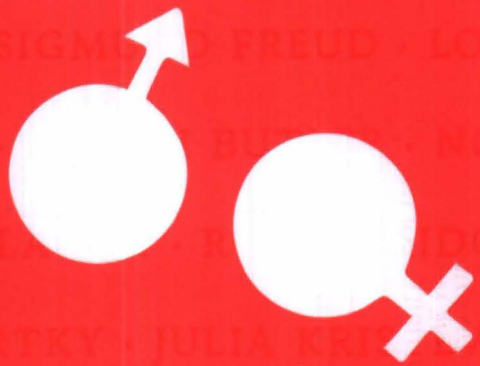
toplumsal cinsiyet TINA CHANTER

A SERİSİ



toplumsal cinsiyet

TINA CHANTER

ÇEVİREN / MEHMET ERGUVAN

FOL

Toplumsal Cinsiyet

FOL 30
© Mak Grup Medya Pro. Rek. Yay. A.Ş.
Sertifika No: 13858

Felsefe 30
Akla Zarar Serisi 04

Toplumsal Cinsiyet
Tina Chanter

Çeviren: Mehmet Erguvan

Özgün Ad: *Gender*
Edisyon: Continuum, 2006 New York & London

Yayına Hazırlayan: Aksu Bora
Redaksiyon: Mak Grup Redaksiyon Ekibi
Son Okuma: Osman Baran Kaplan, Ebubekir Demir
Görsel Yönetmen: Nurullah Özbay
Grafik Tasarım ve Uygulama: Tavoos

ISBN 978-605-80748-9-7

Baskı: Ayrıntı Basımevi Ankara - Sertifika No: 13987

I. Baskı: Mayıs 2019

İletişim Adresleri
Cinnah Cd. Kırkpınar Sk. 5/4
06420 Çankaya Ankara
Tel.: 0312. 439 01 69
www.folkitap.com
bilgi@folkitap.com
siparis@folkitap.com
www.twitter.com/folkitap

Toplumsal Cinsiyet

Tina Chanter

Çeviren
Mehmet Erguvan

FOL

TINA CHANTER
Kingston ve Londra üniversitelerinde felsefe ve toplumsal cinsiyet profesörlüğü yapmaktadır.
Başlıca eserleri: *The Picture of Abjection: Film, Fetish, and the Nature of Difference* (2008), *Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosophers* (1995), *Whose Antigone?: The Tragic Marginalization of Slavery* (2011), *Time, Death, and the Feminine: Levinas with Heidegger* (2002)

MEHMET ERGUVAN
İzmir'de doğdu. Hacettepe Üniversitesi İngilizce Mütercim Tercümanlık Bölümünden mezun oldu. Aynı bölümde yüksek lisans eğitimi aldı ve alt yazı çevirisi üzerine yazdığı tez ile eğitimini tamamladı (2013-2015). Dokuz Eylül Üniversitesi Çeviribilim doktora programı öğrenicisidir. Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesinde akademisyenlik yapmaktadır.
Başlıca çeviri eserleri: Henrik Fexeus, *İkna Oyunları* (2017)

İçindekiler

Giriş 11

Transgender Kimliğin Meydan Okuması: Bildiğimiz Toplumsal Cinsiyetin Sonuna mı Geldik?

Birinci Bölüm 21

Feminizm Tarihinde Önemli Evreler ve Kavramlar

1. Kadınların Oy Hakkı Kazanmasının Önemi 27

2. Anaakım Feminist Kuramın Görünmez Beyazlığı: Tipik Bir Örnek Olarak Kamusal/Özel Alan Ayrımı 33

3. Irk, Sınıf, Cinsellik, Toplumsal Cinsiyet... Ve Karmaşık Tarihler: Kesişimsel Modellerin Artzamanlı Analizlerle Birleşimi 40

4. Sömürgecilik Sonrası Feminist Kuram Fenomenolojiyle Buluşur 43

İkinci Bölüm 50

Feminizm ve Marksizm: Birbirine Paralel Modellerin Faydası ve Sınırlılıkları

1. Lezbiyen Kuram Feminist Kuram İçin Ne Anlam İfade Ediyorsa Feminizm De Marksizm İçin Aynı Anlamı Mı Taşır? 63

Üçüncü Bölüm 82

Foucault ve Birkaç Feministle Kadın Cinselliğini Disipline Etme, Kontrol Altına Alma ve Normalleştirme: Uysal ve Direnen Bedenler

Dördüncü Bölüm 98

Feminist Epistemoloji: Bilim, Bilgi, Toplumsal Cinsiyet, Nesnellik

1. Talihsiz Keşiş 98

2. Kartezyen Miras 101

3. Namevcut Beden 105
4. Özen Etiği 106
5. Bilimsel Yöntemi Sorunsallaştırmak: Bilim ve Bilginin Çıkarları 111
6. Feminist Duruş Kuramı: Güçlü Nesnellik 114
7. Feminist Epistemolojinin Ötesinde 122

BEŞİNCİ BÖLÜM 125
SÖMÜRGECİLİK SONRASI FEMİNİST KURAM: 'DOĞU' İLE 'BATI'NIN RETORİK ÇATIŞMASI 125

ALTINCI BÖLÜM 154
PSİKOANALİTİK, YAPISALCILIK SONRASI FEMİNİST KURAM VE DELEUZECÜ YANITLAR 154

YEDİNCİ BÖLÜM 198
SONUÇ DÜŞÜNCELERİ 198

AÇIKLAMALI BİBLİYOGRAFYA 210

BİBLİYOGRAFYA 219

DİZİN 233

Giriş
Transgender Kimliğin Meydan Okuması: Bildiğimiz Toplumsal Cinsiyetin Sonuna mı Geldik?

Her şey an meselesiydi. Yakın zaman önce Tanrı'nın öldüğü ve metafiziğin sonunun geldiği haberini almıştık. Şimdi de toplumsal cinsiyetin sonu ilan ediliyor. Toplumsal cinsiyet üzerine kafa yoran kuramcılar için hayli ilginç ve zor zamanlar. İnsanların kaşla göz arasında erkekten kadına dönüştüğü bilimkurgu senaryolarına epey aşinayız artık. İnternette kendimizi istediğimiz cinsiyetten bireyler olarak tanıtabiliyorsak kurguyla gerçeğin arasındaki sınır giderek daha belirsizleşmeye başlamış demektir. Kadınların erkek, erkeklerinse kadın olmak için operasyon geçirdikleri toplumsal cinsiyet kimliği kliniklerinin çoğalması da cinsiyet/toplumsal cinsiyetin düşünüldüğünden çok daha kolay ve hızlı şekillendirilebilir olduğuna işaret ediyor. Tüp bebek işlemleri bile geçmişte kadın ve erkek olmayı tanımlayan merkezî ve belirleyici özellikleri değişken hâle getirdi. Tüp bebek ve sperm bankalarının sayısındaki artışla birlikte üreme süreçleri de değişikliğe uğradı. Artık bebek yapmak için heteroseksüel bir çift olmaya gerek yok; size gereken yalnızca çok para, çok sabır ve çok şans. Tasarlanmış bebekler hayli revaçta; uzun bacaklı, atletik, sarışın, Harvard mezunu yumurta donörlerinden üretilen bebekler. Bundan böyle lezbiyen çiftlerin ya da yalnız kadınların da bebeği olabilecek. Gey çiftler de taşıyıcı anneler sayesinde bebek sahibi olacak. Cinsiyet artık eski anlamını taşımıyor; görünen o ki, toplumsal cinsiyet de.

İnterseksüellik, transseksüellik ve diğer benzer kavramları da kapsayan transgender kimlikler, toplumsal cinsiyeti toplumla (ya da kültür veya tarih ile), cinsiyeti ise biyolojiyle (ya da psikoloji veya doğa ile) eş sayan denenmiş ve güvenilir feminist formüllere meydan okur. Transseksüellerin kimisi anatomik olarak karşı cinsten olabilmek için cerrahi operasyonu tercih ederken, kimisi böyle bir yolu tercih etmeyebilir. Bu tür bir operasyon geçirip yeni bir toplumsal cinsiyet kimliği üstlenenler operasyon geçirmiş transseksüeller (*post-operative transsexuals*) olarak adlandırılırken, bu türden bir operasyonu isteyen ve henüz plan aşamasında olanlar operasyon öncesi transseksüellerdir (*pre-operative transsexuals*). Bunların dışında herhangi bir meme implantı yaptırmadan ya da penis operasyonu geçirmeden erkek ya da kadın olarak yaşamayı tercih eden transseksüeller de vardır. Bu bireyler böylesi bu operasyonu tercih etmiyor olabilecekleri gibi operasyon geçiremeyecek durumda da olabilirler. Hormon almak vücut tüylerini azaltabilir, sesi etkileyebilir ve vücut şeklini değiştirebilir. Bunun dışında bazı tıbbi komplikasyonlar da söz konusu olabilir. Bazı bireyler için hormon aldıktan sonra operasyon geçirmek gibi bir seçenek mümkün olmayabilir. Transseksüeller kadınsı ya da erkeksi giyinerek kendilerini ait hissettikleri ve o şekilde tanımladıkları cinsiyeti yaşamayı tercih edebilirler. Kendini kadın olarak tanımlayan bir transseksüelin penisi olabilir ve buna rağmen bu birey kadın gibi görünebilir, öyle davranabilir ve kadın olmayı tercih edebilir. Sonuç olarak kendini o şekilde tanımlar, o şekilde yaşar ve öyle kabul ettirir. Böyle bir kadın için önemli olan, kendini ait hissettiği toplumsal cinsiyetle tanımlanmak ve kendini böyle kabul ettirmektir. Genel itibariyle transseksüel bireylerin büyük bölümü kendilerini çok erken yaşlardan itibaren karşı cinsle tanımlar.

Peki ya tüm bunlar toplumsal cinsiyet kuramlarını nasıl etkiliyor? Toplumsal cinsiyet rollerinin bu bariz değişkenliği toplumsal cinsiyete ilişkin postmodern kuramları

destekliyor mu yoksa onlarla çelişiyor mu? Postmodernizm biyolojik değilse psişik belirlenimciliği baştan itibaren red mi ediyor? Yoksa postmodernizmi reddedenler aslında postmodernizmin belirlenmiş ve toplumsalın inşa ettiği bedenler ve maddesellik anlayışının ötesine geçip toplumsal cinsiyet kavramını çok daha incelikli ve detaylı bir şekilde tanımladığını anlayamadı mı? En azından şunu söyleyebiliriz ki, feminist kuramcılar cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı konusunda çok önemli bir yol katettiler. Bahsettiğimiz transgender çağ, bildiğimiz toplumsal cinsiyetin sonunun geldiğinin habercisi olarak düşünülebilir mi? Peki ya, bundan böyle cinsiyeti (beden, fizyonomi, anatomi) toplumsal cinsiyetten (feminenlik ve maskülenliği belirleyen toplumsal ve kültürel normlar) ayırmak mümkün değil mi? Bazı feminist kuramcıların öne sürdüğü gibi toplumsal cinsiyet cinsiyetten önemli mi? Eskiden olduğu gibi toplumsal cinsiyet her şeyi açıklamaya yetiyor mu? Yoksa transgender deneyim bu iddiaları yalanlıyor mu? Ne yalnızca anatomi ne de toplumsal, kültürel ve siyasi normlara indirgenebilecek soyut bir toplumsal cinsiyet kavramından söz etmek mümkün mü? Eğer transgender bireyler bedenlerinden ve doğduklarından itibaren kendilerine dayatılan toplumsal cinsiyet yüklü mesajlardan bağımsız olarak gerçek cinsiyetlerini bilebiliyorsa, bu feminenlik ve maskülenliği ne cinsiyet ne de toplumsal cinsiyete indirgemeden açıklayabileceğimiz üçüncü bir unsurun varlığına mı işaret ediyor?

Felsefe alanında geçmişten gelen bazı temel varsayımlardan uzak durmaya çalışmak çok büyük çaba gerektirir. Bir zamanlar zihin ve bedeni birbirinden ayıran kartezyen düalizmi yalnızca bildiklerimizi nasıl bildiğimizi düşünmek için –dünyaya ilişkin birtakım epistemolojik savlar– izlememiz gereken adımları belirlemekle kalmadı, aynı zamanda feminist kuramın toplumsal cinsiyet kavramı inşasını da belirledi. Modern felsefenin temel ayrımlarından biri olan Descartes'ın zihin-beden düalizmine göre, toplumsal cinsiye-

tin özünde, bedenin ifade ettiği bir hakikat vardır. Bu ikiliğe dayalı anlayışın aksine, bizim gibi postmodernizmi benimseyenler, bedenin tanımladığı ve kartezyen anlayışa dayalı tek bir toplumsal cinsiyet kavramından söz edilemeyeceğinin farkındalar. Bizim anlayışımıza göre, yalnızca toplumsal cinsiyet kavramına işaret eden performatif edimlerden söz edilebilir. Buna göre toplumsal cinsiyet bireyin içinde önceden var olan ve bedensel bir ifade arayışında olan bir öz değildir. Bedensel ve eyleme dayalı edimlerin 'otantik' ve 'uygun' bir şekilde gerçekleşmesini bekleyen öz bir gerçeklik yoktur. Toplumsal cinsiyet her zaman yaşayan, jestlerle kendini belli eden, bedensel, kültürle harmanlanmış ve tarihsel olarak inşa edilen bir yapıdadır. Bu durumda kabuğundan çıkmayı bekleyen ya da belirli bir şekilde ifade edilme arayışına girişen öz, esas, kesin bir feminenlik ya da maskülenlik anlayışından söz edemeyiz. Bundan ziyade, öznelerin kendilerini ona göre inşa ettikleri birtakım kültürel dayatmalar vardır; bireyler tarihsel olarak yerleşen bu toplumsal cinsiyet kodlarına kimi zaman uyum sağlar, kimi zaman ise yeni kodlar yaratır ya da hâlihazırda yerleşmiş olan kodları ters düz ederler. Doğar doğmaz (belki de henüz doğmadan önce) kız ya da erkek oluşumuza göre belirli renk kodlarına maruz kalır ve sistematik olarak toplumsal cinsiyet kodlarına uygun olarak yetiştiririliz. Mesela odalarımızı ya masmavi boyayıp oyuncak uçaklarla doldururlar ya da pespembe boyalı renkli çiçeklerle dolu bir odamız olur. Ya süslü elbiseleri olan Barbie bebeklerle oynarız ya da kısa pantolon giyer, futbol oynarız.

Şüphesiz toplumun bizden beklediği toplumsal cinsiyet rollerini belirleyen üreme organlarıyla doğarız hepimiz. Bu cinsel organlara göre toplumda belirli beklentiler oluşur ve kültür ideolojileri inşa olur. Buna göre anatomik olarak kız olarak tanımlanan bireylerden kız gibi davranması, erkek olarak tanımlananlardan ise erkek gibi davranması beklenir. Şimdiden anlamaya başladığımız üzere, toplumsal cin-

siyet konusunda cinsel organlar dışında pek çok unsur da etkilidir. Daha fazla sayıda transgender kimlik öne çıktıkça, kültürel beklentilerimizle ilgili şu tespitte bulunabiliriz: Cinsiyet değiştirmeye yönelik ilk cerrahi müdahaleler kafamızda oluşturduğumuz toplumsal cinsiyet kodlarına uyacak şekilde gerçekleştirilmiştir. İnterseks yani hem kadın hem de erkek cinsiyet özelliklerine sahip bebekler, kendilerini geleneksel olarak erkek ya da kadın kimliği olarak düşünülen kimliğe uygun hâle getirmek üzere operasyon geçirirler. Hermafrodizm yani çift cinsiyetlilik aslında yeni bir durum değildir. Aileler eskiden beri interseks çocuklarına uygun olanın ne olduğu konusunda zor tercihler yapmak durumunda kalmışlardır. Ailelerin tek amacı, çocuklarının hayatını yaşanabilir kılmaktır. Bazı durumlarda çocuklar tek bir cinsiyetleri varmış gibi yetiştirilir. Ancak bedenlerindeki anatomik belirsizliği ortadan kaldırmak üzere operasyon geçiren çocukların kendilerine tayin edilen cinsiyet, aslen hissettiklerinden farklı olabilir. Hatta geçirdikleri cerrahi müdahalenin farkında bile olmadıkları anlaşılan çocuklar (yani kendilerini sözlü olarak ifade edecek yaşa gelmeden operasyon geçirenler) kendilerine tayin edilen cinsiyetle gerçek cinsiyetleri arasında uyuşmazlığı hisseder. Transseksüeller de sahip oldukları bedenlerle toplumsal cinsiyetleri arasında bir uyuşmazlık olduğunun farkına varır. Bu durumda şöyle bir sonuca varılabilir: Her ne kadar kartezyen bakışla yaklaşabileceğimiz esas ve gerçek bir toplumsal cinsiyetten söz edemesek de, toplumsal cinsiyetin tamamıyla kültüre bağlı toplumsal bir üretimin meyvesi olduğunu da söyleyemeyiz. Özetle toplumsal cinsiyet yalnızca toplumsal bir inşanın sonucu değildir. Bu durumda toplumsal cinsiyet yalnızca bir kültürel koşullanma meselesi olmadığına göre, toplumsal cinsiyetin üzerinde bir nebze de olsa biyolojik etki bulunduğunu söylemek mümkündür. Buradan toplumsal cinsiyetin tarifi zor bir kavram olduğu sonucuna varabiliriz. Ancak bu tarifi mümkün olmayan durumu ne ölçüde doğal ve genetik

savlara bağlayabileceğimiz konusu şüphelidir. İstisnasız tüm insanların sayısız toplumsal cinsiyet normuna maruz kaldığı bir dünyaya doğduğunu düşünürsek, şüphe daha da artar. Söz konusu normlar bizden önce de vardır. Biz yalnızca bu normlara tepki verir ve henüz mevcut toplumsal cinsiyet normlarını nasıl kodlayacağımızı öğrenmeden cinsiyet yüklü beklentilerin kol gezdiği dünyanın içinde yaşam savaşı veririz. Transgender kavramı, toplumsal cinsiyetin özneler arası dünyada, cinsiyete ilişkin sterotipik varsayımlarla gerçekleştirilen süregelen bir üretim ve performans olduğu fikrinin yeniden gözden geçirilmesini gerektirir. Bu mesele henüz çözüme kavuşturulmuş değildir.

Alain Berliner'in 1997 yılında gösterime giren ve transseksüelliği incelikli ve akıllıca işleyen Belçika yapımı filmi *Ma vie en rose* [*Pembe Hayatım*] bu meseleye neşeli ve farklı bir açıdan dokunur. Yedi yaşındaki bir erkek çocuğu olan Ludovic, kız olmak istediğinden gayet emindir. Ludovic'in bu açıdan hiçbir şüphesi bulunmazken, ailesi, okul arkadaşları ve arkadaşlarının ebeveynleri Ludovic'le aynı görüşte değildir. Bu sebepten ötürü, önce Ludovic'in okuldan ayrılması istenir, daha sonra babası işini kaybeder. En sonunda Ludovic'in ailesi daha yeni taşınmış oldukları çevreden başka bir yere taşınmak zorunda kalır. Yalnızca kendisi olmaya çalıştığı için ailesinin başına türlü belalar açtığını fark eden Ludovic, kendini dondurucuya kapatıp intihar etmek üzereyken onu ararken çılgına dönen annesi Ludovic'i bulur. Aslında Ludovic'in yaşadığı gayet olağandır. Transgender bireylerin büyük bir bölümü hayatlarının belirli bir evresinde intihar girişiminde bulunur ve bir kısmının bu girişimi ölümle sonuçlanır. Anlaşılacağı üzere, transgender olma meselesi hafife alınacak bir durum değildir. Bu durum pek çok sıkıntıyı beraberinde getirir. Ludovic karakterinin bizlere anlatmaya çalıştığı, Ludovic'in canavar, sıra dışı ya da anormal olmaktan ziyade, yalnızca kendisi olmak isterken ailesi, kardeşleri ve okul arkadaşlarının neden içinde oldu-

ğu durumu kabullenemediğini idrak edemeyen masum bir çocuk olduğudur. Ludovic kendini bir kız çocuk olarak tanımlar, elbiseler giymek, okulundaki piyeste Pamuk Prenses olmak ve Jerome'la evlenmek ister. Tanrı'nın onu yaratırken kullandığı kromozomlar konusunda bir hataya düşmüş olabileceğini söyleyerek içine düştüğü durumu mantıklı bir çerçeveye oturtmaya çalışır. Büyük ihtimalle X kromozomlarından biri bacaya falan düşmüş olmalıdır. Ludovic her fırsatta yüzleşmesi gereken toplumsal cinsiyet kısıtlamalarından Pam ve Ben karakterleriyle (Ken ve Barbie'nin Belçikalı muadilleri) yarattığı fantezi dünyasına dalarak kaçmaya çalışır. Filmde ara sıra Ludovic'in fantezi dünyasına eşlik ederiz. Mesela bir keresinde annesi Ludovic'i ararken bir panoya rastlar ve kendini Ludovic'in yarattığı fantezi dünyasının içinde bulur. Popüler kültüre ait öğelerle bezeli bu dünyada Ludovic kendi cinselliğini sapkın ve anormal olarak gören dünyayla baş etmenin yolları arar.

