dişi olandan korkmasından ve onu reddetmesinden kaynaklandığı gerçeği ile yüz yüze gelmesi anlamında "erkeğin kendi varlığını sorgulaması" gerektiğini ifade eder.

> Bu (tarihsel) hareketin bütünlüğünün altında erkeğin şiddetli yetersizlik duyguları ve bundan kaynaklanan değerini onaylatma ve kabul ettirme ihtiyacı yatar. Bu tüm yetersizlik duygularının çözümü hiçbir zaman dışarıdan gelemez.

> Erkek, bu sorunun kökleri sonunda tanınana ve bunlarla yüzleşilene kadar, farklı egemenlik türlerini denemeyi sürdürmeye mahkûm edilmiştir (181).

Birinci Bölüm'de tartışılan Newtoncu ya da bilimsel dünya görüşü, benlik ile ona karşı egemenlik altına alınmış Öteki'nin ayrılığından müteşekkil ikili erkek psikolojisinde temellenir. Ancak, 20. yüzyıl bilimindeki Heisenberg'in Belirlenemezlik İlkesi (1927) ve Einstein'ın Özgül ve Genel Görelilik Kuramları (1905-1916) gibi gelişmeler, Newtoncu paradigmanın geçerliliğini sarstı. Yeni evren tasarımı öngörülebilir, mekanik bir işleyişe sahip Ötekini değil, her bir ayrı varlığın kendi çevresine göre tanımlandığı ve gözlemcinin konumsal göreliliğine tabi bir bağlamsal ağı varsayar. Bu perspektif altında siyah-beyaz, ben-o ikiliği artık mümkün değildir. Belki de bu yüzden, Robin Morgan'ın *The Anatomy of Freedom*'da (1982) öne sürdüğü gibi, yeni feminist düşünce ile yeni fizik arasında bir ahenk vardır.

Newtonculuk karşıtı bir dişi kipin ortaya çıkışı modern felsefe içinde de, özellikle Ludwig Wittgenstein, Simone Weil ve Iris Murdoch'un çalışmalarında izlenebilir. Wittgenstein, *Tractatus*'ta (1911) gerçekliğe empoze edilen simgesel biçimlerin "keyfî" olduğu ve "dünya hakkında *hiçbir şey* söylemediği" sonucuna varır.[23] Wittgenstein, özel olarak bilimsel matematik "yasaları"nın gerçekliğe empoze edilmesini sorgular. Rasyonel biçimlerin kabuğu arkasında bir başka gerçeklik, kategorileştirmeye ve soyutlamaya direnen, sonuçta ifade edilemez bir başka gerçeklik yok mudur? Bu, Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta geliştirdiği tezdir.

Wittgenstein, bilimsel dünya görüşünün kendi içlerinde doğru ve tutarlı ama kendi totolojik bütünlükleri dışına ulaşmayan bir dizi nesnel önerme kurduğunu iddia eder.

23 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1911, Londra, Routhedge-Kegan Paul, 1962), 6.341. Metin içinde daha başka atıflar da yapılacaktır.

> Ama bu bütünlük saf olarak geometriktir ve tüm içeriği apriori olarak verilebilir. Yasalar, nedensellik yasaları vb., bütünlükle uğraşır, bu bütünlüğün tanımladığı şeyle değil (6.35).

Bir başka deyişle, Newtoncu paradigma, kendi içinde tutarlı olan ama arkasında yatanla ilgili bize hiçbir şey söylemeyen, dolayısıyla konuşmayan dünyaya empoze edilmiş bir düzendir.

Dünyayı düzene sokmaya kalkışmak, dünyayı bu paradigmadan görmek, Wittgenstein'a göre, başka bilgi türlerine ya da Newtoncu dünya şemasına uymayan varlık ya da gerçekliklere ulaşmayı engelleyen epistemolojik bir ağ içinde hapsolmayı sürdürmektir. Bir başka gerçeklik daha vardır, insanın bilebileceği ve Newtoncu ya da diğer simgesel biçimlerin uzağında varolan öznel bir gerçeklik: Ben. "Ben, ben son derece gizemlidir!" (5.18.16). "Ben bir nesne olmadığı" için (7.8.16), "her nesne ile nesnel olarak karşı karşıya gelir. Ama Ben ile değil" (11.8.16). Ben, bu nedenle nesnel ya da bilimsel değil, sezgisel ve gizemli bir "Sen" bilgisinin gizemli kaynağı olmaya devam eder.

Wittgenstein sonuçta herhangi bir anlam duygusunun dünyaya soyut biçimlerle entelektüel olarak boyun eğdirmekten değil, ancak Newtoncu paradigmanın ufku dışında varolan o engin, marjinal sessizliğe dönmekten gelebileceğini iddia eder. Çünkü "Dünya benim irademden bağımsız"dır (6.373). Dünya, Francis Bacon'un savunduğu gibi boyun eğdirilemez ve bizim verdiğimiz anlama uymaya zorlanamaz. Bir başka yerde Wittgenstein, "dünyada olup bitenleri kendi irademe göre eğip bükemem. Ben tamamen güçsüzüm" sonucuna varır.[24] Yine de Newtoncu fiziğin ölçtüğü dünyanın ötesinde bir başka anlam kaynağı vardır: "Dile getirilemeyen

24 Ludwig Wittgenstein, *Notebooks 1914-16* (Oxford: Blackwell, 1961), s. 73.

[bir şey] vardır yine de. Kendisini gösterir; gizemli olandır o" (6.522). *Tractatus*'un ünlü son satırı, bir katlanma, edilgen bir tevekkül felsefesi öğütler: "üzerine konuşulamayan şey hakkında susmalı". (*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*" (7). Bu şekilde Wittgenstein dişil bir tarzı ifade eder.

Wittgenstein'ın tezlerinin ahlaki sonuçları, iki kadın felsefeci, Simone Weil ve Iris Murdoch tarafından geliştirildi. Weil ve Murdoch, insanların Newtoncu paradigma gibi kavramsal şemaları kendi önemlilik duygularını artırmak için kullandıklarını öne sürerler. Bu tür paradigmalar, insana dünyanın tesadüfiliğini, tutarsızlığını, olumsallığını ve bu yolla da kendi ölümlülüğünü reddetmek imkanını verir. Bu nedenle, rasyonel önermeler, erkeklerin akılları aracılığı ile kendilerini rasyonel olmayan diğer yaratıklardan (kadınlar dahil) ve organik hayattan üstün görmelerini, kendilerini "yaratıkların efendisi" hissetmelerini sağlar. Daha önce gördüğümüz gibi, bu tür aşkınlık girişimleri, yalnızca kendisinin ya da türünün –rasyonalist paradigmaya hangisi uyarsa– gerçek olduğu ve varolmaya hakkı bulunduğu gibi küstahça varsayımlara neden olur. Başka her şey gerçek olmayan, "o", Öteki kategorisine indirgenir. Bu nedenle bu kategoride yer alanlara, rasyonalist "efendiler"ce kendilerine yabancı formlar dayatılır.

Bu tür psişik mekanizmaları insan epistemolojisinin mirası olarak gören Wittgenstein'dan farklı olarak Weil ve (daha çok da) Murdoch, insanların genel geçer paradigmaların (ya da stereotiplerin) kullanımına, ahlaki zayıflıktan kurtulmak için başvurduklarına inanırlar.[25] Murdoch, bu epistemolo-

25 Murdoch bu mekanizmayı cinsiyet davranışıyla özdeşleştirmiyor, ancak yeni feminist tartışma, dünyayı burada tanımlanan biçimde algılayanın esas olarak erkek olduğu yolunda. Sara Ruddick, Murdoch'un ahlaki görüşünü annece düşünceyle bağlantılı görüyor (s. 350-351). Ben de bir yerde Murdoch'un etiğini feminist eleştiri için ahlaki bir temel olarak görmüştüm. Bkz. "Beyond

jik tuzaktan, bu kavramsal ağdan kurtulmanın ancak ahlaki bir çabayla, irade ve dikkatin kendinden başka olanı görmek üzere yeniden-yönlendirilmesiyle mümkün olduğunu öne sürer. Böylesi bir yeniden-yönlendirme, Ötekinin, gerçek ve iyinin ahlaki bilgisine elverebilir. Rosemary Ruether de benzer biçimde yenilenmiş bir "çevre bilinci"nden (*New Woman*, 83) Öteki ile bir karşılıklılığa girmeden – Ötekinin varlığının "senlik"ini, gerçekliğini, değerini bilme yeteneğinden söz eder (194-95).

Murdoch'un ilk romanı *Under the Net* (Ağ) (1954), bunun nasıl gerçekleşebileceğini gösterir. Romanın kahramanı Jake, yabancı dünya üzerine kendi düzenini, kendi kavramsal ideallerini yansıtma alışkanlığına sahip insanlara iyi bir örnektir. Özel olarak, kendi çıkarına hizmet eden çeşitli paradigmaları kız arkadaşı olmasını istediği Anna'ya dayatmaya çalışır. Anna'nın kendisi ise tersine, bir sessizlik felsefesi geliştirmiştir. (Murdoch Anna'yı bilinçli olarak Wittgenstein'a nazireyle biçimlendirir). Anna bu aşamada ahlaki gelişmemizin ancak dünyayı ve birbirimizi *gerçek* halimizle görmeye başlayabileceğimiz sessizlik yoluyla mümkün olabileceğini sezer (Weil'in deyişiyle yalnızca "boşluğu bilerek"). Yalnızca bu yolla dünyaya ve başkalarına kendini meşrulaştırıcı kuramlarımızı dayatmak yolundaki eğilimin üstesinden gelebiliriz, kendimizin ötesindeki dünyaların çeşitliliğinin ve gizeminin, gerçekliğin bilgisini alıp kabul edebiliriz. Romanın sonunda Jake bu sonuca doğru bazı ilerlemeler gösterir. "Sanki ilk kez Anna ayrı bir varlık olarak, benim bir parçam olmadan gerçekten varolmuş gibi" diyerek bunu yansıtır.[26]

---

the Net: Feminist Criticism as a Moral Criticism", *Denver Quarterly* 17, no. 4 (Kış 1983): 40-57. Bu bölümdeki fikirler başka biçimlerde o makalede de yer almıştı.

26 Iris Murdoch, *Under the Net* (New York: Viking, 1954), s. 261.

Murdoch, bir dizi makalede, dikkatin yeniden-yönlendirilmesi ve insanın kendisinden farklı olabilecek kişiler ve dünyaların varlığını saygıyla kabul etmesi yoluyla yanlış bir düzenin yıkıcı dayatmalarının engellenebileceği düşüncesini daha da geliştirir.

> Dikkatin yönlendirilmesi... dünyanın şaşırtıcı, büyük çeşitliliğine karşı her şeyi yanlış bir birliğe indirgeyen benlikten uzaklaşmalı ve bunu yapabilmek için dikkatini aşka yöneltmelidir.[27]
>
> Başkalarından ayrı ve farklı olma halinin ayırdına varılır; insanın kendisininkiler gibi başkasının da ihtiyaçları ve dilekleri olduğu gerçeği görülür, bu da artık bir insana bir şey gibi davranmayı güçleştirir (66).

Murdoch aşkı, insanın kendisi olmayana, kendi düzenine göre öteki olana karşı gösterdiği saygılı dikkat olarak niteler. "Aşk, insanın kendisinden başka bir şeyin gerçek olduğunun son derece zorlu bir farkedilişidir. Aşk, sanat ve ahlak, gerçekliğin keşfidir."[28]

Murdoch'un kuramı, Newtoncu bilimin "ben-o" bakışının kurduğu benliğin ötesinde, hayatın "senlik"ini ve rasyonel olmayan boyutların önemi ve gerçekliğini kabul eden, daha gelişkin bir algılamaya geçit vermesi gerektiği sonucuna varır. Bunun toplumsal hayatın özgül yeniden örgütlenmesine nasıl çevrileceği, feminist kuramcıların gelecekte meşgul olmaları gereken önemli bir sorundur. Ancak, hayatın kamusal, erkek, rasyonel ve egemen boyutuna ait olmayan yanlarına karşı saygılı bir ilgi yöneltmek, erkek epistemolojisinin yapıntı ve yıkıcı ayrımlarının ötesinde yakınlıklar sağlar.

Robin Morgan, *The Anatomy of Freedom*'da yeni feminist

---

27 Iris Murdoch, "On 'God' ", *The Sovereignty of Good* içinde (New York: Schocken, 1971) s. 66. Metin içinde bu çalışmaya başka atıflar da yapılacaktır.

28 Iris Murdoch, "The Sublime and the Good", *Chicago Review* 13 (Güz 1959), s. 51.

ahlaki bakış açısının yeni fizik tarafından öne sürülen gerçeklik perspektifiyle pek çok yönden benzerlik taşıdığını söyler. Morgan feminizmi "bu gezegendeki hayatın devamı açısından kilit önemde"[29] görür. Feminizm, "yaşama devam edebilmemiz ve dönüşümümüz için anahtardır" (283). Bunun nedeni, kadınların yeni fiziğin ortaya koyduğu dünya görüşüne uygun bir etiği yüzyıllardır geliştirmiş olmalarıdır: kadınlar ilişkisel ve çevresel bağlamlardaki kavramlar içinden bakarlar. Üstelik kadınlar yüzyıllardır insanlık değerlerinin muhafızlarıdırlar; onların birincil değeri, hayata saygıdır (12, 282-84). Morgan bu etiğin modern dünyada yönetici ahlak olması gerektiğine inanır.

Morgan yeni kozmik vizyonun pek çok yönünü özellikle kadınsı dünya görüşü ile uyumlu olarak görür: belirsizlik ilkesi Newtoncu soyut yasalara göre işleyen soyut nesneler görüşünü çözer; kuantum kuramı gözleyen tarafından etkilenen atomaltı davranışın süreksiz, bağlamsal bir imgesini yerleştirir; görelilik kuramları, tüm gerçekliğin hiçbirisinin ötekilerle ilişkisinden ayrı olarak tanımlanamadığı bir bütünleşik mekân-zaman sürekliliğiyle bağlı olduğunu öne sürerler.

Newtoncu fiziğin "birbirlerinin dışındaki varlıklardan oluşan" bir dünya ortaya koyarken (185), kuantum teorisi ve özellikle de belirsizlik ilkesi "doğa yasalarının katı nesnelere ve kesin belirlemeciliğe dayalı klasik kavrayışlarını" çökertir (174). Üstelik "doğanın nesnel tanımlamasına dönük, klasik ideal artık geçerli değildir", çünkü gözlemci ister istemez gözlediğini etkiler (174).[30] Fizikçi David Böhm'ün açıkladığı gibi, "elektronlar gibi varlıklar, içinde varoldukları çevresel bağlama ve gözlem öznesine göre farklı özel-

29 Robin Morgan, *The Anatomy of Freedom* (Garden City: Doubleday, 1982) s.xiii. Metin içinde daha başka atıflar da yapılacaktır.

30 Yukarıdaki alıntılar iki fizikçiden, David Böhm ve Fritjof Capra'dan Morgan tarafından yapılmıştır.

likler gösterebilirler" (190). Böyle koşullar altında eski ikilikler – ya/ya da, ben/o, özne/nesne, artık işlemez: gerekli olan gerçekliğe bütünsel, bağlamsal, bir hem/ve yaklaşımıdır (310-15). Yeni feminist ahlaki vizyonda önerilen yaklaşım da böyle bir yaklaşımdır.

Bu bölümü Virginia Woolf'un *Three Guineas*'yiyle (1938) bitirmemiz uygun olacak, çünkü bu eser feminizmin ataerkil faşizmle en temelden bir mücadele olarak konumlandığı büyük bir çalışmadır. Çağdaş kültürel feministlerin yönelimlerini önceleyen Woolf, kadınları içkin olarak antifaşist bir kadınsı değer sisteminin muhafızları olarak gördü. Onlar gibi Woolf da faşizmi kadınların aşağılanmasına dayanan bir cinsiyetçilik olarak değerlendirdi.

Three Guineas, Woolf'a yazılmış üç mektuba cevap olarak yapılandırılmıştır: biri Woolf'un bir barış derneğine katkıda bulunarak savaştan kaçınmaya yardım edebileceğini öne süren bir adamdan, ikincisi bir kadın okulunu yeniden inşa etmek için para isteyen bir kadından gelen, üçüncüsü ise kadınların meslek sahibi olmalarına yardım etmek üzere kurulmuş bir derneğe para yardımı isteyen bir mektup. Woolf bu üç nedenin bağlantılı olduğuna –hepsi de savaştan kaçınmaya ve faşizmi defetmeye yardım edebilir–, bu sebeple her birine bir gine verebileceğine karar verir ama bir şartı vardır. Okulda kadın etiği öğretilecektir; meslek sahibi olan kadınlar bu etiği sürdüreceklerdir. Woolf barışçı örgüte yardım etmesine karşın o örgüte katılmaz. Bunun yerine kadınları kendi barışçı feminist "Dışardakiler Topluluğu" kurmaları gerektiği konusunda uyarır.

Kitap, kadınların savaştan kaçınmaya nasıl yardım edebilecekleri sorusu üzerine odaklanmıştır. Woolf, örneğini inşa ederken kadınlarla erkeklerin psikolojileri, kültürleri ve değer sistemleri arasında temel farklılıklar olduğunu varsayar. Öncelikle kadınların hiçbir zaman savaşmadıklarını söyler.

"Tarihin seyri boyunca bir insanın bir kadın tugayına düştüğü görülmemiştir; kuşların ve yırtıcı hayvanların çoğunu siz öldürdünüz, biz değil".[31]

İkincisi, Woolf kadınların dünyayı "farklı gözlerle" gördükleri tezini geliştirir (18). Kadınlar "farklı cins"tirler; "farklı bir gelenekleri, farklı eğitimleri ve... farklı değerleri" vardır (113). Kadınların farklılığı onların dışarıdakiler olmasından kaynaklanır; kadınların ataerkil biçimlerle ilgili perspektifleri, ister istemez tahrip edici ve saygısızdır. Bu kadınlara iktidar kurumlar ile ilgili temel soruları sorma imkanı verir (63).

Kadınların iktidar tuzaklarına mesafeleri, onların bu tuzakların –örneğin askeri giysiler gibi– militarizm ve faşizmin kalbinde yer alan kahraman erkek benliği psikolojisine katkısını görmelerini sağlar. "Giysilerle savaş arasındaki bağlantının gözden uzak olmadığı çok açık; en iyi kıyafetleriniz, asker olarak giydikleriniz" (21).

Daha önceki incelemesi *Kendine Ait Bir Oda*'da (1929) belirttiği gibi, faşizme içkin olan böyle bir erkek duruşu kadınların aşağılanmasına dayalıdır. Erkek benliği kendi kahraman endamını görmek üzere tepeden bakılacak kadınlar olmadığı oranda küçülür. "Kadınlar tüm bu yüzyıllar boyunca erkek figürünü doğal ölçülerinin iki katı boyutunda yansıtma büyüsüne ve gücüne sahip gözlükler olarak hizmet ettikleri için... Napoleon ve Mussolini'nin kadınların ikincil yaratıklar oldukları üzerinde böyle ısrarlı olmalarının nedeni de budur; ikincil olmasalardı, kadınlar bu büyütmeye bir son verirlerdi."[32]

Three Guineas'de Woolf kadınlara karşı faşist cinsiyetçi yaklaşımların yaygınlığını göstermek için çağdaş bir İngiliz

31 Virginia Woolf, *Three Guineas* (1938; New York: Harcourt, Brace-World, 1963), s. 6. Metin içinde başka atıflar da yapılacaktır.

32 Virginia Woolf, *A Room of One's Own*, s. 35-36.

bürokratı ile Adolf Hitler'in diktatörce cümlelerini karşılaştırır (33). Woolf'a göre feminizm, her zaman tiranlığa karşı mücadeledir. 19. yüzyıl feministleri "ataerkil devletin tiranlığına karşı" mücadele etmişlerdi, tıpkı bugün "faşist devletin tiranlığına karşı" yapılan mücadele gibi (102).

Savaştan kaçınmanın, yani faşizme karşı mücadelenin ilk aracı, Woolf'un önerdiği kadın değerler sistemini öğretecek olan okulun kurulmasıdır. Savaşa hem silah yapımında işbirliği yaparak, hem de öğrencilerinde acımasız rekabet yaklaşımını teşvik ederek katkıda bulunan büyük ataerkil üniversitelerden farklı olarak bu okul, savaşla ilgili hiçbir araştırma yapmayacak ve kadın epistemolojisine dayalı bir insani etiği yayacaktır.

> Yoksulların okulu, yalnızca ucuz yoldan öğrenilebilecek ve yoksullarca uygulanabilecek sanatları öğretecektir; örneğin tıp, matematik, müzik, resim ve edebiyat. İnsan ilişkileri sanatını öğretmelidir – başka insanların yaşamlarını ve zihinlerini anlama sanatını. Bunlara biraz konuşma, giyinme, yemek pişirme dersi de eşlik etmelidir. Yeni okulun amacı... ayırmak ve özelleştirmek değil, bir araya getirmek olmalıdır. Zihnin ve bedenin işbirliğini sağlayacak yolları keşfetmelidir; insan hayatında yeni bütünsel iyilik bileşimlerinin neler olacağını bulmalıdır.[33]

İkinci yönelim, kadınların iktidar konumlarına gelmeleri olmalıdır ama bu kadınlar, kadın değerler sisteminin ilkelerine sadık kalmalıdırlar; böylece kurumlar onlarla uyumlu olarak değişeceklerdir. Woolf bu değer sistemini "eğitimli erkeklerin kızlarının dört büyük öğretmeni – yoksulluk, iffet, istihza ve gerçek olmayan bağlılıklardan özgürlük" olarak adlandırdığı özelliklerden çıkarır (79). (Yalnızca eğitim-

33 Ayrıca bkz. Adrienne Rich, "Toward a Woman-Centered University", (1973-1974), *On Lies, Secrets and Silence* içinde, s. 125-55.

li sınıftakilerin değil, tüm kadınların bu "öğretmenler"den öğrendikleri düşünülebilir).