Varoluşun fiziksel ya da 'doğal' yönleriyle ilgili yapacağımız herhangi bir açıklamanın ister istemez ideolojik olacağının altını çizen postmodernizm, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasında doğrudan sebep-sonuç ilişkisi bulunmadığı görüşündedir. Gerçekten de bazı feminist kuramcılar, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasında nedensel bir ilişki kurmak yerine söz konusu nedensel muhakemeyi alt üst edip toplumsal cinsiyetin cinsiyetten önce geldiğini ileri sürerler. Böylesi bir iddia her şeyden önce toplumsal cinsiyeti cinsiyetten ayırmanın önemine işaret eder. Böylelikle cinsiyet kavramının durağan, değişmez ve sabit olduğu düşüncesine meydan okuyacak bir 'stratejik konum' oluşturulur. Bu konuya ilişkin olarak Christine Delphy (1993) şöyle bir sorgulama yapar: Cinsiyet ile toplumsal cinsiyeti birbirinden ayırdığımızda, doğal bir olguyla toplumsal bir şeyi mi karşılaştırmış oluyoruz yoksa hâlihazırda toplumsal olan ile toplumsal olduğu anlaşılan bir şeyi mi? Bir zamanlar yalnızca cinsiyet başlığı altında tartışılan bir kavramın

kısmen de olsa toplumsal cinsiyet olarak yeniden tanımlanabileceğini tespit ettiğimizde, bütün bir cinsiyet ya da biyoloji alanının yoruma açık bir alan olduğunu söylemenin yolu açılır. Biyolojiye ilişkin düşüncelerimiz de aslen kültüre özgü, tarihsel, yerleşik toplumsal cinsiyet kodlarından beslenir; ki toplumsal cinsiyetin bu şekilde kavramsallaştırılması, hegemonik güçlerin etkisindeki biyoloji söyleminden türer. Bedenlerimize ilişkin 'hakikat'in, toplumsal olguların en iyi şekilde doğalcı açıklamalarla anlaşılabileceği düşüncesinde olduğu gibi, belirli kültürel ön yargıları yansıtır. Toplumsal etkilerden kolayca ve doğrudan ayrılabilecek maddi nedensellik barındıran bedenler kavramı 'toplumsal' olanın dışında bir 'doğa' bulunduğuna işaret eder. Ancak 'cinsiyet' olarak adlandırdığımız kavramın bir yandan 'toplumsal cinsiyet'in öncesinde var olduğunu, öte yandan ise 'toplumsal cinsiyet'e temel sağladığı düşüncesi, doğanın ona ilişkin yorumlarımızın dışında bir gerçekliği olduğu anlamını taşırken, bir yandan da herhangi bir yorumu önceleğini, ondan önce geldiğini varsayar. Bu görüşe göre, toplumsal cinsiyete ilişkin herhangi bir düşüncemiz esasen cinsiyet kavramının üzerine kuruludur. Diğer yandan, tutarlı olabilmek için, toplumsal inşacı görüşü benimseyenler, cinsiyetin toplumsal cinsiyetten önce geldiğini ayrıca mantıken ve zamansal olarak cinsiyetin toplumsal cinsiyetin temeli olduğuna yönelik görüşlerini terk etmek durumundadır. Elimizdeki tek şey, cinsiyete ilişkin birbirinden farklı ve birbirleriyle rekabet içindeki yorumlar; bunlar da tabii ki sonuçta politik bir doğaya sahip. Bu durumda toplumsal cinsiyet ideolojilerini gerektiren herhangi bir metafizik ya da ontolojik öncül yoktur. İdeolojik oluşumlar ortaya çıkar, daha sonra yaygınlaşmaya ve meşrulaşmaya başlar ve en sonunda doğal görünür. Böylece cinsiyet, toplumsal cinsiyetin 'temeli' hâline gelir; oysa cinsiyetin böyle algılanması da onun ne olması gerektiğine ilişkin toplumsal uzlaşmadan kaynaklanır.

Birtakım biyolojik iddiaların ideal ve doğalmış gibi geçerlik kazanan statüsü, onların içsel özelliklerinden değil hâkim fikirlerin yaygınlaşması ve sorgusuz sualsiz 'doğallaşması'ndan kaynaklanır. Cinsiyet ile toplumsal cinsiyet ilişkisi üzerine egemen grupların çıkarlarına hizmet edecek biçimde düşünmeye başladığımız bu doğallaştırma ve normalleştirme süreci, mevcut duruma karşı duran herhangi bir görüşü geçersiz sayar. Böylesi bir durumda cinsiyet tartışmaya açık bir kavram olmaktan öte toplumsal cinsiyet kavramı üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışır. Bu bakış açısına göre, cinsiyet kavramı sanki özünde birtakım anlamlar yüklüymüş gibi algılanır. Ancak aslında söz konusu anlamlar cinsiyetin ne olması gerektiğine yönelik ideolojik birtakım yorumların eseridir. Delphy'nin (1993) de ileri sürdüğü üzere, cinsiyet başlı başına bir 'gösterge'dir, yani 'simgesel' bir anlam taşır. Buna göre, bazı bedenler kadın olarak işaretlenirken diğerleri de erkek olarak işaretlenir. Cinsiyet, toplumsal cinsiyetin göstergelerini ödünç alırken sanki hâlihazırda mevcut ve doğalmış gibi tasavvur edilir. 'Doğal olarak' kadın ve erkek olmak üzere yalnızca iki cinsiyet olduğunu ve bu cinsiyetlerin kendine has özellikleri olduğunu ileri sürmek, Batılı, egemen, gelişmiş ve geç kapitalist döneme ait heteroseksist inançları yansıtmak ve cinsiyetin işlevini üremeden ibaret olarak yorumlamakla eşdeğerdir. Böylesi bir düşünce, toplumsal cinsiyeti birtakım bedensel özelliklere bağlamaktan ziyade çeşitlenen bir gerçeklik olarak düşünen birçok kültürü görmezden gelir (Bkz. Guerrero 1997). Bu türden bir anlayış cinsiyet olarak nitelendirdiğimiz şeyin toplumsal cinsiyetle bağlantılı olarak kültür tarafından bize benimsetilmeye çalışılan düşüncelere göre şekillendiğini ortaya koyan pek çok kaynağı görmezden gelmek demektir. Ne de olsa, cinsiyet kavramına ilişkin 'biyolojik' ya da 'bilimsel' düşünceleri toplumsal cinsiyet kavramının normatif boyutundan ayırmak nerdeyse olanaksız hâle gelmiştir.

Bilim başlı başına ideolojiyle yüklüdür: Kadınlığın ve erkekliğin saf bilimsel bir tanımı yoktur. Yalnızca, bir bölümü 'bilimsel' kanon hâline gelen kültürel olarak yorumlanan veriler vardır. Bahsettiğimiz kanon, çok yakın geçmişe kadar kendisini oluşturan ayrıcalıklı ve Batılı beyaz erkeklerin ortaya attığı varsayımların etkisi altındaydı. Söz konusu grubun büyük bir bölümü hâlen beyazlara ve burjuvaziye ait ataerkil varsayımların etkisi altındadır. Doğal olarak, geleneksel otoritenin güçlenmesine katkı sağlayan bu türden açıklamalar, çoğu zaman geleneksel kültürel inançları, ön yargıları yansıtır. Şaşırtıcı olmayan bir biçimde, kurumsal otorite hâline gelen bu tür varsayımlar, ataerkil, heteroseksist, Yahudi-Hristiyan toplumlardaki geleneksel ön yargıları ve kültürel inançları yansıtma eğilimindedir; bu demektir ki, karşıt toplumsal cinsiyet kategorileri ile ilgili yaygın düşünceler, egemen hâle geliyor. Buna göre, erkek ve kadını birbirinden kesin sınırlarla ayıran ikili karşıtlık, bu türden bir kuramsal çerçeveye uygun düşmeyen cinsellikleri yok sayan normatif bir güce kavuşmuştur. Genellikle bu türden yorumların ideolojik oldukları üstü örtülen bir gerçekliktir. Böylece bilimin bu türden anlayışları olduğu gibi kabul etmesi, bunları onaylaması anlamına gelir. Böylelikle bu gibi anlayışlar, herhangi bir karşı çıkışa kapalı bir döngü içinde varlığını sürdürür.

Birinci Bölüm
Feminizm Tarihinde Önemli Evreler ve Kavramlar

Feminist kuramcılar, toplumsal cinsiyete ilişkin geleneksel ideolojilerle mücadele ederken ve kadınların erkeklere göre doğuştan aşağı konumda bulunduğu ya da irrasyonel oldukları türünden iddiaları doğallaştırmanın üstesinden gelmek için büyük çaba sarf etmiştir. Her ne kadar belirli çevrelerde bu ayrımın kısıtlayıcı olduğuna işaret etsek de cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımının feminist harekete önemli bir katkı sağladığını kabul etmek gerekir. Örneğin bu ayrım iş yerlerinde eşitliği tesis etme konusunda önemli bir rol oynamıştır. Kadınların doğuştan muhakeme yeteneğinin olmadığı ya da kamusal yaşamın hengâmesine uygun olmadıkları gibi düşünceler bir kenara atıldığında, kadınların ilerlemesinin önünde duran tek şeyin doğa, biyoloji ya da psikolojiden ziyade gelenek görenekler ya da belirli düşünceler olduğu hemen anlaşılır.

Erken dönem feminist tezler, insanlık için kritik önemdeki merkezî etkinliklerden kadınların dışlanmasının adaletsizliğine odaklanmıştır. Bunlar erkeklerin yürütmesinin doğal bir hükümmüş gibi görüldüğü, modern siyasal kimliği tarif eden etkinliklerdir. Aralarında politika, hükûmet ve liderlik gibi alanlarda aktif bir rol üstlenme, siyasette temsil hakkı elde etme, eğitim hakkı, ifade özgürlüğü, mülkiyet hakkı ve vasiyetname düzenleme hakkı gibi pek çok hak ve yükümlülük vardır. Bu durumda, çağdaş feminist hareketin kadınlarla erkekleri eşit hâle getirmeye çalışan bir hareket olarak başladığını söylemek mümkündür.

Ancak feminizmi eşitliği hedefleyen bir hareket olarak tanımlama konusunda ihtiyatlı olmak için pek çok neden vardır. Feminizmin amacının kadınları erkeklerle eşit düzeye taşımak olduğunu varsaydığımızda, şu soruyu sormak gerekir: Hangi erkeklerden bahsediyoruz? Kadınlar kiminle eşit olmak istiyor? Muhtemelen feministlerin eşitlik talebinde bulunduğu erkekler baskı altındaki, hiçbir hakkı bulunmayan, ezilen erkekler değildir. O hâlde feministlerin erkeklerle eşitlik için mücadele ettikleri düşüncesinin temelindeki üstü kapalı varsayım, aslında kadınların ayrıcalıklı erkeklerle eşitlik arayışında olduklarıdır. Ayrıcalık genellikle orta sınıftan beyaz ve heteroseksüel kimliklere ait olduğundan, feminizmi eşitlik kavramıyla tanımlamak, feminizmin en başından ayrıcalık varsayımıyla birlikte düşünülmesine sebep olur. Buna göre Bell Hooks, feminizmi eşitlik hareketi değil, baskıya karşı mücadele olarak tanımlamak gerektiğini ileri sürer; baskı yalnızca cinsiyetçilikle sınırlı değildir; aynı zamanda sınıf ayrımcılığı, ırkçılık ve heteroseksizm olarak da ifade bulur. Pek çok alanda yaşanan baskıya karşı çıkan Hooks, tüm kadınların sınıfla, ırkla ya da cinsellikle benzer bir ilişkileri olduğu düşüncesine karşıdır. Hooks 'beyazlığın görünmezliği' olarak bilinen düşünceyi sürdürmek yerine toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf ve cinselliğin karşılıklı ilişki içinde olduğu ve feminizmi daha bütüncül açıdan ele alan bir koalisyon feminizmi modeli önerir. Bu model, toplumsal cinsiyeti esas ve temel bir kavram olarak kabul edip ırk, sınıf ve cinselliği daha önemsiz ve ikincil unsurlar olarak gören düşünceye karşı gelir. Hooks'un karşı çıktığı düşünce, toplumsal cinsiyeti ırk, sınıf ve cinsellik bakımından nötr bir terimmiş gibi sunar; sanki evrensel olarak bütün kadınlar için geçerli bir toplumsal cinsiyet varmış gibi; oysa bunu yaparken toplumsal cinsiyeti bir norma (beyaz, orta sınıf ve heteroseksüel) göre yorumlamaktadır.

Simone de Beauvoir'ın 1949 yılında yayımlanan *İkinci Cins* kitabı, erkekliğin nesnel ve evrensel bir norm olarak anlaşıldığına işaret eder. Bir erkeğin, erkeklerin durumuyla ilgili ya da

erkeklerin bakış açısıyla ilgili bir kitap yazması gerekmez. Ne de olsa erkeklerin bakış açısı hâlihazırda evrensel bakış açısı olarak kabul edilir. İnsanlığa yönelik bir açıklama yapmak, esasen eril bir konumu ve bakış açısını açıklamaktır. Tam aksine, bir kadının kadınların içinde bulunduğu koşullarla ilgili bir şeyler yazması, olağan karşılanır. Bunun sebebi iki cins arasındaki asimetrik ilişkidir. Beauvoir'ın dediği gibi kadın *öteki* ve asli olmayanken, erkek mutlaktır, öznedir ve aslidir. Kadınlar erkeklere göre konumlandırılır. Kadın, erkek olmayandır. Erkekten eksik olandır. Erkekten aşağıda olandır.

Erkeklerin temel meselelerde kadınların eşitliğini reddederken formel olarak kadınların eşitliğini kabul etmelerine imkân veren bir muğlaklık taşıması nedeniyle eşitlik gibi kavramları feminizmin hedefi olarak kabul etmekte temkinli olan Beauvoir, eşitlik yerine varoluşçu bir etiğe dayanan bir feminist felsefe geliştirmiştir. Tamamen özgür olan bizler, kendi kaderlerimizi belirleyebilen özneleriz ve karşımıza çıkacak her türlü engelin üstesinden gelebiliriz, potansiyel özgürlüğümüzü gerçekleştirebiliriz. Aynı şekilde, özgür özneler olarak hepimiz özgürlükten feragat etme, sahip olduğumuz hürriyeti inkâr etme ya da bilinçsiz bir şekilde yalnızca var olma –kendinde-varlık-olma– (*être-en-soi*) ayartısının da hedefiyiz. Kimi zaman kolay yolu seçmek, birinin bizim adımıza karar vermesini beklemek çok daha caziptir. Kadınlar genelde etik açıdan önemli meselelerde kararı erkeklere bırakma eğilimindedirler. Böylesi bir davranış aslında kendi hayatının sorumluluğunu başkasına yüklemektir. Kendi özgürlüğümüzün sorumluluğunu üstlenmeyip başkasının iradesine razı gelirsek ve kendi hayatımızın efendisi olmaktan vazgeçersek, kendimizi şey konumuna mahkûm etmiş oluruz. Olduğumuz kişiden başka birine dönüşmek gibi bir seçeneğimiz yokmuş gibi davranırız. Öte yandan, baskı nedeniyle özgür bireyler olduğumuzu idrak edemiyorsak, bu ahlaki bir yanlış değil kendi özneliği içinde tanınmayan öznelerin konumuna zorlanmamızla ilgilidir. Bu konuya ilişkin olarak, Beauvoir,

bir yandan baskıcı rolünü sürdüren erkekleri eleştirirken öte yandan maruz kaldıkları baskının suç ortağı olan kadınları eleştirir. Beauvoir'a göre erkekler tipik olarak kendi bedenselliklerini inkâr ederler; kadınlarsa tipik olarak erkeklerin bedenleri olma sorumluluğunu üstlenirler.

Irk, sınıf, cinsellik ve toplumsal cinsiyeti içeren bir kesişimsellik modelini savunan feminist kuramcılar gibi Beauvoir da evrenselliğin erillikle birleşmesinin ırka, sınıfa ve cinselliğe de genişletilebileceğini vurgular. Nasıl eril konum esasen erilliği ayrıcalıklı görmesine karşın evrensel, yani tüm insanlık için geçerliymiş gibi görülüyorsa, feminizm de kadınların kendi içindeki çeşitliliğini görmezden geldiği sürece hatalı bir evrensellik anlayışını yeniden inşa edebilir. 'Kadın' kategorisi ırk anlayışından bağımsızmış gibi düşünülse de özünde beyaz kesime ayrıcalık tanıyarak onların görünmez ırk üstünlüğünü destekler. Benzer şekilde, 'siyahlar' kategorisi de toplumsal cinsiyet körü gibi işlese de erilliğe imtiyazlı bir konum verir. 1980'lerde yayınlanan bir derleme, *All the Women are White, all the Blacks are Men but Some of Us are Brave* [*Tüm Kadınlar Beyaz, Tüm Siyahlar Erkek, Ancak Bazılarımız Cesurdur*] (Hull ve ark. 1982) kısa ve öz bir şekilde bu sorunu gözler önüne serer. Feminizm olağan olarak üstü kapalı bir beyazlıkla tanımlanırken, ırk kavramını sorunsallaştıran kuramcılar da olağan olarak üstü kapalı biçimde erildirler. Siyah kadınlar, siyah olarak varlıklarının meşruluğunu feminizme, kadın olarak varlıklarının meşruluğunu da ırk kuramlarına kanıtlamak zorundadırlar. İşte yanlış evrensellik anlayışı çirkin yüzünü gösteriyor yine. Bir kayayla sert zemin arasına sıkışan Afrika kökenli Amerikalı feministler, taleplerinin meşruluğunu iki cephede de savunmak zorunda kaldılar.

O hâlde bu türden eklemeli bir modelin yeterli olmadığı açıktır. Böylesi bir bakış açısı ırk, toplumsal cinsiyet, sınıf ve cinselliği sanki her biri kendi içinde bütünlüğü olan ve diğerlerinden bağımsız olarak gelişen, toplumsal hayatın birbirinden ayrılabilir tarafları ve unsurlarıymış gibi kabul eder.

Bu nedenle, bu model öznelerin ırk, toplumsal cinsiyet, sınıf ya da cinselliği kolayca birbirinden ayrılabilir ya da ölçülebilir deneyimler olarak farklı eksenlerde deneyimlemediği gerçeğini açıklamak konusunda eksik kalır. Hooks, söz gelimi kadın ya da Afro-Amerikan kimliğinde hangi bileşenin daha önemli olduğunu araştırırken farklı kimlik kategorilerinin birbiriyle yarış içine girdiği 'rekabetçi' ya da 'ya/yahut' anlayışı olarak adlandırdığı düşünce şeklinden kaçınmanın önemini vurgular. Bu türden eklemeli bakış açıları, esasen iyi düşünülmüş ancak yanlış yönlendirilmiş girişimlerin bile resmin bütününü değiştirmeden, bir yandan toplumsal cinsiyeti temel unsur olarak alıp (Hooks 1984), öte yandan da ırk, sınıf ve cinsellik gibi unsurları da göz önünde bulundurmaya çalışırken bu unsurlara ne ölçüde yer vermeye çalıştıklarını ortaya koyamaz. Spelman (1988) eklemeli modellerin hâlen ayrımcı bir yönünün bulunduğundan söz eder.

Irk, sınıf, toplumsal cinsiyet ve cinsellik kategorilerinin, doğaları gereği ancak deneyimlerimizin eşzamanlı ve biçimsel özelliklerini görmemizi sağlayan, soyut, analitik kategorilerden ibaret olduklarını kabul etmeliyiz. Aslında ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet deneyimleri, bu deneyimlerin özgüllüğünden feragat etmeden analitik kategorilerle kavranamayacak, çok çeşitli, değişken ve tarihsel detaylarla biçimlenir. Bu saptama, ırk kavramı üzerine çalışan bazı kuramcıların öne sürdüğü gibi kategorilerden kurtulmamız gerektiği şeklinde yorumlanmamalıdır. Ancak bir analiz esnasında her bir kategorinin resmin bütünündeki karmaşayı basite indirgeme tehdidi oluşturduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Ne de olsa, söz konusu kategorilerin her birinin ortaya çıkışı, çok özel tarihsel gelişmeler içinde gerçekleşmiştir; belirli kültürel bağlamlarda, tarihsel anlarda geliştirilmişlerdir. Mesela feminist hareketin yanı sıra 1960'larda psikoloji ve sosyoloji disiplinlerinin ortaya attığı varsayımlar, toplumsal cinsiyet kavramının biçimlenmesinde rol oynamıştır. 1970'lerde, toplumsal cinsiyet kavramı yaygınlaşmadan önce, Margaret

Mead'in antropoloji çalışmasının izinden gidilerek 'cinsiyet rolleri' kavramı yaygın olarak kullanılıyordu. Mead'in büyük katkıda bulunduğu ancak esasen Parsoncu sosyolojinin etkisiyle geliştirilen rol kavramı, bireyin sahip olduğu statünün aktif yönünü ifade eder ve bu şekilde toplumsal sahnedeki performanslara göre tarif edilir. Buna göre, bireyin statüsü değişince rolü ya da toplumsal işlevi de değişir. Sonradan toplumsal cinsiyet olarak adlandırılmaya başlanan cinsiyet rolleri bireyin kimliğinin bir doğal öz olarak doğuştan belli olmadığı; daha ziyade toplumda bireylerin oynadığı rollere göre belirlendiği düşüncesini savunur. Bu tür roller zaman içinde değişen ve çeşitlenen (çalışan, arkadaş ve anne rolleri gibi) toplumsal yapılar içinde gelişir. Toplumsal cinsiyetin bu değişkenliği, Ann Oakley'in tanımladığı 'sabit' cinsiyetten farklılaşır ve bu hâliyle kavram feminizmin odağına yerleşir.

Toplumsal cinsiyet kavramı antropolojiden ortaya çıkıp sosyoloji ve psikoloji gibi alanlardan beslenirken, ırk kavramı da farklı türden sınıflandırma sistemleri bağlamında ortaya çıkmıştır. Çağdaş ırk kavramının doğuşunu kölelik ve sömürgecilik tarihinden ayrı düşünmenin mümkün olmadığı ileri sürülmüştür. Benzer şekilde sınıf kavramı da sanayi kapitalizminin tarihinden soyutlanamaz. Her bir kavram, baskının odaklandığı noktalardan biri olma yükünü taşır ama hiçbiri birbirinden ayrı düşünülemez. Ayrıca söz konusu kavramların hiçbiri saydam değildir. Aksine her biri, bu kavramlar etrafında kurulmuş toplumsal hareketler arasındaki gerilim ve çatışmaları ortaya çıkaran tarihlerin ürünüdür. Ana akım feminizmin toplumsal cinsiyeti ırk kavramından ayrı tuttuğu gibi, ırk kavramı üzerine yoğunlaşan kuramcılar da ırk kavramını toplumsal cinsiyetten bağımsız ele almıştır. Bu nedenle toplumsal cinsiyet, ırk, cinsellik ve sınıf kavramlarının birbiriyle iç içe olduğu karmaşık tarihsel süreçlerle yüzleşebilmek için bahsi geçen her bir kavramın diğerlerinin şekillenmesinde olumsuz etkilerde bulunmuş olduğu gerçeğini kabul etmek gerekir. Eğer toplumsal cinsiyet

kavramı ırkı görmezden geliyorsa, feminizmin daha açık fikirli biçimleri, örneğin ırkı da toplumsal cinsiyete eklemekle yetinemez; çünkü ırk, görünmez biçimlerde de olsa, toplumsal cinsiyet kuramına içkindir. Bu nedenle, ilk olarak yaygın toplumsal cinsiyet modellerinde ırkın dışlanması görünür kılınmalı, ardından daha kapsamlı modeller geliştirilmelidir. Irk, beyazlık normunun dışında kaldığı düşünülen kadınların ayırt edici bir özelliği olmaktan çıkmalı ve toplumsal cinsiyet kategorisinin görünmez hâle gelmiş beyazlığı sorunsallaştırılmalıdır. Bu görünürlük söylemi de yetmez çünkü daha önce görünmez olanı görünür kılmak yeterli değildir. Yeni elde edilmiş görünürlük, kimlerin görünür olmasına izin verildiği, görünürlüğü belirleyen standartların neler olduğu gibi meseleleri tartışılır kılmak için kullanılmalıdır.