İnsan, bu dört büyük öğretmenden öğrenilen deneyimlere sadık kalmayı sürdürerek bu etiğe göre yaşayabilir. Yoksulluk, insana zenginlik biriktirmemesi gerektiğini öğretir, insan başarılı olabilir ama yalnızca bağımsız yaşayabilmek ve bedeni ile zihnini geliştirmek için gerekenleri tutmalıdır elinde. "Daha fazlasını değil" (80). İffet, "beyninizi para uğruna satmayı reddetmeyi" (80), yoksa Woolf'un "beyin zinası" olarak isimlendirdiği duruma düşüleceğini öğretir (93). İstihza, "hünerlerinizi reklam etmenin bütün yöntemlerini reddetmeniz ve psikolojik nedenlerden ötürü, olay çapraşıklık ve ithamı, ün ve övgüye tercih etmeniz gerektiği" yolunda sizi uyarır. "Size doğrudan önerilen nişanlar, rütbeler ya da dereceleri onları verenin yüzüne geri fırlatın" (80). Gerçek olmayan sadakatlerden özgür olmak, sonuçta faşist hedefler olan milliyetçilik, ırkçı şovenizm vb. şeyleri desteklemeyi reddetmek anlamına gelir (80). Virginia Woolf'un yıkıcı feminist etiği böyle bir şeydir: Faşist psikolojinin yıkılmasına adanmıştır.

Son olarak Woolf, kadınların yıkıcı kültürlerini koruyacak bütünsel, anti-militarist ve hayatı koruyucu bir kadın etiğinin geliştirilmesini teşvik edecek bir Dışarıdakiler Topluluğu kurulmasını önerir. Woolf ve diğer feministler böylesi bir etiğin El Mundo Zurdo, yani solak bir dünya anayasası için yeni bir kamusal ahlakın temeli olmak zorunda olduğunu söylerler. Durumun vahameti bir Amerikan yerlisi, Chrystos tarafından bu dokunaklı aktarımda ortaya konur:

> Ağaçların ve kuşların yandığını görmek ne acı
> Hiçbirimiz onlar kadar masum olmadık
> Şarkılarıyla kutsalı söylerler, bense bu tatlı, sonsuz sözle
> çevrelenmiş

Orada tüm halkların aklı
Yaşamın kutsallığını, her bir soluğun kırılganlığını
derinden anlamazsak kayboluruz,
Kıyamet gelmiştir bile
Kalan bir tek yanmış funda
Yüreğim nasıl sızlıyor ve ağlıyor bu sözleri yazarken
göründüğüm gibi dingin değilim
Bu son köredici ışıkta haykıracağım
yıkılmasın yıkılmasın yıkılmasın artık.[34]

34 Chrystos, "No Rock Scorns Me as Whore", der. Moraga and Anzaldua, *This Bridge Called My Back* içinde, s. 245.

21. YÜZYILA GİRERKEN: KADIN MERKEZCİLİK, POSTMODERNİZM, KÜRESEL FEMİNİZM, EKOFEMİNİZM

Kadınlar böylesine güçsüzken kızkardeşliğin nasıl güçlü bir hale gelebildiği sorusu, siyasal tarihin klasik gizemleri arasında yerini alacak. Bunu nasıl yaptılar? Öğrenciler bunu merak etmeye yönlendirilmeliler.

– Catherine A. MacKinnon, 1987

20. yüzyılın sonunda, feminist teorinin merkezî uğraşı, tekil kavramların tiranlığına direnmek halini aldı. Postmodernist ve çokkültürcü teorinin fark vurgusunun da etkisiyle, feminist teori daha spesifik hale geldi, kadınlar arasındaki farklılıklara daha fazla dikkat sarfeder oldu – özellikle de ırk, sınıf, etnik bağlam ve cinsellik farklılıklarına.

Ama feminist teorideki temel ayrılık hâlâ kadınların kendi değerleri ve pratikleri olan ayrı bir kültürel grup oluşturduğunu düşünenlerle bu fikre karşı çıkanlar arasındaydı. Geçmişte ikinciler asıl olarak liberal Aydınlanmanın öncüllerini kabul eden feministlerdi ama şimdi bu gruba herhangi bir tutarlı politik kimliği reddeden postmodernistler de dahil oldu. İlk grup, kültürel feministler olarak etiketlendi (bkz. İkinci ve Yedinci Bölümler) ve şimdilerde "duruş noktası epistemolojileri" (veya "konum epistemolojileri") dedikleri şeyle uğraşan sosyalist feministler de bu grup içinde yer aldı (bkz. Üçüncü Bölüm). Bir teorisyen, bu yönelimi kadın merkezli feminizm olarak etiketlememizi önerdi; yani dikkatini kadınların paylaştıkları deneyimlerin tikelliklerine veren bir

teori. Bu teori, "kadınlara özgü tikelliklerin ve etkinliklerin, aşırı araçsallaşmış otoriter erkek kültürü tarafından değersizleştirilmesi ve inkâr edilmesinin, kadınların ezilmesinin bir bileşeni olduğu fikrine" dayanır.[1] 1980'lerin ve 1990'ların ilk yarısının feminist tartışmalarının çoğu, liberal hümanist teori ile kültürel feminist ya da kadın merkezli teori arasındaki çarpışmalar olarak görülebilir. 1990'ların ikinci yarısı ve 21. yüzyılın ilk yıllarındaki tartışmalar ise kadın merkezcilik ve postmodernist teorinin üçüncü dalga olarak adlandırılan yaklaşımları arasında cereyan ediyor.

Liberalizmin, özellikle de modern bilimin yapısının, eylemlerinin ve ideolojisinin kadın merkezli bir perspektiften eleştirisinin geliştirilmesi, çağdaş feminist teorideki ana damar olmaya devam ediyor. Feminist hukuk ya da yasalarla ilgili çekişme, esasen liberal yaklaşımla kültürel ya da radikal feminist yaklaşımlar arasında. Feminizm içi diğer tartışmalar da geleneksel liberal pozisyondan saparak kadınların deneyim ve pratikleri üzerine daha fazla odaklananlara doğru ilerliyor. Carol Gilligan'ın sorumluluk etiği tezi üzerine kurulan "bakım tartışması" ile haklara odaklanan yaklaşımlar arasındaki çekişme de bu çerçevede değerlendirilebilir. Beyaz olmayan kadınların, lezbiyenlerin, yaşlı kadınların ve engellilerin ezilmelerindeki özgül yanların ifade edilmesi de bütün bu farklılıkları ihmal eden tekilci liberal teoriye bir karşı çıkış oluşturuyor.

Yüzyıl dönümündeki en önemli teorik gelişme, muhtemelen postyapısalcı ya da postmodernist teorilerin feminist teori üzerindeki etkisidir. Postyapısalcılığın öncülleri ve tezleri aşağıda genişçe tartışılacak. Son olarak, feminist teorideki en önemli yeni yönelimleri, küresel feminizmi ve ekofeminizmi ele alacağız. Bunların ilki, Batılı olmayan dünyadaki

1 Irish Marion Young, "Humanism, Gynocentrism and Feminist Politics, *Throwing Like a Girl* içinde, s. 79.

kadınların koşullarına odaklanır, ikincisi ise erkek egemenliği ile doğal dünyanın yağmalanması arasındaki bağlantıları ele alır. Bu hareketler gelişmekte olan dünyadaki çevresel felaketlerden en fazla etkilenen yoksul kırsal kadınlarla küresel kapitalizmin yerel yaşam biçimlerini tahribi arasındaki bağlantıları kurarlar. Vandana Shiva ve diğerlerinin de belirttiği gibi; bu iki hareket küresel şirketler kapitalizmine yönelik eleştirilerinde sosyalist analize doğru yönelmekte ortaklaşırlar.

Son yıllarda pek çok kuramcı, liberal kuramın öncüllerine yönelik önemli ve derin eleştiriler geliştirdiler. Carole Pateman, Genevieve Lloyd, Susan Bordo ve Irish Young, bu kuramcılardan bazılarıydı. Örneğin Pateman, toplumsal sözleşme üzerine geniş bir tartışma olan *The Sexual Contract*'da (1988) kadınların liberal kuramcılar tarafından hiçbir zaman kamusal alanda hakları olan kişiler ya da yurttaşlar olarak kabul edilmediklerini, çünkü zımni cinsel sözleşmenin insanların onunla yönetilmeye rıza gösterdikleri toplumsal sözleşme denen sözleşmeden önce geldiğini öne sürer. Locke da dahil olmak üzere çoğu Aydınlanma kuramcısı (bkz. Birinci Bölüm), toplumsal sözleşme kuramına dayanırlar – yani insanların hükümetle anlaşarak doğal durumun tehlikelerinden korunma ve çeşitli medeni haklar alma karşılığında "doğal" özgürlüklerinden vazgeçtikleri fikrine. Ancak "kadınlar, erkeklerin doğal özgürlüklerini medeni özgürlüğün güvenliğine tahvil ettikleri özgün sözleşmenin tarafı değildirler. Kadınlar sözleşmenin konusudurlar. (Cinsel) Sözleşme, erkeklerin kadınlar üzerindeki doğal haklarını medeni patriarkal hakkın güvenliğine tahvil ettikleri bir araçtır."[2]

2 *Carole Pateman, The Sexual Contract,* Stanford, University Press, 1988, s. 6. Metnin içinde başka atıflar da yapılacaktır. Bu konuda çok farklı bir "sözleşme" türü olan kölelik yüzünden, Afro-Amerikan tarihi Anglo-Amerikan tarihinden farklılık gösterir. Bkz. Pateman, s. 60-76; ayrıca Patricia T. Williams, "On Being an Object of Property", *Signs* 14, no. 1 (Güz 1988), s. 5-24.

Bir başka deyişle, Pateman, ataerkil düzende yasaların, erkeklerin kadınlar karşısında bazı cinsel hakları olduğu yolundaki temel patriarkal ilkeyi yansıttığını, bunun da cinsel sözleşme olduğunu ileri sürer. Böylece, evlilik sözleşmeleri ve *couverture* yasası (bkz. Birinci Bölüm) kocaların eşleri üzerindeki denetimlerini ve karıların itaatini garanti altına alır.

Bugün bile kimi yasal mevzuat evlilik içi tecavüz kavramını cinsel sözleşmenin öncülleri nedeniyle kabul etmez (7).

Kamusal ve özel alanlar arasındaki yasal ayrım, özel alanın hâlâ yurttaşlık haklarından çok akrabalık tarafından yönetilmesi ve çoğu durumda kadınların/karıların hâlâ ataerkil yasa içinde tanzim edilmiş bir yerlerinin olması anlamına gelir. Pateman "sözleşmenin ve ataerkil yasanın incelenmesinin, kadınların kadın olarak benzerliklerinin farklarından daha fazla olduğunu gösterdiğini" iddia eder. Örneğin "eş" olmanın toplumsal ve yasal anlamı, sınıf ve ırk farklılıklarını yatay keser (18). Tanımı gereği "eş, bir erkeğin (kocanın) emriyle onun için belirli hizmetleri sağlayan" demektir (128). Evlilik sözleşmesinin tarafları, bu sözleşmenin "koruma ve itaat" hükümlerini yasal olarak değiştiremezler (165); örneğin bir koca yasal olarak karısına hizmeti için ücret ödemez.[3] Bir başka deyişle, evlilik sözleşmesi özgür failler tarafından özgürce belirlenen bir sözleşme değil, tersine, maddeleri devlet tarafından öngörülmüş bir sözleşmedir. Beklenebileceği gibi, 19. yüzyılın başından itibaren pek çok femi-

---

Sözleşme teorisi ve diğer liberal ilkelerle ilgili bir 17. yüzyıl feminist eleştirisi için bkz. Ruth Perry, "Mary Astell and the Feminist Critique of Possesive Individualism", *Eighteenth-Century Studies* 23, no. 4, Yaz 1990, s. 444-457.

3 Sözleşme hukukunun özel alanda karşılaştığı karmaşalara ilişkin daha fazla tartışma için bkz. Clare Dalton, "An Essay in the Deconstruction of Contract Doctrine" (1985), *Interpreting Law and Literature: A Hermeneutic Reader*, der. Sanford Levinson ve Steven Mailloux (Evanston, III: Northwestern University Press, 1988), s. 285-318. Ayrıca bkz. Williams, "On Beign an Object".

nist, devletin belgelediği bir kurum olarak evliliğin kaldırılmasını istemiştir.[4]

Göreceğimiz gibi, kamusal-özel ayrımı ve kadınların özel alanda belli işlevsel rolleri olduğu yolundaki geleneksel beklenti, feminist hukuk tartışmalarının merkezinde durmaya devam ediyor. Liberal kuram özel olarak kamusal alan ile bireysel yurttaş ve hakları üzerinde odaklandığı gibi, liberalizmin feminist eleştirileri de özel alanın dışarıda bırakılmasının yarattığı temel çelişkilere işaret etmeye devam ediyor. Kısacası, geleneksel liberal kuramın –Amerikan mevzuatı büyük ölçüde bu kurama dayalıdır– kamusal ve özel alan arasındaki ayrıma ve kadınların rolünün özel alanda olduğuna dair birincil kabullere dayandığı için, kadınları dahil etmeye kalktığınızda işlemediği ve karıştığı giderek açık hale geldi. Bu kabullere geleneksel liberal kuram içinden meydan okunması mümkün değildir.

Çağdaş bir liberal feminist olan Susan Moller Okin, *Justice, Gender and the Family* (1989) isimli kitabında, liberal teoriyi içerden eleştirir. Bunu yaparken liberal düşünür John Rawls'ın kadınlar ve özel alan üzerine teorilerini genişletir. Rawls, *A Theory of Justice* (1971) isimli kitabında, toplumda işlevsel olması gereken adalet ilkesine şu varsayımdan geçilerek varılabileceğini öne sürer: Bireyler bir "başlangıç konumu"na yerleşecekler ve "ihmalin örtüsü" sayesinde adaleti işleteceklerdir (örneğin, sınıf, ırk, cinsiyet, ulus vb. şeylerin yok sayarak). Bu başlangıç konumundan, özgül durumları ne olursa olsun herkes için adil olan ilkeler çıkarılabilir çünkü bu kişilerden birinin konumu daha kötü hale gelecek gibi olursa, kendisine adil davranılmasını sağlayacak önlemleri alacaktır.

4 Bu konumun en son ifadesi, Carol C. Gould'un "Private Right and Public Virtues: Women, the Family and Democracy", *Beyond Domination* içinde bulunabilir – s. 12-13. Bu konumun daha eski savunucuları, içlerinde Victoria Woodhull, Harriet Taylor, Emma Goldman'ın da bulunduğu radikal feministlerdi.

Okin, Rawls'ın adalet teorisini aileye ya da ev içi alana uygular; kamusal alan için şart koşulan adalet ilkelerinin aynının evin idaresinde de geçerli olması gerektiğini öne sürer. Diğer bir deyişle, ana babalık gibi işler, eşit olarak paylaşılmalıdır. Daha sonraki bir eserinde Okin, "evlilik ve aile... adil olmayan kurumlardır. Kadınların bağımlılık, sömürü ve suistimale maruz kalmalarına neden olan toplumsal cinsiyet sisteminin temel eksenini oluştururlar," der.[5] "Fırsat eşitliği sorununda dikkate alınmayan şey, aile içindeki eşitsizliklerdir; aslında, toplumsal cinsiyet yapısının kendisi, fırsat eşitliğinin önündeki en büyük engeldir" (16). Okin, "hem aile içinde hem de toplumda cinsiyetler arasındaki adaleti sağlamak üzere Rawls'un teorisini bir araç olarak kullanmayı düşüneceksek", "kamusala karşı özel, siyasala karşı siyaset dışı şeklindeki geleneksel varsayımlarımızı bir kenara bırakmamız gerektiğini," öne sürer (109). Ayrıca, ev içi yükün eşit biçimde paylaşılmasını sağlayacak "eşitikçi aileler"(184) kurabilmek için bazı toplumsal değişiklikler yapmamız gerektiğini de ekler: bunlar arasında esnek zaman kullanımı ve yeterli bakım hizmetinin sağlanması da vardır (düşük gelirli ana babalar için devlet yardımlarının verilmesi gibi).

Pateman ve Elizabeth Gross tarafından derlenen *Feminist Challenges* (1986) başlıklı bir derlemede çok sayıda yazar yalnızca liberal siyasal kuramın değil ama, Batılı felsefenin büyük bölümünün de kadınların ezilmesi üzerine dayandırıldığı uyarısını yaparlar. Derleyenlerin giriş bölümünde belirttikleri gibi,

> Son araştırmalar "kuramın" anlaşılmasının nasıl kadınlara ve dişi olan ve kadın bedenleri tarafından sembolize edilen-

5 Susan Moller Okin, Justice, Gender and the Family (New York: Basic, 1989), s. 135-136. Aşağıda aynı esere referans verlecektir. Liberal feminizmin bir başka savunusu için bkz. Martha C. Nussbaum, Sex & Social Justice (New York: Oxford University Press, 1999).

lere karşı olmaya bağlı olduğunu ve bunun nedenini ortaya koydu. Geleneksel olarak kadınların sezgisi ve rasyonellik eksiklikleri, kuramcıların gerektirdiği mantığın, düzenin ve aklın anti tezi olarak temsil edildi.[6]

Siyasal teori geleneksel olarak kendini yalnızca kamusal alanla ilişkilendirdi ama kuramcılar "kamusal alanın anlamını ve ayırt ediciliğini yalnızca ayrıntıların, doğal itaatin, eşitsizliğin, duyguların, sevginin, taraflılığın – ve kadınların ve dişiliğin özel dünyasına karşı ve ona göre kazandığı bilgisinden" yoksunlar. (6) Derleyenler, liberal feminist kuramın yetersizliklerini sıralıyorlar:

> 17. yüzyıldan beri en önemli feminist tezlerden biri, kadınların erkeklerle aynı kapasite ve yeteneklere sahip olduklarını ve uygun biçimde eğitilirse, erkeklerin yapabildiği her şeyi yapabilecekleriydi. Bu tez, işlediği sürece takdire şayandır. Örtbas edilen şey, erkeklerin sahip olmadıkları bir kadın kapasitesinin varolduğudur ve bu nedenle bu tez, doğumun, kadınların bedenlerinin ve bedenlerinden ayrılamayan kadınsı duyguların ve beden süreçlerinin herhangi bir siyasal anlamının olduğunu inkâr eder. (7)

Bir başka deyişle, "varolan patriarkal kuramda kadınlara *kadın* olarak bir yer yoktur; en iyi ihtimalle erkeklerin soluk yansımaları olarak dahil olabilirler." (8) Bu nedenle, pek çok "cinsiyetlere tarafsız yaklaşan" yasa kadınlar açısından işlemez, çünkü bu yasalar kadınların toplumsal durumlarındaki olumsallıkları ihmal ederler. Son olarak yazarlar yeni feminist kuramın farkın tanınmasıyla, "bireylerin kadın ya da erkek olduklarının, bireyselliğin tekil bir soyutlama değil, ... cisimleşmiş ve cinsel olarak farklılaş-

6 Carole Pateman ve Elizabeth Gross, *Feminist Challenges* (1986; Boston: Northeastern University Press, 1987), s. 3. Metin içinde daha başka atıflar da yapılacaktır.

mış olduğunun" kabulü ile başlayan bir yapılanma olduğunu söylerler. (9)

Benzer bir nokta, Merle Thornton tarafından *"Sex Equality Is Not Enough"* (Cinsiyet Eşitliği Yeterli Değildir) başlıklı bir makalede ileri sürülür. Ona göre "kadınların belirleyici cinsiyet özelliklerinin üzerinde yapılandığı yeni toplumsal biçimleri araştırmamız," gerekir. Thornton, "eşitliğin ötesinde, özgürleşmeye bakmalıyız," sonucuna varır (98). Elizabeth Gross, yeni bir kuram, "kadınların *kadın* olarak yazabilecekleri, okuyabilecekleri, düşünebilecekleri yeni bir söylemsel mekân" (204) geliştirmek için kuramsal bir ayrılıkçılık gerektiğini söyler – neredeyse 150 yıl önce Margaret Fuller'in yaptığı öneriyi hatırlatan bir fikirdir bu (bkz. İkinci Bölüm).

Genevieve Lloyd, liberal kuramın kavramlarının hangi yoldan erkek terimleriyle yapılandırıldığını göstermek için yurttaş fikrinin nasıl hâlâ büyük ölçüde erkeklerin yaptığı askerlik hizmetiyle özdeşleştirildiğini gösterir. Savaş, kamusal yurttaşlık fikrinin dayandığı yerel, özel sevgilere –insanın kendisine ve yakınlarına duyduğu sevgi– bağlılığın nihai olarak bastırılmasını içerir. Soyut evrensellere hizmet, özel bağlılıkların yerini alır.

> Savaşın erkekliği, dişi olanı arkada bırakmakla kesinleşir. Kadınlığın simgesel olarak temsil edildiği şeyler üzerinde yükselme kapasitesini de içerir: özel çıkarlara, "basit hayata" bağlılık. Tüm bunları arkada bırakırken asker gerçek bir erkek olur; ama aynı zamanda kendi olma, yurttaşlık ve hakiki ahlaki, evrensel çıkarların zaferi içinde belirir. Kadınlık böylece yurttaş olabilmek için aşılması gereken bir şey olarak yapılanır (75).[7]

7 Ayrıca bkz. Nancy C. M. Hartsock, "Mascuinity, Heroism and the Making of War", *Rocking the Ship of State* içinde, der. Adrienne Harris ve Ynestra King, (Boulder, Colo.: Westview, 1989) s. 133-152. Askerlikle kadınların bağlantısı

Lloyd, *The Man of Reason* (1984) isimli kitabında, Batı felsefesinin, özellikle de bu felsefenin rasyonalist ideallerinin ne ölçüde (aşağılayıcı bir biçimde kadınsı sayılan deneyimler alanının "aşılmasını" gerektirdiğini gösterir.[8] Benzer bir "kadınsı olandan kaçış", Susan Bordo tarafından kartezyen düşünce ile özdeşleştirilir.[9]

Aynı biçimde, Irish Young da kamusal yurttaşlığın tarafsız rasyonellik ya da normatif akıl ahlaki ideali ile özdeşleştiğini belirtir. Kamusal/özel ayrımı, "bir yanda akıl öte yanda beden, duygular ve arzular olarak bir zıtlığa tekabül eder".[10] Böylece, kamusal söylem dişiliğin ve kadınların dışlanmasını gerektirir; aynı zamanda "erkek, yurttaş olarak evrensel ve tarafsız bir rasyonel bakış açısını ifade ettiğinden... biri onun özel arzuları ve duygularıyla ilgilenmelidir" (59). Bu biri, tabii ki kadındır.

Young, Aydınlanma düşüncesinin daha eski ve daha geniş bir çözümlemesini yaptığı, Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno'nun *Dialectic of Enlightenment* (1944)[11] –Marksist Frankfurt Okulu'nun bir çalışma– kitabını hatırlatan eleştirisinde bu düşüncenin tarafsızlık ve evrensellik gerekliliğinin, farklılık ve tikellikleri inkâr eden ve yok eden bir "öz-

---

ile ilgili kullanışlı bir çözümleme için bkz. Cynthia Enloe, *Does Khaki Become You?* (Boston: South End, 1983).

8 Genevieve Lloyd, *The Man of Reason* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984). Ayrıca bkz. Janna Thompson ve Catriona MacKenzie'nin *Feminist Challenges* içindeki makaleleri, der. Pateman ve Gross, s. 99-111, 144-156. Daha yeni ve kullanışlı bir derleme için bkz. *Feminist Interpretations and Political Theory*, der. Mary Lyndon Shanley ve Carole Pateman (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1991)

9 Susan Bordo, *The Flight to Objectivity* (Albany: State University of New York Press, 1987) ve Susan Bordo, "The Cartesian Masculinization of Thought", *Signs* 11, no. 3 (Bahar 1986): 439-456.

10 Irish Young, "Impartiality and tha Civic Public" *Feminism as Critique* içinde, der. Seyla Benhabib ve Drucilla Cornell (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987) s. 59. Metin içinde başka atıflar da yapılacaktır.

11 Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (1944; New York: Continuum, 1988).

deşlik mantığı"nı (Adorno'nun kavramı) zorunlu kıldığını belirtir (61). Bunun yerine yeni bir "akıl ile duygu ve arzu, ya da evrensel ile tikel arasında bir zıtlıkla ilişkisi olmayan kamusal ve özel" kavramlaştırmasına, Young'ın "heterojen kamusal hayat" dediği şeye ihtiyacımız vardır (73).[12]

Kathy Ferguson, Aydınlanmanın "özdeşlik mantığı"nın aldığı modern toplumsal biçimin bürokrasi olduğuna dikkat çeker. Ferguson, *The Feminist Case Against Bureaucracy*'de (1984) Fransız kuramcı Michel Foucault'yu izleyerek, kamusal alanın temel modern toplumsal örgütlenmesinin totaliter bir sistem olduğunu ileri sürer. Eğitim kurumlarından hastanelere, hapisanelere ve askeriyeye kadar bürokrasi, ilgilileri sistematik hale getirilmiş mevkilere zorlayan disiplin varsayımlarına dayanır. "Bürokrasiler, denetim mekanizmalarının her yerde hazır ve nazırlığı ve yoğunluğuna bakıldığında, otoriter politik sistemlere çok benzerler. Aynı tasnifçi amaçları ve insan hayatını öngörülebilir kılarak yerleşik otorite yapılarını destekleyen, hiç değilse bu yapılara etkin bir biçimde meydan okuyamayan davranışlara yönlendirmek yönündeki akılcılaştırılmış manipülasyonları paylaşırlar".[13] Ferguson'a göre kadınlar ve di-

12 Young, bu tür bir değişikliğin olabileceği pratik araçların, iletişimsel bir etkileşim modeli ya da konuşmanın duygusal bileşenlerini görmezden gelmeyen ve uzlaşmaya münakaşanın çözüme bağlanmasının bir aracı olarak bakan diyalogu içereceğini söyler (s. 73-76). Diğer feminist kuramcılar, yeni bir siyasal örgütlenme modeli olarak Greenham'da ya da Seneca'da nükleer militarizmi protesto eden barış eylemcilerininkini görürler. Bu gruplar ulusal karar alma mekanizmalarına yeni bir temel sağlayabilecek uzlaşma pratikleri geliştirmişlerdir. Bkz. Gwyn Kirk, "Our Greenham Common: Not Just a Place but a Movement" ve Ynestra King, "Afterword", Rocking the Ship içinde, s. 263-80 ve 281-298. Ayrıca Charlene Eldridge Wheeler ve Peggy L. Chinn, *Peace and Power: A Handbook of Feminist Process* (Bufaalo, New York: Margaretdaughter, 1984), ve Robin Leidner, "Stretching the Boundaries of Liberalism: Democratic Innovation in a Feminist Organization" *Signs* 16, no. 2 (Kış 1991), s. 263-289.

13 Kathy E. Ferguson, *The Feminist Case Against Bureaucracy* (Philadelphia: Temple University Press, 1984) s. 17. Metnin içinde başka atıflar da yapılacaktır.

ğer marjinalleştirilmiş gruplar, "bürokratik toplumun dilsel ve kurumsal yapılarına daha az gömülmüşlerdir" ve bu nedenle de daha az aşılanmışlardır. Bu tür gruplar "fethedilmiş bilgiler"e (23)[14] (Foucault'un terimiyle) sahiptirler; bu nedenle Ferguson, egemenliğin muhtemelen en yaygın modern biçimi olan bürokrasiyi eleştirmek üzere konumu merkeze alan bir kuram geliştirir.

Ferguson da liberal düşüncenin diğer radikal eleştiricileri gibi "yasal eşitlik ve sözleşmeye dayalı haklar teorilerinin... eşitsizliği, normalliği ve denetimi yerine getiren "disiplin sağlayıcı zorlamalar şebekesi ile yakından bağlantılı" yönetsel (bürokratik) toplumun (Foucault'nun dediği gibi) cebri yönlerini maskelediğini öne sürer (38).[15] Ferguson'un Foucault'yu izleyerek "hapishanelerin fabrikaları, okulları, kışlaları, hastaneleri, bütün bunların da hapisaneleri andırdığı"nı söylemesi şaşırtıcı değildir (40).[16] Kamusal alanı belirleyen bu "hizmet bürokrasileri", "muhatapları kişisel, öznel ve taraflı değerler temelinde varolurken tarafsız, nesnel ve bilimsel (tanımı gereği öyle olan) kurallar temelinde işlerler" (137). Bu yüzden, özne-muhatapların sesleri egemen normatif disipline uyması için eğilip bükülür; ister üniversitede ister klinikte olsunlar, sesleri duyulmaz ya da sapkın olarak görmezden gelinirler. Bu yolla modern bilim ve tıp gibi Aydınlanma epistemolojilerinin tekilci söylemleri kadınlar ve onların sapkın "dişi" bakış açıları üzerinde egemenlik ve denetimin totaliter biçimleri olarak görülür. Ferguson "zaptedilmiş bilgilerin isyanını" istemekte ve (155) bürokratik olmayan, egemenlik kurmayan

14 Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings* (New York: Pantheon, 1982), s. 81-82.

15 *A.g.y.*, s. 106.

16 Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Vintage, 1979), s. 228.

toplumsal düzenleme biçimlerine doğru yönelmekte Foucault'ya katılır.[17]

Bilime yönelik feminist eleştiri, son yıllarda çeşitlendi. Bu eleştiri, çeşitli sahalarda az sayıda kadın oluşundan, bilimin askeri sanayi ile işbirliğine kadar uzanıyor. Kimileri fiziksel, doğal dünyanın, yani bedenin dünyasının sürekli değersizleştirilmesi olarak gördükleri ikici nesneleştirici epistemolojiyi hedeflediler. Diğerleri bilimin geleneksel iyileştirme yöntemlerini ve beceriye dayalı epistemolojileri reddetmesini eleştirdiler. Tüm eleştirenler de cinsel farklar ve sosyobiyoloji araştırmalarındaki kuramsal safsatalar kadar, hipotez formülasyonu, yöntemler, gözlem ve sonuçların yorumu gibi bilimsel pratiklerin çoğundaki cinsiyetçi ve ırkçı yönelimleri de reddettiler.[18]

Sandra Harding, konuya çok kullanışlı genel bir bakış getiren *The Science Question in Feminism* (1986) isimli kitabında feminist eleştirinin genellikle üç kuramsal kategori içinde yapıldığını ileri sürdü: ampirisist, konumsal ve postmodernist.[19] Ampirisist konum, liberal feminist öncüllerin içinde vardır; bilimin feministler açısından ortaya çıkardığı so-

17 Foucault, *Power/Knowledge*, s. 81.

18 Bu alanlardaki en yeni çalışma için bkz. *Feminist Approaches to Science*, der. Ruth Bleier (New York: Pergamon, 1986); *Sex and Scientific Inquiry*, der. Sandra Harding ve Jean F. O. 'Barr (Şikago: University of Chicago Press, 1987); Helen E. Longino ve Evelynn Hammonds, "Conflicts and Tensions in the Feminist Study of Gender and Science", *Conflicts in Feminism* içinde, der. Marianne Hirsch ve Evelyn Fox Keller (New York: Routledge, 1990), s. 164-183. Özgül konulardan bazılarının çözümlemesi için bkz. Lynda Birke, Women, *Feminism and Biology* (New York: Methuen, 1986); Josephine Donovan, "Animal Rights and Feminist Theory", *Signs* 15, no. 2 (Kış 1990), s. 350-375; ve Marti Kheel, "From Healing Herbs to Deadly Drugs: Western Medicine's War on the Natural World", *Healing the Wounds* içinde, der. Judith Plant (Philadelphia: New Society, 1989), s. 96-111.

19 Sandra Harding, *The Science Question in Feminism* (Ithaca: Cornell University Press, 1986), s. 24-28. Ayrıca bkz. Harding, "Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory", *Signs* 11, no. 4 (645-664 ve "Feminism, Science and Anti-Enlightenment Critixues", *Feminism/Postmodernism* içinde, der. Linda J. Nicholson (New Routledge, 1990), s. 83-106.

runların yanlış uygulamalar ya da "kötü bilim"den kaynaklandığını kabul eder. Kanıtlar tam olarak gözlenmemekte ya da doğru biçimde yorumlanmamaktadır; cinsiyetçi ve ırkçı eğilimler ortadan kaldırılırsa, hakiki nesnel bilim ortaya çıkacaktır.

Konumsal teoriler matematikleştirici ve nesneleştirici bilim epistemolojisini daha derinlemesine sorgularlar. Bütünsel bir epistemolojinin –maddi dünyayı "öteki" olarak somutlaştırmayan bir epistemoloji– daha az yıkıcı, daha az seçkinci ve daha insancıl bir bilimsel bilgi yaratacağını öne sürerler. Konumsal kuramcılar olarak bu eleştirmenler kadınların fiziksel dünyayla gündelik bir temelde (kadınların ve işleri gibi) saygılı ve özenli bir etkileşimi içeren geleneksel işlerinin daha az egemenlik kurucu ve daha etkileşimsel bir epistemoloji için bir temel sunduğunu iddia ederler.

Konumsal teorinin öncülerinden Hilary Rose, örneğin, "kadınların (bakım) işlerinden türetilen feminist epistemoloji... daha tam bir materyalizmi, daha hakiki bir bilgiyi temsil eder. İkiliklerin ötesine geçer, öznel olanın bilimsel değerinde, bilişsel ve duygusal alanın birleştirilmesi ihtiyacında diretir; indirgemecilik, egemenlik ve doğrusallık yerine bütüncüllüğü, uyumu ve karmaşıklığı vurgular,"[20] der. Bir biçimde buna paralel bir tavırla Ruth Berman yeni diyalojik ve etkileşimci bilimsel epistemoloji modeli olarak Marksist diyalektik materyalizm kavramına döner. Bilimi eleştiren başka feministler gibi Berman da Nobel ödüllü biyolog Barbara McClintock'un çalışmasını örnek alır (bkz. Yedinci Bölüm).[21]

---

20 Hilary Rose, "Beyond Masculinist Realities: A Feminist Epistemology for Sciences", *Feminist Approaches to Science* içinde, der. Bleier, s. 72. Ayrıca kuramının daha tam bir anlatımı için bkz. Rose, "Hand, Brain and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences", *Signs 9*, no. 1 (1983), s. 73-90.

21 Ruth Berman, "From Aristotle's Dualism to Materialist Dialectics: Feminist Transformation of Science and Society" *Gender/Bady/Knowledge* içinde, der.

Bilimin postmodernist eleştirileri, onun tekçi iddialarına karşı çıkarlar, her türlü genelleştirilmiş kuramın zorunlu olarak çelişkili kanıtları bastıracağına ya da görmezden geleceğine ilişkin endişelerini yansıtırlar. Bu saflardan bir postmodernist olarak konuşan Jane Flax, "belki de gerçeklik ancak egemen perspektifinden bakıldığında tekil bir yapıya sahip olabilir," diye fikir yürütür.[22] Sandra Harding de "genel ve soyut bir otoriteyle konuşan, bilimsel öznenin sesidir; araştırmanın nesnesi ancak bilim insanının kendisine sorduğuna cevap vermek için ve tarihsel olarak özgül koşulları ve yerinin tekil sesiyle 'konuşur', " derken, benzer bir noktaya işaret eder.[23] Bilime yönelik tüm feminist eleştiriler bence bu noktanın bilimin bir feminist açısından ortaya koyduğu sorunun temelini oluşturduğunu kabul eder. Ancak postmodernistler eleştirilerini feminist kuramlara da yöneltirler. Flax'ın işaret ettiği gibi, "bütünün tanımlanmış bir temasının araştırılmasına ilişkin feminist kuram ya da feminist bir bakış açısı, kendimizinkine benzemeyen deneyimleri olan insanların rahatsız edici ama önemli seslerinin bastırılmasını gerektirebilir. Bu seslerin bastırılması (görünür) otoritenin, tutarlılığın ve kendi evrenselliğimizin zorunlu koşulu olarak görülebilir".[24] Alternatif bir epistemolojiye ilişkin postmodernist öneriler tutarsızdır, mamafih "düşlerimi-

---

Alison M. Jaggar ve Susan R. Bordo (New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press, 1989) s. 224-255. Ayrıca bkz. Evelyn Fox Keller'in Barbara McClintock biyografisi *A Feeling for the Organism* (New York: W. H. Freeman, 1983). Feminist epistemolojiyle ilgili başka tartışmalar için bkz. Lorraine Code, What Can She Know? (Ithaca:Cornell University Press, 1991); Jane Duran, Toward a Feminist Epistemology (Savage, MD: Rowman&Littlefield, 1991); Lynn Hankinson Nelson, Who Knows: From Quine to a Feminist Empricism (Philadelphia; Temple University Press, 1990); ve Sandra Harding, Is Science Multicultural? (Bloomington: Indiana Universiy Press, 1998).

22 Jane Flax, "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory", *Signs* 12, no. 4 (Yaz 1987), s. 634.

23 Handing, *Science Question*, s. 124.

24 Flax, "Postmodernism", s. 633.

zin ortak bir dilden (Adrienne Rich'in 1978 derlemesinden bir başlık)[25] değil ama" Donna Haraway'in büyük postmodernist eleştirisinde ortaya koyduğu gibi, "güçlü bir inançsız çokdillilikten" geldiği fikrini içerirler.[26] (Postmodernizm üzerine daha geniş bir tartışma, bu bölümün ilerki sayfalarında bulunabilir).

Catherine MacKinnon'un ileri sürdüğü gibi, Anglo Amerikan mevzuatı, bir bilim olmayı özler: ortaya çıkan tikelliği içine alacak her yerde hazır ve nazır genelliği, toplumsal düzenliliklerle düzenlemelerin öngörülmesi ve denetlenmesini, istendiği gibi kodlanmasını... Doktrinin formüle benzer "tecrübeleri", bir yöntem, sınıflama ve taksonomiye* öykünür.[27] Bu nedenle, bilimde olduğu gibi hukuk da kadınların konumunun müstakil tekilliklerini gözden kaçırma eğilimindedir. Daha da vahimi, hukukun adaleti güven altına alan nötrlük ve tarafsızlık iddiaları toplumsal, ekonomik ve ideolojik ögelerin etkisiyle varolan yapısal eşitsizlikleri yok sayar. MacKinnon'un işaret ettiği gibi, "anayasal hükümlerde ilkesel tanım gereği bulunan tarafsızlıkla ilgili sorun, bunun yapısal güçsüzlükle yapısal iktidarı eşitlemesi ve her ikisine de aynı "eşitlik"le muamele etmesini istemesindedir".[28] Bir başka deyişle, Simone de Beauvoir'in dediği gibi (bkz. Beşinci Bölüm) norm standartları erkeklerin hayatını yansıtır; kadınlar ve kadınların hayatlarının yapısı, toplum tarafından olduğu gibi, yasa tarafından da sapkın olarak görülür.

25 Adrienne Rich, *The Dream of a Common Language: Poems 1974-1977* (New York: Norton, 1978).

26 Donna Haraway, "A Manifesto for Cyborgs" (1985), *Feminism/Postmodernism* içinde, der. Nicholson, s. 223.

(*) Taksonomi: Canlıların sınıflandırılması ve bunda kullanılan kural ve prensipler.

27 MacKinnon, "Feminism, Marxism, Method" (1983), s. 655.

28 MacKinnon, *Feminism Unmodified*, s. 165. Metin içinde başka atıflar da yapılacaktır.

> Erkeklerin fizyolojisi çoğu sporu tanımlar, onların sağlık gereksinimleri sigorta kapsamını belirler, onların toplumsal olarak çizilmiş biyografileri işyeri beklentilerini ve başarılı kariyer kalıplarını belirler, onların bakış açıları ve ilgileri bursların niteliğini belirler, onların deneyim ve takıntıları faziletleri belirler, onların askerlik hizmeti yurttaşlığı belirler, onların varlıkları aileyi belirler, onların bir araya gelmedeki yeteneksizlikleri –ve antlaşmalar– tarihi belirler, onların imgesi Tanrı'yı belirler, onların genital organları cinselliği belirler. Bunlar, cinsiyet açısından tarafsız olarak sunulan standartlardır.[29]

Robin West'in dediği gibi, son yıllarda gerçekleştirilen başarılı yasal reformların çoğu, "kadınların acılarının erkeklerin çektiklerine benzer biçimde ifade edilmesiyle kazanılmıştır". West, bunun yerine kadın merkezli bir noktadan, yeni hukuk kuramının "kökeni kadınların ayrı varoluşlarında ve varolmanın maddi biçimde" olacak biçimde geliştirilmesi gerektiğini ileri sürer.[30] Bunu yapabilmek için ideolojiyi değiştirmemiz; "piyasayı kendi hikayelerimizle doldurmamız" gerekir (65). Örneğin yasa "iyi idare edilen bir kamusal hayat sevgisinin önemini" yansıtmalıdır. "Yalnızca aklın idaresinde değil, koruyup kollayıcı, sevgi ve empatiye dayalı bir topluluk ve adalet kurumunun karanlık bir bataklıkta erimek ya da ürkütücü totaliterlik hayaletine dönüşmek olmayacağını göstermeliyiz" (65). "Topluluğun, koruyup kollamanın, sorumluluğun ve bakım etiğinin en azından özerklik, kendine güven ve bireycilik kadar korunmayı hak ettiğini göstermeliyiz" (66).