1. Kadınların Oy Hakkı Kazanmasının Önemi

Belki de kadın hakları tarihinde yaşanan en kayda değer gelişme, 20. yüzyılda kadınların oy kullanma hakkını elde etmesidir. Feministler oy verme hakkından yoksun bırakılmayı protesto etmek amacıyla kendilerini parlamento binasının parmaklıklarına zincirleyen süfrajetlerin eyleminden bu yana hâlen bazı ülkelerde kendilerine tanınmayan oy kullanma hakkını kazanmak için büyük çaba harcamıştır. Kadınlara mülkiyet hakkının –yani kişinin kendi adıyla mülkiyet sahibi olabilmesi ve bu mülkü çocuklarına miras bırakabilmesi hakkının– verilmesi ve üniversiteye kabul edilme hakkını elde etmeleri, diğer önemli kazanımlardır. Virginia Woolf, biyografi, roman ve siyasi hiciv gibi farklı türleri okurlarına bir arada sunduğu *Orlando* (1956) adlı eserinde, kadın olmanın Orlando'yu nasıl miras hakkından mahrum ettiğine ilişkin bir ironiden bahseder. Saatlerdir uyuyan Orlando uyandığında kendini kadına dönüşmüş bulur. Bu esrarengiz cinsiyet değişimi, daha önceden kendisine tanınan mülkiyet hakkından yoksun kal-

ması anlamına gelmektedir. Woolf, bunun da Orlando'nun cinsiyet değiştirmesi kadar anlaşılmaz bir şey olduğunu öne sürer. Woolf'un ileri görüşlü hayal gücünden esinlenen Sally Potter filmi *Orlando* (1992), romanının yaptığı gibi toplumsal cinsiyetle ilgili yerleşmiş fikirlerimizi alt üst etmekle kalmaz, izleyicisini yüzyıllar süren bir zaman yolculuğuna çıkarır. Filmin bir sahnesinde Orlando evlenme teklifi alır. Bu sahnede kadın olan Orlando'nun yasal açıdan ölüden farksız olduğuna vurgu yapılır. Film bir oğlu olan Orlando'nun deriden motorcu ceketini kuşandığı sahneyle sona erer.

Felsefe tarihinde kadınları aşağı gören çeşitli modellerin aksine (bunlar arasında kadınları erkeklerden farklı sebeplerle aşağı gören Aristoteles ve Freud da vardır), feministler kadınların doğuştan erkekten aşağı olmadığını ileri sürer. Kadınların erkekler için tahsis edilen rollere uygun olmadıklarını düşündürecek tek şey, siyasetten anlayan sorumlu vatandaşlar olarak yetişmelerine olanak sağlayacak eğitimden yoksun bırakılmalarıdır. Böylesi bir fırsat sunulduğunda kadınların da en az erkekler kadar başarılı olmasına hiç bir engel yoktur. Bu savdan yola çıkarak kadınların fizikî yapılarının, bedenlerinin ya da üreme kabiliyetlerinin onların kamusal alanda ve siyasi arenada, ayrıca özel alanda ve ev işlerinde başarılı olmalarına engel oluşturmayacağını söyleyebiliriz. Kadınların çocuk doğurabilmesi kamusal alanda iyi işler çıkarmalarına engel değildir. Aslında bu görüş, Platon'un *Devlet* adlı kitabında bahsettiği ve kadınların onun zihninde yarattığı ideal şehrin muhafızı ya da filozof kralı olmasının önünde hiçbir engel olmadığını vurgulamak için savunduğu görüşlerin bir tekrarıdır (Platon 1978). Platon, Sokrates'in bir diyalogunu aktarırken, bazı erkeklerin kimi açılardan diğerlerinden farklı olmasının –söz gelimi bazı erkekler keldir, bazılarının saçları vardır– onların yönetme kabiliyetiyle ilişkisi olmadığını söyler. Benzer şekilde, kadınların doğurganlığı da onları yönetimde söz sahibi olmaktan alıkoyamaz. Kadınların rahimlerinin olması ve çocuk dünyaya getirebilmeleri, onların siyasi are-

nada önemli bir rol üstlenmelerine engel oluşturmaz. Platon günümüzde kullanılan anlamıyla bir feminist olmasa da –yani kadınların baskı altında olduklarından ve haklarından bahsetmese de– kadınların erkeklerle aynı düzeyde olmasına ilişkin erken dönem feminist görüşleri öngörmesi oldukça değerlidir. Ancak Platon'nun görüşlerini her türden sosyal sınıfı kapsayacak şekilde geliştirmediğini belirtmek gerekir. Platon'un düşünceleri yalnızca erkek yöneticilerin eşleri için, bir diğer deyişle Platon'un şehrin yönetici sınıfı olarak nitelendirdiği kişiler için geçerlidir.

Platon ve erken dönem feminist düşünürlerin ortaya attığı fikirler kadınların doğasını belirleyen unsurun kadının cinsel kimliğinden –beden, cinsiyet ya da üreme kabiliyeti gibi– ziyade gelenek, toplum, alışkanlıklar ve ilkeler olduğu düşüncesine odaklanmıştır. Bu, bireyin kimliğini belirleyenin genetik mi çevre mi olduğu tartışmasına benzer. Genetik, kadınları annelik kimliğine hapsetmez. Buna sebep olan çevredir. Buradaki kritik değişim, kadınların kimliklerinin kader, anatomi, genler, biyoloji ya da DNA belirlenmediğidir. Tersine, bu kimlik değişken, akışkan ve şekillendirilebilirdir. Kadınların fiziksel, maddi ve biyolojik özelliklerinin onların kimliğini belirlemediğini, kadınlık rollerini sınırlayan ve belirleyenin toplumsal eğilimler, âdetler, inançlar ve ön yargılar olduğunu kabul ettiğimizde; yeniden eğitilme, dönüşüm ve toplumsal değişimin kapıları açılır. Feministler, kadınların duygusal, mantıksız, zayıf cinsiyette, modanın kölesi, hasetlik (Freud), kıskançlık, kendini beğenmişlik ve küçük şeylerle uğraşma (Rousseau) gibi özelliklerle donatılmış oldukları gibi düşünceleri reddederler. Sonuç olarak feministler kırılganlığı, kararsızlığı ve tutarsızlığı vurgulanan kadınların kendilerinden hem fiziksel hem de zihinsel olarak daha güçlü, yetenekli ve güvenilir erkekler tarafından korunmaları gerektiği düşüncesine karşıdırlar. Aksine, kadınlar bağımsızlık için mücadele etmişlerdir ve bu süreçte duygularıyla hareket ettikleri, mantıksız oldukları ve kendi kendilerini bile yönetmekten aciz oldukları gibi gerçek dışı inançlara karşı savaşmışlardır.

Kadının yerinin evi olduğu şeklindeki geleneksel düşünce, kadınların ne doğal ne de yasal olarak kamusal ya da siyasi arenaya uygun oldukları ve bu nedenle bu alanların eril dünyaya ait olduğu iddiasına dayanır. Siyasi meselelere gelince, kadınların doğuştan yeteneksiz olduğu düşünülür. Mary Wollstonecraft *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi* (1791) adlı kitabında bu konuya ilişkin üstü örtülü bir tezattan söz eder. Wollstonecraft'a göre kadınlar yönetim için uygun olmayan, rasyonel kararlar alamayan bireyler olarak görüldükleri hâlde, en önemli görevlerden biri onların omzuna yüklenmiştir: Çocukları yetiştirmek. Nasıl olur da rasyonel ve siyasi kararlar alamayan, ahlaki açıdan yönetim ve liderlik gibi işlere uygun olmayan kadınlar ahlak eğitimini de içeren çocuk yetiştirme konusunda başarılı olabilir? Zayıf, uysal ve korunmaya muhtaç kadınların bir yandan çocuklara gerektiği şekilde kılavuzluk edemeyeceği düşünülürken öte yandan nasıl olur da doğaları gereği bu rol için tasarlandıkları düşünülebilir?

Wollstonecraft aksini iddia etse de kadın aktiviteleri erkeklerinkine kıyasla aşağı görülür; bu nedenle feministler kadınların da erkekler kadar kabiliyetli olduklarını, gereken koşullar sağlandığı takdirde erkekler kadar iyi olmalarının önünde hiçbir engel bulunmadığını ileri sürerler. Peki ya kadınlara bu olanakların sağlanması için neyi değiştirmek gerekir? Öncelikle kadınlar erkeklerle aynı siyasi, ekonomik ve yasal haklara sahip olmalıdır. Feministlerin de ileri sürdüğü üzere, kadınların doğasında onları erkekler kadar iyi olmaktan alıkoyan hiçbir şey yoktur. Kadınlar da avukat, doktor ya da siyasetçi olabilir. Gereken tek şey, kadınlara bir şans tanınması ve onlara erkeklere koşulsuz bahşedilen nitelikleri kazanmaya değer olduklarını hissettirmektir. Feministler, davalarını daha etkili biçimde savunabilmek için, genellikle tıpkı erkekler gibi görülmek istedikleri fikrine başvururlar. Kadınları erkeklerden ayıran onların doğası gereği yeteneksiz olmaları ya da muhakeme yeteneklerinin olmaması değildir; yalnızca alışkanlıklar ve toplumsal koşullan-

dırmadır. John Stuart Mill (1983) 1869 yılında yayımlanan "Kadınların Köleleştirilmesi Üzerine" adlı makalesinde bu noktayı güçlü biçimde vurgular. Ona göre, kadınlara kendilerini kanıtlayacak imkân verilene kadar kimsenin onları muhakeme yeteneğinden yoksun, iyi siyaset yapmaktan aciz ya da sağlıklı siyasi kararlar almaktan yoksun olarak yargılama hakkı yoktur. Kadınlara evde kalmalarını dayatan ve onları annelik rolüyle sınırlandıran şey, sadece gelenektir.

Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet dili 1960'lara kadar gelişmemiş olsa da, bu kavramların ortaya çıkışından önceki gelişmelerin bir bölümünü izleyerek ikisi arasındaki ayrımın izini sürmek mümkündür. Beauvior'ın kadın doğulmaz kadın olunur sözünü, daha sonra cinsiyet ve toplumsal cinsiyet olarak adlandırılacak iki alanı birbirinden ayırarak geleneksel ataerkil düşünce tarzına karşı çıkış olarak değerlendirmek mümkündür. Geleneksel olarak, cinsiyet her zaman toplumsal cinsiyetin sebebi ya da onu belirleyen olarak konumlandırılmıştır. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişki ataerkil bakış açısının olmazsa olmaz bir parçasıdır. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin birbiriyle ilişkili olduğunu ileri sürmek, birinin diğerine sebep olduğu ya da onu belirleyen unsur olduğunu söylemek anlamına gelir. Doğa ya da cinsiyet, toplumsal cinsiyeti belirler. Buradaki temel düşünce şudur: "Anatomi Kaderdir."

Feminen özellikleri kadın cinselliğiyle, maskülen özellikleri de erkeklerle bağdaştıran geleneksel modelin aksine, feministler toplumsal cinsiyetin cinsiyetten bağımsız olduğunun altını çizer. Bu görüşe göre, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişki zorunlu olmaktan ziyade keyfîdir. Butler (1993) kimi zaman bu ifadeyi kullanır. Dolayısıyla, feministler dikkati kadın bedeninin maddiliğinden ya da üreme organlarından uzaklaştırıp; dişilliğin öğrendiğimiz, inşa edilmiş ya da öğrenilen bir şey olduğu fikrine çekerler. Eğer toplumsal cinsiyet bir toplumsallaşma meselesiyse, bu durumda yeni toplumsal normların ortaya çıkması toplum-

sal cinsiyet kavramını bambaşka bir şekilde inşa edecektir. Eğer toplumsal cinsiyet toplumsallaşma ya da kültürlenme sonucunda ediniliyorsa, bu durumda sürekli yeniden şekillenen ve yeniden öğrenilebilen bir şeydir. Çinsiyet yerine toplumsal cinsiyeti vurgulamak toplumsal cinsiyetin zamanla ve kültürden kültüre değişkenlik gösterdiğine işaret ederken, değişimi de kolaylaştırdığı görülür. Uç noktaya götürdüğümüzde, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasında hiçbir nedensel ilişki olmadığı ya da söz konusu nedensel ilişkinin tam tersine işlediği şeklinde yorumlanabilir. Bu durumda toplumsal cinsiyetin normatif boyutlarının temellendiği bir cinsiyet yoktur. Tersine, feminenlik ya da maskülenlik ideallerine yapılan kültürel yatırıma bağlı olarak, beden toplumsal cinsiyetle ilgili ön yargılı düşüncelerle okunur. Buna göre, bir kişinin fiziksel anatomisi cinsel dimorfizme (çift cinsiyetlilik) yönelik yerleşik düşüncelere uygun değilse, cerrahi müdahaleyle uygun hâle getirilir.

Süfrajetler siyasal haklarını kazanmak için kendilerini parmaklıklara zincirlediğinde, kadınların haksız biçimde kamusal alandan uzak tutulduğunu ve yalnızca özel alanla sınırlandırıldığını ileri sürdüler. Yalnızca annelik ve ev kadını rolleri uygun görülen kadınların kamusal yaşamın –siyasal çekişme ve yönetim alanı– zorlukları ve talepleriyle mücadele edemeyeceği düşünüldü. Temelde, kadınların özel alandan kamusal alana geçişi, özel alan ile kamusal alan arasındaki sınırın yeniden çizilmesiyle mümkündür. Bu sınırın yeniden çizilmesi talebi, feminizmin temel bir talebidir. Bu, feministlerin kadına yönelik ev içi şiddete karşı çıkmayı da kapsayan, kendi bedenlerinin kontrolünü ellerinde tutma ve kürtaj gibi konularda seçme özgürlüğüne sahip olma hakkını dile getiren 1960'ların "Kişisel olan politiktir." sloganına da yansımıştır. Hooks, kişisel olan politiktir, sloganının feminizmin kişisel bir feryada dönüştürülmesine sebep olacak biçimde bazı kişisel baskı deneyimlerinin ifadesi olarak algılanmasına karşı uyarıda bulunur. Hooks, feminist hareketin siyasi ve toplum-

sal boyutlarının önemini vurgulamak için, deneyimin onu anlamakla aynı anlama gelmediğini vurgular; deneyim, onun eleştirel ve politik analiziyle aynı şey değildir. Hook'un vurgusu, 'kimlik politikası'nın naif biçimlerine ilişkin bir ihtiyat olarak görülebilir. Öznelerin ideolojik inşasını ciddiye almak, karşı durmaya çalıştığımız güçlerin belirlediği konumu sorunsallaştırmadan o konumdan konuşmanın yarattığı sorunlara karşı dikkatli olmak anlamına gelir. Özneler baskıcı ideolojileri içselleştirir ve böylece kendi düşüncelerini şekillendiren birtakım tehlikeli mitleri yeniden üretir. Marx bu durumu yanlış bilinç başlığı altında incelemiştir.

2. Anaakım Feminist Kuramın Görünmez Beyazlığı: Tipik Bir Örnek Olarak Kamusal/Özel Alan Ayrımı

Foucault'dan öğrendiğimiz üzere, iktidar yalnızca yukarıdan aşağı işlemez, klasik Marksizmin ele aldığı gibi doğrudan ve yekpâre değildir. Foucault'un da ileri sürdüğü gibi iktidar her yerde ise, direnişin de farklı kaynaklardan gelmesi mümkündür. İdeoloji her yere nüfuz eden ya da bütünüyle belirleyici bir olgu değildir. Azınlık, ırkların yalnızca ırkçılığın kurbanları olmadıkları gibi kadınlar da basitçe erkeklerin negatifi değildir. Hooks, beyaz feministlerin Afro-Amerikan kadınları kenara itme eğilimine karşı çıkar; ona göre, beyaz feministler siyahların kişisel deneyimlerini dile getirmelerine, ırkı da içeren bir bakış açısı geliştirmelerine izin verir, analizlerinde 'otantik' ırk baskısına yer verdiklerini göstermek için onları kullanır ama beyaz feministler ideolojinin temel kuramsal çerçevesinde herhangi bir değişime yanaşmazlar. Hooks, aynı zamanda feminist kurama müdahale ederek, beyaz feminist kuramcıların kendi ayrıcalıklarıyla ilişkilerini gözden geçirmelerini ve kimi zaman kasıtsızca da olsa pek çok durumda marjinalleştirdikleri seslerden dersler çıkarmalarını, bu sesleri ciddiye almalarını ve onlara kulak vermele-

rini talep eder; ancak bu şekilde feminist söylem üzerindeki adı konmamış otoritelerinden feragat edebileceklerdir. Hazel Carby'nin (2000) dediği gibi: Beyaz kadınlar, dinleyin! Beyaz kadınların ırk kuramcılarının ilgilerini marjinalleştirmek için yeni yollar bularak söylemi oluşturan kavramlar üzerindeki iktidarlarını pekiştirmeye çalışmak ya da beyaz suçluluğu yahut içerlemesi konumunu işgal etmek yerine, ırkçılıkla ilişkilerini düşünmeye ihtiyaçları vardır. Feminist kuramı şekillendiren kategoriler ve ayrımlar üzerine yeniden düşünme talebi, tartışmanın hatlarını belirler. Feminist kuram ve praksis tarihi, özgünlüğü içinde ele alınmalıdır.

Bir kez anaakım feminizmin yalnızca neyin feminist söylem sayılacağının denetimini sürdürürken daha kapsayıcı olması değil kendi ırksal, sınıfsal ve heteroseksist yanlılıklarıyla da yüzleşmesi gerektiği konusunda hemfikir olduğumuzda, anaakım feminist anlayışın temel kategorilerinin, ayrımlarının ve pratiklerinin de sürekli bir denetime ve incelemeye tabi olması gerektiği ortaya çıkar. Irk gibi kavramlar beyazlığı nesnel bir durummuş gibi düşündürecek biçimde kullanıldıkça, 'ırk' sadece ırksal azınlıklara dair bir kavram olarak kaldıkça böylece ne zaman ırktan bahsetse beyazlığı normatif merkez olarak koruyan ve beyaz olmayanları bu merkeze göre konumlandıran modeli varsaydıkça, feminizm böyle bir özeleştirel analizi reddetmiş olacaktır. Görünürde ırktan bağımsız bir kavram olan toplumsal cinsiyetin merkezini değiştirmek, ırkla etiketlenmiş ötekileri ancak hâkim normla ilişkili olarak hayal edebilmeye, ancak bu normun terimleriyle anlamaya karşı çıkmakla mümkündür.

Toplumsal cinsiyet sözde en ilerici feminist platformlarda bile feminist kuram tarafından görülemeyen bir ırk ayrımcılığını barındırır. Irk ve sınıf açısından yansız bir görüntü çizen ve eşitlik bayrağı altında iş gören toplumsal cinsiyet, kadınların özel olandan kamusal alana geçişini kesin olarak sağlayabilecek bir kavrammış gibi görünür. Kavramın böyle anlaşılması, sınırları dışına çıkan kadınların göçebe olarak görüldüğü özel alan ile kadının erişimindeymiş gibi görünen

kamusal alanın ırkçılıkla ilişkisini sorunsallaştırmayı, yeniden şekillendirmeyi ve gündeme taşımayı başaramamıştır. Özel alanın ve kamusal alanın toplumsal cinsiyetli doğasına içkin bir ırkçılık barındırdığı, feminist praksisin ve kuramın bunu konu etmediği, özellikle Birleşik Devletler örneğinde açıktır. Kamusal/özel ayrımının toplumsal cinsiyet kavramının feminist kullanımında böylesine kurucu önemde olduğu, feminist kuramın merkezinde yer aldığı bir yerde Afrikalı Amerikalı ya da göçmen ev işçilerinin rolünün tamamen görmezden gelinmesini düşünmek bile bunu anlamak için yeterli olur. Feminizm kadınların özel yani aileye ait alanın dışına çıkıp kamusal yani siyasi ve erkeğe ait olduğu varsayılan alana geçme ihtiyacını vurgulayarak dolaylı olarak kendini beyazlara göre konumlandırır, ayrıca orta sınıfa ait ve heteroseksist bir düşünce şekli görünümü kazanır. Böylesi bir düşünce şekli özel alan olarak tanımlanan alanda çalışan kadınları görmezden gelir. Ancak bu kadınların çalıştığı özel alan kendi evleri değil daha ayrıcalıklı olan kadınların evleridir. Böylelikle ev içi emek, feminist kuram için ırk ve sınıf ayrımının görünmez olduğu bir alan olarak kalır. Bunun sebebi feminist kuramın kendini özel alan değil, kamusal alana ait kadınların oluşturduğu bir hareket olarak görmesidir sanki bu özel alan zaten çoktan ırksal ve sınıfsal ayrımlarca politikleştirilmemiş gibi. Feminizm özel alanı feminen, kamusal alanı ise maskülen olarak etiketleyerek ve gizliden gizliye ideal kadını beyaz, orta sınıfa ait ve heteroseksüel olarak tanımlayarak aslında karşı çıktığı Hegel'e ait siyasi kategorileri yeniden üretir. Tam da bu sebeple feminist kuram bu kalıplara uymayan birçok kadını görmezden gelir. Hazel Carby'nin de bahsettiği gibi:

> Siyah kadının evcimenlik ve annelik ideolojileri kendi aileleriyle kurdukları ilişkilerden ziyade beyaz ailelerin ev işlerine yardım etmeleri ve onlara taşıyıcı annelik yapmaları gibi işlere (kölelik durumlarına) göre inşa edilmiştir. (2000, 391)

Bu da siyahların evcimenlik kavramıyla ilişkisine feminist kuramın ortaya attığı feminenlik ve özel alan ilişkinden çok daha karmaşık ve çok katmanlı bir nitelik kazandırır. Kamusal alandaki emeğin maddi bir karşılığı varken ev işlerinin böyle bir karşılığı olmadığını ifade eden feminist Marksistler de başkalarının evinde çalışan bu kadınları görünmez kılma hatasına düşmüştür. Bu nedenle Batı'da kadın hareketinin temelinde siyah kadınları söylemsel ve yapısal olarak dışlayan zıtlıklar vardır (Bkz. Mohanty 1991, 67). Tabii ki, Birleşik Devletler'de köleliğin bıraktığı izler hangi kadınların ev işleriyle uğraşması gerektiğini ve hangi kadınların bu kadınları çalıştırabilecek ayrıcalıklı konuma sahip olacağını önceden belirlemiştir. "Kişisel olan politiktir." sloganı feminist kuram için belirleyiciyse, bu sloganın ırkçılığın yeniden üretilmesinde ve ona göz yumulmasında bir işlevi olduğunun da kabul edilmesi gerekir. Beyaz olmadığın takdirde tam anlamıyla birey sayılmazsın; bu durumda senin için kişisel olan, gizliden gizliye beyaz olan feminizm için politik sayılmaz.

Anaakım feminizmin kamusal ve özel alan arasındaki farka ilişkin söylemi kadın özgürlüğünü gündeme taşıma konusunda oldukça etkili oldu ama bu güç kısmen yapısındaki görülmeyen ırkçılıkla ilişkilidir. Feminizmi var eden kategori ve sloganlar (kamusal/özel, politik olan kişiseldir gibi), aralarındaki görünmez, normatif ve ırksal ayrımları görmezden gelmeye devam ederek bir 'kadınlar' grubu inşa etmiştir. Feminizmin haklarını savunduğunu ileri sürdüğü bazı kadınların sorunlarını görmezden gelecek kadar körleşmesi feminizmin kavramsal boyutunda birtakım yeniliklere ihtiyaç olduğunu gösterir (Bkz. Bhattacharjee 1997). Kavramsal boyuttaki yenilik kamusal/özel ayrımının feminist söylem üzerindeki güçlü sembolik rolünü tekrar sorunsallaştırmalıdır; bu söylemin kendisi beyaz, maddi açıdan imtiyazlı kadınların çıkarlarına öncelik veren ve bu imtiyazlara ve tarihsel olarak nasıl ortaya çıktıklarına değinmeyen dışlayıcı bir söylemin parçasıdır. Böyle bir yenilenme, toplum-

sal cinsiyetten tamamen ayrı tutulan ırk, sınıf ve cinselliğin kurucu rollerinin teslim edilmesini gerektirir.

Anaakım feminizmin en önemli gündem maddelerinden biri olan kamusal ve özel alan ayrımının feminist kavramsallaştırılması, söz konusu kategorilerdeki görünmez beyazlığı yeniden üretme eğilimi taşır. Anaakım feminizm özel alanı, yani ev ve aile alanını Batı'ya ait hegemonik kavramlarla açıklar. Ataerkil ve heteroseksüel bakış açısının ürettiği özel alan, kadınların oradan çıkarak özgürlüklerine kavuşacakları ve kamusal alanın erkeklere sunduğu özgürlükleri yaşayacakları kısıtlayıcı ve sınırlı bir alandır. Kamusal alan iş ve eğitim olanakları sağlayan ve hukukun koruması altında bulunan özgürlük ve bağımsızlık alanı olarak bilinir. Bu nedenle özel alanın feminen, kamusal alanın ise maskülen olduğu kabul edilir. Karşıtlığa dayanan bu düşünce şeklinin altında çoğu zaman örtbas edilmiş ırkçı varsayımlar bulunur. Bu nedenle belki de bir bölümünü kayıtlara geçmemiş göçmenlerin oluşturduğu ev işleriyle uğraşan kadın işçiler, kamusal ve özel alan arasındaki keskin ayrımı daha karmaşık ve belirsiz hâle getirir. Söz konusu kadınlar ayrıcalıklı kesimin evlerinde çalışır ve bu ayrıcalıklı ve orta sınıf kadınların ev işleriyle ilgilenip çocuklarına bakar. Bu ayrıcalıklı kadınlar, diğer kadınlar onların çocuklarına bakarken erkeğe ait olarak kabul edilen kamusal alanda çalışma fırsatından yararlanabilir. Ev işlerinde çalışan kadınlar genellikle alt sınıftan, azınlık ırklardan ya da çoğunlukla kayda geçmemiş göçmen işçilerdir. Göçmen işçi kadınlar, başka kadınların evinde çalışıp genelde bu evlerde yaşadığı için, onların tecrübeleri, kamusal ve özel alan arasında ayrım yapmayı zorlaştırır. Ayrıca bu kadınların varlığı ev kavramının ev içi ve aileye ait olacak şekilde tek boyutlu olarak kavramsallaştırılmasını da problemli hâle getirir.

Bhattacharjee, ev kavramının çok boyutlu yönlerini analiz eder. Söz gelimi ev kavramı Güney Asyalı göçmen işçiler bağlamında düşünüldüğünde, geleneksel ataerkil aile evi

çağrışımlarının ötesine geçer. Bir yandan geniş etnik göçmen topluluğu, öte yandan memleket sözcüğünü çağrıştırır. Ev kavramının göçmen kadınlar için sayısız anlamı bulunurken kamusal alanın da yalnızca kadına bağımsızlık kazandıran ve hukuk tarafından koruma altına alınmış bir alan olduğu düşünülemez. Göçmen kadın işçilerin yasal durumu geçici olduğu için çoğu zaman bu kadınların ikâmet haklarını güvence altına almalarını sağlayan erkeklere bağımlı oldukları görülür. Bu kadınların yalnızca yasal göçmen statüsünü kazanmak için anlaşmalı evlilik yapmadıklarını kanıtlamak üzere yaptıkları evliliğin 'geçerliliği'ni denetleyen prosedürlerle uğraşmaları gerekir. Bu prosedürler devletin baskıcı yönünü ortaya koyar. Kalıcı yasal statü kazanmak için dilekçe vermek durumunda olan göçmenlerin durumu, devletin özgürleştirici değil baskıcı gücünü öne çıkarır. Bireylerin haklarını korumak ve eşit muamele isteyen kadınları güvence altına almaktan epey uzak görünen hukuk, farklı ırktan kadınlar ile sözde sınırları belirsiz kamusal alanın içinde yer alan kadınlar arasında ayrım yaparak özel alanı işgal eder.

Bhattacharjee'nin ev işlerinde çalışan göçmen işçilerle karşılaştırdığı aile içi şiddet mağduru göçmenler gibi kayıt dışı göçmenler de anaakım feministlerin kamusal ve özel alana ilişkin basite indirgenmiş ve ırk ayrımını görmezden gelen kuram ve praksislerinin yeniden düzenlenmesini gerektirir. Şiddete maruz kalan kadınlara kapılarını açan sığınma evlerinin ilkeleri, genelde göçmenlik ve uyruk gibi unsurları ön plana alacak şekilde düzenlenmemiştir. Bu tür ilke ve politikalar ırk ayrımını dikkate almadığı müddetçe, azınlık ırkların özel ihtiyaçlarına duyarsız kalacaktır. Sonuç olarak, bu ilkeler dil bilmediği ve gittiği ülkenin olanaklarından bihaber olduğu için daha da fazla soyutlanan göçmen toplulukların ihtiyaç ve sorunlarına yanıt veremeyecektir. Sığınma evleri bu türden sorunlara çözüm getiremezse, aile içi şiddete maruz kalan kadınlar için sundukları hizmetler yalnızca seçilmiş bir grup kadına yönelik olacaktır.

Kadınların kamusal alana erişim talebinde bulunması gibi meselelere kuramsal çerçeve oluşturan anaakım feminizmin temel varsayımları basite indirgenmiş, birbirinden tamamen ayrı ve ırk ayrımıyla hiç ilişkisi olmayan bir özel/kamusal alan karşıtlığını temel alır. Bu tür katı ve ikili zıtlığa dayanan düşünceler, ırk ve sınıf ayrımının izlerini taşıdığı ve azınlık gruplara sunulan kaynaklara ilişkin politikaları etkilediği müddetçe, sorun kuramsal boyutun ötesine geçer, kadın gruplarının güvenliğini etkileyecek boyuta ulaşır. Ayrıca bu varsayımlar, feminizmin bir vatandaşlık hakkı mücadelesi olarak nitelendirilmesinde de kendilerini gösterirler; farklı ırktan azınlıklar açısından bu meselelerin kendisi tamamen farklı bir bağlam oluşturur. İlk bakışta oy hakkı tüm vatandaşlara bahşedilmiş bir hak gibi görünebilir. 1924 yılında kabul edilen *Yerli Vatandaşlık Kanunu*'yla Amerikan yerlisi kadınlara tanınan vatandaşlık hakkı bu konunun göründüğünden çok daha karmaşık olduğunu gösterir. Marie Anna Jaimes Guerrero'nun (1997) ileri sürdüğü üzere, Amerika Birleşik Devletleri'nin uygulamaya koyduğu hükûmet modeliyle birlikte yerli kabilelerin anasoylu gelenekleri de dâhil olmak üzere tüm kültürel alışkanlıkları ve egemenlikleri ortadan kaldırılmıştır. Yasama, yürütme ve yargı organlarının güçlerinin birbirinden ayrı tutulmasını sağlayan kuvvetler ayrılığının denetimi olmaksızın adli yargı sistemi, kabilenin egemenlik anlayışının yerine geçmiştir. Yerli topraklarının ve yaşam biçimlerinin sömürgeleştirilmesiyle birlikte komünal yani müşterek sorumluluğun yerini hakların hükûmet tarafından belirlenen şekilde kavramsallaştırıldığı Avrupa merkezli toplumsal sözleşme kuramına dayanan bireyci ve kapitalist etik anlayış almıştır. Söz konusu haklar John Locke (1924) tarafından da –en azından tam bir insan olarak görülen bireyler için[1]– devrolunamaz haklar olarak tasavvur edilmiştir.

Köleler çoğu zaman toplumsal sözleşme kuramcıları tarafından tam bir insan sayılmaz.

Zorlukların gayriresmi görev ve sorumluluklar ağı tarafından çözüme kavuşturulduğu kabile yaşantısının niteliklerini ortadan kaldıran devlet, şirket yönetimine benzeyen Birleşik Devletler hükûmet modelini inşa etmiştir. Yerli kadınlar söz konusu sömürgeci hükûmet modeliyle geleneksel kabile egemenliği arasındaki gerilimin temeli hâline gelmiştir. Guerrero Martinez, Navajo kabilesine mensup bir adamla evlenen ve bu nedenle hem kendisinin hem de çocuklarının kabileye üyeliği tehlikeye giren Pueblo kabilesinden Martinez'i örnek gösterir. 1934 yılında yürürlüğe giren *Yerlilerin Yeniden Yerleştirilmesi Kanunu*'nun temelini attığı ve ataerkil batı geleneklerin etkisindeki yeni mahkemeler, Martinez'i Pueblo kabilesinden tecrit etmiştir. Martinez eşinin kabilesine de kabul edilmemiştir. Bunun sebebi ise Navajo kabilesinin anasoylu geleneklere göre hareket etmesidir.

3. Irk, Sınıf, Cinsellik, Toplumsal Cinsiyet... ve Karmaşık Tarihler: Kesişimsel Modellerin Artzamanlı Analizlerle Birleşimi

Son dönemlerde toplumsal cinsiyeti beyaz, orta sınıfa ait ve heteroseksüel olarak tanımlayan fazlasıyla basite indirgenmiş feminist bakış açısını düzeltmek üzere toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf ve cinsellik arasındaki kesişimlere dikkat edilmektedir. Irk, toplumsal cinsiyet ve sınıf unsurlarını bir arada ele alan modelin ırkın her daim sınıf ve toplumsal cinsiyete, toplumsal cinsiyetin ise ırk ve sınıfa bağlı olarak düşünüldüğü karmaşık, bütüncül ve tarihsel bağlamda sorgulama yapmaya yeterli olduğundan emin olmak için tüm kategorilerin karmaşık yapısını dikkate alan bir analize ihtiyaç duyulur. Bu durumda, kuramsal düzeyde de olsa bütün farklılıkların asgari anlaşmazlıklar dışında bir arada varlık gösterebildiği farazi ve bütüncül topluluklara hemen olumlu yaklaşmaktan imtina etmek gerekir. 'Melezlik' kavramı bile, ırk, toplumsal cinsiyet ve sınıfı birbirinden ayrılabilir

olarak gördüğünden, ele alınması gereken sorunların karmaşık yapısını ortaya çıkarmak konusunda yetersiz kalır. Irk, toplumsal cinsiyet ve sınıfı 'birbiriyle iç içe geçmiş' (ya da birbiriyle örtüşen ya da kesişen ya da melez) kategoriler, kavramlar, unsurlar ve vektörler olarak tasavvur etmek, söz konusu kategorilere kendi içinde bütünlüğü olan ayrıca kolayca diğerine eklenebilen kavramlar gibi yaklaşmaya engel teşkil eder. Esasen bütün bu 'kategoriler' her zaman silinmez biçimde birbirleri tarafından biçimlendirilir ve tarihin belirli bir anındaki tezahürleri, bu karşılıklı bağımlılıkla sarmalanmıştır; her biri, tarihsel bir döneme özgüdür. Irk çağdaş bir kavram olarak belirli bir (endüstriyel, kapitalist, sömürgeci) dönemde ortaya çıkmıştır. Irk kavramı artı değerin üretimine bağlı olarak ortaya çıkmış olan sınıfsal gerginlikler ile çatışma hâlindeki milliyetçilik ve sömürgecilik mitlerinin yanı sıra toplumsal cinsiyet ve cinsellik ideolojilerinin etkisinde yapılanan söylemlerden etkilenmiştir. Batılı feministler tarafından yayılan bir kategori olan toplumsal cinsiyet ise önceleri beyazlara ve orta sınıfa hitap eden heteroseksist bir kavram olarak ortaya çıkmış ancak politik bir kategori olarak bütün kadınları kapsama niyeti, ırk, sınıf ve heteroseksist yanlılığını görünmez kılmıştır.

Irk, sınıf ve toplumsal cinsiyet kavramlarının birbiriyle 'iç içe geçmiş' olduğunu öne süren yaklaşımın söz konusu kategorileri dokunulmaz ve analitik açıdan birbirinden ayrılabilir olarak düşünmekten kaçınması gerekir. Feminist kuram hâlen ırkçı geçmişine çeki düzen verirken, ırk kuramı da cinsiyetçi geçmişini düzeltmeye çalışmaktadır. Gizliden gizliye erkeğe ait, yani maskülen konumları ele geçirme eğilimindeki sömürgecilik sonrası ulusalcılarının üçüncü dünya feministlerini 'Batılı' feminizmin etkisinde yozlaşmış olduğu gerekçesiyle eleştirmesi ırk ve toplumsal cinsiyet kavramlarının karmaşık ve karşılıklı inşaya dayalı yapısına örnek gösterilebilir. Feminizme yönelik bu türden maskülen eleştiriler üstü kapalı olarak feminizmin sömürgeci yönü-

nü onaylayarak esasen feminizmi beyazlara ait ve Batılı bir düşünce akımı olarak görür. Üçüncü dünya feministlerini kendilerini –sanki feminizm Batılı kadınlara aitmiş gibi– feminizme satmakla suçlayan sömürgecilik sonrası ulusalcılar aslında feminizmi beyazlara ait ve Batılıymış gibi düşünerek sorgulamaya çalıştıkları sömürgeci güçlerin buyurganlığını tasdik eder. Böylece sömürgecilik sonrası ulusalcılık, yalnızca batıya ait olarak tanımladığı değer yargılarının etkisinde olduğunu düşündüğü yaklaşımı reddettiğini ileri sürerken aslında bu bakış açısının kalıbına girer. Uma Narayan'ın (1997) ortaya koyduğu üzere, bu türden savunmalar Batılıların sözde materyalist yaklaşımına ve ahlaksızlığına karşı 'geleneksel' kültürlerin 'saflığını' ve 'maneviyatını' öne çıkaran rekabet içindeki ve bir hayli seçici ulusalcılık mitlerini harekete geçirir. Sömürgecilik sonrası ulusalcı mitlerin kendileri de batının baskı ve sömürüsünün etkisinde geliştiği ve bu bakımdan sadece seçici değil aynı zamanda tepkisel de oldukları için, ulusalcılığın özellikle tartışmaya açık temsilleridir. Sömürgecilik sonrası ulusalcılığı destekleyen erkekler çoğu zaman kültürlerini aile ve ev içindeki huzurun muhafızı ve oldukça seçici ulusalcı mitlerin koruyucusu olan kadınlara dayanarak korumaya çalışır. Ki bu kültürün kendisi de aslında başlangıçta yalnızca sömürgeciliğe tepki olarak ve Batılılaşmanın mitsel bir suretine cevap olarak ortaya çıkmıştır. Böylece sömürgecilik sonrası dönemde Batılı emperyalizmin güçlerine karşı çıkma arayışında, kadınlar geleneksel kültüre ilişkin milliyetçi mitlerin koruyucuları olarak seferber edilir. Sanki bu kültürler dış etkilerden arındırılabilirmiş, sanki zaten her zaman sömürgecilik tarihine bir cevap olarak ortaya çıkmamışlar gibi. Kısacası, sanki bu mitler, sömürge ulusun kökenine işaret ediyormuş gibi. Bu nedenle kadınlar 'geleneksel' kültürün koruyucusu rolüyle sınırlandırılır. Bu kültürün özellikleri, Batılılaşmanın mitik bir versiyonuna karşıtlık içinde oluşturulmuştur ve bu bakımdan sömürgecilik sonraki milliyetçi mit kadar seçicidir.

Şüphesiz, ırkın ve milliyetçiliğin sömürgecilik sonrası söylemde nasıl bir yer edindiğini anlamak için doğu ve batıdaki ırkçı ve milliyetçi yapılanmaların inşasında temel rol oynayan toplumsal cinsiyetin de incelenmesi gerekir.

4. Sömürgecilik Sonrası Feminist Kuram Fenomenolojiyle Buluşur

Felsefenin evrensel ırk ve toplumsal cinsiyet anlayışından sorumlu olması gibi sömürgecilik sonrası feminist kuram da toplumsal cinsiyet konusundaki ön yargılarının sorumluluğunu üstlenmelidir. Bu nedenle, feminist kuram, sömürgecilik sonrası araştırmaların kurucusu olarak kabul edilen filozof ve toplum eleştirmeninin devasa eserin parametreleriyle yetinemez. Franz Fanon'un beyazların sömürgeci bakışın etkisinde geliştirdiği yabancılaşmaya fenomenolojik yaklaşımı, bir yandan Jean-Paul Sartre ve Maurice Merleau-Ponty'nin varlık felsefesi anlayışına dayanır, öte yandan varlık üzerine ortaya atılan bu evrensel fikirleri, kendilerinin dışlanmasından sorumlu tutar. Frantz Fanon şöyle bir ifade kullanır: "Jean-Paul Sartre'ın unuttuğu bir şey var ki, bir zenci, beyaz adamdan farklı olarak, kendi bedeninden rahatsızlık duyar." (1967, 138) Kendisini beyaz ötekinin, yamyamlık, hayvansılık ve ilkellik timleriyle insan dışılaştırılmış ve bozulmuş biçimde gören Fanon'un deneyimlediği çözülmeye ilişkin sürekli alıntılanan fenomonolojik yaklaşımı, söz konusu bakış açısının asimetrik yapısını ortaya koyar. Bedensel şemanın dönüşümü Fanon'ın 'tarihsel-ırksal şema' (Fanon 1967, 111) olarak adlandırdığı şemayı oluşturan yabancılaştırıcı mitler ve efsanelerin etkisinde gerçekleşir. Jeremy Weate'in de ileri sürdüğü gibi ötekinin bakışı 'zenci miti'nden (Fanon 1967, 117; 114) beslenen 'hayali beyaz' (Weate 2001, 174) anlayışıyla yapılandırılır. Bu mitik hayal Fanon'un dünyayla ilişkisine dayandırılınca zenci

mitinden üretilmiş tarihî-ırksal şemadan 'ırksal epidermik şema'ya doğru 'kayma' (Weate 2001, 173-4) ya da indirgeme (Fanon 1967, 112) söz konusu olur. Ahmaklık, vahşilik ve aşağılık özelliklerine takılan beyaz maskeler günümüzde bu maskelerin temelindeki kaynağı ortaya çıkarmak üzere çıkartılır; yani siyah deriyi. Böylece Fanon, siyah derinin ilkelliği ve vahşiliği simgelemeye başladığı süreci ve bu süreçte Weate'in de ortaya koyduğu gibi ırksal özcülüğün 'kökenini' gözler önüne serer.

Varlık felsefesinin ırk ayrımcılığı ve çevrenin etkisi altındaki öznelerin dış dünyayla kurduğu ilişki biçiminin beyazların bakış açısıyla kurulduğunu açıklama konusunda eksik kalması, fenomonolojinin yeniden yapılandırılmasına yönelik bir ihtiyaca işaret eder. Geçmiş, Fanon'u bir nesneye indirgeyen anlamlar ağına hapsederek ve böylece Fanon'un özgürlüğünü, yaratıcılığını ve aşkınlığını dizginleyerek şimdiki zamanı yakalar. Kendisi için öteki olan beyazların gözünden gördüğü yansımasının etkisinde kalan Fanon, kendi gözünde küçülür, herhangi bir eylemde bulunamayacak hâle gelir ve bu nedenle tarihi değiştirip dönüştürebilecek anlamlı bir mücadele veremez.