Bu arada geçtiğimiz birkaç yılda anayasal doktrine yöne-

---

29 Catherine A. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), s. 224.

30 Robin West, "Jurisprudence and Gender", *University of Chicago Law Review* 55, no. 1, (Kış 1988), s. 61. Metin içinde başka atıflar da yapılacaktır.

lik çok sayıda ilginç feminist eleştiri geliştirildi. Bunların çoğu, kadınların maruz kaldıkları acılara ve adaletsizliklere çare bulmak için varolan yasal standartların kullanılması ve/veya değiştirilmesi girişimlerinin güçlüğünü artırdı. Bunun bir örneği, MacKinnon ve Andrea Dworkin'in hazırladıkları pornografi karşıtı yasa ve bu yasanın anayasanın birinci maddesi ile ilişkisidir. 30 Aralık 1983'te, Minneapolis Şehir Konseyi, pornografinin bir cinsel ayrımcılık biçimi olduğunu, bu nedenle de anayasanın 4. maddesindeki eşit korunma hükmünün ihlali olduğunu açıkladı (1964 Medeni Haklar Sözleşmesinin VII. hükmü). Bu kural, birinci maddedeki ifade özgürlüğü hükmünün ihlali sayıldığı için, yönetim tarafından veto edildi. Benzer bir düzenleme daha sonra Indianapolis Şehir Meclisi'nden de geçti; bu düzenlemenin anayasaya uygunluğu, American Booksellers'e karşı Hudnet davasında tartışıldı. 1986'da Yüksek Mahkeme, Yargıtayın Indianapolis kararının anayasanın 1. maddesine aykırı olduğu kararını onayladı. Bu kararı, pornografinin bir cinsiyet ayrımcılığı biçimi olduğunu, bu nedenle kadınlara zarar verdiğini, ancak ifade özgürlüğü hakkı sayılabileceğini kabul ediyordu.[31]

Burada bir dizi ilginç konu ortaya çıkıyor. Birinci maddenin ardında yatan kuramsal kabul, MacKinnon'un da belirttiği gibi, ifadenin zaten özgür olduğu. Kongre, kuramsal olarak zaten varolan bir şeyin, ifade özgürlüğünün kısıtlaması-

31 Bkz. MacKinnon, *Feminism Unmodified*, s. 210. Burada belirtilen konularla ilgili düşündürücü bir yaklaşım için bkz. Rosemaire Tong ve Ann Ferguson, *Women's Review of Books*, Mayıs 1986, s. 7-9 ve 11-13; Martha Minow, "Adjudicating Differences: Conflicts among Feminist Lawyers", *Conflicts in Feminism* içinde, der. Hirsch ve Keller, s. 156-160.

Pornografi tartışmasından önce yapılan fakat onunla bağlantılı bir başka tartışma da "cins savaşları" diye bilinendir. Bu tartışmaya ilişkin son derece kullanışlı bir tanıtım için bkz. Ann Ferguson, "Sex War: The Debate Between Radical and Libertarian Feminists", *Signs* 10, no. 1, (Güz 1984), s. 106-112. Arka plan malzeme için bkz. *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, der. Carole S. Cance (Boston: Routledge, 1984) ve *The Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, der. Ann Snitow ve d. (New York: Monthy Review, 1983).

na karşı bir hüküm getirdi. Ancak "bu hüküm, hükümetin etkinliğinden önce, nüfusun bütün bir bölümünün sistematik biçimde toplumsal olarak susturulmadığını varsayıyor". MacKinnon'a göre pornografi, kadınları etkin biçimde susturur.[32] Yani, bir kez daha, liberal yasal kabuller –bu olayda birinci maddenin lafzi yorumu– kadınların ezildiği yapısal politik gerçeğini görmezden gelir.

Feministlerin varolan yasalar altında kadınların potansiyellerini başarıyla genişlettikleri bir alan, cinsel şiddettir. 1986'da Yüksek Mahkeme, cinsel şiddetin bir cinsiyet ayrımcılığı biçimi olduğunu ve bu nedenle de yasa dışı sayılması gerektiğini onayladı.[33] Feminist hukuk kuramcıları arasında alttan alta süren bir tartışma, kadınların özgül (kimi kez imtiyazlı) yasal muameleye ihtiyaç duyan özgül bir grup olarak mı ele alınması gerektiği, yoksa onların varolan standartların adil ve eşitçe uygulanmasıyla mı çare bulunabileceği tartışmasıdır. Kimi kez bu tartışma kısa yoldan "farklılığa karşı eşitlik tartışması" olarak adlandırılıyor. Bu konunun merkezinde durduğu iki alandan biri kendilerini döveni öldüren kadınların davalarındaki meşru müdafaa savunması, diğeri ise hamilelik/annelik izni. İlk alanda dayak yiyen kadınların deneyimleri nedeniyle özel biçimlerde davranan özgül bir grup oldukları, adil bir yargılamanın gerçekleşebilmesi için bu kadınların deneyimlerinin dikkate alınmasının gerektiği, kimi kez bu deneyimlerin beraat nedeni olabileceği ileri sürülür. Yani, "kadının durumunu erkek terimleriyle yargılamak, kadınların eşitlik haklarının ihlalidir".[34] Öte yandan, kimi feministler de "farklılığın" kurumlaştırılmasının yalnızca statükonun onaylanma-

32 MacKinnon, *Feminism Unmodified*, s. 210.

33 Bkz. MacKinnon, *Feminism Unmodified*, s. 103-116 ve 231, no. 7. Bu tezi *Sexual Harassment* (1979) de geliştiren MacKinnon'du (bkz. Altıncı Bölüm, no. 55).

34 MacKinnon, "Toward Feminist Jurisprudence" (1982), s. 730. Ayrıca bkz. İkinci Bölüm, not 59.

sı ya da varolan farkların yoğunlaştırılması anlamına geleceğinden endişe duyuyorlar; üstelik meşru müdafaa savunması tek bir kadını hapse girmekten kurtarabilir ama koca dayağının durdurulmasına bir katkısı olmaz.[35]

Hamilelik izni konusu feministler için şu soruları gündeme getiriyor: "kadınların eşitlik ve özgürlük hedeflerine hangi kural daha iyi hizmet eder: işverenlerin hamilelik ve doğum izni vermelerini sağlayan mı yoksa işverenlerin hamile ve hamile olmayan, erkek ve kadın tüm çalışanlara eşit davranmasını sağlayan mı?"[36] 1987'de California Savings and Loan Şirketiyle Guerra arasındaki davada Yüksek Mahkeme, işveren tarafından başka sebeplerle benzer izinler verilmediği halde kadınlara dört ay ücretsiz hamilelik ve doğum izni vermesini öngören Kaliforniya Yasasının anayasaya uygunluğunu onayladı. Böylece hamile kadınlar imtiyazlı muamele için özgül bir grup olarak ayırt edilmiş oldular.

Thurgood Marshall çoğunluk görüşü tartışmasında Kaliforniya Yasasının koruyucu işgücü mevzuatına benzediğini reddetti (bkz. İkinci Bölüm), bunun "eşit istihdam fırsatı" sağladığını, çünkü "kadınların da erkekler gibi, işlerini kaybetmeden aile sahibi olabilmelerine izin verdiğini" söyledi.[37] Bu nedenle, Kaliforniya Yasası, hamile kadınlara yönelik ayrımcılığı cinsiyet ayrımcılığı olarak gördüğü için yasaklayan 1978 federal sözleşmesine uymuş oldu.

Kısacası, feministler kararın maddelerini eleştirirlerken (ayrımcı davranışlara karşı olan ACLU kadar tüm özürlü çalışanlara eşit muamele edilmesini isteyen NOW'a da)[38]

35 Bkz. Hasse, "Legalizing Gender-Spesific Values", *Women and Moral Theory* içinde, der. Kittay ve Meyers, s. 289-294.

36 Minow, "Adjudicating Differences", *Conflicts in Feminism* içinde, s. 149.

37 *New York Times*, 14 Ocak 1987, s. A1.

38 Hamileliğin bir tür acizlik olarak kabul edilip edilmeyeceği ayrı bir sorundur; bazı kadınlar bu durumda "aciz"ken diğerleri öyle değildir. Annelik kadınları çalışamadıkları için değil, çocuklarına baktıkları için muhtaç kılar. Bu neden-

erkeklerle kadınlar arasındaki farkın yarattığı tek sorunun kadınların hamilelikleri olduğunu ima ettiğini söylediler. Bu durumda bu kararın, hem kadınları eşit iş olanaklarından mahrum bırakırken (hamile kaldıklarında onları reddederek), hem de tarihsel olarak kadınları "zayıf" cins olarak damgalayan, ataerkil koruma talep eden, böylece kadınların ikincilliğini kuran ideolojik yapıya katkıda bulunan ayrımcı davranışları kurumlaştırdığı gerçeği nasıl bağdaştırılabilir?[39]

"Farklılığa karşı eşitlik" yaklaşımı en fazla, her iki tarafta da feminist hukukçuların yer aldığı cinsiyet ayrımcılığına ilişkin EEOC ile Sears arasındaki davada (1979) darbe aldı. Sears "kökten farklılıkların –kültürün ya da toplumsallaşmanın uzun erimli örüntülerinin bir sonucu olarak– kadınların komisyonla çalışılan pazarlama işlerinden uzak durduklarının varsayılmasına" yol açtığını ileri sürdü.[40] EEOC ise istatistiklere göre Sears'ın işe alma pratiklerinin ayrımcı bir biçimde erkeklerin yeğlendiğini gösterdiğini öne sürdü. Dava mahkeme başkanlığının kadınların ifade ettikleri bir tür "doğal" tercihin belli işlerde neden daha çok erkek bulunduğunu açıkladığını, Sears'ın ayrımcılık yapmadığını belirtmesiyle Sears'ın lehine sonuçlandı. Burada sorun bir kez daha, toplumsal bağlamın görmezden gelinmesidir: Kadınlar gerçekten belli (düşük ücretli) işleri neden seçiyorlar? Diğer bir deyişle, kadınlar ideolojik olarak boyun eğmeye hazırlanıyorlarsa, eşit fırsatların hiçbir anlamı yoktur. Üs-

---

le bu durumu tartışırken eril ya da cinsiyete duyarsız terimleri kullanmak, kadınların ihtiyaçlarının gerçek doğasını görmemizi engeller. Bu aynı zamanda cinsiyete özgü bir durumun cinsiyete duyarsız terimlerle anlatılabileceği yanılsamasını da yaratır (bkz. Robin West, not. 29).

39 Bkz. MacKinnon, *Towards a Feminist Theory of the State*, s. 156-166 ve Feminism Unmodified, s. 37-39.

40 Joan W. Scott, Deconstructing Equality - Versus Difference, ya da The Uses of Poststructuralist Theory for Feminism", *Conflicts in Feminism* içinde, der. Hirsch ve Keller, s. 139. Ayrıca bkz. Minow, "Adjudicating Differences", *Conflicts* içinde, s. 153.

telik kadınlar bu şekilde yetiştirilmeseler bile hamilelik, doğum ve çocuk bakımı gibi işler nedeniyle, eğer işyerinde eşilik sağlanacaksa, kadınlara farklı muameleye ihtiyaç vardır.

Bu ikilemden çıkmanın yolu, kadın olmanın anlamını insan olmanın anlamına entegre etmek gibi görünüyor. Yani, bir kadın hamile ise, insanlar hamile kalabilir demektir ve bütün insanlara eşit davranma kuralı, hamileliğin bir insani tecrübe olduğu gerçeğini dikkate almalıdır. İnsanlar çocuk sahibi olurlar ve bu nedenle yasa onların çocuklarına bakmak zorunda oldukları gerçeğine kendini uyarlamalıdır.

Aslında West'in ve diğerlerinin de belirttiği gibi, yasa ve genel olarak toplum, kadınların özel alanda (genellikle ücretsiz olarak) gerçekleştirdikleri bakım işinin geniş bölümünü içeren bir kamusal alan nosyonunu kabul etmelidir.[41] MacKinnon'un dediği gibi, "bir grubun standartlarının ötekiler tarafından konan bir standart setine karşı tek yanlı ölçülmesi, tikel standartları güçlendirir. Birinin tikel özelliklerinin insanlığın ölçüldüğü standartlar haline geldiği an, tarihi bir andır".[42]

Kadınların bir takım etiğine eğilimli oldukları fikri ilk kez Carol Gilligan tarafından etkileyici *In a Different Voice* (1982) makalesinde geliştirildi. O zamandan bu yana aynı çizgide pek çok çalışma bunu izledi; örneğin Nel Noddings'in *Caring*'i (1984), Mary Belenky'nin *Women's Ways*

41 Kadınlar bu tür emek için ideolojik olarak hazırlanıyorsa, insan bunun adil olup olmadığını sormak istiyor. Eğer değilse, o zaman eşit muamele yasadan çok daha derin bir düzeyden başlar. Bununla beraber, nedeni ne olursa olsun, kadınlar bu tür işi seçebilirler; bu işler kadın işi olarak görüldükleri için değersizleştirilmemelidirler. Ev işine ücret hareketleri, bu soruna yanıt verebilecek gibi görünüyorlar. Bkz. Joan Acker, *Doing Comparable Worth: Gender Class and Pay Equity* (Philadelphia: Temple University Press, 1989); MacKinnon, Toward a Feminist Theory of the State, s. 63-80.

42 MacKinnon, *Feminism Unmodified*, s. 44. Grup farklılıklarının kamusal politikaya nasıl eklemlenebileceği üzerine özgül bir öneri için bkz. Iris Young'ın *Throwing Like a Girl*, s. 114-137, Politika ve Grup Farklılığı bölümü içindeki "özel haklar" nosyonu.

of Knowing'i (1987), Sara Ruddick'in *Maternal Thinking*'i (1989).[43] Gilligan'ın varsayımlarına yönelik eleştiriler, geliştirme ve uygulamalar, feminist teori içinde bir ana alan haline geldi (gerçekten Robin West'in yukarıdaki Amerikan mevzuatına ilişkin eleştirisi, açıkça Gilligan'ın teorisinde temellenir). Bu alanda yapılmış geliştirmelerin çok yararlı bir irdelemesi, Gilligan'ın teorisinin çeşitli yönlerini geliştiren ve eleştiren makalelerin bir derlemesi olan *Women and Moral Theory*'nin (1987) giriş bölümünde bulunabilir.[44]

Bakım tartışması (esas olarak Gilligan ve yandaşları ile Lawrence Kohlberg arasında geçti) özerk bireyler ve tarafsız ve evrenselleştirilebilir hakları temel alan vurgusuyla, liberal "adalet geleneği" ile bireyin bağlamsal ilişkiler içinde görüldüğü ve etiğin ilişki sorumlulukları anlamında yorumlandığı, Caroline Whitheck'in feminist ilişkisel ontoloji dediği görüş arasındadır.[45] Bu bakışa göre etik karar evrenselleştirilemeyen ama bu bağlamda sürekliliği olan belirli bir bağlam içinde verilir ya da görülür.

Adalet geleneği, toplumsal sözleşme kuramına içkindir ve bu nedenle de ilişkiler büyük ölçüde sözleşme kuramı terimleri içinde anlamlandırılır.[46] Ancak Carole Pateman'ın dediği gibi (Catherine MacKinnon'un liberalizmin kalıcı politik eşitsizlikleri görmezden geldiği yolundaki eleştirisine

---

43 Nel Noddings, (Berkeley: University of California Press, 1984), Mary Belenky vd., *Women's Ways of Knowing* (New York: Basic, 1987) ve Sara Ruddick, *Maternal Thinking*, (Boston: Beacon, 1989).

44 Bkz. Birinci Bölüm, not 12.

45 Caroline Whitbeck, "A Different Reality: Feminist Ontology", *Beyond Domination* içinde, der. Gould, s. 76-82. Ayrıca bkz. Marilyn Friedman, "Care and Context in Moral Reasoning", *Women and Moral Theory* içinde, s. 190-204.

46 Nancy Fraser, Nancy Hartsock'un insanları "birbirlerine geçici, çıkarı en çoklaştırmaya yarayan karşılaşmalar olarak davranan ilişkisel, çıkarcı tözler olarak gören egemen ahlaki ve politik söyleme yönelik eleştirisini izleyen pek çok sosyalist feminist, bunun alışveriş konumunu, yani kapitalist ahlakı yansıttığını söylerler. "Toward a Discourse Ethic of Solidarity", *Praksis International* 5, no. 4 (Ocak 1986), s. 425.

uygun olarak), "modern sözleşme... tipik olarak güvenlik karşılığında itaatin sağlanması biçimini alır"; (31) bu nedenle de tarafsız birey hakları soyutlamasına dayalı olarak eşit muamele sağlar gibi görünürken toplumsal boyun eğme ilişkilerini etkiler (7, 58).

Bir kez daha, insanlar arasındaki temel farklılıklar görmezden gelinir; tüm insanların mantıklı, eğitimli, beyaz ve erkek oldukları varsayılır.

Seyla Benhabib bu kurgusal figürü "genelleştirilmiş Öteki" olarak isimlendirir: "genelleştirilmiş Ötekinin duruş noktası bize kendimize atfetmek istediğimiz bütünlük ve her bireyi aynı haklar ve ödevlerle yüklenmiş mantıklı varlıklar olarak görme açısını sağlar. Bu duruşu varsayarken bireyselliği ve ötekinin somut kimliğini soyutlarız".[47] "Tersine somut öteki konumlanışı her (kişiyi) somut tarihi, kimliği ve duygusal yapısıyla bir birey olarak görmemizi sağlar" (164). Anlatımcı bağlam –bireyin hayat hikayesi– uygun bir etik öge olarak kabul edilir. "Somut öteki"nin ahlaki kimliğinin farkında olmak, ilişkisel sorumluluk duygusunda köklenen bakım etiğini meydana getirir.[48]

Geçenlerde yazdığı bir makalede Gilligan kendi kuramını Susan Glaspell'in ünlü hikayesi *"A Jury of Her Peers"*i (1917) (Emsallerinden Bir Jüri) çözümleyerek bir bağlama kavuşturdu.[49] Bu hikayede iki kadın, kocasını öldüren komşu kadının

47 Seyla Benhabib, "Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory", *Women and Moral Theory* içinde, der. Kittay ve Meyers, s. 163. Metin içinde daha fazla atıfta bulunulacaktır.

48 Benhabib kısmen Jürgen Habermas'ın "ihtiyaçlara ilişkin yorumların iletişimsel modeli"ne dayanarak diyalojik bir kuram geliştirmeye doğru gidiyor – s. 168-171. Bu yönelimin daha fazla geliştirilmesi ile ilgili olarak bkz. Fraser "Toward a Discourse Ethic" – burada Fraser, "kolektif bir somut ötekinin duruş noktasından geliştirilmiş bir dayanışma etiğinin feminist bir etik için bakım etiğinden daha uygun olduğunu" ileri sürüyor (429).

49 Carol Gilligan, "Moral Orientation and Moral Development", *Women and Moral Theory* içinde, der. Kittay ve Meyers, s. 29-32. Benim tartışmam da bir biçimde Gilligan'ın tezlerini geliştiriyor.

başlattığı bir duygusal kötü muamele hikayesi anlatırlar; olayın bağlamsal ayrıntılarını bir araya getirirler ve bu, eğer evrenselleştirilebilir, "nötr" etik standartlara başvurulsaydı işlemeyecek olan bir adalet standardına başvurmalarına yol açar. Gilligan da buradaki gerçek suçun "çıkarma" *(detachment)*, yani kadınların akrabalar ve toplum tarafından gözden çıkarılması olduğunu ileri sürer. Kadınlar kendilerini ilişkisel sorumluluklarda başarısız olmakla suçlarlar – o kadına daha önce ilgi göstermemiş olmakla, onun içinde bulunduğu ümitsiz duygusal tecride dikkat etmemiş olmakla. Kadınlar konuyu böylece anlatısal bir bağlamda ele alarak mutlak adalet ilkeleri (tüm cinayetler yanlıştır) altında mümkün olmayan etik bir karar vermiş olurlar (kadını temize çıkarırlar).

Bir başka deyişle, bakım etiği durumun sürekliliklerine karşı bir duyarlılık gerektirir. Kişisel tarihler kadar –sınıf, ırk, cinsiyet ya da etniklik farklarına dayanan– güç farklılıkları da gözden kaçırılmamalı, susturulmamalıdır. Tersine, bunlar etik/siyasal karar alma süreçlerinde birer faktör olarak ele alınmalı ve bu faktörlere yeterli ağırlık tanınmalıdır. Anlaşılabilir bir biçimde bu yaklaşıma yönelik pek çok eleştiri getirilmiştir. Bunlar birkaç nokta etrafında toplanırlar. Birincisi, böylesi konumsal bir ahlakın, hiçbir ahlaki standardın mümkün olmadığı bir anarşiye yol açabileceği yolundaki eleştiridir. İkincisi, kişinin ancak en yakınındaki cemaatini ilgilendirenleri görüp daha geniş toplumsal kötülükleri görmez olabileceğini, böyle bir sürecin cinsiyet, ırk, sınıf ve bunun gibi değişkenlere göre önyargılı tercihlerin yeniden onaylanmasıyla sonuçlanacağını ileri sürenlerdir.[50] Daha fazla işlenmesi gerekse de bu kuram, ana paradigmada değişikliğe yol açacak önemli bir alternatif olarak ortaya çıkar.

Kadınların farklılığı ile ilgili kuramlar geçmişte genellikle

50 Bkz. Virginia Held'in Noddings eleştirisi, *Women and Moral Theory*, s. 119-120 ve Benhabib, "Generalized and Concrete Other", s. 168.

Freudcu teoriye, özellikle de nesne ilişkileri okuluna (bkz. Dördüncü Bölüm) dayalıydı. Ancak geçen yıllarda sosyalist feministler Marksist teori içinde bir damar geliştirerek, kadınların farklı epistemolojisi olarak gördüklerinin temeli olarak kadınların geleneksel işgücüne ya da praksisine baktılar. "Konumsal" denen bu kuramın ilkesel başlatıcısı Nancy Hartsock'tu (bkz. Üçüncü Bölüm). Daha önce konumsal teorilerin modern bilim eleştirisinde nasıl kullanıldığını belirtmiştik. Dorothy Smith, konumsal teorileri sosyal bilimler eleştirisinde etkin biçimde kullanır.[51] Marksizm içindeki bu damarın başlatıcısı, Macar kuramcı Georg Lukacs'tır (bkz. *Tarih ve Sınıf Bilinci: Marxist Diyalektik Çalışmaları,* 1922; Cambridge: MIT Press, 1971 – özellikle "Proletaryanın Düşünümselliği ve Bilinci" Bölümü). Lukacs tabii ki imtiyazlı ya da konumsal epistemolojiyi ortaya koyan ezilen grup olarak proletaryaya yoğunlaşır. Bu konum Lukacs'ın bakışına göre esas olarak proletaryanın üretim sürecinin metalaşmasından gelir (167-168); ancak zanaat temelli kullanım değeri üretimi idealinin ya da hatırasının proletaryanın eleştirel bilincinin kökü olduğu düşüncesi, bu fikre içkindir.