Fanon'un eserinde fenomonoloji ve varoluşçuluğun her tarafa yayılan etkisi kendini gösterirken, psikanalizin de önemli etkisi bulunur. Kuramsal çerçevelerinin Batılı varsayımlarla dolu olduğunu ileri sürmelerine karşın hâlen psikanalizden esinlenmeye devam eden ırk kuramcıları için psikanalitik kuram şaşırtıcı derecede verimli olmuştur. Malinowski'yle beraber Batılı etnografların 'inceledikleri halklarda kendi uygarlıklarında olan kompleksi görmek için' (Fanon 1967, 152; 143) kendilerini zorlayıp zorlamadığını gözlemleyen Fanon, bu konuya örnek oluşturur. Psikanalitik kuramın Fanon'ı bütünüyle ikna etmediği ve Fanon'un Oedipus kompleksinin Fransız Antilleri'ne (Bkz. 152; 143) uygulanabilirliği konusuna şüpheli yaklaştığı oldukça nettir. Hatta Fanon beyazların ırkçı yaklaşımının bilinç dışı olduğu düşüncesini de reddeder

(Bkz. Fanon 1968). Ancak bilindışı, travma, katarsis, izdüşüm, fobi ve fetişizm kavramlarının Fanon'ın maruz kaldığı bedensel parçalanma hissine, yani maddesel ve bedensel şemanın çözülmesi olarak tanımladığı acıya nüfuz ettiği de gayet nettir. Fanon siyahların ırksal epidermik şemaya indirgenmesinin kısmen siyah olmakla cinselliğin eş tutulmasından kaynaklandığının altını çizer. Bu erotikleştirme, Fanon'un bahsettiği şu türden mitlerin etkisinde gelişir:

> Zencilere gelecek olursak, onların muazzam cinsel güçleri vardır. O balta girmemiş ormanlarda sahip oldukları özgürlüğü düşünecek olursanız başka ne beklenir ki zaten? Çiftleşmek mi, her an, istedikleri yerde. İnsan değil, üreme organı bu adamlar. O kadar çok çocukları var ki, saymakla bitiremezsiniz. Dikkatli olun, melezlerin arasında boğulacağız yoksa. (Fanon 1967, 157; 148)

Fanon'un dile getirdiği bu melezleşme endişesi ortaya attığı fikirlere de yansır. Tam olarak bu noktada Fanon'un eleştirel bakıştan yoksun olarak kadın cinselliğine yönelik aşağılayıcı tutumların bir bölümünü yeniden üretme eğilimi taşıdığı görülür. Fanon'ın bu türden mitleri yeniden üretimi elbette beyazlara ait olduğu düşünülen ataerkil anlayışın parodi olarak temsili şeklindedir. Ancak beyazlık ve ataerkil türdeş kavramlar değildir. Beyaz kadının 'zenci miti'nin ortaya çıkmasında oynadığı rolü gözler önüne sermeye çalışan Fanon'ın 'zenci miti'ni masaya yatırdığı bazı anlarda kadına yüklediği anlamların kadınlarla ilgili mitlerin tuzağına düştüğü görülür. Fanon "Kadınlarımızın durumu, zencilerin merhametine kalmış." (Fanon 1967, 157; 143) derken açıkça beyaz ataerkil düşünceden beslenir. Fanon bazı noktalarda beyaz kadınların siyah olma deneyimiyle benzer bir patolojik durumda olduğunu doğrular (Bkz. 1967, 159; 149). Ancak ırkın toplumsal cinsiyet kalıplarını, toplumsal cinsiyetin ise ırkçı stereotipileri nasıl etkilediğine yönelik derinlemesine bir araştırma yapma-

dan bu türden benzerlikler kurmak yeterli değildir. Fanon'ın ırksal mitolojiye yönelik incelikli analizine rağmen cinselliğe ilişkin mitlerin kadınları nasıl küçük düşürdüğünü gözler önüne sermek için aynı analitik becerilerini kullanamaması hayal kırıklığı yaratır. Fanon kadınları erkeğin arzu duyduğu pasif nesneler olarak görerek ve belki de kendi acısına son vermek için kadınlar üzerinden şiddet dolu fanteziler üreterek kadınları erkeğin mülkü durumuna indirgemeye devam eder. Neticede Fanon'ın bu tür mitleri eleştirel bir tavır takınmadan yeniden ürettiğine şahit oluruz:

> Egonun kendini müdafaa etmek için kullandığı tüm hilelerden haberdar olduğumuza göre, onun ret ve inkâr şeklinde ortaya koyduğu tepkileri de olduğu gibi kabul etmememiz gerektiğini tahmin edebiliriz. Bu tür tepkilerin altında bazen açığa vurulanın tam tersi duyguları gözlemlemiyor muyuz? Buna göre, tecavüz *korkusunun* altında tecavüz edilme arzusu yatmıyor mudur bazen? Her nasıl bazı yüzler tokat yemeği arzuluyorsa, tecavüze uğramak isteyen kadınlardan söz etmek de mümkün değil mi? (Fanon 1967, 156; 147)

Kadınların tecavüz edilmek için yanıp tutuşması ve tecavüz edilme arzusuna ilişkin bu tehlikeli ve kötücül mit, aslında kadınların ikincil konumda olduğu ve gereksiz görüldüğü anlayışın mimarı olan erkek zihniyetiyle ilgilidir. Rey Chow bu konuya ilişkin şu düşünceleri öne sürer: Fanon'un kadınların hâlihazırda tecavüze uğramayı arzuladığı ve bu nedenle tecavüzün tecavüz sayılamayacağına ilişkin yaklaşımı "Siyah ve beyaz kadınlar arasındaki farklılıkları ortadan kaldırmasa da asgari düzeye indirir." Ayrıca bu yaklaşım "Kadın cinselliğini özünde aktif ve sadomazoşist arzuya –tecavüz edilmek, kendine tecavüz etmek, kendini yırtıp açmak– göre tanımlar." (1999, 45). Fanon'un eleştirel bir yaklaşım sergilemeden fenomonoloji ve psikanalizden edindiği eril bakış açısı, onun kadınları tamamen kendi öznellik-

leri içinde düşünmesine engel olur. Bu bakış açısı Fanon'un kadın inşasını etkiler. Fanon siyah deriyi sarıp sarmalayan beyaz maskelerden kurtulmaya çalışırken, kadınlara eril maskenin arkasından bakmayı sürdürür. Fanon'ın yaptığı ne kastettiğimizi ya da ne istediğimizi dile getirmeyi beceremeden tutarsızca şiddeti tetiklemek gibi bir şeydir.

Belki de Fanon siyahların hiperseksüalite (seks bağımlılığı) meselesini yalnızca erkeklerle sınırlandırmamış olsaydı, bu türden cinsellik odaklı mitleri sürdürmek yerine bunların sorunlu yanlarını ortaya koyabilirdi. Siyahların beyaz adam tarafından hayali olarak nasıl temsil edilip kurgulandığı meselesini kadınlar açısından da sorunsallaştırmak Lola Young gibi eleştirmenlere kalmıştır. "Hem kadın hem de erkek siyahların seks düşkünü olduğu görüşü bir şekilde tarihsel olarak sözde anatomik aşırılıklara bağlanmış ve bu bilgiler ışığında 'kanıtlanmıştır.'" (2000, 273). Evelynn Hammonds, siyah kadının cinselliğinin beyaz kadınlarla karşıtlık kurularak inşa edildiğini ortaya koyar: "Siyah kadınların cinselliği hâkim söylem içinde hem görünmez, hem görünür (apaçık), hem aşırı görünür hem de patolojiktir." (1997, 170). 'İlkel üreme şeklini' Afrikalı siyah kadınlarla bağdaştıran 'Avrupalı yorumcular' söz konusu kadınları 'ilkel' cinsel iştahın simgesi olarak tanımlarlar (172). Bu bakış açısı, "Özünde ahlak dışı ve kontrol edilemez." olarak nitelenen ve beyaz kadının cinselliğiyle karşıtlık içinde tanımlanan siyah kadınların cinselliğinin aşırı görünürlüğüyle uyuşmaktadır (*age.*). Bu karşıtlığa göre "Beyaz kadınlar saf, arzudan arınmış ve cinsellikten bağımsız olarak nitelendirilirken, siyah kadınlar ahlaksızlığın, patolojinin, kirliliğin ve seksin simgeleridir." (173). Öte yandan, siyah kadınların cinselliği görünmez kılınmıştır. Bunun sebebi kısmen siyah kadının cinselliğinin sürekli olarak abartılı şekilde temsil edilmesine karşı gösterilen tepkidir. Bu abartılı temsillere tepki olarak siyah kadınlar 'sessizlik politikası'na başvurmuştur(175). Bu 'zorunlu sessizlik eylemi' bir yandan siyah kadınların 'kendi cinsellik

anlayışlarını ortaya koyma imkânını' (177) ellerinden almış, öte yandan ise sömürgecilerin bozuk ve yanlış temsillerinden kaynaklanan siyah kadının yok edilişi ve görünmezliğini daha da ileri boyuta taşımıştır. Söz konusu sömürgeci temsiller 'her daim sömürgeleştirilmiş durumdaki siyah kadın bedeni'ne dayanır. Siyah kadınlar bu temsillerde sessiz, görünmez beyaz olmayan her şey (171) olarak yansıtılırken 'cinselliğin vücut bulması' olarak nitelendirilirler.

Sessizlik politikasının beyaz, ataerkil ve sömürgeci bakış açısının siyah kadınların cinselliğini fazla görünür kılmasına tepki olarak geliştirildiği gerçeği, Fanon gibi eleştirmenlerin nasıl bu egemen bakış açısını yeniden ürettiğini açıklamaya katkı sağlar. İnsan deneyimini genelleyen fenomonolojik ve psikanalitik yaklaşımların ırkların asitmetrik konumlarını örtbas ettiğini gözler önüne sermek için Sartre ve Merleau-Ponty ile Freud ve Lacan'ın evrensellik anlayışlarına dikkat çekme gereği duyan Fanon gibi Fanon'ı okuyan kadınlar da Fanon'ın sömürgecilik sonrası felsefesinden etkilenen cinsiyetçi söylemine nasıl yaklaşacağını bilemez.

Irk kavramını görmezden gelen geçmişiyle yüzleşmesi gereken yalnızca feminist kuram değildir. Irk kuramları da toplumsal cinsiyeti görmezden geldikleri geçmişleriyle yüzleşmek zorundadır. Feminist kuramın ırk konusundaki, ırk kuramlarının da toplumsal cinsiyet konusundaki yanlılığı söz konusu kuramsal yaklaşımların şekillenmesinde oldukça etkili olduğundan, bu türden ön yargıları açıklamak meşakkatli bir kuramsal girişimle mümkündür. Her ne kadar toplumsal cinsiyetin ne derece ırk farkındalığı bulunduğu ya da ırk kavramının toplumsal cinsiyetle nasıl bir ilişki içerisinde olduğu tartışma konusu hâline getirilmemiş olsa da toplumsal cinsiyet ırkla, ırk kavramı ise toplumsal cinsiyetle iç içedir. Irk, toplumsal cinsiyet ve sınıf kavramlarını temel alan eklemeli modelin altında yatan karşılaştırmalı politik kimlikler mantığı yalnızca feminist anlayışta değil aynı zamanda bir azınlık grubun deneyimlerini diğeriyle aynıymış

gibi düşünerek birinden çıkan sonuçları diğerine uygulama girişimlerinde de açığa çıkar. Bu konuda bize düşen, bu türden eklemeli bir modelin gündeminde yer alan konuları bütünüyle açıklamayı başarıp başaramadığını sorgulayarak bu konuya eleştirel yaklaşabilmektir.

Hayatın akışkanlığıyla bahsi geçen kategorilerin katılığı bir araya gelerek bizleri –felsefi netlik ve adaletin yerini bulması için siyasi dönüşüm peşinde koşanları– çözülmeyi bekleyen karmakarışık sorunlarla baş başa bırakır. Bu sorunların bağlantı noktası fetişizm başlığı altında açıklığa kavuşturulabilir. Diğer birçok soruyu cevapsız bıraksa da Marx, meta fetişizmi konusunu detaylı bir şekilde ve güçlü sezgisiyle analiz etmiştir. Bu arada Marx'ın tarihsel materyalizm yöntemi de söz konusu soru(n)ların oluşumuna kaynak sağlamayı sürdürür. Foucault ise konuya mikro politik açıdan yaklaşır. Bu bakış açısına göre, iktidar çok yönlü ve ihtilaflı alanlarda işler; cinsellik söylemleri tarihsel özgüllüklerini, cinsel sapkınlık türünden kategorileri; bir zamanlar rahibin itiraf kabininde ortaya çıkarken daha sonra tıp uzmanlarının otoritesinin konusu hâline getirilmesi, böylece cinsel sapkınlığın artık günah değil patoloji olarak görülmesini türlü örneklerle ortaya koyar. Yetki alanı kiliseden psikanalistin koltuğuna geçmiştir. Her iki durumda da cinsellikle ilgili bilginin üretimi ve bu konuya ilişkin söylemlerin oluşumundan sorumlu olan kişiler, insanların kendine ve başkasına meşruiyetini kanıtlamaya çalıştığı iktidar ilişkileri ağında farklı konumlardadır. Bu farklı iktidar modellerinin ikisi de Marksizmden yararlanır ve farklı feminist düşünce modellerine yol açar. Aynı zamanda, geniş bir feminist kuramcı yelpazesi, yeni ve kimi zaman birbiriyle bağdaşmayan analizler ortaya koydular. Bu analizler Marx ve Engels'in görüşlerine dayandı, bazen bunlara karşı çıktı ya da bunları geliştirdi; kimi zaman da Foucault'un yaptığına benzer biçimde, baştan aşağı yeniden değerlendirdi. Tüm bu meseleleri analiz ederken başlangıç noktamız Heidi Hartmann olacaktır.

İkinci Bölüm
Feminizm ve Marksizm: Birbirine Paralel Modellerin Faydası ve Sınırlılıkları

Marx'ın yabancılaşma kavramı ile meta fetişizmi analizlerinde ifade ettiği gibi, toplumsal ilişkiler durağan ve amansız güçler tarafından yönetiliyor gibi görünmektedir. İnsan ilişkileri nesneler arası ilişkilere benzemiş, yani şeyleşmiştir. Sermayenin durağan yapıdaki ve ihtiyaç olarak algılanan insan ilişkilerini yönlendirdiği görülür. Ancak yeni bir üretim biçiminin ortaya çıkmasıyla ve meta biçimine bir alternatif oluşturduğunda metaların mevcut otoritesi sarsılabilir. Kapitalizmin dehası, kendisini sadece meta boyutunda değil ideolojik düzeyde de yeniden üretilebilmesinden kaynaklanır. Louis Althusser, kurumsal düzeyde din, eğitim ve aile boyutlarında ideolojinin yeniden üretilme şeklini mercek altına alırken, Antonio Gramsci de edindiğimiz davranış ve düşünüş biçimlerinin (feminizmin eşitlik kavramına dayanması gerektiğine yönelik düşünce gibi) tümünü ifade eden sağduyunun esasen güç sahiplerinin egemen ideolojisinden kaynaklandığını vurgular. Birtakım düşüncelere rıza göstermemiz –Noam Chomsky'nin bakış açısını benimseyecek olursak– yönetici sınıfın çıkarlarına göre şekillenir. Örneğin feminist kuram konusunda benimsediğimiz düşünceler feminizm alanında itibarlı konumlara sahip kişilerce belirlenir. Genel olarak feminist bakış açısı, beyaz ve ayrıcalıklı kadınlar tarafından belirlenmiş ve sonuç olarak bu bakış açısı farklı sınıftan ve ırktan olmaları gerekçesiyle bir grup bireye uygulanan baskı ve ayrımcılık gibi toplumsal eşitsizlikleri görmezden gelmiştir. Neyin feminist kabul edileceği ya da

edilmeyeceğini belirleyen bu ilişki ağı, daha az ayrıcalıklı olanların ötekileştirilmesinin sürdürülmesine neden olur.

Yeni İskoçya'da geçen *Margeret's Museum* [*Margeret'ın Müzesi*] filmi, eşleri, oğulları ve erkek kardeşleri kırsal Kanada toplumunda yaygın bir meslek olan kömür madenciliğine kurban giden işçi sınıfından kadınların hikâyelerine odaklanır. Filmde güvenlikten ziyade kâr etme odaklı bir iş alanı olan madencilikle uğraşanlar için ölüm günlük yaşantının rutin bir parçasıdır. Madencilerin çalışma koşulları işçilerin güvenliğinin sağlanmasına giderek daha da az ihtimam gösterirken, kapitalizm de halkın tüm etkinliklerini kâr üretimiyle uyumlu hâle getirerek Galik kültürünün izlerini silmeye başlar. Maden ocağında yine bir kaza yaşandığının habercisi olan siren çalar ve daha önce aynı sebeple büyükbabasını, babasını ve iki erkek kardeşini kaybeden Margaret (Helena Bonham Carter) genç yaşta dul kalır. Film bir yandan yaşanan ölümlerin yarattığı ekonomik ağırlığı işlerken öte yandan ölümlerin arkasından ortaya çıkan ağır ruhsal sorunları keşfe çıkar. Madenciliğin insanların yaşamlarına saygı göstermeksizin duyarsızca toplumu sömürmeye devam etmesine daha fazla göz yumamayan Margaret, bu duruma dayanabileceği kadar dayanmış ve en sonunda tepkisini ortaya koymuştur. Madenciliğin sebep olduğu acının ve insanlıktan çıkmanın dayanılmaz yüküne daha fazla katlanamayan ve maden şirketinin güvenlik önlemlerindeki korkunç ihmalin üstünü örten alışılagelmiş matem geleneklerinin dışına çıkan Margaret, bu çalışma koşullarının madencilerin organları üzerindeki etkisine dikkat çeker. Margaret, madencilerde görülen siyah akciğer –büyükbabasının ölümüne sebep olan– ile sağlıklı bir akciğerin arasındaki farkı göstermek için büyükbabasının ve eşinin akciğerlerini sergilediği bir müze açar. Eşi ve çocuklarının geçimini sağlayabilmek için yakın zamanda istemeden de olsa maden ocağında çalışmayı kabul eden Margaret'ın eşi Neil'in akciğerleri gayet sağlıklıdır. Margaret'ın açtığı bu müze, işçilerin ölümünü bu mesleğin esas amacının, yani in-

san hayatına neye malolursa olsun mümkün olduğu kadar artı değer yaratmanın kaçınılmaz neticelerinden biri olarak gören madencilik sektörünün insanlıktan çıkarma misyonuna bir tepki olarak düşünülebilir. Margaret olanlardan bihaber olan halka, sağlıklı akciğerlerin yanına koyduğu büyükbabasının hasta akciğerlerinin nasıl göründüğünü göstermek istemektedir. Tüm bu çabaların sonucunda tutuklanan Margaret, bir hücreye atılır. Kömür elde etmek için insan yaşamını yok sayan kapitalist sistemin mantıksızlığını ve ahlaksızlığını sergilemek isteyen Margaret'ın bu girişimi anlamsız bir şekilde cezalandırılır. Tüm bu yaşananların sonucunda akıl almaz bir şekilde maden şirketi insan hayatına değer vermemeye ve işleyişini yalnızca kâr odaklı olarak sürdürmeye devam eder. Ve tabii ki yeni ölüm haberleri gelir. Margaret'ın aldığı ceza ise yıllardır deli diye geçiştirilen kadınların toplum içinde oynadıkları rolün değersizleştirilmesi ve manipüle edilmesinin bir sonucudur.

Heidi Hartmann oldukça yerinde bir tespit yaparak feminizmle Marksizm arasındaki ilişkiyi Marksizmin üstün taraf olduğu 'mutsuz bir evlilik' olarak tarif eder. Hartmann, Marksist feministlerin ya ilişkilerini kurtarmak için daha fazla çaba göstermeleri ya da hemen boşanmaları gerektiğini dile getirir. Ayrıca Marksist analizin kategorilerinin toplumsal cinsiyet kavramına duyarsız olduğunu belirterek feminizmle Marksizm arasında daha sağlıklı bir ittifak kurulması gerektiğini savunur. Toplumsal cinsiyeti sınıfa indirgeyen Marksizm, feminizmi boyunduruğu altına alır. Her ne kadar Marksizm ve feminizm bir olsa da esasen varlığını hissettiren, Marksizm'dir. Emek ve üretim kategorilerine bağlı ve ataerkil işçi modeline dayalı Marksist kuramı kadınlara uygulamak için ya kadınları genel emekçi kategorisi altında toplamak –ki bu kategori esasen maskülen bir modele işaret eder– ya da kadınların tek işinin ev işi olduğuna yönelik toplumsal cinsiyet beklentilerini güçlendirmek gerekir. Marksist kategoriler feminizme uygulanabilecek kategoriler değildir.

Kadınlar uzun yıllardır iş gücüne dâhil olsa da ataerkil ideoloji kadınların üretim ağında oynadığı kilit rolü görmezden gelir. Genel eğilim, yeniden üretim alanında kadınlara ayrıcalık tanımak, üretim ağına yönelik incelemelerde ise kadınları saf dışı bırakmaktır. Şüphesiz, üreme konusunda kadın ile erkek arasındaki farklılıklara dayanan doğal iş bölümüne yönelik varsayımlar bu türden bir eğilimin temelini oluşturur.

Marksist kategorileri kadınlara uygulamanın üçüncü yolu, kadının iş gücünün yeniden üretimdeki rolünü günlük ev işlerini yerine getirme ve neslin devamını sağlama boyutlarında ayrıştırmaktır. İlk boyutta, kadınlar ev işlerini yerine getirip işçi olarak çalışan erkeğin tazelenmesini sağlayarak kapitalist düzenin yeniden üretimini kolaylaştırır. Bu düzene göre erkeklerin karnı doyurulur ve onlara temiz kıyafetler hazırlanır. Böylece erkekler mütemadiyen üretken birer işçi olarak çalışmaya devam edebilecek şekilde enerjiyle dolar ve her gün işlerine gidebilirler. İkinci boyut ise kadınların doğurarak iş gücünün sürekli ayakta kalmasını sağlamalarıdır. Bu Marksist yaklaşımla kadınların rollerine yalnızca ekonomik ve sınıf temelli bir analizle açıklama getirilebilir. Bu türden bir analiz, söz gelimi, kadınların evlerinde ev işi yaparak ücretsiz olarak çalışmalarının sağladığı gizli katkıyı görmezden gelir. Ev işinin artı değerin en önemsiz parçası olarak değerlendirilmesinin yarattığı sorun, –Hartmann'ın uzak durmaya çalıştığı– feminizmin Marksist kuramın içinde eriyip gitmesi sorunsalına boyun eğmesidir.

Marksist kuram, işçi sınıfının çıkarlarının evrensel biçimde gerçekleştiği bir gelecek tasavvur etse de tarihî kayıtlar işçi sınıfı çıkarlarının toplumsal cinsiyet ve ırka göre farklılaştığını ortaya koyar. Her şeyi kullanabilme becerisi sonsuz gibi görünen kapitalizm, hem ataerkiyi hem de ırkçılığı kendine uyarlayarak işler. Erkeklerin aile reisi konumunu güçlendiren 'aile ücreti'nin devreye sokulması ve bu uygulamanın zaman içinde yaygınlık kazanması, kapitalizmin

esnekliğine örnek gösterilebilir. İşçi sınıfından erkeklerle kapitalist erkekler, erkeklerle kadınların farklı düzeylerde ücret alması gerektiğini birlikte savundular. Ataerki erkeklerin kadınlardan daha yüksek ücret alması gerektiği düşüncesini destekleyerek işçi sınıfının çıkarlarını bölüp ayrıştırdı, kapitalizm de buna uyum sağladı. Kadınlarla erkekler arasındaki ücret farklılığı, kadınların iş gücüne katılma konusundaki hevesini kırdı ve kadınları geçmişten bu yana kendileri için uygun görülen biçimde evde oturup ev işlerini yapmaya teşvik etti: Yemek pişirmek, alışveriş yapmak, temizlik, çocuk yetiştirmek.

Gelişmiş, Batılı ve kapitalist ekonomiler arasındaki artan rekabetin neticesinde çok uluslu şirketlerin yükselişiyle birlikte küresel ve ulus aşırı bir nitelik kazanan kapitalizm, feminist kuramın yalnızca Marksizmin sınıf ekonomisini toplumsal cinsiyet analiziyle tamamlamakla kalmayıp bu içeriği ırkı ve etnisiteyi dikkate alacak biçimde genişletmesi gerektiğini vurgular. İmalat sanayii, sabit maliyetlerin görece düşük, işsizlik oranlarının genelde yüksek olduğu ayrıca çoğu zaman herhangi bir işçi örgütlenmesinin olmadığı gelişmekte olan ülkelere yerleşmeyi sürdürürken üçüncü dünya kadınlarının sömürüsü vahim bir hâl almıştır. Bilhassa giyim ve elektronik gibi emeğe dayalı imalat endüstrileri için cazip olan dış kaynak kullanımı, üçüncü dünya ülkelerindeki işçileri düşük ücretlerle çalıştırarak Batılı toplumlara düşük fiyattan mal tedarik edilmesinin önünü açar. Üçüncü dünya ülkelerinin kadınları hem gelişmekte olan hem de gelişmiş ülkelerde yaşayan erkeklere ayrıca gelişmekte olan ülkelerin kadınlarına kıyasla en az ücreti alan gruptur. Gelişmekte olan ülkelerde kapitalizmin büyümesini sürdürmesi, bu ülkelerde yaşayan kadınların daha yüksek ücretler alamayacağına ve söz konusu sömürünün azalmayacağına işaret eder. Söz konusu ülkelerde yaşayan kadınlar terfi bile alsalar, bu kadınların terfi alarak geçtikleri pozisyon aslında bir erkeğin daha sağlam ve kazançlı bir pozisyona geçerek

boşaltmış olduğu pozisyondur. Bu demek oluyor ki, ataerkil güçler kadınları sömürmeye devam etmektedir.

Uluslararası ticaret hacmi artıkça Japonya, Batı Avrupa ülkeleri ve Amerika Birleşik Devletleri gibi gelişmiş kapitalist ülkeler arasındaki rekabet gitgide kızışmış ve söz konusu ülkeler üretim maliyetlerini asgari düzeye indirmek üzere büyük bir yarışın içine girmiştir. Kapitalizm, Singapur ve Hong Kong gibi diğer ülkelerde de yaygınlık kazandıkça gelişmiş ülkeler arasındaki rekabet, diğer gelişmekte olan ülkelerle çok uluslu açık deniz ticareti yapan gelişmekte olan ülkeleri de kapsayarak etki alanını genişletmiştir. Gelişmiş ülkelerde üretim araçlarının kapitalist sahipleri gelişmekte olan ülkelerin görece düşük üretim maliyetleriyle rekabet etmek için uluslararası iş bölümü anlayışını geliştirerek üretim tesislerini bu ülkelere taşımıştır. Üretim tesislerini taşıma fikri çoğu zaman vergi muafiyeti, sübvansiyon ve cazip finansal destek paketleriyle gelişmekte olan ülkelerin hükûmetleri tarafından da desteklenir.

Kötü çalışma şartları yalnızca gelişmekte olan ülkelere özgü değildir. Göçmen işçilerin kötü koşullarda çalıştığı ve asgari ücretin altında kazandığı gelişmiş ülkeler de vardır. Silikon Vadisi'nde elektronik sektöründe çalışan üçüncü dünya ülkelerinden işçi kadınlar ya da Britanya'da küçük aile işletmelerinde çalışan siyah kadınlar hem maddi hem de ideolojik açıdan kötü ve istismarcı uygulamalara maruz kalır (Mohanty 1997). Bu işçilerin iş güvenlikleri yoktur. Hakları ve beklentileri tıpkı yaptıkları iş gibi yalnızca kendi evlerinde verdikleri hizmetin devamıymış gibi görülür. Nasarpur'da 'ev kadını' olarak etiketlenen ve bu etiketi benimseyen kadınların geçimlerini sağladığı dantel işi, bir meslek olarak kabul edilmez. Daha ziyade, kadınların normalde ev işi olarak yaptığı günlük ev işleri ve çocuk bakımı gibi işlerin bir devamıymış gibi algılanır. Bu kadınların 'ev kadınları' olarak etiketlenmesi sembolik olarak kadın işçilerin heteroseksüel evlilik anlayışına ve eşlerine göre tanım-

landığını gösterir. Böylece kadınlar işçi kadın kimliğini taşımaktan ve başka türlü adlandırılabilecekleri bir platform oluşturmaktan yoksun bırakılır. Bu kadınların işçi kimliğini görünmez kılmak ve onları evliliklerini sürdükleri evlerle sınırlı görmek, bu kadınları etkili bir toplu sözleşme yapma imkânından mahrum bırakır. Bu da kadınların, kendilerini ev hanımı olarak tanımlayan ideolojiye meydan okumaksızın kadın olmaya ilişkin geleneksel ve ataerkil düşüncelerin kendilerine dayattığı işleri kabul etmesine neden olur.

Artı değer kuramı Marksist analizlerin merkezinde yer alır. Ancak artı değer kuramının genelde iş sayılmayan ve kadınlara yüklenen ev işi gibi işlere nasıl uygulanabileceğini düşünmek, feminist kuramcılara bırakılmıştır. Kâr ne kadar artarsa kapitalizm de o kadar başarılı kabul edilir: Kâr arttıkça sermaye olarak kullanılacak para artar. Daha fazla fabrikaya sahip oldukça daha çok işçi çalıştırılır. Daha fazla işçi işe alındıkça daha fazla mal üretilir. Daha fazla mal üretildikçe üretim maliyetleri ucuzlar. En nihayetinde üretim araçlarının kapitalist malikleri daha fazla kazanç sağlar. Artı değer, üretimin başında bulunan kapitalistlerin işçilere yalnızca hayatta kalmalarını sağlayacak kadar verilen ücretle üretilen malların değişim değeri arasındaki farktır. Bir diğer deyişle, artı değer, iş gücünü canlı tutmak için ödenen miktar, işçilerin ücretinin toplam maliyeti ile malın değişim değeri arasındaki farka tekabül eder. Sonuçta kâr, üretim için yapılan asgari ödemelerin ederi, yani kapitalistlerin üretimin devamlılığı için işçilere ödediği bedel ile üretilen malların satışından elde edilen gelir arasındaki farkın artmasıyla sağlanır.

Kullanım değeri bir ürünün işleviyle ölçülürken –bir montun kullanım değerinin giyeni daha sıcak tutması ya da bir somun ekmeğin kullanım değerinin açlığı bastırmasıyla ölçülmesi gibi– değişim değeri de bir malın satıldığı paranın miktarı kadardır. Para, maddi değeri olan mallar arasında bir ortak payda oluşturarak bizler için evrensel bir alışve-

riş sistemi kurar. Bu sistem nesnenin kullanım değerinden bağımsız olup çeşitli mallar arasındaki farklılıkları yalnızca paraya endeksli bir değere dönüştürür. Bu değer sisteminde malların duyusal niteliği ortadan kalkar. Bir masa yapmak için kullanılan ahşabın dokusu ya da cinsi bu masayı almak için masanın kaç sandalyeyle takas edilmesi gerektiğine dair kurulan denklemde bir anlam ifade etmez. Aynı şekilde bir marangozun becerisi de bir tür emeği diğeriyle eş kılan bir tür oran hesabıyla görünmez kılınır. Hem ürünün hem de emek harcanan sürecin duyusal varlığının birbirinden farklı ürünlerin takasını kolaylaştıran evrensel bir değere dönüşümü, seçiciliği ortadan kaldırır.

İki tişörtün kullanım değerleri aynı bile olsa bir tasarımcının elinden çıkan tişörtle sıradan bir tişörtün değişim değeri aynı olmayacaktır. Her ne kadar hepsinin işlevi bizi daha sıcak tutmak olsa da marka olan kıyafetlere daha fazla ödeme yaparız. Moda olduğu için Levi's kot ya da Nike spor ayakkabı alırız. Tüketim ihtiyaçtan değil arzudan kaynaklanır: Biz yeni çıkan BMW'yi ya da elbiseyi almamız gerektiğine inandırılırız. Burada satın alma sebebimiz sahip olduğumuz arabanın ya da kıyafetlerin artık kullanılamaz oluşu değil modasının geçmesidir. Yani artık bizim için farklı bir anlam ifade etmeleridir. Tüketim toplumu olarak bizler bir ürünün son modeline sahip olmayı arzu ediyoruz. Marksistler bu durumu meta fetişizmi olarak adlandırır. Tüketiciler olarak bizi ürünler yönetir. Bu ürünler bir süre sonra bizler için Tanrı'ya dönüşür: Piyasanın Tanrıları. Bizler mallara tapar ve sürekli olarak daha fazlasını satın almaya odaklanırız. Bunun sebebi onlara ihtiyaç duymamız değildir. Asıl sebep, imajımızı korumak, komşularımızla rekabet içine girmek ve herkes gibi olmaktır. Maddesel değeri olan ürünleri fetişleştirip malların kölelerine dönüşürüz. Artık kapitalist sistemin ürettiği malları kontrol edemeyiz, biz onların kontrolü altına gireriz. Tuhaf bir yer değiştirmeyle maddi nesneler hayatlarımıza hükmetmeye başlar. Böylece toplumdaki me-

talaştırma birtakım ürünleri elde etme sürecini bir ihtiyaç hâline getirir. Bizler kendi irademizle değil de ürün pazarının insan faktörü dışındaki kural ve kaideleri tarafından yönetilmeye başladıkça satın aldığımız malların arkasında yatan süreçteki toplumsal ilişkiler ve insan ilişkileri giderek anlaşılmaz hâle gelir. Malların üretim sürecinin arkasında yatan emek ilişkileri yalnızca paranın soyut değeriyle temsil edilir. Söz konusu temsil de insan ilişkilerini maddeleştirip üretim sürecindeki insan ilişkilerini belirleyenin piyasanın dinamikleri olduğu izlenimi verir. Buna göre sanki malların bizim üzerimizde kullanabileceği doğal güçleri varmış gibi bir algı yaratılır.

Marksist analizler emek ve üretim kategorileriyle kamusal ve erkeğe ait bir alan olduğu varsayılan iş yerlerine odaklandığından genellikle kadınlar tarafından yapılan ev işlerini görmezden gelir. Bunun üzerine feminist kuramcılar kapitalist girişimcilerin elde ettiği başarıda üretim sürecinin yanı sıra yeniden üretim sürecinin de kilit rolü olduğunu vurgularlar. Yeniden üretim kavramı yalnızca biyolojik üreme süreci değil sürekli yeni işçilerin yetişmesini sağlayan bir süreç olarak algılanmalıdır. Bu yeniden üretim sürecinin içine günlük yaşantımızda kullandığımız fiziksel enerjinin yenilenip tazelenmesi de eklenebilir. Bir işçi çok yoğun çalıştığı bir günün ardından evine döndüğünde yemek yiyip bir şeyler içmek, ayrıca dinlenmek için bir sandalye ve yatmak için bir yatak ister. İşçinin aldığı maaşla eve getirdiği ürünlerin yemeğe ya da üzerinde dinleneceği konforlu bir yatağa dönüşmesi için belirli görevlerin yerine getirilmesi gerekir. Yemek masaya konmadan ve tüketmeye hazır duruma getirilmeden önce temizlenmeli, hazırlanmalı ve pişirilmelidir. Kıyafetler ertesi gün giyilmeden önce yıkanmalı, kurulanmalı ve ütülenmelidir. Güzel bir uykudan önce çarşaflar yıkanmalı ve yatak hazırlanmalıdır. Marksizm bir işçinin ertesi gün işe yenilenmiş olarak geri dönmesi için harcanan emeği görmezden gelir. Bunun sebebi bu tür işlerin herhangi bir maddi karşılığının bulunmamasıdır. İşçinin yeni-

den üretiminde ev işlerinin yerine getirilmesinin büyük katkısı bulunsa da bu tür işler Marx'ın artı değer kuramında hesaba katılmaz. Marx artı değeri hesaplamak için üretilen malların değeri ile bu malların üretimi için ödenen ücret arasındaki farka odaklanır. Ancak ev işlerinin de artı değerin en önemli bileşenlerinden biri olduğunu ileri sürmek mümkündür. Her ne kadar görünmez olup karşılığı ödenmese de ev işleri üretilip satışı yapılan malların değerine katkı sağlar. Bu durumda, Shulamith Firestone (1972) gibi feministlerin kadınların yaptığı ev işlerinin bir karşılığı olması gerektiği yolundaki tepkileri, şaşırtıcı değildir.

Kapitalist sistem maddi boyutta sürekli işçi tedariğini sağlayarak ve ev işi gibi mevcudiyeti kabul edilmemiş emeğe dayanarak kendi kendini yeniden üretir. Kapitalist sistemin kendini yeniden üretip sürekliliğini sağlamasının ikinci yolu ideolojik boyutta gerçekleşir. Söz gelimi, çocuklardan ebeveynlerine itaat etmeleri beklenir. Böylece çocuklar itaatkâr işçiler olarak yetiştirilir. Sınıf ve toplumsal cinsiyet ideolojileri de bu yetiştirme tarzında etkilidir. Bu ideolojiler kadının yerinin ev, erkeğin rolünün ise ailesini geçindirmek olduğu fikrini aşılar. Ataerkil ve kapitalist ideolojiler yalnızca aile kurumunda değil dinî yapılanmalarda, okullarda, kulüplerde, ordularda ve daha pek çok kurumda da yeniden üretilir. Kapitalist sistemin çarkları dönmeye devam eder ve bu düzende işçilerin vazgeçilebilir olduğu düşüncesi sürekli olarak yeniden üretilir. İşçilerin yeri doldurulabilir, yani herhangi bir işçinin varlığı elzem değildir. Bir diğer deyişle, bir işçinin yerini diğeri alabilir. İşçinin insan olarak görülmemesi ve kendi kendine yabancılaştırılmasının neticesinde işçiler ürettikleri üründen (ne de olsa bir işçi ürettiği ürüne sahip değildir ve büyük ihtimalle o ürünü almaya gücü yetmez), yaratıcı üretim sürecinden (söz konusu süreç işçinin kendisi için değil kapitalizmin yararına olacak şekilde işler), iş arkadaşlarından ve kendinden uzaklaştırılır. İşçiler her an yerlerini almaya hazır ve istekli başka işçilerin varlığının bi-

lincinde olduklarından, işlerini kaybetme korkusu yaşarlar. Bu nedenle düşük ücret ve kötü çalışma koşullarına razı gelirler. Böylelikle işçiler özellikle işsizlik düzeyinin fazla olduğu dönemlerde onların yerini kapmak için tetikte bekleyen yedek işsizler ordusunun varlığından haberdar olduklarından, yerlerini kimseye bırakmazlar. Böyle sorunlar özellikle hükûmetin işçileri korumaya yönelik düzenlemelerinin yetersiz olduğu ya da hiç bulunmadığı; ayrıca işçilerin sendika kurup birlik oluşturmasına yönelik girişimlerinin derhal reddedildiği yerlerde ciddi boyuta ulaşır.

Haklarını korumak ve geliştirmek için birtakım örgütlenmelere girişen işçilere verilen sert cezalar, işçileri direnişten vazgeçirememiştir. Kore'de üretimi durdurmak için Masan'daki fabrikaya gidip fabrikada yemek pişirip yiyen, çalıştıkları makinalara el koyan ve üretimi tamamen durduran işçi kadınlar bu türden direnişlere örnek gösterilebilir. Bu tür bir direnişten çıkarılacak sembolik mesaj, evdeki özel alan ile işteki kamusal alan arasına keskin bir sınır koymanın ne kadar zor olduğudur. Koreli kadınların gerçekleştirdiği grev evin işten, yani özel alanın kamusal alandan tamamen ve keskin hatlarla ayrılmasının imkânsızlığını gösterir.

Gelişmiş kapitalist ekonomilere sahip ülkelerdeki işçiler küresel kapitalizmin gelişimi ve dış kaynak kullanımındaki artışla birlikte işlerini ücretlerin daha düşük, genel giderlerin az ve çalışma koşullarının daha kötü olduğu üçüncü dünya ülkelerine kaptırmaktan endişe duyar. Bu türden endişelerin haklılık payı olsa da ve bu türden tehditler işçi sınıfının üzerine ağır yükler bindirse de kabul etmek gerekir ki, Batılı ülkelerde beklenti eşiği gelişmekte olan ülkelerden bir hayli yüksektir. Gelişmiş kapitalist ekonomilerde yaşayanların yaşam tarzı öncelikle sömürgeciliğin ve ardından küresel kapitalizmden etkilenen 'yeniden sömürgeleştirme'nin etkisiyle şekillendirilmiştir; yani, batıda ucuz malları sağlayan, gelişmekte olan dünyadaki yüksek sömürüdür. Çok uluslu şirketler kâr paylarını artırmak için eksenlerini kla-

sik Marksizmin analiz ettiği iş bölümünden uluslararası iş bölümüne doğru kaydırmıştır. Artık iş bölümü yeniden üretimin kadının işi olduğu, üretimin ise erkeğe ait kabul edildiği toplumsal cinsiyet ekseninde varlığını sürdürmenin ötesine geçmiştir. Giderek artan bir şekilde, ırk, etnik köken ve sosyal sınıf gibi unsurlar uluslararası iş gücünün 'uzamsal ekonomisi'ni idare etme konusunda büyük önem arz etmeye başlamıştır. Chandra Talpade Mohanty (1997) şirketlerin işçilerin yaptığı işi beceri gerektirmeyen hâle getirerek belirli ırktan azınlıklıkları hedef aldığına dikkat çeker. Emeğin vasıfsızlaştırılmasıyla üretim süreçleri eskiye oranla daha çok kendini tekrar eden ve sıkıcı süreçlere dönüşmüştür. Ayrıca bunu haklı çıkarmak için ırkçılıkla ve yerli halka ilişkin klişelerden yararlanılmıştır. Böylece, Asyalı kadınların vasıfsız işlere razı olmaları beklenmiştir. Yani, hikâye kaldığı yerden devam etmektedir. Bu hikâyeye bakılırsa, tarım öncesi ve geleneksel (ya da modernlik öncesi) toplumlardan gelen alışkanlıklarından dolayı Asyalı kadınlar zaten bu tür işler yapmaya alışkındır.

Çok uluslu şirketler, üçüncü dünya ülkelerinde yaşam maliyetinin düşük olmasından dolayı bu ülkelerdeki işçilerin yüksek ücretlere ihtiyaçlarının olmadığını öne sürerek üçüncü dünya ülkelerindeki işçilere yönelik sömürülerini haklı çıkarmaya çalışırlar. Ancak bu tür gerekçeler çoğu zaman gerçeklerle örtüşmez. *Mickey Haiti'ye Gidiyor* (*Mickey goes to Haiti*) adlı belgesel Haiti'de Walt Disney'in sahip olduğu fabrikalardaki çalışma koşullarını inceler. Sonuç olarak belgesel bu fabrikalarda çalışan işçilerin günün sonunda ailelerini doyurmak için yemek almaya yetecek 20 gurdu almalarının bile nadiren gerçekleştiğine ve bu miktarın işçilerin gıda ihtiyacını dahi karşılayamayacağına dikkat çeker. Ücretler o kadar düşüktür ki işçiler krediyle geçinip, sahip oldukları malları para karşılığı rehine bırakıp hayatlarını sürdürürler ve çoğu zaman ücretlerini aldıkları günlerde bile gıda ihtiyaçlarını karşılayacak parayı kazanamazlar.

Çok uluslu şirketlerin üçüncü dünya ülkelerinden kadınları maruz bıraktığı kötü çalışma koşullarına odaklanan aktivistler, çözümün söz konusu şirketleri ülkeden çekilmeye ya da kapanmaya zorlamak olmadığına dikkat çeker. Felaket çalışma koşullarına rağmen bu şirketler işçilere çoğu zaman yerel firmaların sunduğu şartlardan daha iyi şartlar sunmaktadır. Çoğu zaman, az da olsa karşılığı alınan bir işe sahip olmak hiç karşılığı olmayan bir işten daha iyidir. Bu nedenle aktivistler, alternatif gelir kaynaklarının neredeyse hiç olmaması sebebiyle, söz konusu şirketleri faaliyetlerini durdurmaya zorlamak yerine bu şirketlerden işçilerin geçimlerini sağlayacak bir ücret ve çalışma koşullarının iyileştirilmesini talep etmeye odaklanır.

Üçüncü dünya ülkelerinden kadın işçileri sadece kurbanlar olarak temsil etmemenin önemi kadar, bu kadınların kapitalist, ataerkil ve ırkçı sömürülere karşı gösterdikleri aktif direnci ortaya koymak ve meta fetişizmini her yere yayılmış, her şeyi belirleyen bir süreç olarak görmekten kaçınmak da oldukça önemlidir. Tüketici olarak bizler, bize güzellik, mutluluk ve başarı hayalini satan piyasanın hileli oyunlarına karşı yalnızca pasif bir tutum sergilemeyiz. Bizler yalnızca çeşitli malların bizi kandırmasına izin vermenin ötesine geçip söz konusu eşyaları hayatlarımıza dâhil ederek onlarla farklı ilişkiler kurarız. Bunu yaparken de her zaman onları tanrılaştırıp üzerimizde büyülü bir etkileri varmış gibi kutsallaştırmayız. Tüketiciler olarak, toplumsal ilişkilerin şeyler arasındaki ilişkileri anlaşılmaz hâle getirmesinin önünc geçerek; eleştirel, bilgili ve siyaseten bilinçli bir tutum sergileyerek meta fetişizminin gizemini çözebiliriz. Örneğin, desteklediğimiz şirketlerle ilgili bilgi edinebilir ya da işçilere sağlıklı çalışma koşulları sunan şirketlerin ürünlerini satın almayı tercih edebiliriz. Bilinçli tüketiciler olmak ille de bazı şirketleri boykot etmek değildir. Daha ziyade bilinçli bir tüketici olmak, şirketleri çalışma koşullarını iyileştirmeye zorlamanın yollarını bulmayı gerektirir.