Feminist konumsal kuramcıların peşinde oldukları, bu ikinci fikirdir. Ancak kadınların nesneleştirilmeleri ya da metalaştırılmaları, cinsel yollarla olmuştur –tarihsel üretim biçimlerini aşan bir olgu– ve bu onları proletaryadan farklılaştırır. Bu aynı zamanda eleştirel duyarlılığın geliştirilmesine bir katkı da olabilir. Örneğin, Catherine MacKinnon, "cinsel nesneleştirme"nin bir kadın konumu için temel olarak kabul edilebileceğini öne sürer.[52] Varoluşçu gelenekten

51 Dorothy E. Smith, *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology* (Boston: Northeastern University Press, 1987). Duruş noktası kuramının daha fazla geliştirilmesi için bkz. Alison M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (Totowa, N. J.: Rowman-Allanheld, 1983), s. 369-389.

52 "Sexuality, Pornography and Method" Feminism and Philosophy içinde, ed. Nancy Tuana ve Rosemarie Tong (Boulder, CO: Westview, 1995), s. 135

feministler kadınların ezilmesini Marksist kuramın yabancılaşma/şeyleşmesiyle birleştiren bu boyutunu çözümlemişlerdi (bkz. Beşinci Bölüm).

Bence konumsallığı merkez alan kuramlara ilişkin eleştirilerin biri bu kuramın belirli grupları "insanlığın asli haline getirdiği"yse de gerçek sorun, konumsal epistemolojiyi saptamak için devrimci öncülerin –feministler– mi gerektiği yoksa kadınların bir grup olarak "otomatikman" mı bunu ifade edecekleri sorununda yatmaktadır. İkincisinin ihtimal dışı olduğu açık olduğuna göre, bir tür bilinç yükseltme süreci ya da feminist önderlik, kadınları bir sınıf olarak eleştirel duyarlılığa teşvik edecektir.[53] Hartsock bu konunun farkındadır (bkz. Üçüncü Bölüm), ancak bugün feminist kuramcılar konumsal kuramı ideolojiyi eleştirmek ve dönüştürmek için bir araç olarak gerçek değil, potansiyel olarak yıkıcı bir amaçla kullanıyorlar. Bu Lukacs ve geleneksel Marksizmde görülenden farklı bir taktik (Lukacs'ın konumsal teorisine feminist bir başvuruya ilişkin yeni ve ilginç bir tartışma için bkz. Fredric Jameson, *"History and Class Consciousness as an Unfinished Project* (1988).)[54]

Diğer yandan, feminizmin kitlesel bir siyasal hareket olarak başarılı olabilmesi için çok sayıda kadının kendi durumlarının eleştirel, yıkıcı olduğunu görmeleri çok önemlidir. Linda Alcoff tarafından tanımlanan bu "uyandırıcı" süreç şöyledir: "Kadınlar feministler haline geldiklerinde, or-

53 Bilinç-yükseltmenin önemi üzerine bkz. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, s. 83-105; kimi çağdaş feminist gruplar, paylaşılan ortaklıklar yerine farklılıkları ortaya koyan bilinç-yükseltme grupları geliştirdiler. Bkz. Iris Young, *Throwing like a Girl*, s. 8. Ancak nihai hedef ezilmenin sağduyusu etrafında birleşmek olmadıkça bilinç yükseltme duruş noktası epistemolojisinin geliştirilmesine hizmet etmeyecektir. Ayrıca bkz. Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought* (Boston: Unwin Hyman, 1990), s. 33-37.

54 Frederic Jameson, "History and Class Consciousness as an Unfinished Project", *Rethinking Marxism* 1, no. 1 (Bahar 1988), s. 49-72. Metin içinde daha başka atıflar da yapılacaktır.

taya çıkan çok önemli değişiklik... onların gerçekleri farklı bir konumdan, özneler olarak kendi konumlarından görmeye başlamalarıdır. Kolonyal özneler daha önceki taklitçi yaklaşımlara karşı eleştirel olmaya başladıklarında sömürgecilere karşı da olurlar, burada olan şey, sömürülenlerin sömüren yerine sömürülenle özdeşleşmeye başlamalarıdır."[55]

Son zamanlardaki kimlik konusundaki karmaşalar açısından (ilerki tartışmalara bkz.) konumsal merkezli kuramın siyasal çözümleme için ortaya konmuş bir feminist kurgu olduğunun vurgulanması önemli görünmektedir. Burada insanın "içine fırlatıldığı" (Heidegger'in deyişiyle) cinsiyet ya da ırk gibi doğal (ya da derin toplumsal) kimliklerle feminizm gibiler arasında bir ayırım yapılması gereklidir. İnsan cinsiyetini kendisi seçemez (tabii ameliyatla cinsiyet değiştirmek mümkündür ama genellikle insanlar hangi cinste doğmuşlarsa öyle devam ederler) ama insan bunu nasıl yorumlayacağını ve bunun içinde nasıl hareket edeceğini seçebilir. Feminizm, kadın olma koşullarına ilişkin siyasal bir yorumlamadır ve bu koşulun bir siyasal kimlik temeli olarak tanınmasını zorlar.[56]

Geleneksel Marksist çözümlemelerden farklı olarak bazı çağdaş feminist kuramlar konumsal epistemolojiye onun bileşenlerinden biri olarak duygusal epistemolojiyi de entegre etmeye girişirler. Örneğin Hilary Rose, bütünsel bir bilimin ögeleri olarak entegre edilmek üzere "kalp"i de "el" ve "beyin"e ekler-"kalp" bakım emeğinin temsilcisidir.[57]

Alison Jaggar ezilenlerin, özellikle de kadınların duygusal karşılıklarının konumsal merkezli kuramda ezilenlere uygun bir "epistemolojik imtiyaz" kurulmasına yardımcı olacağını

55 Linda Alcoff, "Cultural Feminism Versus Post-Structralism: The Identity Crisis in Feminist Theory", *Signs* 13, no. 3 (Bahar 1988), s. 434.

56 Bu konuda çok yararlı bir tartışma için bkz. Young "Polity and Group Differences", *Throwing Like a Girl* içinde, s. 121-124.

57 Rose, "Hand, Brain and Heart".

söyler.[58] Haunani-Kay Transk da *Eros and Power*'da (1986) Herbert Marcuse'nin erotikle ilgili kuramlaştırmasını (bkz. Dördüncü Bölüm) yeniden ele alarak "kadınların toplumsal yeniden üretim alanıyla ilişkileri onlara içgüdüsel hazzın hatırasına imtiyazlı bir ulaşma imkanı verir. Bu imkan, karşılığında belirleyici, baskıcı bir uygarlık olarak ataerkilliğe ilişkin... eleştirel bir bilinci besler,"[59] der. Bir başka deyişle, kadınların geleneksel yeniden üretici (Marksist anlamda) emekleri onları duyumsal ve erotik olanla daha yakın bir ilişki içinde tutar. Kadınlar "performans ilkesi tarafından daha az baskılanmışlardır, haz kaynağına daha yakındırlar" (91). Bu nedenle Trask, kadınların erosla geleneksel praksislerinden kaynaklanan bağlantılarından doğan potansiyel olarak yıkıcı bir konumları olduğunu düşünür: "Feminist Eros için maddi temel ve epistemolojik kaynak, kadınların bakıcılar olarak yaşadıkları toplumsal pratiklerinde bulunur" (174).

Patricia Hill Collins, *"The Social Construction of Black Feminist Thought"*da Afrika kökenli Amerikalı kadınların "ezilmelerine ilişkin kendi kendilerini tanımlayan bir konumlanışları" olduğunu öne sürer.[60] Ona göre siyah feminist teori bu konumlanışta, siyah kadınların gerçek maddi hayat koşullarında köklenen "Afrika merkezli bir feminist epistemolojide temellenmelidir" (770). "Siyah kadınların yaptıkları ücretli ve ücretsiz iş, içinde yaşadıkları topluluk tipleri ve ilişki biçimleri, Afrika kökenli Amerikalı kadınların bir grup olarak siyah ve kadın olmayanların dünyasından farklı bir dünyada yaşadıklarını... ve bu farklı deneyimlerin maddi

58 Alison M. Jaggar, "Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology", *Gender/Body/Knowledge* içinde, der. Jaggar ve Borda, s. 162.

59 Haunani-Kay Trask, *Eros and Power* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986), s. 90. Metnin içinde daha başka atıflar da yapılacaktır.

60 Patricia Hill Collins, "The Social Construction of Black Feminist Thought", *Signs* 14, no. 4 (Yaz 1989), s. 747. Ayrıca bkz. *Black Feminist Thought* s. 21-40 ve 201-220.

gerçeklikle ilgili ayrı bir siyah feminist bilinci harekete geçirdiğini gösterir" (747-748). Benzer biçimde Sarah Hoagland da *Lesbian Ethics*'de (1988) lezbiyenlerin ayrı bir konumlanışlarının olduğunu ileri sürer.[61]

Fredric Jameson son dönemde konumlanma üzerine yazdığı bir makalede, her bir ezilen grubun kültür ve geleneğini yansıtan çoklu konumlanışların olabileceğini söyler. Örneğin Yahudi konumlanışının çizgilerini tartışır. Jameson'a göre klasik Marksist değil, Lukasçı bir damardan çıkan konumlanma teorisi, "her yoksunluk biçiminin kendi özgün bakış açısını ve kendi özgül ve ayrı hakikat iddiasını üreteceğini" kabul etmelidir (71). Böylesi bir çeşitliliğin etkisiz bir çoğulculuğa dönüşme riski varsa da bu konumlanışlar arasında inkâr edilemez bir çakışma da vardır (Collins Afrika merkezli ve feminist konumlanışlar arasındaki ortaklıklara işaret eder (756-757)) ve bu tür gruplar aynı egemen epistemoloji tarafından marjinalleştirilmek ve ezilmek gerçeği tarafından birleştirilirler.[62]

Postyapısalcılık ya da postmodernizm Avrupa'da on yıllardır bir entelektüel hareket olarak gelişmekte olsa da (kökenleri ta Heidegger ve Nietzsche'ye kadar gider) Amerika'daki etkileri asıl olarak yetmişlerin sonu ve seksenlerde hissedildi.[63] Dördüncü Bölüm'de postyapısalcılığın bir da-

---

61 Sarah Lucia Hoagland, *Lesbian Ethics* (Palo Alto, Calif.: Institute of Lesbian Studies, 1988), s. 6.

62 Egemen bakış açısının normları, yaş ve özürlülük gibi başka "sapkınlıkları" da marjinalleştiriyor ve damgalıyor. Gençlik takıntısı ve bunun kadınlar üzerindeki etkisi üzerine bkz. Barbara Macdonald ve Cynthia Rich, *Look Me in the Eye: Old Women, Aging and Ageism* (San Francisco: Spinsters Ink, 1983) ve *Women and Aging*, der. Jo Alexander vd. (Corvallis, Oreg.: Calyx Books, 1986). Simone de Beauvoir'in *The Coming of Age* (1979) (*Yaşlanan Kadın* ismiyle Payel Yayınları tarafından yayınlandı) yararlı ancak özellikle kadınlar üzerine odaklanmıyor. Özürlü kadınlarla ilgili olarak bkz. *With the Power of Each Breath: A Disabled Women4s Anthology*, der. Susan Browne vd. (Pittsburgh: Cleis, 1985).

63 Postyapısalcılık terimi, yapısalcılıktan sonra ortaya çıkmış ve ona karşı bir ayaklanma niteliği taşıyan gelişmelere gönderme yapar. Kimi kez postmodernizm-

marını –Jacques Derrida'nın "fallus merkezliliğin yapıçözümünü"– çağdaş Fransız feminizmi ile bağlantılı olarak tartışmıştık.

Feminizm gibi postmodernizm de Alman kuramcı Jürgen Habermas'ın Batı kültürünün "meşruiyet krizi" olarak adlandırdığı şeyin hem bir açıklaması, hem de ona bir katkıdır.[64] Jean-François Lyotard'ın Batı uygarlığının "büyük hikayeleri", "büyük meşruiyet anlatıları" ya da "üst anlatıları" olarak niteledikleri ne meydan okur.[65] Bu anlatılar özellikle bilimin tarihsel olarak geliştiğine ilişkin Aydınlanma inancını içerirler. Craig Owens'ın ortaya koyduğu gibi, bu anlatılar gerçekten "hakimiyet ve insanın doğayı fethetmesi macerası" hakkında anlatılardır. "Batılı erkeğin bütün gezegeni kendi imgesine göre dönüştürmeye ilişkin kendinden menkul misyonunu" meşrulaştırırlar.[66] Postmodernizm bu hakimiyet anlatımlarını istikrarsızlaştırmaya çalıştığı için, feminist çıkarların müttefiki gibi görülebilir.

Jane Flax, "*Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory*" (1987) başlıklı feminist postmodernizmin önemli bir ifadesi niteliğindeki makalesinde bu tezi etkin biçimde savunur. Ona göre feministlerle postmodernistler,

---

le aynı anlamda da kullanılır ama ikinci terim, sanatta modernizmin yerine geçen hareket anlamında daha çok kullanılır. Yapıçözümcülük, postyapısalcılığın edebiyat kuramında uygulanan biçimidir. Çoğu feminist postyapısalcılar ve postmodernistler bu son terimi tercih ettiklerinden ben de onu kullandım.

64 Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis* (Boston: Beacon, 1975).

65 Nancy Fraser ve Linda J. Nicholson, "Social Criticism Without Philosophy: An Encounter Between Feminism and Postmodernism", *Feminism/Postmodernism* içinde, der. Nicholson, s. 21-22; Jean François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984). Ayrıca bkz. Susan J. Hekman, *Gender and Knowledge* (Boston: Northeastern University Press, 1990), s. 13 ve Seyla Benhabib, "Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean François Lyotard", *Feminism/Postmodernism* içinde, s. 108.

66 Craig Owens, "The Discourse of Others: Feminists and Postmodernism", *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture* içinde, der. Hal Foster (Port Townsend, Washington: Bay Press, 1983), s. 65-66.

Aydınlanma teorisinin rasyonellik varsayımı temelinde yükselen "istikrarlı, tutarlı benlik", nesnel ve evrensel hakikate ulaşmayı sağlayan aşkın metodolojiler olarak bilim ve akla inanç; dilin "şeffaf" ve temsil edici olduğu düşüncesi gibi temel düşüncelerinden "radikal bir şüphe" duymakta ortaklaşırlar. "Feministler" der Jaggar, "diğer postmodernistler gibi, bütün bu aşkın iddialaların insanlığın pek küçük bir bölümünün deneyimini yansıttığı ve doğruladığından şüphelenmeye başladılar: beyaz, Batılı erkekler."[67]

Postmodernistler, özellikle de Foucault, üst anlatılara saldırırken aynı zamanda Batı uygarlığının hakimiyet kurucu disiplin pratiklerinin somut biçimleri olarak görülebilecek büyük kurumlarını eleştirdiler. Daha önce de belirtildiği gibi Foucault, okullar gibi genellikle özgürleştirici olduğu kabul eden modern bürokratik kurumlarla hapishane ve ordu gibiler arasında bir özdeşlik görür: hepsi de düzenleyici boyun eğmeye dayalıdır.

Postmodernistler tiranlığın yeni biçimleri olarak görülen bu üst anlatılar ve büyük kurumlara karşı çıkarken bu tür teorilerin ve kurumların üzerinde yükseldiği epistemolojik zemini yerel, duruma özgü ve tarihsel olarak bağlamsal nitelikli hakikat ve pratiklerin ortaya çıkmasına ya da işitilmesine yol açacak biçimde değiştirmek isterler.[68] Bu tür hakikatler –üst anlatılar tarafından bastırılmış ve/veya kıyıya itilmiş– meşruiyete yeni temeller sağlarlar. "Postmodern alanda meşruiyet çoğul, yerel ve içkin hale gelir" (23). Kuram, "tek renkli bir dokumaya değil, pek çok farklı renkte ipliklerden oluşmuş bir globlene benzeyecektir" (35).

Her ne kadar böyle yönelimler kadınların ve diğer mülksüzlerin güçlenmesi lehine ve bu nedenle de feminist çı-

67 Flax, "Postmodernism", s. 624-625.

68 Fraser ve Nicholson, "Social Criticism", s. 21. Metin içinde daha başka atıflar da yapılacaktır.

karlarla devamlılık içinde gibi görünse de feminist bir bakış açısından postmodernizmde sorunlu pek çok nokta vardır. İlk ve belki de en önemli zorluk, postmodernistlerin feminizme yönelik, onun kendisinin de bir üst anlatı olduğu yolundaki eleştirileridir. Özellikle Shulamith Frisetone, Mary Daly, Adrienne Rich ve Catherine MacKinnon'un radikal feminizmi (bu isimlerin kendi aralarında çok önemli farklar olduğunu belirtmek gerekir), Nancy Chodorow ve Carol Gilligan'ın Freudcu feminist teorileri ve konumsallık teorisi, hepsi, "özcü" ve "tek nedensellikçi" olarak eleştirilirler.[69]

Kısaca, postmodernizm tüm kuram ve genelleştirmeleri ayırt etmeksizin reddeder. Postmodernist eleştiri saçmalık düzeyine indirgendiğinde ortaya aşırı uçta bir nominalizm çıkar: yalnızca bireysel tikellikler meşrudur. Herhangi bir kuram ya da genelleştirici bir cümle, tikel farklılıkları sildiği için kuşku uyandırır ve reddedilir.

Bu öncüle ilişkin iki önemli sorun vardır: Biri, postmodernizmin kuramlar arasından bir seçim yapmak için hiçbir yol önermemesidir; hepsi de eşit oranda "özcü" ve "tek nedensellikçi"dir ve bu nedenle eşit oranda kuşku uyandırırlar. Dolayısıyla, bir siyasal teori olarak postmodernizm ancak görececi bir çoğulculuk önerir. İkincisi, kapsamlı bir siyasal kimlik imkânını kapatır. Siyasal iddia kadınlar gibi bir grup kimliğine bağlılığa ve bu grubun ihtiyaçlarının gündeminin ifadesine dayandığı gibi, postmodernizmin bu boyutu politik eylem imkanını reddeder ve bunun için feminist bakış açısından en sorunlu noktadır.

---

69 Fraser ve Nicholson, "Social Criticism", s. 27-33. Ayrıca bkz. Elizabeth Spelman, *Inessential Woman* (Boston: Beacon, 1988), "Upping the Anti(sic) in Feminist Theory" (*Conflicts in Feminism* içinde, der. Hirsch ve Keller, s. 255), Teresa de Lauretis özcü teriminin bir tür parola haline geldiğini ve açıklayıcı olmaktan çok bir grubu belirttiğini söylüyor. Bu terimi indirgemecilikle suçluyor.

Terry Eagleton'un belirttiği gibi postyapısalcılık gerçekten bir tür "çoğulculuk kültü", "öznesiz bir liberalizm"dir. "Öznenin herhangi bir tür – en azından devrimci bir fail olarak böylesine radikal biçimde iktidarsızlaştırılması ve dağılmasıyla siyasal tevekkül ve uzlaşmanın korunmasını" sağlar.[70] Mary E. Hawkesworth uyarır: "postmodernizmin baştan çıkarıcı metninin üstünlük kazanması halinde iktidarın halen ona sahip olan beyaz erkeklerin elinde kalması şaşırtıcı olmayacaktır. Radikal eşitsizlikler dünyasında görececi teslimiyet, statükoyu besler".[71]

Liberalizm gibi postmodernizm de dünyanın bir "radikal eşitsizlik" dünyası olduğunu fark etmez; bu dünyada Batı kültürünün ve örneğin Carol Gilligan'ınki gibi feminist kuramların ana anlatılarının çözümlenmesi ya da destabilize edilmesi aynı anlama gelmez. Biri toplumdaki egemen gücün dünya görüşünü taşır, öteki ise ezilen bir grubun kısmi bakış açısını gösterir. Sandra Harding'in işaret ettiği gibi:

> görececiliğin ifadesi... tarihsel olarak yalnızca evrensel inanç ve hayat tarzlarının anlamsal meşruiyetine yönelik karşı çıkışları yok etme girişimi olarak ortaya çıkar. Bu nesnel bir sorundur ya da bir sorunun yalnızca egemen grupların bakış açısından çözümüdür. Gerçeklik sahiden de farklı toplumsal ilişkiler içindeki farklı konumlarımızdan farklı biçimlerde görülebilir ama bu görüntülerden bazıları ideolojilerdir... bunlar yalnızca yanlış ya da "çıkara göre" inançlar değildirler, aynı zamanda kalanlarımız için toplumsal ilişkileri yapılandırmakta kullanılırlar. Ezilen gruplar için görececi tutum yanlış bilinçliliği ifade eder.[72]

---

70 Terry Eagleton, *Walter Benjamin; or Towards a Revolutionary Criticism* (Londra: Verso, 1981) s. 74, 138.

71 Mary E. Hawkesworth, "Knower, Knowing, Known: Feminist Theory and the Claims of Truth", *Signs* 14, no. 3 (Bahar 1989), s. 557.