1. Lezbiyen Kuram Feminist Kuram İçin Ne Anlam İfade Ediyorsa Feminizm de Marksizm İçin Aynı Anlamı mı Taşır?

Öncelikle Hartmann'ın çizdiği kavramsal sorunsal, feminizm ile Marksizm arasındaki karmaşık ancak verimli ilişkinin ötesine geçer ve feminist kuramı kapsayıcı hâle getirmeye yönelik feminist girişimlerde bazı yeni sorunlara da yol açar. Çeşitli feminist düşünürlerin bu bağlamda katkı sağladığı gelişmeleri ve bunların eksik yanlarını incelemek için feminist kuramın sorunsallaştırdığı gerilimlerden faydalanmak yerinde olacaktır. Feministler genelde Marksizm gibi baskın bir kuramdan yola çıkarak bu kuramın sunduğu kavrayış ve bakış açılarından faydalanmaya çalışan bir model önerisinde bulunurlar; Marksizmin feminist kurama uygun yönlerini çözümlerken olumsuz taraflarını da sorunsallaştırır ve bunların cinsiyet/toplumsal cinsiyet meselelerine kör olduklarını ortaya koyarlar. Amaç, bu örnekte Marksizm ile feminizm arasında, her ikisinin de kör noktalarını ve işe yarar kısımlarını dikkate alan daha uyumlu bir ilişkiye duyulan ihtiyacı gözler önüne sermektir. Bu nedenle Hartmann Marksist tarihsel materyalizm yöntemini değerli bir araç olarak ele alırken Marksist kuramı cinsiyet unsurunu görmezden geldiği için eleştirir. Marksizm cinsiyet unsurunu sınıfa indirgeyip feminizmi Marksizmin alt başlığı olarak görür. Bu bakış açısına göre kadınlar yalnızca şu iki gruptan birine ait olmalarıyla kendilerine bir yer edinebilir. Bir yanda baskı altındaki işçi sınıfı ya da proletarya, öte yanda üretim araçlarının sahipleri, burjuvalar, orta sınıfa ait olanlar ya da kapitalist güçler. Bu türden bir bakış açısı, ataerkil zihniyet ve kapitalizmin birlikte hareket ederek hangi gruptan olursa olsun özellikle alt pozisyonlarda çalışan –hizmet ve sağlık sektörü– ve ücretleri sistem gereği kendileriyle aynı işi yapan erkeklerden düşük olan kadınlara yönelik bir ayrımcılığa ilişkin hiçbir şey söylemez.

Bu türden bir yaklaşımın artı değerin oluşumunda ev işlerinin oynadığı rolü ortaya koyma imkânı yoktur. Ev işlerinin maddi bir karşılığı olmadığı için, ayrıca Marksist yaklaşım artı değeri bir ürünün (piyasaya hâkim güçler tarafından belirlenen) değişim değeri ile ham maddelerin maliyeti, genel giderler ve işçileri çalıştırıp üretimin devamlılığını sağlamak için harcanan miktar (işçilere verilen asgari ücretin toplamı) arasındaki farka göre değerlendirdiğinden, ev işlerinin kapitalist işleyişe katkısı görmezden gelinir. Görmüş olduğumuz gibi, kimi feministler Marksizmin artı değerin ortaya çıkışıyla ilgili anlatılarına ev işlerini de dâhil ederek mevcut durumu düzeltmeye yeltenmiştir. Hartmann açısından bakıldığında bu girişimlerin hatası, yeni biçimlerde de olsa, Marksizim ile feminizm arasındaki tabiyet ilişkisini yeniden üretmeleridir. Della Costa (Hartmann'ın yorumladığı biçimiyle) Marksist kuramı kadın emeğini dikkate alacak şekilde yeniden kurgularken, Firestone (1972) gibi feministler de bir adım daha ileri giderek ev işlerinin maddi bir karşılığı olması gerektiğini ileri sürerler. Bu girişimler, bir kez daha feminizmi Marksizm'e tabi olarak yani yalnızca çok daha önemli görülen ekonomik analizlere katkıda bulunan bir düşünce olarak konumlandırırlar. Sanki feminizm, Marksist çerçeveden farklı, bu çerçeveye indirgenemeyecek ve bu çerçeveyle uzlaşmayan yeni bir bakış açısı değilmiş de Marksizmin her şeyi açıklayan genel bir analiz olduğuna yeni bir örnekmiş gibi. Marksizm, cinsiyeti görmezden gelip kapitalizmin mekanizmalarını ve toplumu tabakalaştırmasını sadece üretim araçları sahipleriyle işçiler arasındaki karşıtlıkla analiz ettiği müddetçe, kadınları yalnızca –ücretli ya da ücretsiz– işçiler olarak ele alabilir. Bu bakış açısı kadınları cinsiyet ayrımcılığına maruz kalmaları açısından inceleyemez. Çalışan kadınların neden erkekler kadar terfi almadıklarını, neden yönetici olacak kadar yetkin görülmediklerini, neden erkeklerle eşit düzeyde ya da aynı işi yaparken bile onlar kadar ücret almadıklarını açıklaya-

maz. Özetle ev işlerini artı değer analizlerine dâhil etmek ilk bakışta iyi bir hamle olarak görülse de pek çok parlak fikir gibi derin bir hatayı içerir. Hartmann'ın analizinin altında yatan mantık ve bu analizin ortaya atmaya çalıştığı düşünce şöyle açıklanabilir: İhtiyacımız olan Marksist kategorilerin bu kez kadınları kapsayacak şekilde genişletilmesiyle aynı mantığın yinelenmesi değildir. Olması gereken, Marksizmin feminizmi içinde eritmemesi için feminizm ile Marksizmin daha sağlıklı bir şekilde bir araya getirilmesidir. Ya daha sağlıklı bir ilişki kurmak ya da ayrılmak gerek. Artık Marx'ın yaklaşımının (ya da bu konuyla ilgili olarak Hegel, Freud, Heidegger, Lacan, Levinas ya da Derrida'nın) kapsayıcı olduğunu, böyle olmasa da Marx'ın kuramının daha kapsayıcı görünecek şekilde uyarlanabileceğini ileri süren yeni bir hamleye ihtiyacımız yok.

Hartmann'ın Marksizm ile feminizm arasında daha sağlıklı bir evlilik kurulmasına yönelik çağrısındaki ironi, –ve heteroseksizm– Cheshire Calhoun'un (1994) Hartmann'ın bakış açısını bilinçli olarak benimsemesi ve yeniden üretmesiyle daha da görünürlük kazanır. Hartmann'ın kılavuz niteliğindeki bakış açısını sahiplenen ve bu bakış açısını feminizm ve lezbiyen kuram arasındaki ilişkiye uyarlayan Calhoun'un Hartmann'ın mantığını titiz bir şekilde kullanması Judith Butler ve Moniqui Wittig gibi feminist kuram için değerli düşünürlerin kendilerini içinde buldukları kavramsal ikilemi gözler önüne serer. Ortaya attığı tüm parlak fikirlere rağmen Butler bile kendini ataerkil zihniyeti yeniden üretirken bulabilir mi? Calhoun'un oldukça ikna edici analizine göre bu sorunun cevabı 'evet' gibi duruyor. Peki ya Calhoun bazı iflah olmaz 'Fransız feministler'in de analizlerinde sorgusuz sualsiz kabul etmek zorunda kaldığı bu zorlukla nasıl başa çıkabilir? Önce Butler'ın zamanında ortaya attığı düşünceler üzerinde derin etkisi olduğu görülen Wittig ile başlayalım (Bkz. 1990).

Wittig lezbiyenlerin kadın kategorisinin dışında kaldığına yönelik güçlü ve tartışmalı bir iddia ortaya atar. Bu iddi-

anın gücünü anlamak için önce Christine Delphy (1993) ve Colette Guillamin (1999) gibi düşünürlerin yaptığı analizleri anımsayalım. Kendi içinde bir güç gösterisine dönüşen Delphy'nin çalışması, antropolog Margaret Mead ile başlayan feminist kuramın izlediği yolu bizler için oldukça açık ve ikna edici bir şekilde ayrıntılarıyla gözler önüne serer. Aslında Delphy yerleşmiş bir düşünceyi ters yüz eder. Ataerkil geleneğe –ve pek çok farklı feminist düşünceye– göre cinsiyet, toplumsal cinsiyetten önce gelir. Bir başka deyişle; biyoloji, anatomi, fizyoloji, doğa, DNA'nın yapısı, genetik, madde ve 'beden' –ya da başka ne şekilde ifade ediliyorsa– gibi unsurlar mantıken ve (bu bağlamda olmasa da Julia Kristeva'nın çok sevdiği bir ifadeyle) kronolojik olarak toplumsal yapı, toplumsal cinsiyet rolleri, tarihsel beklentiler, ön yargılar, kültürel alışkanlıklar, gelenekler, cinsel tabular ve buna benzer pek çok unsurdan önce gelir. Delphy bizleri önce sınava tabi tutar ve en nihayetinde ters yüz ettiği bakış açısının doğru olduğunu ileri sürer. Delphy'e göre toplumsal yapılar, kültür ve tarih; beden, doğa ve maddesellikten önce gelir. Yani toplumsal cinsiyet, cinsiyetten önce gelir. Delphy, böyle bir mantığa dayanır. Buna göre, bizler aslında hâlihazırda var olan kültürel bir bakış açısından yola çıkarak birtakım durumlara doğalmış gibi görünen bir temel hazırlar ve sonrasında zaten olması gereken ve değişmez bir gerçeklik varmış gibi bir tutum sergileriz. Bir başka deyişle, bizden önce var olan, gerçekliği sonsuz Platonik öz ya da ideal varmış gibi. Bu türden bir bakış açısı pek çok amaca hizmet eder. Mesela, bu bakış açısı ayaklarımız yere basıyormuş hissi yaratır. Bu bakış açısıyla garip, geçmişten gelen ve kültürel inançlarımızın arasında yaşayıp giderken kim olduğumuz, kim olmamız gerektiği ve önümüzde hangi olasılıkların bulunduğu konusunda bizi destekleyen ve sanki bizi ayakta tutan bir zemin varmış gibi düşünürüz. Bedene ilişkin heteroseksist yaklaşım, cinsiyeti yalnızca üremeyle bağdaştırır ve üremeyi insanlığın en temel unsuru olarak

görür. Bu düşünce, bariz şekilde ve tamamıyla birbirinden ayrı iki farklı cinsiyet bulunduğunu varsayar ve buna göre çift cinsiyetlilik normatif olmaktan ziyade, doğaldır. Bu türden bir düşünceyi benimsemek, çift cinsiyetliliğin hatırlanamayacak kadar eskiye dayandığını gözden kaçırmak, interseksüaliteyi görmezden gelmek, ayrıca toplumun dayattığı kadın ve erkek anatomisi fikirlerini temel alarak henüz kim olduğunu ve ne olduğunu açıklayacak yaşa gelmeden önce çocukların cerrahi müdahaleyle anatomik belirsizliklerinin ortadan kaldırılmaya çalışıldığını unutmak anlamına gelir. Tüm bunların hepsi çocukları kendileri için tayin edilen cinsiyete uygun hâle getirip onların geleceğini kolaylaştırmak için atılan adımlardır. (Peki ya kimin için? Aileler için mi, cerrahlar için mi, yoksa çocuklar için mi?)

Eğer toplumsal cinsiyet cinsiyetten önce geliyorsa, o hâlde toplumsal cinsiyet önceden var olan münferit ve hâlâ 'cinsiyet' olarak adlandırabileceğimiz –sanki cinsiyet içinde bulunduğumuz tüm toplumsal kaidelerden bağımsızmış gibi bir yapının üzerine geçirilen bir kaplamadan ibaret değildir. Tersine, cinsiyet, toplumsal cinsiyet anlayışına göre düzenlenir. Toplumsal cinsiyet ilk bakışta yalnızca bir sözcüktür. Toplumsal cinsiyet yasası, cinsiyete nasıl yaklaştığımızı belirler. Kültür öncesi özneler olarak konumlandığımız 'kültürün dışında kalan' bir alandan söz etmek mümkün değildir. Bir başka deyişle, bedenleri yapılandırırken dikkate aldığımız kültürel kalıpların dışında yer alan varlıklar olarak nitelendirebileceğimiz bir konumdan söz etmek mümkün değildir. Toplumsal cinsiyete ilişkin yerleşmiş fikirlerimiz cinsiyeti nasıl tasavvur ettiğimizi önceden belirler. Biyoloji disiplini ve pek çok tıbbi bilgi, –bunları kullanan özneleri, onların ideolojik olarak bağlı olduğu fikirler ve kolektif düşüncelerinin birlikteliğinden doğan ayrıcalıklı konumu dikkate aldığımızda– bize cinsiyetin ne olması gerektiğini açıklayan ve kültürün etkisindeki pek çok yerleşmiş fikirle doludur. Varlık felsefesi her zaman siyasi hükümlerden

beslenir. Varlık felsefesi otoritesini kendisini yaygın siyasal bağlantılardan alır; tersi değil. Aristoteles'in köleliği desteklemesinin sebebi kötü bir adam olması değildir; Marx'ın da belirttiği üzere, meta biçiminin henüz evrenselleşmemesidir; henüz genelleşmiş bir yaşam biçimi noktasına gelmemiştir. Elbette bu tarihsel tezin sınırları vardır; Aristoteles'in hocası Platon, kadınların da filozof kral ya da yönetici olabileceklerini göstermek için yerleşik toplumsal cinsiyet kalıplarına karşı çıkabilmiştir. Kuşkusuz, Spelman (1988) ve diğerlerinin de ortaya koyduğu üzere, Platon'un bu düşüncesi yalnızca filozof yöneticilerin eşleriyle sınırlıdır ve sınıf ile ırk gibi 'diğer unsurlar' hesaba katıldığında (en ılımlı şekilde ifade edecek olursak) birkaç sorunu beraberinde getirir. Hele söz konusu Atina olunca, her şeye bir anda sahip olmak mümkün değildir. Marx'ın Aristoteles'i aklamaya yönelik tarihî girişimi –onu temize çıkarmaya çalışırken bile Aristoteles'in dehasına işaret eder– tek bir sonuca bağlanır. Aristoteles'in ancak üretimin meta biçimi evrenselleştiğinde görülebilecek bir şeyi göremediğini söylemek, bahaneden başka bir şey değildir. Platon (yalnızca belirli bir toplumsal sınıfa ait ve yalnızca filozof krallarla evli olan) kadınların erkeklerle eşit düzeyde hükümdarlar olabileceğini görebildiyse J.S.Mill 1869'da kadınlara yönelik baskı ve şiddetin ciddi bir felsefi sorun olduğunu anlayabildiyse ya da mütevazı bir terzi olan Rosa Parks 1955 yılında ırk ayrımcılığının kabul edilemeyeceğini anlayabildiyse tüm bu isimlerin hikmetini kendi yaşadıkları dönemin tarihsel koşullarından farklı bir unsurla ilişkilendirmemiz gerekmez mi? 'Zamanının ötesinde' olduğunu düşündüğümüz, belirli bir duruş sergileyen, önsezileri ve bilgelikleriyle destekçilerinin gözünü kör eden engelleri bir nebze de olsa ortadan kaldıran sıra dışı aktivistlerin, düşünürlerin ya da bireylerin vardığı kanaatlerle sergilemiş olduğu cesaretin hakkını teslim etmemiz gerekmez mi?

Şimdi tekrar Calhoun'a ve onun Hartmann'dan alıp uyarladığı paralel yapıya bakalım. Calhoun, bu yapının so-

nuçlarını götürebileceği kadar ileri noktaya götürmemiştir ama bir biçimde hegemonik imalarını ortadan kaldırarak yeniden düzenlemiştir. Hartmann'ın Marksizm ile feminizm arasında daha sağlıklı bir ilişki kurulabileceğine yönelik arayışa girerken ortaya attığı ve Calhoun'un yeniden geliştirdiği evlilik imgesi, akla bu imgenin altında yatan heteroseksist fikirleri getirir. Calhoun'un işaret ettiği nokta, Wittig ve Butler gibi feministlerin son derece önemli bir ayrıma körlüğü sürdürdükleridir: Heteroseksizm ile ataerkillik arasındaki ayrım. Lezbiyeni kaçak bir köle örneği (ırkın özgüllüğüne karşı kendi körlüğünü tekrarlayan bir imge) üzerinden ataerkiden kaçan bir feminist olarak ele almak, Wittig'in lezbiyen cinselliğine ilişkin kavrayışının kaçmaya çalıştığı ataerkil ideallerle biçimlendirildiğini gösterir. Bir lezbiyenin bir erkekle itaat ilişkisi içinde bulunmaması, onun özgür olduğu anlamına gelmez. Lezbiyenler bu türden bir ilişki içinde bulunmasalar bile, evlilik haklarının bulunmaması (Butler'ın eleştirisine rağmen), sağlık yardımından yoksun bırakılmaları, (belirsiz ya da gayet açık bir şekilde) iş yerinde çalışanların ve iş arkadaşlarının ayrımcılığına maruz kalmaları, ayrıca daha pek çok hakaret, kabalık ve evlat edinememe gibi yasal homofobik endişeleri de kapsayan sonsuz çeşitlilikte ve kurumsal bir nitelik kazanmış heteroseksizmin hedefi olmaya devam ederler.

Calhoun'a göre, lezbiyenleri itaate dayalı heteroseksüel bir ilişkiye (erkekler için bulaşıkları yıkamak, çocuk sahibi olmak, ev işlerini halletmek) girmeyi reddetmelerine dayanarak ataerkil 'kadın' kategorisinin ötesine geçen, bu kategoriyi tartışılır hâle getiren ve hatta yıkan bireyler olarak görmek aslında heteroseksist bir bakış açısını benimsemektir. Lezbiyenler zaten geleneksel heteroseksüel bir evlilikteki geleneksel ev kadınları olmadıklarından, onların bu türden ilişkiler içinde bulunmamayı tercih ettikleri ve bunun da heteroseksist anlayışı reddetikleri anlamına geldiği sonucuna varılamaz. Lezbiyenlik, bir arzu meselesidir. Başka kadın-

lara âşık olma, kadınlarla cinsel ilişkiye girme ve kadınlara ilgi duyma demektir. Sanki böyle yapıldığında ataerkiye son verilebilirmiş gibi heteroseksüel ilişkilerden uzak durmak demek değildir. İşte asıl sorun burada başlar. Lezbiyenlerin en az heteroseksüeller kadar maruz kaldıkları heteroseksist anlayış ile ataerkiyi birbirine karıştırmakta. Hartmann, feminizmin dinamiklerinin Marksizminkilere indirgenemeyeceğini ve toplumsal cinsiyetin sınıf kavramından ayrı bir bütünlük taşıdığını göstermek için harcadığı çabaya benzer biçimde, Calhoun da dikkatle ve sabırla heteroseksizm ile ataerkiyi birbirinden ayırır. Artık gayet biliyoruz ki ataerkiyi tüm cinsel birliktelikleri içine alan tamamen kapsayıcı bir yapı olarak göremeyiz (Bkz. Rubin 1975). Ataerki her dönem ve her yer için geçerli evrensel bir yapı olarak düşünülemez. Ataerki babanın kendi adını çocuklarına verme gücüyle ve Engels'in de ortaya koyduğu üzere, tek eşlilik iması erkeğin çocuklarının kendine ait olduğundan emin olma ve miras arzusuyla ilişkili (Engels 1985) tamamen özgül bir yapılanmadır. Rubin'in haklı itirazlarına karşın yerine başka bir kavram önerilene kadar ataerkillik pratikte herkesin kullandığı bir kavram olmayı sürdürecektir. Her hâlükârda, günümüzde sanayi sonrası, sömürgecilik sonrası ve bireyci kapitalist ideolojinin küresel olarak yayılmasına karşın, yeryüzünde ataerkil zihniyetle birlikte ilerleyen kapitalizmin nüfuz etmediği bir yer bulunmamaktadır. Hâlen az sayıda anaerkil toplum varlığını sürdürse de, bizler bu toplumları değersizleştirmek için elimizden geleni ardımıza koymadık (bir kez daha Amerikan yerlilerinde görülen anaerkil otorite akla gelir), bu nedenle belki de bunun sembolik sonuçlarıyla yaşamamız gerekiyordur.

Calhoun gayet haklı olarak Wittig ile Butler'ın heteroseksizmle ataerkilliği aynı şeymiş gibi gördüklerini söyler. Wittig'in ortaya attığı sava bakıldığında bu durum netlik kazanır. Wittig lezbiyenlerin ataerkiye göre yapılan kadınlık tanımına karşı çıktıklarını ileri sürer. Bu düşünceye göre ger-

çek bir feminist olmanın tek yolu lezbiyen olmaktır. Cinsel ilişkiye girmeyen kadınların, bekâr annelerin ve ilişkilerini eşitlik anlayışına dayandıran ve bazen de bunu beceren heteroseksüel kadınların herhâlde buna verilecek bir cevapları vardır. Lezbiyenler erkeklerle itaate dayalı ilişkiler kurmaktan kaçınsalar bile en korkunç ayrımcılıklara maruz kalmalarına sebep olan daha geniş çaplı yapısal, toplumsal ve heteroseksist normlardan uzak duramazlar. Medyada lezbiyen ve geylerin yaşam şekillerine ilişkin temsiller giderek yaygınlık kazansa da söz konusu temsiller bir yandan lezbiyen ve gey çiftlere görünürlük kazandırmaya çalışırken öte yandan bu çiftleri heteroseksüel normlara uydurarak masum ve zararsız göstermenin yollarını ararlar. Kendi alanlarının dışına çıkmadıkça, ayrıca tehlikesiz ve zararsız olmayı kabul ettikleri sürece, *Queer Eye for the Straight Guy* dizisindeki gibi orta sınıfa ve eğlence odaklı kapitalist amaçlara hitap eden sanal reklamlar olarak görülen bu tipleri sevebilirsiniz. Dizide dört gey karakter, aradığı kadını bulup onunla evlenebilmesi için heteroseksüel bir adamın tarzını değiştirir. Ne de olsa tarz sahibi olmak geylerin uzmanlık alanıdır (Bkz. Roelofs 2004). Dizinin vermek istediği mesaj şudur: Heteroseksüel yaşantının egemenliğine katkı sağladığı sürece gey olmakta bir sorun yoktur. Russo'nun *Sakıncalı Film Dolabı* (*The Celluloid Closet*) adlı eserinin film versiyonunda Quentin Crisp ve Whoopi Goldberg gibi isimlerin izleyiciye sunuluşundan bugüne büyük bir yol katedilmiş gibi görünüyor. Elbette erkeklerin erkek gibi geylerin ise çıtkırıldım olarak yansıtıldığı günler geride kaldı. Ancak lezbiyen ve gey karakterlerin hikâyenin merkezindeki heteroseksüel sarışının ayaklarını yerden kesecek esas heteroseksüel erkeğini beklerken yanında duran göstermelik, her zaman destekçi ve en yakın arkadaş rolünü oynamalarının ötesine geçmek için hâlen katedilmesi gereken uzun bir yol var.