72 Harding, "Instability of Analytical Categories", s. 657.

Harding, siyasal dünyanın yalnızca ideolojik bakımdan nötr perspektifler çoğulluğunun serbest salınımından değil, daha çok siyasal olarak yüklenmiş anlamlardan oluştuğuna dikkat çeker. Kimi perspektiflerin ağırlığı ötekilere göre daha fazladır: kimileri egemen, kimileri ikincildir. Catharine MacKinnon'un dediği gibi cinsiyet ayrımları basitçe tarafsız bir farklılık oyunu meselesi değildir, politik hiyerarşi içinde ortaya çıkarlar: erkek cinsiyeti egemen, kadın ikincildir.[73]

Kimi feministler postmodernizmin en prestijli akademik kurumlarda tam da feminizmin ikinci dalgasının en üst noktasına ulaştığı yerde ortaya çıkmış olmasını şüphe uyandırıcı bulurlar ve hareketin siyasal tutarlılığını ortadan kaldırıp kafa karıştırmaya hizmet ettiğini belirtirler. Elizabeth Gross, "ezilmeye karşı her türlü grup direnişi ihtimalinin ortadan kaldırılması çağrısının, kadınlar uluslararası bir grup olarak bir kimlik kurma hakkına sahip olmak ve kendilerini temsil edebilmek için hareketlendiklerinde ilk kez bir karşı hareket olarak Batı tarihinde açıkça ortaya çıkması dikkat çekicidir" der.[74]

Susan Bordo, feminist postmodernizmin merkezi ilkelerine karşı güçlü eleştirisinde toplumsal cinsiyet gibi soyut kategorilerin hiçbir zaman saf olmadıklarını ve her zaman sınıf, ırk ve diğer değişkenlerce değiştirilmeye açık olduğunu onaylar; ancak "örneğin beyaz ve beyaz olmayan kadınların deneyimlerinde farklılıklar kadar çok geniş ortaklıklar da vardır".[75] Bordo, aşırı uca götürüldüğünde, "deneyimleri sonsuz olarak niteleyen eğilimlerin ve farkın kimi birimlerinin her zaman her türlü öngörülmüş genelleştirmeyi boz-

73 MacKinnon, *Feminism Unmodified*, s. 3.

74 Elizabeth Gross, "Philosophy, Subjectivity and the Body", *Feminist Challenges* içinde, der. Pateman ve Gross, s. 133.

75 Sosan Bordo, "Feminism, Postmodernism and Gender-Skepticism", *Feminism/Postmodernism* içinde, der. Nicholson, s. 150. Metin içinde daha başka atıflar da yapılacaktır.

duklarını... kalan şeyin sonsuz karşı-örneklerden oluşmuş bir evren olduğunu" söyler (150-151). Bu tür bir postmodernist evrende grup deneyimine ilişkin herhangi bir kültürel genelleştirme –ister cinsiyete, ister ırk ya da sınıfa ilişkin olsun– reddedilir.

Hawkesworth, Gross ve pek çok başka feminist gibi Bordo da postmodernizmin ezilen gruplar halinde bir muhalif bilincin biçimlendirilmesinden kaçınarak yönetici grup çıkarlarına hizmet ettiğinden kuşkulanır. "Feministlerin (tarihsel olarak geliştirilmiş) Ötekiliğimiz tarafından en radikal biçimde dönüştürülebilecek olan mesleklere ayak bastığımız sırada 'kadın gerçekliği' nosyonunun bütünlüğünü sorgulamaları tesadüf değil. ... Feminist cinsiyet kuşkuculuğu... bugün beyaz, erkek bilgi/iktidarının yeniden üretimi hizmetinde işliyor olabilir mi?" der (151). Barbara Christian daha da ileri giderek *"The Race for Theory"*de (1987) "en cüretkar ve potansiyel olarak radikal eleştirilerimiz (burada biz derken siyahları, kadınları ve Üçüncü Dünyalıları kastediyorum), tartışmalarını bizim ihtiyaç ve yönelimlerimize yabancı ve karşı kavramlar içinde tanımlıyorlar, bu dilde konuşuyorlar, ondan etkileniyorlar hatta işbirliği yapıyorlar". Christian, "bunun yarattığı dil ... durumumuzu açıklığa kavuşturmaz, mistifiye eder, bu tikel dili bilen az sayıda insan için eleştirel sahneyi denetleyebilmeyi mümkün kılar"[76] der. Yani, bu tür eleştirel söylem bilginin değil, iktidarın aracı haline gelir.

Bütün sorunlu boyutlarına rağmen postmodernist feminizm, 1990'larda ortaya çıkıp 21. yüzyılın ilk yıllarında gelişen ve "üçüncü dalga" denilen feminizm tarafından popülerleştirildi (vulgarize edildiği de söylenebilir). (Buradaki "dalga" terimi, bence yanlış bir isimlendirme; birinci ve ikinci

76 Barbara Christian, "The Race for Theory", *Cultural Critique* 6 (Bahar 1987), s. 68, 71.

dalgaların üzerinde yükselen bir harekete işaret ediyor ama bu hareket daha çok bir ters akıntı, ikinci dalga feminizmin yükselen sularından bir geriye düşme).

Üçüncü dalga hareketini başlatan çeşitli derlemeler arasında dikkat çekenler şunlar: Barbara Findlen'in editörü olduğu *Listen Up* (1995), Rebecca Walker'ın derlediği *To Be Real* (1995), Leslie Heywood ve Jennifer Drake'in derlemesi *Third Wave Agenda* (1997) ve Jennifer Baumgarden ve Amy Richard'ın *Manifesta* (2000).[77] Bunlarda ve üçüncü dalgayla ilgili diğer çalışmalarda vurgu teoriden çok kişisel hikayelerde, bireysel anekdotlarda ve teorinin "büyük anlatısı"nı reddeden bir tür tikelci, "kendin yap"çı feminizmde. Üçüncü dalga teorisinin postmodernist bir ifadesi bu nedenle "özgülük karşıtı" ve gerçekliği bir "söylem" olarak anlamlandıran ("her şey metindir"), maddi temelleri önemsemeyen bir yaklaşım gösteriyor. Üçüncü dalga metinlerin pek çoğunda ikinci dalga "anneleri" büyük ölçüde (ve haksız olarak) önemsizleştiren, katı, ahlakçı ve haz karşıtı olarak gören bir tür ergen isyanı da görülüyor. Kişisel hazzı vurgulayan bu DIY* üçüncü dalga çalışmalarının çoğunda görülen tüketimci medya yönelimine de katkıda bulunuyor.

2005 yılında yazdıkları etkileyici yazıda Susan Archer Mann ve Douglas J. Hoffman, üçüncü dalgayı siyasal bağlamda Reagan dönemine yerleştiriyorlar; "siyasal geri çekil-

77 *Listen Up: Voices from the Next Feminist Generation*, der. Barbara Findlen (Seattle: Seal, 1995); *To Be Real: Telling the Truth and Changing the Face of Feminism* (New York: Anchor, 1995); *Third Wave Agenda: Being Feminist, Doing Feminism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997); Baumgardner ve Richards, *Manifesta* (bkz. 4. baskı, s. 9). Ayrıca bkz. *Catching a Wave*, der. Dicker ve Piepmeier. Son derece ufuk açıcı bir değerlendirme için bkz. R. Clare Snyder, "What is Third-Wave Feminism: A New Directions Essay", *Signs* 34, n.1 (Ocak 2005), s. 175-96.

(*) Do It Yourself: 1980'lerin Punk ve alternatif rock dalgasıyla da ilişkisi kurulabilecek, esasen modern tüketim toplumuna bir alternatif yaratmayı içeren tutumlara işaret etmek için kullanılan bir terim. El sanatları, zanaatlar ve kent tarımı gibi alanlara açılır – e.n.

me ve ekonomik daralma dönemi". "DIY feminizmi" diye belirtiyorlar, "siyasal olarak geri çekilmecidir... siyasal olan tamamen kişisel hale gelmiştir".[78] Bunun yanında şüphesiz ki Amerika Birleşik Devletlerinde 2001 yılında New York ve Washington'a yapılan terör saldırılarının getirdiği ulusal kriz de orduya ve onun maço erkeklik ve destekleyici rollerdeki ikincil kadınlık vurgusuna ilişkin yeni anti-feminist geri dalganin devamını kolaylaştırmıştır.[79]

Biraz şaşırtıcı biçimde, Judith Butler'ın 1990'ların başlarında yazdıkları –Gender Trouble (1990) ve Bodies That Matter (1993)– üçüncü dalga konumlarının temel ideolojik kaynağını oluşturdu. Fransız postyapısalcı psikoanalitik teorinin güçlü etkisi yanında (bkz. Dördüncü Bölüm) Foucault ve Monique Wittig (ve Althusser)'den de etkilenen Butler, parodi niteliğindeki karşı-performansla dinamitlenebilecek "performatif" ifadeler üzerine kurulu istikrarsız cinsiyet kimlikleri önerir.

> Bedensel kategorilerin doğallıktan çıkarılması ve anlamının çözülmesi stratejisiyle performans teorisine dayalı bir dizi parodik pratiği öneriyorum... bunlar, beden, cinsellik, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kategorilerini kesintiye uğratarak ikici çerçevenin ötesinde yeni yıkıcı anlamlandırmalara imkân sağlayabilir.[80]

Butler'ın alaşağı etmek istediği esas ikici çerçeve, heteroseksüelliğinkidir: kadın-erkek; çünkü Butler'a göre "kadın" toplumsal cinsiyetinin inşası "heteroseksüel matriks" içinde

78 Susan Archer Mann ve Douglar J. Hoffman, "The Decentering of Second Wave Feminism and the Rise of the Third Wave", *Science and Society 69*, sy 1 (sonbahar 2005), s. 79, 74.

79 Bkz. Susan Faludi, *The Terror Dream: Fear and Fantasy in Post 9/11 America* (New York: Metropolitan, 2007).

80 Butler, *Gender Trouble*, sy x. (New York: Routledge, 1993), s. 17. Bundan sonra aynı metne referans verilecektir.

mümkündür (5). Kısacası, ana tezi "zorunlu ve doğallaştırılmış heteroseksüellik kurumu, toplumsal cinsiyeti ikili bir ilişki olarak kurmak ve düzenlemek ister" (22).

Butler'ın en tartışmalı hareketi, drag'ı tersine çevirici bir performans, "toplumsal cinsiyetin parodik bir tekrarı" olarak öne sürmesidir; öyle bir tekrar ki, "toplumsal cinsiyetin bir yanılsama olduğunu ortaya koyar" (146). "Drag, toplumsal cinsiyeti taklit ederek, toplumsal cinsiyetin taklide dayalı yapısını ve olumsallığını örtük olarak açığa çıkarır." (137, Türkçe çeviride 200). Toplumsal cinsiyeti kültürel kuirlikle ölümcül biçimde meydan okunabilecek ve okunması gereken bir söylemsel formasyona indirgeyerek Butler maddi etkenlerin postmodernist ihmalini uç noktaya taşır, bu onun eleştirildiği noktadır.[81]

Butler, *Bodies That Matter*'da eleştirileri yanıtlar ve kendi konumunu açığa kavuştur; "bedenin maddiliğini reddetmeye"[82] niyetinin olmadığını ama "maddiliğin baştan itibaren anlamlandırmaya bağlı olduğunu" (30) işaret ettiğini söyler. "Bedenlerin maddesi... bu maddi etkilerin anlamlandırılması ve maddileştirilmesini yöneten düzenleyici normdan ayrılabilir değildir" (2). Cinsiyet Belası'ndaki tezinin aşikar inkarında ısrar eder ve "drag ile tersine çevirme arasında zorunlu bir ilişki yoktur," der (125). Butler, daha önce drag'a verdiği değer ve "zorunlu heteroseksüellik" eleştirisiyle (bu terim ikinci dalgaya Adrienne Rich tarafından katılmıştı, bkz. Altıncı Bölüm) bir postmodernist üçüncü dalga gelişmesi olan "kuir teori"nin temel teorik çerçevesini sunar.

Butler kadın kategorisini ortadan kaldırmayı istediğini

81 Özellikle bkz. Susan Bordo, "Postmodern Subjects, Postmodern Bodies", *Feminist Studies* 18, no:1 (1992), s. 159-176. Butler ve genel olarak postmodernizme karşı çok sert bir eleştiri için bkz. Martha C. Nussbaum "The Professor of Parody", *New Republic*, Şubat 22, 1999, s. 37-45.

82 Judith Butler, *Bodies That Matter* (New York: Routledge, 1993), s. 17. Metinde bu çalışmaya referans verilmeye devam edilecektir.

reddeder (*Bodies That Matter*'da (29)) ama hem onun hem de diğer postmodernist üçüncü dalga teorilerinin net etkisi, tarihsel, toplumsal ve ekonomik (kısacası, maddi) bir kimlik olarak kadın kimliğini inkar etmektir; böylece bu grup yararına siyasal eylem ihtimalini de ölümcül biçimde zedelemiş olurlar, yani feminizmi.

Grup kimliğinin postmodernist teoriler tarafından gözden çıkarılmasının apolitik doğasına ilişkin olarak çok sayıda güçlü eleştiri yapıldı. Laura Lee Downs itirazını yazdığı makalenin başlığında açıkça ortaya koydu: "*If Woman Is Just an Empty Category, Then Why Am I Afraid to Walk Alone at Night?*"[83] Carol Guess'in de Butler'ı hedef alan eleştirisinde lezbiyen bir partideki konuşmayı aktarırken dediği gibi,

> Biri bu aralar ne üzerine çalıştığımı sordu... Lezbiyenlerin var olmadıklarını söyleyen felsefi konumun eleştirisi ile uğraştığımı anlattım. Beklenebileceği gibi, herkes güldü... Yanımdaki kadına dönüp sordum, "siz neler yapıyorsunuz peki?" Yanıtı şu oldu: "eski kocamla oğlumun velayetini almak için savaşıyorum".[84]

Guess'in eleştirel noktası, postmodernist felsefi spekülasyonların, son derece gerçek siyasal kimliklerle meşgul olan son derece gerçek siyasal olumsallıkları bütünüyle yok saydıkları yolundadır; bu örnekte, lezbiyenlerin çocuklarının velayet hakkını alamamaları söz konusudur.

Üçüncü dalga teorisinin aşırı bölünmüş ve çeşitlenmiş yayılımına karşı tepki, iki kanaldan geldi: Birincisi, sosyalist feminizmin kendini yenilemesi, siyasal kimliğin oluşumunda maddi etkilere yaptığı geleneksel vurguyu geliştirmesi ve

---

83 Yukarıda, 68 numaralı dipnota bkz. Bundan sonraki referanslar, bu makaledendir.

84 Carol Guess, "Deconstructing Me: On Being (Out) in the Academy", *Third Wave Agenda*, der. Heywood ve Drake, s. 163.

ikincisi de beyaz olmayan kadınların kendi etnik kimliklerini ve konumlanışlarını yeniden ifade etmeleri. Bunların her ikisi de küresel feminist hareketin antikapitalist, uluslararası şirketlere karşı ve ekofeminist yönelimlerini kesiştiren bir etki yaptı.

Third World Feminism: A Critical Exploration (2007) derlemesi, bu alandaki çok değerli bir İngilizce katkıdır; Stacy Gillis, Gillian Howie ve Rebecca Munford tarafından yapılmıştır ve üçüncü dalga teorisinin apolitik tüketimciliğini eleştirir, bu feminizmi Marksist terminoloji içinden, "yanlış bilinç" ve "geç kapitalizmin kültürel mantığı" gibi kavramlarla değerlendirir.[85]

Gillian Howie ve Ashley Tauchert, "sorun sadece temsil değil ama tam da bu temsilin tikelliklerinin küresel kapitalizm içinde emeğin kadınlaşması ile üst üste gelmesidir,"(54) diye yazarlar. "Çok güçlü bir ikinci dalga tezini yeniden güçlendirmeyi" önerirler: "işlerin ve rollerin belirli bir grup (kadınlar) aleyhine dağıtılmasını sağlayan süreçler, sistemler ve yapılarla uğraşmayı".(54) Diğer bir deyişle, sistematik ezilmenin ekonomik köklerinin ihmal edilmemesi gerekir – ki bu kökler, kültürel imgeleme odaklanan postmodernistlerce önemsizleştirilmişlerdir.

Aynı derlemede Leslie Heywood ve Jennifer Drake de ekonomik etkenlerin önemini vurgularlar ve üçüncü dalganın bu tarihsel ekonomik bağlamda, "ekonomik küreselleşmenin yarattığı maddi koşullar ve postmodernizm ve postkolonyalizmin yarattığı teknokültürel koşullar"a bakılarak değerlendirilmesi gerektiğini söylerler (114).

> Roosevelt yıllarının kamusal çalışma felsefesinden Reagan/Thatcher yıllarının serbest piyasa köktenciliğine doğru de-

85 Stacy Gillis, Gillian Howie ve Rebecca Munford, *Third Wave Feminism* (Houndsmill, Basingstoke, England: Palgrave Macmillan, 2007), s. 47. Bundan sonraki referanslar, bu kitaptandır.

> gişim, üçüncü dalganın bireysel anlatılara odaklanma ve feminizmi bir bireysel güçlenme biçimi olarak düşünmek eğiliminin bağlamını oluşturur. (115)

"Niş pazarlamanın cesur yeni dünyasında herkes potansiyel bir tüketici olarak değer kazanır"(121); bu nedenle de meta tükemininin kişisel kimliği oluşturduğuna ve insanın kimliğinin ticari hayat tarzı seçenekleri yoluyla bireysel özgürlüğe açılabileceğine ilişkin bir yanlış bilinç oluşur. Bu yazarlar, feminizmin bu nedenle küresel adalet mücadelesine katılması gerektiğini ısrarla vurgularlar; bu mücadelenin de feminist bir perspektife ihtiyacı vardır.

Hindistanlı bir feminist olan Mridula Nath Chakraborty de bahsi geçen derlemenin yazarlarından biridir. "Günümüzün özcülük karşıtı eğilimi açıkça ırkçı ve etnik varsayımları güçlendirdiği" için (111) özcülüğe yeniden değer vermeyi önerir.

> Dünyamızı hem kendi kökenlerimiz hem de toplumsal ve siyasal isimlerle biliriz. Bu özcülük ne zaman bir araya gelsek, ekmek yapsak, birlikte yemek yesek, çamaşır yıkasak, dilimize ve konuşmamıza sinen şeydi. Ben, beni renkli bir kadın yapan özcülüğü geri istiyorum. (110)

Sosyalist ekofeminist bakış açısına sahip olan Phoebe Godfrey de elitizmin, etno merkezciliğin ve sınıfçılığın özcülük karşıtı olduğunu söyler. Ona göre, bu teorisyenler akademik bir çevrenin koruması altında gerçekliği metinsel "söylem ve sembollerin oyunu"na indirgeyerek akademik olmayan dünyadaki kadınların yaşamlarını ve emeklerini biçimlendiren son derece maddi koşullara karşı körleşiyorlar.[86] Lee Downs'ın yukarıda anılan makalesinde söylediği gibi, "toplumsal ilişkilerin metinsel olanlara dönüşmesi, ilgimizin ik-

86 Godfrey, "Diana Wilson", s. 38.

tidarın toplumsal alandaki işleyişinden çekilmesine ve bıkışımızın bu iktidarın metinlerdeki metaforik görünümlerine sabitlenmesine neden oluyor" (44).

Particia Hill Collins de postmodernizmi elit bir entelektüel girişim olarak eleştirir ve "gerçek iktidar ilişkilerini kıpırdatacak pek az şey yapmıştır," der.[87] "Hiyerarşik iktidar ilişkilerini temsil, performans ya da inşa edilmiş olgulara indirgeyen teoriler, direnişin başarısız olacağına işaret eder gibidir. (136) Postmodernlerin kullandıkları *obskürantist** ve dışlayıcı dil, "akademik piyasada yeni bir kültürel sermaye formu haline geldi" (142) Collins buna ek olarak, posmodernizmi ileri süren elitlerin böyle yaptıklarını çünkü tutarlı siyasal duruşların ortaya çıkmasını bir tehdit olarak hissettiklerini söyler: "Sömürgeciler için eski sömürgelerinin akademik manipülasyona boyun eğerek birer "metin" olarak nesneleştirilmeyi reddetmeleri ne kadar rahatlatıcı olabilir?" (132) (Yukarıda da belirtildiği gibi, Collins Afrikalı-Amerikan kadınların konumlanma fikrini destekler ve bu konumu "ezilme durumundan kaynaklanan muhalif bir bilgi" olarak görür" (xvii).)

Chandra Talpede Mohanty'nin 2003 tarihli makalesi *"Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity Through Anticapitalist Stuggles"*, sosyalist feminist konumun yeniden gözden geçirilmesi, "tarihsel materyalizm" vurgusunun yapılması ve konumlanma teorisinin güçlendirilmesini içerir ama bunu küresel bir perspektiften yapar.[88] 1986 tarihli öz-

87 Patricia Hill Collins, Fighting Words (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998), k. 134. Bu metne referanslar devam edecektir. Ayrıca bkz. Catharine A. MacKinnon, *Are Women Human*? (Cambridge: Harvard University Perss, 2006), s. 49-63.

(*) Bilmesinlercilik olarak çevriliyor, örtmecilik daha uygun bir karşılık gibi görünüyor – ç.n.

88 *Signs 28*, no 2, (Kış 2003), s. 501.Bundan sonraki referanslar bu metne yapılacaktır.

gün makalesi "*Under Western Eyes*" da Mohanty, Batılı olmayan kadınlar üzerine yazan Batılı akademisyenleri eleştirmiş ve bu çalışmalardaki yanlış yorumları ortaya koymuştu –"ABD akademisinde postmodernizmin zafer dolu yükselişi nedeniyle" (504)– "farkın ortaklığa ve söylemsel olanın maddi olana karşı zaferi" (502).

Şimdi ise "antikapitalist bir ulusötesi feminist pratik" çağrısında bulunuyor ve bu pratiğin "ulusaşırı feminist dayanışma ve kapitalizm karşıtı örgütlenme"den kökleneceğini söylüyor (509). Mohanty, konumlanma teorisini yeniden gündeme getirerek "bu nedenle de bakış açım, postmodernist görececiliğin tam karşıtıdır" diye yazıyor (511).

> Üçüncü Dünyalı/Güneyli ve yoksul yerli kadınların tikel konumları, sistematik iktidara ilişkin en kapsayıcı görüşü sağlar... Yoksul, siyah, Amerikan yerlisi ve Latin kadınların şirketlerin yarattığı kirlilikle mücadelede liderlik etmeleri tesadüf değildir (511).

Mohanty, küresel bir feminist hareket oluşturabilmek için kadınların ayrılık yaratan durumları aşarak birleşmelerini gerektiren feminizmin, "son derece eril ve genellikle de ırkçı retorikleriyle dinsel köktenciliklerin yükselmesi" gibi gelişmeler kadar "küresel kapitalist hegemonya ve özelleştirmeyle birlikte siyasal ağırlığın sağa kayması" karşısında "devasa bir meydan okuma" olacağını belirtir.

Küreselleşme, 20. yüzyıl sonu ve 21. yüzyıl başının birincil ekonomik hareketidir. Küreselleşme terimi, 1989'da soğuk savaşın bitmesinden ve Berlin Duvarı'nın, Komünist Doğu Avrupa'nın ve Sovyetler Birliği'nin yıkılmasından sonraki serbest piyasa kapitalizminin ulusaşırı yayılmasına işaret eder. Bu gelişmeler, neoliberalizmin düzensizleşme ve piyasa köktenciliğini desteklemiştir (yani, serbestçe akan kapitalizmin kendi kendini düzeltebileceği ve herke-

sin refahını artıracağı inancını) ve iletişimdeki yeni teknolojik gelişmeler (internet gibi), çokuluslu şirketlerin üretim operasyonlarını emeğin ucuz olduğu ülkelere kaydırmalarını kolaylaştırmıştır. Küresel adalet, kalkınmış ülkelerdeki servetin artmasına ve diğerlerinde yoksulluğun ve borçların artmasına yol açmıştır.[89] Sonuç olarak, ulusötesi göç arttı, yoksul ülkelerin vatandaşları daha iyi ücretler için zengin ülkelere göç ettiler. Bu göçmenlerin en az yarısı kadındı ve bu kadınların büyük çoğunluğunun kendi ülkelerindeki ucuz emek de yine kadınlar tarafından sağlandı – emeğin kadınlaşması denen şey.

"Yeni" küresel ekonominin dünya çapında kadınların sırtlarında yükseldiğini iddia etmek abartı olmaz. Kalkınmakta olan ülkelerde kadın sömürüsü, Marilyn Waring'in "evrensel kölelik" dediği şeyi, yani milyonlarca ev kadının uluslararası şirketler için kâr marjını (artı-değer) yükseltmek ve sermaye yaratmak üzere dünya çapında sağladıkları ücretsiz ev emeğini[90] de içerir.

Küreselleşme çerçevesinde ABD'deki kadınların yaşamları da başka yerlerdeki kadınların hayatlarından aşağı kalmayacak biçimde etkilendi. Barbara Ehrenreich ve Arlie Russell Hochschild'ın *Global Woman: Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy* (2002) başlıklı kitaplarında belirttikleri gibi, küreselleşme "ev kadınının geleneksel rolüyle ilişkili hizmetlerin – çocuk bakımı, ev işleri ve seks" yoksul

89 Ufuk açıcı bir özet için bkz. Rosemary Radford Ruether, *Integrating Ecofeminism, Globalization and World Religions* (Lanham, MD: Rowman&Littlefield, 2005), s. 1-44.

90 Marilyn Waring, 1999 Association for Women in Development Forum'a hitaben. İskenderiye, VA, Kasım 11, 1999. Ayrıca bkz. Yine *Waring'in If Women Counted* (New York: Harper, 1988); Maria Mies vd. *Women: The Last Colony* (Londra: Zed, 1988) (Bu kitabın Türkçe çevirisi Yıldız Temürtürkan tarafından yapıldı ve 2008 yılında İletişim Yayınları tarafından yayınlandı: *Son Sömürge Kadınlar.*) Annette Fuentes ve Barbara Ehrenreich, *Woman in the Global Factory* (New York: South End Press, 1983) ve Maria Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale* (Londra: Zed, 1986)

ülkelerden zengin ülkelere dadı ve hizmetçi olarak çalışmak için göç eden kadınlara küresel transferini gerçekleştirdi.[91] Göçmen kadınlar bu işlerin sağladığı gelir ve bağımsızlıktan yararlanmak için kendi çocuklarını yıllar boyunca bırakmak zorunda kaldılar; bu ilgili herkes için acı vericiydi. Üstelik, bu gelişmenin seçkin meslek sahibi sınıflar açısından anlamı, aile içindeki bakım işlerinin çoğunun Üçüncü Dünyalı kadınlar tarafından üstlenilmesiyle ortaya çıkan "bakım açığı" idi. (8-9). Üçüncü Dünyadan bu "duygusal kaynakların çekilmesi" ve Birinci Dünyaya aktarılması, "emperyalizmin eski hikayesidir" (27). Amerikalı ve Avrupalı kadınların küresel ekonomiden kazançları, Güney paralelinden ve Asya ülkelerinden kız kardeşlerinin sömürüsünün bir parçası olmaktı. Uluslararası kadın ticaretinin ve fuhuş turizminin beraberce yükselmesi, feminist gündemin üst sıralarında yer alması gereken bir şey.[92]

Bunlara ek olarak, kadınlara zarar veren milliyetçi kültürel geleneklerle ilgili karmaşık sorular da bütün dünyada feministler tarafından sorulmaya devam etmeli. Uma Narayan'ın "babaların hâlâ bütün imtiyazların ve iktidarın sahibi olduğu 'anavatan'larla" ilişkilenmekteki güçlüklerle ilgili yorumunda söylediği gibi, "bir kültürde 'evde olma'nın ne demek olduğunu yeniden düşünmemiz gerek; kültürel sadakat, ihanet gibi nosyonları yeniden tanımlamalıyız, erkeklerin deneyimlerini ayrıcalıklı hale getirmeyen tarzları öne çıkarmalıyız".[93] Ve, Batılı feminizm, Batılı kapitalizm ve ma-

91 Barbara Ehrenreich ve Arlie Russell Hochschild, *Global Woman* (New York: Henry Hold, 2002) s. 4. Bu kitaba daha fazla referans verilecektir.

92 Bkz. Cynthia Enloe, *Bananas, Beaches&Bases: Making Feminist Sense of International Politics* (Berkeley: University of California Press, 1990) (Türkçesi: Muzlar, Plajlar ve Askeri Üsler: Feminist Bakış Açısından Uluslararası Siyaset, çev. Berna Kurt, Ece Aydın, Çitlenbik Yayınları 2003)

93 Uma Narayan, "Contesting Cultures: Westernization, Respect for Cultures and Third World Feminists", *Second Wave* içinde, ed. Nicholson, s. 396-414. Ayrıca bkz. Evelyn Accad, "Truth Versus Loyalty", *Radically Speaking* içinde,

teryalizmin olumsuz boyutlarıyla özdeşleştirilir hale geldiği ölçüde (McWorld'e karşı Cihad cepheleşmesinde olduğu gibi), ABD'li feministler feminizmin kültürel feminizm kanadının güçlü bir spritüel bileşen içerdiğini; sosyalist feminizmin bir kapitalizm eleştirisi sunduğunu ve ekofeminizmin de benzer biçimde Batının küresel olarak doğayı ve kadınları sömürmesine karşı güçlü bir eleştiri getirdiğini anlamaya çalışmak zorundalar.

Batılı kadınlar, başka ülkelerdeki feministlerden pek çok şey öğrenebilirler. Suudi bir kadın doktorun Batılı bir gazeteciye dediği gibi:

> Başımızı örttüğümüz ve mütevazı şeyler giydiğimiz için bizim birer kurban olduğumuzu düşünüyorsunuz. Bize sorarsanız, baskı altında olanlar, Batılı kadınlar; çünkü erkekleri memnun etmek için gerekirse estetik ameliyatlar olmak ve bedenlerini göstermek zorundalar.[94]

Bununla birlikte, cinsiyetçilik –kadınların değersizleştirilmesi ideolojisi– ve partiyarka ya da erkek egemenliği, bütün dünyada devam ediyor. Catharine MacKinnon'un isabetle belirttiği gibi, "erkeklerle eşitsizlik kadınların küresel durumudur".[95] Dünya Sağlık Örgütünün 2005 tarihli raporunun "Gizli Toplumsal Cinsiyet Katliamı" başlıklı bölümünde, "Her yıl 1.5-3 milyon kız çocuğu ve kadın, cinsiyete dayalı şiddet sonucu öldürülüyor." İki yüz milyon kadın, seçici kürtaj, çocuk öldürme ya da basitçe erkek çocukların tercih edilmesi sonucu daha az beslenme, daha az tıbbi bakım görmeleri nedeniyle "kayıp". Küresel düzeyde "beş ka-

---

ed. Bell ve Klein, s. 465-469; Uma Narayan, *Dislocating Cultures* (New York: Routledge, 1997) ve Susan Moller Okin vd. *Is Multiculturalism Bad for Women?* (Princeton NJ: Princeton University Press, 1999).Bununla ilgili bir ikinci dalga metni, Altıncı Bölüm'ün 10. dipnotundaki Barbara Burris'inkidir.

94 Kristof ve WuDunn, *Half the Sky*, s. 154.

95 MacKinnon, *Are Women Human?*, s. 7.

dından ya da kız çocuğundan biri, yaşamı boyunca kürtaj ya da kürtaj girişimi kurbanı olacak".[96]

Bu acımasız istatistiklere rağmen, ya da kısmen bunlar nedeniyle, 20. yüzyıl sonu ve 21. yüzyıl başında, güçlü bir küresel feminist hareket yükseliyor. 1995 yılında Pekin'de yapılan Birleşmiş Milletler Dördüncü Kadın Konferansı'yla başlayan süreçte çok sayıda uluslararası konferans ve girişim dünya çapında kadınlara yönelik ayrımcılık ve şiddeti hedefledi.[97] Küresel feminizme odaklanan (özellikle de BM ve uluslararası hukuk sistemi ile ilişkili olan) teorik yaklaşımların çoğu liberal haklar geleneğini sürdürüyor[98] ama güçlü bir kültürel ve sosyalist feminist akım da var – özellikle de neoliberal ekonomi politikalarının zorlu sonuçlarıyla uğraşan Küresel Güney'den feministler arasında.

Küresel kapitalist gelişmeyle birlikte doğal dünyanın yağmalanması –zehirli atıklardan yerel habitatların tahribine kadar– çoğunlukla doğrudan etkilerini kadınlar üzerinde gösteriyor; bu nedenle bu yağmaya direnen yerel taban hareketlerinin çoğuna yerli kadınların öncülük etmesi şaşırtıcı değil. Bu hareketler feminizmle –özellikle de ekofeminizmle– çevre hareketi ve küresel adalet mücadelesi arasındaki bağlantı noktaları.

---

96 Lea Biason ve Marie Vlachova, *Women in an Insecure World: Violence against Women* (Geneva: Switzerland: Geneva Centre for the Democratic Control of the Armed Services, 2005) p. 1. "Kayıp kadın"larla ilgili çok önemli bir rapor, Amartya Sen, "More than 100 Million Women Are Missing", *New York Review of Books*, 20 Aralık 1990. Ayrıca bkz. Stephen Klasen and Claudia Wink, "Missing Women: Revisiting the Debate", *Feminist Economics* 9 (Ocak 2003), s. 263-299.

97 Bkz. Myra Marx Ferree ve Aili Mari Tripp (der) *Global Feminism: Transnational Women's Activism, Organizing and Human Rights* (New York: New York University Press, 2006); Mary E. Hawkesworth, *Globalization and Feminist Activism* (Lanham, MD: Rowman&Littlefield, 2006); Valentine Moghadam, *Globalizing Women: Transnational Femist Networks* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005) ve MacKinnon *Are Women Human?*

98 Bkz. *Nussbaum, Sex&Social Justice*, s. 7-11, 215, İkinci Bölüm.

Kadınlar tarafından öncülük edilen yerel kalkınma karşıtı hareketlere iyi bir örnek, Hindistan'da ormanları tahrip eden kalkınma projelerini engelleyen örgütlü kadınlardan oluşan Chipko hareketi; bu engelleme eylemini Gandici şiddetsiz direniş taktikleriyle yürütüyorlar, dev testerelerin karşısına geçip ağaçlara sarılıyorlar. Bu hareketin ekofeminist bir analizini yaparken Hindistanlı ekofeminist Vandana Shiva şöyle söylüyor: "Doğanın tahribi, egemen kalkınma modelinin ayrılmaz bir parçası gibi görünüyor; bu aynı zamanda kendilerinin, ailelerinin ve topluluklarının geçimi için doğaya bağımlı olan kadınlara karşı da bir şiddettir." Chipko kadınları "doğayı sömürülecek bir nesne gibi gören batılı kavrayışa karşı onu Prakriti, hayatı destekleyen canlı bir güç olarak koruyorlar. Kâr ve sermaye birikimi için üretim gibi Batılı ekonomi kavramlarına karşı çıkarak geçim ve ihtiyaçların karşılanması için üretim şeklindeki kendi ekonomik kavramlarını geliştiriyorlar".[99]

Başka örnekler de var: İngiltere'deki nükleer karşıtı *Greenham Commons* hareketi; Kanada'da, Vancouver Adasındaki *Clayoquot Sound* Barış Kampı; 2004 yılında Nobel Barış Ödülünü kazanan Kenyalı Wangari Muta Maathai tarafından öncülük edilen Afrika Yeşil Kuşak hareketi; 2004 yılında Diane Wilson ve Medea Benjamin tarafından kurulan Kod Pembe isimli sosyal adalet ve barış örgütlenmesi gibi (yukarıda bahsedilen Godfrey makalesine bkz.)

Ekofeminizm, çağdaş feminist teoride merkezi bir rol oynuyor. Ekofeminizm terimi, Fransız feminist Françoise d'Eaubonne tarafından 1974 yılında icat edildi (bkz. Dördüncü Bölüm). Bu terim ekoloji ve feminizmin bir araya gelmesine işaret ederken ekolojik konulara daha doğrudan bir odaklan-

99 Vandana Shiva, *Staying Alive* (Londra, Zed, 1988), s. xvi-xvii. Ayrıca bkz. Shiva, *Close to Home: Women Reconnect Ecology, Health and Development Worldwide* (Philadelphia: New Society, 1994) giriş bölümü ve Maria Mies ve Vandana Shiva der. *Ecofeminism* (Londra: Zed, 1993)

mayla, yukarıda da belirtildiği gibi (bkz. Yedinci Bölüm) radikal ve kültürel bir feminist teoriyi doğurdu. "Derin ekoloji" teorisi ve tanrıça tinselliği hareketinin de bunda etkileri oldu.

19. yüzyıl feministleri ekolojik sorunlar üzerinde durmamışlardı (büyük ölçüde, bugüne kıyasla bu tür sorunların varolmaması nedeniyle) ama pek çoğu bugün bizim hayvan hakları diye adlandırdığımız ve çağdaş ekofeminizmin bir kolunun esas ilgisini oluşturan hakların farkındaydılar. Örneğin Charlotte Perkins Gilman, kadınların şapkalarını süsleyen tüyler kadar kürklerin kullanımını da lanetlemişti.[100] Ve Wollstonecraft'tan Fuller'e, Stanton'a ve Anthony'ye kadar başka feministler de hayvan haklarına ilişkin ilgilerini ya da/ve vejetaryenliklerini vurgulamışlardı.[101] Özel olarak feministlerle hayvanlar üzerinde yapılan deneylere karşı olanlar arasında bugün de devam eden bir süreklilik vardı. Bu konudaki son derece yararlı kitabı *The Old Brown Dog*'da (1985) Coral Lansbury, pek çoğu hapishanedeki açlık grevleri sırasında zorla beslenme işkencesine maruz kalan İngiliz sufrajetlerinin bu deneyimlerinden doğru deney hayvanlarıyla bir özdeşlik kurduklarını öne sürer. "Deney yapanların bıçağı altına yatırılan her köpek ya da kedi, onlara kendi koşullarını hatırlatıyordu". "Denek köpek imgesi bulanıklaşıyor ve Brixton Hapishanesinde zorla beslenen bir oy hakkı militanına dönüşüyordu".[102]

Kadınlarla hayvanlar arasında olumsuz bir özdeşleştirme, Batı uygarlığının en azından her ikisinin de ahlaki varlıklar olarak ciddiye alınamayacağını söyleyen Aristo'ya kadar ge-

---

100 Charlotte Perkins Gilman, "A Study in Ethics", *Typescript manuscript*, Schlesinger Library, Radcliffe College, Cambridge, Mass.

101 Bkz. İkinci Bölüm'ün 7. dipnotu.

102 Coral Lansbury, *The Old Brown Dog: Women, Workers and Vivisection in Edwardian England* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985), s. 82, 84. Ayrıca bkz. Josephine Donovan "Animal Rights and Feminist Theory", *Signs* 15, no. 2 (Kış 1990): 350-375.

riye götürülebilecek derin konularından biridir. Kadınlarla doğa arasında olumlu bir özdeşleşim ise çağdaş ekofeminist hareketin esas öncülüdür. Daha önceki feministlerin çoğu bu özdeşleşime direnirken (örneğin Simone de Beauvoir, *en-soi* (kendinde – ç.n.) doğal dünyanın "içkinliğini" aştığımızı söyler – bkz. Beşinci Bölüm), çağdaş ekofeministler, bunun Batının doğayı sömürüsünü meşrulaştıran bir "aşma" olduğunu ileri sürerler. Örneğin Rosemary Radford Ruether, "erkeklerin aşkın ikililik ideolojisi"ni çevrenin tahribinde esas neden olarak niteler.

Beyond Power'da (1985) Marilyn French, ataerkillik tanımlamasının, dolayısıyla da feminist kuramının merkezine doğa ve hayvanların egemenlik altına alınmasını koyar:

> Ataerkillik, erkeğin hayvanlardan ayrı ve onlara üstün olduğu kabulünde temellenen bir ideolojidir. Bu üstünlüğün temeli, erkeğin tanrı, akıl ya da denetim olarak adlandırılan yüksek iktidar/bilgi ile bağlantılarıdır. Erkeğin varlık nedeni, tüm hayvan mirasını ortadan kaldırıp hayvanların sahip olduğu hiçbir parçaya benzemez görünen –zihin, ruh ya da denetim– "ilahi" doğasını tamamen gerçekleştirmektir.[103]

En önemli ekofeminist kuramcılardan biri olan Ynestra King, "doğa kadın bağlantısını koparmamayı *seçmemiz*" gerektiğini ileri sürer; "Tersine, bunu farklı bir kültür ve politika yaratmakta bir üstünlük noktası olarak kullanabiliriz" der.[104] Bu nedenle King burada kadınların imtiyazlı perspektiflerinin temeli olarak onların doğayla bağlantılarını kullanarak konumu merkez alan kurama başvurur. Bir başka yerde bu konumu tekrarlar: kadınla doğa bağlantısının "*eleştirel ötekilik* için bir üstünlük noktası" sağladığını öne sürer. Çev-

103 Marilyn French, *Beyond Power* (New York: Summit, 1985), s. 341.

104 Ynestra King, "Toward an Ecological Feminism", *Machina ex Dea* içinde, der. Joan Rothchild (New York: Pergamon, 1983).

re sorunu, tarihsel feminist tartışmaya, dünyada varolmanın fazlasıyla rasyonalize edilmiş hırçın erkek tarzı üzerinde geleneksel kadın değerleri yönünde bir ağırlık kazandırır".[105]

Tarihteki en etkili ekolojistin bir kadın, Rachel Carson olmasına karşın konuya feminist yaklaşım yetmişlerin sonuna ve seksenlere kadar gerçek anlamda gelişmedi. Rosemary Radford Ruether'in *New Women/New Earth* (1975), Susan Griffin'in *Woman and Nature* (1978), Carolyn Merchant'ın *Death of Nature* (1980), *Gyn/Ecology* (1978)'de Ynestra King ve Mary Daly'nin makaleleri, ilk etkili çalışmalardı. Gerçekten, iki yeni feminist hayvan hakları kitabı da bu son iki ismin himayesinde ortaya çıktı.[106]

Ekofeminist teorinin temel ilkesi, kadınların egemenlik altına alınmalarıyla doğanın egemenlik altına alınmasının bir bütün oluşturduğudur. Marti Kheel'in dediği gibi, "derin ekolojistler için", halihazırdaki çevre krizi nedeniyle "en başta suçlanması" gereken "insan merkezli dünya görüşüdür"; oysa "ekofeministler... suçlanmayı birincil olarak hak edenin erkek merkezli dünya görüşü olduğunu öne sürerler. Ekofeministler için imtiyazlı yerlerinden ayrılması gerekenin basitçe 'insanlar' değil ama erkekler ve eril dünya görüşüdür."[107]

Hiyerarşik ve düalist düşünce, ekofeministlerin özellikle

105 Ynestra King, "Feminism and the Revolt of Nature", *Heresies* 4, no. 1 (1981), s. 14. Bu makalenin genişletilmiş bir versiyonu *Gender/Body/Knowledge* içinde, der. Jaggar ve Bordo; *Reweaving the World*, der. Irene Diamond ve Gloria Fe-man Orenstein (San Francisco: Sierra Club, 1990).

106 Carol J. Adams *The Sexual Politics of Meat* (1990) ve Andree Collard, *Rape of the Wild* (Joyce Contrucci ile birlikte; Bloomington: Indiana University Press, 1988). Ayrıca bkz. Carol J. Adams, "Ecofeminism and the Eating of Animals", *ypatia 6*, no. 1 (Bahar 1991), s. 127. Sheila D. Collins, *A Different Heaven and Earth* (Valley Forge, Pa.: Judson Press, 1974); Elizabeth Dodson Gray, *Green Paradise Lost* (Wellesley, Mass.: Roundtable Press, 1981) ve *Reclaim the Earth*, der. Leonie Caldecott ve Stephanie Leland (Londra: Women's Press, 1983). Ekofeminizmin tarihsel gelişimi ile ilgili yararlı bir özet için bkz. Charlene Spretnak, "Ecofeminism: Our Roots and Flowering", *Reweaving the World* içinde, s. 3-14.

107 Marti Kheel, "Ecofeminism and Deep Ecology: Reflections on Identity and Difference", *Reweaving the World* içinde, der. Diamond ve Orenstein, s. 129.

hedef aldıkları "eril dünya görüşü"nün bir boyutudur. Kare Warren'in belirttiği gibi "böylesi patriarkal bir değerler hiyerarşisi içinde düşünmek, bir egemenlik mantığına... yani 'aşağı' grubun 'üstün' grup tarafından ezilmesini açıklayan, meşrulaştıran ve sürdüren bir düşünme biçimine güç verir."[108] O halde, yeni terimlerin icad edilmesi gerekir: doğanın insanlar tarafından sömürülmesini meşrulaştıran ideoloji anlamında doğacılık ve hayvanların insanlar tarafından sömürülmesini meşrulaştıran ideoloji anlamında da "türcülük" (her ikisi de cinsiyetçilik ve ırkçılıkla bir analojiye dayanır).

Ekofeminizmin başlıca teorik projelerinden biri, insanlar ve doğa (hayvanlar da dahil) arasında Batı biliminin (bkz. Birinci Bölüm) ikilikçi, nesneleştirici özellikleri ortadan kaldıran bir ilişki üzerine düşünmenin yeni yollarını oluşturmaktır. Henüz bu proje tamamlanmamıştır ancak ilgi çekici önermeler geliştirilmiştir. Örneğin Ruether, *Sexism and GodTalk*'da (1983) insan bilincinin diğer hayat biçimlerinden farklı değil, onlarda içkin olan "biomorfik" ruhla bir devamlılık içinde görülmesi gerektiğini söyler.

> Zekamız, radyal enerjinin... özel, yoğun bir biçimidir ama diğer biçimlerinden kopuk değildir; cevherin radyal enerjisinin "senlik"e karşı duyarlı olmamız gerekir. Bu romantizm ya da animist bakışta bir hakikat olmakla birlikte, "orman perileri" peşindeki insan merkezli bir animizm değildir... Yalnızca "benden ona" şeklinde bir duyarlılık değil, ruha, yaşayan tüm varlıklarda kendi varoluş biçimiyle bulunan yaşam enerjisine "benden sana" demektir.[109]

Bir Laguna Pueblo Kızılderilisi olan Paula Gunn Allen *The Sacred Hoop*'da (1986), Batılı epistemolojilerde içkin olan

108 Karen J. Warren, "Feminism and Ecology: Making Connections", *Environmental Ethics* 9 (Bahar 1987), s. 6.

109 Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk* (Boston: Beacon, 1983), s. 87.

yabancılaşma ve egemenlikten farklı olan bir doğa kavrayışı için Amerikan Kızılderilisi geleneklerine dönmemizi önerir. Tanrı ve tinsel olan, yaşamın aşkın biçimlerinde değil, tüm yaşam biçimlerinde içkin olarak görülür. Tüm yaratıkların temel bir saygıyı hakettikleri düşünülür. Allen, "ben küçükken annem sık sık hayvanlara, böceklere ve bitkilere, yüksek statülü yetişkinlere gösterilen türde bir saygıyla davranılması gerektiğini söylerdi" diye hatırlar. Allen'ın kültüründe doğa "kör ve mekanik değil, duyarlı ve organik" olarak görülür. İnsan hayatıyla insan olmayanların hayatı arasında "dikiş yeri olmayan bir ağ" vardır.[110] Feminist tanrıça tinselliği de Starhawk'ın *Feminist, Earthbased Spirituality and Ecofeminism*'de (1989) açıkladığı gibi kutsalın doğal dünyanın saygı gösterilmesi gereken organik bir hayatiyeti olması anlamında "yaşayan dünyada içkin" olduğunu ya da tabiatında varolduğunu vurgular.[111]

Ekofeministler genel olarak bu temel ilkelerde anlaşsalar da hareket içinde kimi kuramsal ayrılıklar vardır. Bunlar arasında en önemlisi hayvan hakları savunucusu feministlerle konumları "derin ekoloji" kuramına daha yakın kalan ekofeministler arasındadır. İkinci konum büyük ölçüde Aldo Leopold'ün *A Sand Country Almanac*'ta (1949) ifade ettiği "toprak etiği"nden geliştirilmiş olan çevreci kuramın radikal bir damarıdır.

Leopold doğayı insan kullanımı ve çıkarı için korumak isteyen geleneksel muhafazakarlara karşı çıkarak, dünyanın insan çıkarlarından bağımsız olarak kendinde ve kendisi

110 Paula Gunn Allen, *The Sacred Hoop* (Boston: Beacon, 1986), s. 1, 80, 100. Ayrıca bkz. s. 224. Böyle bir yeniden kavramsallaştırma tartışması için ayrıca bkz. Donovan, "Animal Rights and Feminism Theory", s. 369-374 ve Marti Kheel, "The Liberation of Nature: A Circular Affair", *Environmental Ethics* 7 (Yaz 1985): 142-149.

111 Starhawk, "Feminist, Earth-based Spirituality and Ecofeminism", *Healing the Wounds* içinde, der. Plant, s. 174. Ayrıca bkz. Charlene Bpretnak "Toward and Ecofeminist Spiritulity" *Healing the Wounds* içinde, s. 127-132.

için varolma hakkı bulunduğunu ifade eden "biotik hak"kı tartışır. Lepold, doğayı insanlar da dahil olmak üzere her bir yaratığın çıkarlarının tüm topluluğun bütünlüğünü ve yaşamını kapsayan "biotik bir topluluk" olarak görür.[112]

Derin ekoloji kuramının cinsiyetçi dilin eleştirilmeden kullanımı ve yabani hayatın erkeklerin kadınlardan ayrı olarak kendilerini gerçekleştirebilecekleri eril bir saha olarak görülmesi gibi belirli yönleri feministlerce eleştirilmiştir.[113] Ancak en ciddi eleştiri, derin ekolojistlerin ister insan, ister hayvan olsunlar, bireylerin acılarını hesaba katmayıp bireyi bütün içinde sınıflama hevesleri yüzünden onlarla ortaklıklarını bozan hayvan hakları savunucusu feministler tarafından şekillendirilmiştir. (Öncü bir hayvan hakları kuramcısı olan Tom Regan, Leopold'ün bütünsel çevreciliğini "çevresel faşizm"[114] olarak adlandırmıştır).

Marti Kheel *Ecofeminism and Deep Ecology*'de (1990) hayvan avlamayı eril kendini gerçekleştirme için gerekli olarak gören derin ekolojinin avlanmaya gösterdiği saygıya saldırır. Bir başka makalede Kheel derin ekoloji kuramının merkezine yönelir ve bu kuramın gerçekte bütüncü değil, hiyerarşik düşüncenin yeni bir versiyonu olduğunu öne sürer. "Pek çok bütüncü, kuramlarının, her şeyi bir ağın gerekli bir parçası olarak gören hiyerarşik olmayan bir paradigma olduğunu söyleyerek karşı çıkacaklardır. Ancak Aldo Leopold gibi bütüncüler... açıkça bu ağın gerçekte kendi sıralama dizgesini taşıdığına işaret ederler... Bireyler, bütünün (yani biotik topluluğun) iyiliğine yaptıkları göreli katkıları temelin-

112 Roderick Frazier Nash, *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics* (Madison: University of Wisconsin Press, 1989), s. 70-71.

113 Bkz. Kheel, "Ecofeminism and Deep Ecology". Metnin içinde daha başka atıflar da yapılacaktır. Ayrıca bkz. Ariel Kay Salleh, "Deeper Than Deep Ecology: The Eco Feminist Connection", *Environmental Ethics* 6 (Kış 1984), s. 339-345.

114 Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (Berkeley: University of California Press, 1983), s. 362.

de değerlendirilirler."[115] Nitekim, Leopold'ün çağdaş bir izleyicisi olan J. Baird Callicott, ender bulunan ve tehdit altındaki yaratıkları örneğin evcil hayvanların üzerinde sınıflayarak hiyerarşik bir paradigmaya başvurur. Öte yandan feminist hayvan hakları kuramcıları, Tom Regan ve Peter Singer gibi hayvan hakları kuramcılarının liberal kuramsal kabullerini de hak temelli kuramlara yönelik diğer feminist itirazlara benzer bir zeminde eleştirilirler.[116]

Küresel şirketler düzeninin kadınlar –özellikle de emekleri ve yaşamları sağlıklı, sürdürülebilir bir doğal çevreye bağlı olan kadınlar– üzerindeki olumsuz etkilerine ilişkin büyüyen farkındalıkla pek çok ekofeminist, küreselleşme karşıtı kampanyalara katılıyor. Bu feministler, yoksulluğa ve kalkınmaya neoliberal serbest piyasa yaklaşımıyla bakılmasına karşı çıkarak alternatif bir kalkınma modeli öneriyorlar. Bu modelde geleneksel kadın hane ve tarım pratikleri, "parasal değil, canlandırıcı" emekle, çevreyi tahrip etmeyen bir kalkınma öngörülüyor.[117] Ariel Salleh, sosyalist feminist bir perspektiften, "ekolojik feministler çevreye duyarlı, canlandırıcı emeği destekliyor ve kullanım değerini değişim için üretimden daha önemli hale getiriyorlar," diyor.[118]

Vandana Shiva, ekofeminist tezinde kadın merkezciliği yeniden gündeme getiriyor ve şöyle söylüyor:

> Küreselleşme, geçim ve paylaşmayı öne çıkaran kadın merkezli bakış açıları, bilgi sistemleri ve üretim sistemleriyle patriarkal bilgi sistemleri arasında amansız bir yarışa ne-

115 91 Kheel, "Liberation of Nature", s. 137.

116 Regan'ın görüşleri *The Case for Animal Rights* (1983) ve Singer'ınkiler de *Animal Liberation* (1975); düzeltilmiş basımı 1989'da bulunabilir. Feminist bir eleştiri için bkz. Donovan, "Animal Rights and Feminist Theory".

117 Ariel Salleh, "Ecological Debt", *Eco-Sufficiency&Global Justice* içinde, der. Salleh (Londa: Pluto, 2009), s. 6-17.

118 Salleh, "From Eco-Sufficiency to Global Justice", *Eco-Sufficiency &Global Justice* içinde, der. Salleh, s. 300.

den oluyor. Yiyecek ve su kar amaçlı şirketler tarafından yağmalandığında, kadınların ekonomileri ve bilgi sistemleri tahrip ediliyor.[119]

Ekofeminizm, hali hazırda feminist teorinin en canlı damarlarından biri ve önümüzdeki yıllarda da yeni küresel vurgusuyla böyle olmaya devam edecek gibi görünüyor. Bu nedenle, çağdaş feminist kurama ilişkin bu tartışmayı çağdaş bir ekofeminist manifestoyu anarak bağlamak uygun olacak: Bu manifesto, feminist kuramın yöneldiği istikameti nitelemeye yardım eder – liberal, atomistik teorinin geleneksel kavramsallaştırmalarından tüm yaşayan varlıklar arasındaki karşılıklı ilişkileri ve onların varolma haklarını dikkate alan daha gelişkin bir bakış açısına doğru.

Kendisine modellik eden Bağımsızlık Bildirgesi'nin, hatta Feminist Duygular Bildirgesi'nin bile ötesinde, bu ekofeminist manifesto "Karşılıklı Dayanışma Bildirgesi" adını taşır. Giriş bölümü şöyle başlar: "İnsanın gidişatı karşısında, yeryüzündeki insanlar arasında onları birbirine bağlayan, doğa yasaları altında eşit sorumluluklar yükleyen, insan türünün ve yeryüzündeki tüm canlıların refahına yeteri kadar saygılı yeni bir bağ yaratmanın zorunlu hale gelmesi, Karşılıklı Dayanışmamızı açıklamamızı gerektiriyor." Ve şöyle biter: "İnsan türünün hayatın ipliğiyle dokunmuş tek tür olmadığını kabul ediyoruz; biz bu dokumada bir ipliğiz. Dokuma için yapacağımız her şeyi, kendimiz için yapıyoruz. Yeryüzünün başına gelecek her şey yeryüzü ailesinin başına gelir."[120]

---

119 Vandana Shiva, *Earth Democracy: Justice, Sustainability and Peace* (Cambridge, MA: South End, 2005) s. 133. Ayrıca bkz. Vandana Shiva, "Golden Rice and Neem: Biopatents and the Appropriation of Women's Environmental Knowledge", *Women's Studes Quarterly* 29, 1. ve 2. Sayı (2001), s. 12-13.

120 "A Declaration of Interdependence", *Ecofeminist Newsletter* 1, no. 1 (Bahar 1990), s. 7.

TÜRKÇE SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA

Anthony, Susan B.: İki konuşması. Çev. Ayşe Gözen. (*Feminizm - 19. Yüzyıl Klasiklerinden Seçmeler* içinde, Afa, İstanbul 1987).

Beauvoir, Simone de: *İkinci Cins*. Çev. Bertan Onaran, Payel, İstanbul 1993.

Beauvoir, Simone de: *Yaşlanan Kadın*. Çev. Bertan Onaran, Payel, İstanbul 1993.

Bebel, August: *Kadın ve Sosyalizm*. Çev. Sabiha Sertel, Toplum, İstanbul 1975 (2. baskı).

Brown, Norman O.: *Ölüme Karşı Hayat*. Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı, İstanbul 1996.

Brownmiller, Susan: *Cinsel Zorbalık*. Çev. Suğra Öncü, Cep, İstanbul 1984.

Cassirer, Ernst: *Devlet Efsanesi*. Çev. Necla Arat, Remzi, İstanbul 1984.

Collins, Patricia Hill: "Siyah feminist düşüncenin toplumsal yapısı". Çev. Ayşe Atalay. (*Kadın Araştırmalarında Yöntem* içinde, der. S. Çakır-N. Akgökçe, Sel, İstanbul 1996.

Darwin, Charles: *Türlerin Kökeni*. Çev. Öner Ünalan, Onur, Ankara 1991.

Eliade, Mircea: *Kutsal ve Dindışı*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece, Ankara 1991.

Engels, Friedrich: *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*. Çev. Kenan Somer, Sol, Ankara 1967 (1. baskı).

Firestone, Shulamith: *Cinselliğin Diyalektiği*. Çev. Yurdanur Salman, Payel, İstanbul 1979.

Foucault, Michel: *Hapishanenin Doğuşu*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, Ankara 1992.

Freire, Paulo: *Ezilenlerin Pedagojisi*. Çev. D. Hattatoğlu - E. Özbek, Ayrıntı, İstanbul 1991.

French, Marilyn: *Kadınlara Karşı Savaş*. Çev. Beril Eyüboğlu, Metis, İstanbul 1993.

Freud, Sigmund: *Cinsiyet Teorisi Üzerine Üç Deneme* (*Cinsiyet ve Psikanaliz* adıyla). Çev. Selahattin Hilav, Varlık, İstanbul 1981.

Friedan, Betty: *Kadınlığın Gizemi*. Çev. Tahire Mertoğlu, E, İstanbul 1983.

Fuller, Margaret: "Ondokuzuncu Yüzyılda Kadın". Çev. Tülay Arın. (*Feminizm 19. Yüzyıl Klasiklerinden Seçmeler* içinde, Afa, İstanbul 1987).

Gilman, Charlotte Perkins: Siyasal yazıları Türkçeye çevrilmedi, bir kısa romanı var: *Sarı Duvar Kağıdı*. Çev. Aksu Bora, İletişim, İstanbul 1993.

Goldman, Emma: "Kadın Ticareti" ve "Evlilik ve Aşk". Çev. Şirin Tekeli. (*Feminizm - 19. Yüzyıl Klasiklerinden Seçmeler* içinde, Afa, İstanbul 1987.

Goldman, Emma: *Hayatımı Yaşarken* (Goldman hakkında elinizdeki kitapta anılmayan önemli bir kaynak). Çev. Beril Eyüboğlu, Metis/Kaos, İstanbul 1996.

Hegel, G. W. F.: *Tinin Görüngübilimi*. Çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul 1986. Horkheimer, M. ve Adorno, T.: *Aydınlanmanın Diyalektiği*. Çev. Oğuz Özügül, Kabalcı, İstanbul 1996.

Marcuse, Herbert: *Eros ve Uygarlık*. Çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul 1995.

Marx, Karl: *18 Brumaire*. Çev. Sevim Belli, Sol, Ankara 1990.

Marx, K. - Engels, F.: *Alman İdeolojisi*. Çev.Sevim Belli, Sol, Ankara 1976.

Mill, John Stuart: "Kadınların Köleleştirilişi". Çev. Şirin Tekeli. (*Feminizm - 19. Yüzyıl Klasiklerinden Seçmeler* içinde, Afa, İstanbul 1987).

Millett, Kate: *Cinsel Politika*. Çev. Seçkin Selvi, Payel, İstanbul 1973.

Mitchell, Juliet: *Kadınlık Durumu*. Çev. Günseli-Gülnur-Şirin-Feraye-Şule-Yaprak, Kadın Çevresi, İstanbul 1985.

Mitchell, Juliet: *Psikanaliz ve Feminizm*. Çev. Ayşe Kurtulmuş, Yaprak, İstanbul 1984.

Murdoch, Iris: *Ağ*. Çev. Nihal Yeğinobalı, Ayrıntı, İstanbul 1993.

Stanton, Elizabeth Candy: Konuşmaları. Çev. Esin Ergin. (*Feminizm - 19. Yüzyıl Klasiklerinden Seçmeler* içinde, Afa, İstanbul 1987).

Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus*. Çev. Oruç Aruoba, B/F/S, İstanbul 1985.

Wollstonecraft, Mary: "Kadınların Haklarının Doğrulanması". Çev. E. Engin vd. (*Feminizm - 19. Yüzyıl Klasiklerinden Seçmeler* içinde, Afa, İstanbul 1987).

Wolf, Virginia: *Kendine Ait Bir Oda*. Çev. Suğra Öncü, Afa, İstanbul 1992 (5. basım). (Ayrıca Virginia Wolf üzerine yetkin bir biyografi: John Lehmann: *Kendine Ait Bir Kadın*. Çev. İpek Erkaya, Remzi, İstanbul 1995).

Feminist teori aslen kadın hareketinin bir ürünü ve refakatçisi olarak gelişti, bir yanıyla bu hareketin "eylem kılavuzu"dur. Ama genel siyaset teorisine ve toplumbilimsel düşünceye de ihmal edilemeyecek katkılar getirdi. Feminist eleştirinin, çağımızın hemen bütün temel düşünce akımları hakkında, onların zaaflarına işaret eden veya onları zenginleştiren bir çift sözü var. Josephine Donovan'ın kitabı, feminist teorinin her iki yanıyla mükemmel bir tanıtımını yapıyor. Feminist hareketin "birinci dalga"sından, yani 19. yüzyıl/20. yüzyıl dönümünün Aydınlanmacı Liberal Feminizm ve Kültürel Feminizm'inden, 1960'lar sonrasındaki "ikinci dalga"nın Radikal Feminizm'ine, Yeni Feminist Ahlâkî Bakışa uzanan tarihin kapsamlı bir değerlendirmesini buluyoruz kitapta. Feminist hareketin öncü eylemcileri, düşünürleri de mercek altına alınıyor: Sarah Grimke, Mary Wollstonecraft, Virginia Woolf, Charlotte P. Gilman, Andrea Dworkin, Carole Pateman, Catharine MacKinnon ve başkaları... Bu tarihsel seyir içinde, feminizmin Marksizm, Freudculuk ve Varoluşçulukla bereketli alışverişi inceleniyor. Kadın eşcinselliği, kızkardeşlik kavramının politik anlamları, kadın 'özcülüğü' hakkındaki tasarımları, kısacası kadın kimliği kurgusunun değişen boyutları ele alınıyor. "Erkek kardeşlerimizden tek istediğim ayaklarını boğazlarımızdan çekmeleridir," diyen Grimke'den, feminizmi devrimci toplumsal değişimin temeli olarak gören '68'li kadınlara ve '80'lerin postmodernizm ve çokkültürlülükle ilgili tartışmalarına kadar; feminizmin kendi içindeki değişimi ve çeşitlenmeleri üzerine birinci sınıf bir kaynak eser karşısındayız.

T-HB
3459988
BVV

iletişim

ISBN-13: 978-975-05-1220-9
9 789750 512209