Alışıldığı üzere Butler'a gelince işler daha da karmaşık bir hâl alır. Butler toplumsal cinsiyetin inşasının oldukça

zahmetli bir süreç olduğunu ileri sürer. Butler'a göre toplumsal cinsiyet normlarını yeniden inşa etmenin tek yolu onlara sırtımızı dönmek değil stratejik olarak yeniden inşa edici ve kurgulayıcı performatif tutumlarla yeni bir soluk kazandırarak bu normları yeniden oluşturmaktır. Butler "Oğullarımın kız olmasından hoşlanıyorum." der. Erkekliği taklit eden kadın bedenini bir sınır ihlali olarak değerlendirilebilir. Butler erkeksi (*butch*), kadınsı(*femme*) zıtlığına dayanan cinsiyet rollerinin yalnızca ataerkil ilişkileri yeniden inşa ettiğini söyleyen feminist eleştiriden farklı bir yol izler. Butler'a göre, erkeksi/kadınsı lezbiyen ilişki erkek bedeni, erkeklik ve heteroseksüel arzu arasındaki sözde 'doğal' sürekliliği yeniden ifade ederek erkek/kadın heteroseksüel ilişkiyi hafifçe değiştirerek yeniden üretmez. Tersine, kategorileri birbirine karıştırarak ve genelde erkek bedenini erkeklikle bağdaştıran heteronormatif işaret zincirinin altında yattığı varsayılan gündelik ilişkileri alt üst ederek ve erkeksi/erkek bedenleri koca memeli, ince bacaklı, hoş, genç sarışınlar olarak yansıtarak bu ilişkileri yeniden düzenler. Erkeksi ya da kadınsı bir lezbiyen olmak heteronormatif arzunun gösterge sistemi açısından bir karmaşadır. Gayet güzel. Şimdi Calhoun'un bu konuya yönelik eleştirisine bir göz atalım. Calhoun'a göre Butler'ın alışagelmiş feminist eleştiriyi reddetmesi, sadece daha ileri gitmesine sebep olur. Bunun erkeklik ve iktidar arasındaki nedensellik ilişkisini tartışmaya bir katkısı yoktur. Erkeksi lezbiyenler, erkeklerle aynı konumlarda bulunarak bir parodi gibi (kimi zaman tam da parodi olmayarak) heteroseksüel erkeğin/erkekliğin gücünü taklit edebilir ama erkeklik ve iktidar arasındaki normatif bağa dokunulmamış olur hatta bu bağ daha da güçlenir. Böylelikle söz konusu bağ yeni destekçiler kazanır. Erkeksi lezbiyenler alışagelmiş bedenlere sahip olmayabilir ancak bunun dışında erkeklikle ilgili yaptıkları her şey aynıdır, hatta kimi zaman 'biyolojik' olarak erkek olarak kabul edilen bireylerden daha iyi oldukları görülebilir. O kadar erkeksi olurlar ki, gey erkekler bile bayılır.

Böylece, Calhoun'un önemli bir noktaya işaret ettiğini görebiliriz. Bu nokta, Butler ve Wittig'in heteronormativite ve ataerki arasında bir ayrım yapamamış olmasıdır. Gerçi Butler'ın sonraki çalışmalarının kimisinde böylesi bir ayrım mevcuttur. Belki de Butler'ın bu tür bir ayrıma gitmesinin sebebi Calhoun'un eleştirilerine yanıt vermektir. Elbette Calhoun'un ortaya attığı tüm düşünceler doğru değil. Hatta kimi zaman hiç doğru değil. İronik bir şekilde, Calhoun'un analitik netliği, düşüncelerinin altında yatan ikna edici mantık ve ataerkillikle heteroseksizm arasındaki farklılıkların bilincindeyken bile ikisi arasında benzerlik kurma çabası, stratejisinin sınırlılıklarını oluşturur. Hartmann'ı kendine model almaya devam eden Calhoun artık eskiyen evlilik imgesini yeniden inşa ederek bu imgeden yararlanmıştır. O hâlde şu anda elimizde kalan, feminizm ile lezbiyen kuram arasındaki heteroseksist imgelerle dolu başarısız bir 'evlilik'tir. Hartmann'a göre esas mesele Marksizmin feminizmi boyunduruğu altına almış olmasıydı; Marksizm ve feminizm birdi ve o bir de Marksizmdi. Wittig'e göre ise esas mesele feminist kuramın lezbiyen kuramı boyunduruğu altına almış olmasıdır. Feminizm ve lezbiyen kuramlar birdir ve o bir de feminizmdir. Heteroseksizm, günün kazananıdır. Sadece bu değil Calhoun eleştirel bir tavır sergilemeksizin kölelerle lezbiyenler arasında belirsiz bir paralellik kurarken Wittig'in sorunlu bakış açısını tekrar eder. Eğer lezbiyenleri 'kaçak köleler' olarak düşünecek olursak peki o hâlde bu kölelerin kaçtığı efendiler kim? Ataerki pek çok açıdan habis olarak kabul edilebilir ancak doğrudan özneleri insanlıktan çıkaran ve onları gayrimeşrulaştıran bir sistem değildir. Bu nedenle farklı kavramlar ve olgular arasında özensiz paralellikler kurmaktan kaçınmak gerekir. Ne de olsa kurulan bu benzerlikler gerçekleri gözler önüne sermekten ziyade örtbas eder. Wittig'in temel aldığı Guillamin'in ırkın başlı başına bir mesele olduğunu ayrıca feminizm, lezbiyenizmin ya da herhangi bir izm'in çerçevesine sokulamayacağını gözden kaçırması, Wittig'in görüşlerinin altında yatan problemi gözler önüne serer.

Hartmann, Rubin ve diğerleri Marksizm'i baskın güç, feminizmi ise ikincil olarak kabul eden paradigmaların sınırlılıklarını ortaya koymak konusunda iyi iş çıkarırken aynı isimler ırk meselesine sessiz kalır. Linda Lim (1983) ve Mohanty (1997) küresel, kültürler aşırı, emperyalist kapitalizmin çok uluslu yapısına ilişkin gözden kaçan noktaları düzeltmeye girişir. Lim yalnızca kapitalizm ve ataerkiyi değil, emperyalizmi de incelemelere dâhil etmenin gereğini savunur. Aksi hâlde Japonya, Amerika Birleşik Devletleri ve pek çok Batı Avrupa ülkesinin Güney Asya'ya doğru yayılımını kontrol eden büyük ölçüde sömürgeci kapitalist ilişkileri açıklamak mümkün değildir. Ya da çok uluslu dünya devlerinden Disney'in Haiti'deki fabrikasında çalışan üçüncü dünya kadınlarının ailelerinin karnını doyuracak kadar bile para kazanamamalarının sebebi ya da kendi ülkelerinde onlarla aynı işi yapan erkek işçilerden ve aynı işte çalışan Batılı ülkelerdeki erkek ve kadınlardan daha az kazanmalarının sebebi açıklanamaz. Burada Marksizmin görmezden geldiği yalnızca kapitalizm ve ataerkinin birlikteliğinden kaynaklanan sömürünün mağdurları olan kadınlar değildir. Beyaz, anaakım ve (belli belirsiz de olsa) Marksist feministler; kapitalizm, ataerki ve emperyalizmin birlikteliğinden kaynaklanan sömürünün mağdurları olan azınlık ırklardan kadınları (ve erkekleri) da görmezden gelir.

Şu ana kadar Hartmann'ın birinin diğerini hâkimiyeti altına almaması gerektiğine dair telkinler eşliğinde feminizm ile Marksizmi birbirinden nasıl ayırdığını ve Calhoun'un ataerki ve heteroseksizm gibi baskı sistemlerini nasıl gözler önüne serdiğini gözlemledik. Hartmann ve Calhoun analitik olarak birbirinden ayrıştırılması gereken ancak birbiriyle kesişen baskı sistemlerini incelerken açığa çıkan güçlü sezgilerini emperyalizm, ırkçılık ve ulusalcılığın dinamiklerini gözler önüne sermek için kullanamamıştır. Kapitalizm ve ataerki ile emperyalist politikaların birbirini nasıl desteklediğini, sömürgecilik karşıtı milliyetçilikten doğan sorunların çoğu zaman bedenleri çeşitli sömürgeci anlatılara malzeme olan üçüncü

dünya kadınlarının üzerindeki baskıyı nasıl ileri boyuta taşıyabileceğini araştırmak Lim, Mohanty ve Uma Narayan'a kalmıştır. Çoğu zaman kadınlardan beklenen, belirli bir milliyetçi kültürle ilgili iyi, saf ve kutsal görünen ne varsa, onu temsil etmeleridir. Çocuk yetiştirmek ve ev işlerini halletmek gibi kendilerinden beklenen esas roller göz önüne alındığında, bu rollerin dışına çıkmaya çalışan kadınlar, bu beklentiye uymamalarının yanında 'Batılı' feminist fikirlerden etkilendikleri suçlamasıyla karşı karşıya kalacaktır.

Fanon'ın benimsediği ve Narayan'ın feminist bir karakter kazandırdığı sömürgecilik karşıtı anlayışa göre, ataerkil milliyetçiler esasen sömürgeci milli mitlere tepki olarak inşa edilen milliyetçilik mitlerini geliştirir. Milliyetçiliğin sömürgecilik karşıtı versiyonlarını seçerek bir anlatı oluşturan sömürgecilik sonrası anlatıcılar kendi ulus anlayışlarını batının sözde yozlaşmasına tepki olarak inşa ederken bu inşa sürecinde kendi maneviyatlarının geçmişe dayandığını ileri sürer. Kadınları geleneksel olarak kadın olmakla ilişkilendirilen aile ocağı ve eve hapsederek maneviyat özelliğinin öne çıktığı uluslarının temsilcisi olarak sunarlar.

Tam olarak bu noktada yeni bir sorun karşımıza çıkar. Baskıya dayalı sistemlerin (kapitalizm ile ataerki, ataerki ile heteroseksizm, ataerki ile emperyalizm) hâkimiyetine savaş açtığı düşünülen fikir akımları arasındaki kurulan paralelliklerin (Marksizm ile feminizm, feminizm ile lezbiyen kuram, feminizm ile ırk kuramı) gitgide artması sınıf, toplumsal cinsiyet ve ırk konularına ilişkin farklı sorunların gün yüzüne çıkmasını sağlar. Söz konusu analitik kategorilerin sayısındaki artış bir yandan olası tartışmaları güçlendirirken; sınıf kuramı, toplumsal cinsiyet kuramı, lezbiyen kuram, ırk kuramı vb. gibi başlıklar altında inceleyebileceğimiz sorunları ayrıştırmak, izole etmek ve ayrı ayrı ele almak birtakım sorunların üzerinin örtülmesi gibi bir tehlikeyi beraberinde getirir. Söz konusu sistemlerin kendi içinde bir bütünlüğü olsa da esasen her bir sistem diğerine bağlıdır, her biri diğerini yeniden

inşa eder, etkiler, diğerine karışır, diğerini gasp eder ve her biri diğerinin kapsamına girer. Özetle, söz konusu sistemler arasındaki ilişki oldukça karmaşıktır ve araştırmacıların arzu ettiği gibi bu sistemlerin kavramsal çerçeveleri birbirinden net sınırlarla ayrılmaz. Feminist kuramcılar bu sorunun varlığını bir ölçüde kesişimsellik söylemiyle, iç içe geçen baskılar ve melezlik gibi kavramlarla kabullenmeye çalışmıştır. Ancak ne zaman yalnızca ırk kavramından söz etmeye kalkışsak ve ırkın sınıf, toplumsal cinsiyet ya da cinsellik unsurlarından yalnızca biriyle iç içe geçtiğini ileri sürsek, çözümü mümkün olmayan sorunla karşılaşırız. Herhangi bir dinamiği ortaya koymaya yönelik bir girişim diğer bir dinamiğin geçmişiyle bağlantılı olan kaçınılmaz bir sorunu ortaya çıkarır. Söz konusu dinamikleri analitik açıdan net yöntemlerle birbirinden ayırmaya çalışsak da söz gelimi, ataerkiyi sömürgecilikle olan kaçınılmaz ilişkisini ortaya koymadan sorunsallaştırmamız mümkün değildir. Benzer şekilde, sermaye mantığının nasıl geliştiğini anlamak için sömürge kavramını da bilmek gerekir. Kadınların ikincilleştirilmesi de kimi azınlık ırkların önemsiz görülmesinden bağımsız değildir. Söz gelimi, siyahların tecavüzcü olduğu mitinin kaynağı büyük ölçüde Viktoryen ve beyazlara ait olan kadının saflığı düşüncesidir. Bu düşünce, Foucault tarafından kavramsallaştırıldığı şekilde, uysal bedenlerden oluşan iş gücünün sürekliliğini sağlamak için zorunlu tutulan kapitalist anlayışla bağlantılı olarak beyaz kadına ilişkin idealize edilmiş cinsellik anlayışı ve Hammonds'ın analizini gerçekleştirdiği pek de görünür olmayan ve karşıt ırktan kadınların cinselliğiyle ilişkilidir. Buna göre, siyah kadının cinselliği fazlasıyla görünür, seks düşkünlüğüne varacak düzeyde, patolojik durumda ve ahlaksızlık boyutundayken; idealleştirilmiş, beyaz, ahlaklı, üreme odaklı ve saf olarak sunulan Viktoryen kadın cinselliği imgesi tam zıt kutuptadır. Kölelerin efendileri olan beyazların kadın kölelerden cinsel amaçla yararlanmayı kendi hakları olarak gördükleri kölelik tarihi siyah kadınların azgın, hastalıklı ve edepsiz olarak tem-

sil edilmesinde önemli rol oynamıştır. Aynı zamanda, Emmet Till'in hikâyesinde olduğu gibi, beyaz kadınlara bakmaya cüret ettikleri gerekçesiyle siyahların linç edilmesi gibi vakalar, siyah erkeğin cinsel açıdan kontrolsüz, vahşi, uygarlaşmamış, ilkel ve barbar olarak etiketlenmesinde etkili olmuştur. Bu türden mitolojik yaklaşımlar beyazların dünyasında meşruluk kazanmıştır, böylece beyaz erkeklerin siyah kadın kölelere tecavüzü diye bir şey söz konusu değildir: Tecavüzcünün rengi tektir; siyah. Kadın saflığının rengi tektir, beyaz. Ücretli emeğin rengi tektir, beyaz.

Bu tür 'meselelerin' kendi geçmişlerinden kaynaklanan karmaşası bir labirent gibi dolambaçlıdır. Bir yandan analitik olarak net bir yaklaşım benimsemek farklı sistemleri birbirinden ayırıp bu sistemlerin kendi içindeki bütünlüğünü ortaya koymak açısından fayda sağlar. Öte yandan farklı sistemleri birbirinden ayırıp farklılaştırma çabası bu sistemlerin geçmişlerini görmezden geldiği sürece daha çok kafa karıştırır. Bu nedenle, kesişimsellik modellerinde bütün bu hatlar karşılıklı etkilerin dışında kendi başlarına duruyormuş gibi bir araya getirme ya da ayırma yolundaki (görünmez) ihtiyaçtan doğar. Bu yaklaşım, tarihsel bir perspektiften yoksundur; yalnızca son zamanlarda yaygınlık kazanan belirli kimlik kategorilerinin değil geçmişten bu yana var olan kategorilerin de yeni ortaya çıkmış olgular olduğu varsayılır (Bkz. Zita 1998). Kesişimsellik modelleri artzamanlılık değil, eşzamanlılık anlayışıyla hareket eder. Bunu anlayabilmek için Foucault ve Kristeva'nın yaklaşımlarına daha detaylı bakmak gerekir.

Feminist kuramcılar feminist kuramın dışarıda bıraktığı ve görmezden geldiği konuları çerçevesine katarak geliştirmeye devam etmek için farklı kesişimsellik modelleri ortaya atmıştır. Bu modeller Elizabeth Spelman'ın feminist kuramı doğrudan beyaz, orta sınıfa ait ve heteroseksüel normlara bağlı olarak ele alan, ayrıca ekle-ve-karıştır mantığına dayanan kuramları kastettiği ve 'eklemeli model' olarak tanımladığı modelden miras kalan sorunlardan kaçınmaya

odaklanır. Spelman'a göre, daha önce dışlanmış bir grup kadının beyaz, orta sınıfa ait ve heteroseksüel kadınların sınırlarını çizdiği ve kontrol ettiği feminist kulübe davet edilmeleri dışında feminist kuramın temelinde hiçbir değişiklik olmamıştır. Verilen mesaj, kurallarımıza uyduğunuz sürece sizler de feminist olabilirsinizdir. Kendinizi bir şey sanmayın, itaatsizlik etmeyin, hegemonik modelimize karşı çıkan taleplerde bulunmayın. Esasen bu bakış açısında farklılıklar soyut bir biçimde kabul edilir, toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf ve cinselliğin çeşitli biçimlerde formüle edilmiş tekrarlarına dayalı bir biçimde farklılıkların kabul edildiği ifade edilir, aslında gerçekte toplumsal cinsiyet merkezde durur ve ırk, sınıf, cinsellik (ve eşitlik, engellilere yönelik ayrımcılık, yaş ayrımcılığı gibi sorunlara duyarlılık ve açıklık derecesine göre– Butler haklı olarak bu sorunların sonsuz olduğunu söyler) kategorileri bu merkeze eklenir. Görünüşte bu model kendini farklılıklarla ilgileniyormuş gibi sunar. Ancak toplumsal cinsiyet unsurunu diğer kategorilerle eşit düzeyde gördüğünü öne sürerken aslında içten içe toplumsal cinsiyet kavramını düzenleyici kavram olarak ele almayı sürdürür. Sonuç olarak diğer kategorilerin toplumsal cinsiyet kategorisinin tamamlayıcısı olduğu bir tablo ortaya çıkar. Diğer kategoriler feminist kuramın yapısal özüne katkı sağlayan yardımcı kategoriler olarak kalır ve en nihayetinde bu yardımcı kategorilerin marjinal konumu feministlerin gerçek gündem maddelerinin yanında fazlalık gibi görünür.

Bell Hooks, Angela Davis ve Crenshaw (1992) gibi feminist kuramcılar, önceki feminist grupların sömürgecilik, heteroseksizm, sınıf ayrımcılığı, ırkçılık gibi unsurları yanlış şekilde kavramsallaştırarak üzerinde çalıştığı dayatmacı söylemin ötesine geçmek için eklemeli modele karşı çıkmışlardır. Bu kuramcılar, feminist kuramın ayrılmaz bileşenleri olmayı talep ederler, beyaz feminist dogmacılığın deneysel girişimleri olmayı ve liberal beyaz suçluluk duygusunu bastırmak için çeşni olarak kullanılmayı, feminist kuramın kenarına itilmeyi

reddederler. Çünkü eklemeli model, feminist kuramın bünyesine katmayı planladığı marjinal seslere içten bir şekilde kulak verip bu farklı deneyimlerden hiçbir ders çıkarmaz, hegemonik süreçleri bu seslere kulak vererek dönüştürmeye niyetli değildir. Örneğin Toni Morrison gibi siyah kadınların kimisi kanon edebiyata kabul edilir. Ancak bu kadınların yaptığı katkı yalnızca edebiyat kuramı çerçevesine dâhil edilir; beyazların hâkimiyetindeki feminist kuramın Avrupa merkezli kuramsal varsayımlarının dışına çıkılmasına yol açmaz. Feminist kuram, kendi köklerinin izini toplumsal sözleşme kuramında arar; bu kuramın geleneksel parametrelerinin dışına çıksa bile (Carole Pateman), bu çerçevenin içinde kalır. Bazı siyah, Latin Amerikalı ve Asyalı feminist düşünürler nadiren de olsa feminist kuram çerçevesinde kendini ifade etme şansı yakalasa da belirli fetişleştirmeler onların alımlanma biçimini belirler. Aslında geleneksel anlayış yalnızca küçük farklılıklarla varlığını sürdürür. Akademinin kutsal koridorlarında seslerini duyurma şansı yakalayanlar, yalnızca seçilmiş ufak bir grup insandır. Söz gelimi birdenbire Kate Chopin'in *Uyanış* (*Awakening*) (1976) adlı eserinin feminist edebiyat ders programlarına dâhil edilmeye başlandığı görülür. Gloria Anzaldúa (1990) bir anda meşhur olur ve yaptıkları feminist çalışmalarda 'ötekilerin' seslerine kulak verdiğini kanıtlamak isteyenler Anzaldúa'dan alıntı yapmak –hatta çoğu zaman yalnızca Anzaldúa'yı alıntılamak– zorunda kalır. Pek çok siyah kadın başardı işte, bu kadarı yetmez mi? Yani hakimiyeti onlara kaptıracak değiliz herhâlde... Feminist felsefe ötekilere yalnızca bu kadar hak tanısa yeter.

Bell Hooks iç içe geçen modeli savunurken, Iris Marion Young ise *Intersecting Voices* [*İç İçe Geçen Sesler*] (1997) adlı kitabı kaleme almıştır. Bu isimlerin çalışmalarının altında yatan düşünce, beyazların hâkimiyetindeki anaakım feminizme karşı direnmek ve geçmişten gelen sorunları ortadan kaldırarak feminist kuramı bütünüyle dönüştürmeyi başarmaktır. Peki ya kesişimsellik ne anlama geliyordu? Nasıl oldu da bu

model eklemeli modelin ötesine geçti? Irk ve sınıf kavramları 1 artı 1 artı 1 eşittir ... 1 (ırk artı sınıf artı toplumsal cinsiyet daha iyi bir toplumsal cinsiyet kavramına eşittir) şeklinde bir anlayışa sahip eklemeli model aracılığıyla elverişli bir şekilde kuramsallaştırılamazken nasıl oldu da kesişimsellik modeli bizi bu döngüden çıkarabildi? Kesişimsel modele göre, bahsi geçen kategoriler herkes için eşit derecede önemli değildir. Bu demek oluyor ki bu kategorilerin her birini diğeriyle eşit derecede öneme sahipmiş gibi kabul etmek mümkün değildir. Söz gelimi ırk kategorisi beyazların yaşadığı emperyalist ülkenin beyaz vatandaşı için bir problem teşkil etmeyecek hatta alttan alta bir ayrıcalık olarak görülecektir. Ancak aynı kategori siyah kadınlar, üçüncü dünya kadınları, Asyalı Amerikan kadınlar ve Latin Amerikalı kadınlar için çoğu zaman bir engel teşkil edecek ve bu kadınlar için ayrımcılık ya da dışlanma sebebi olacaktır. Irk kategorisiyle bağlantılı olarak açığa çıkan bu asimetrik ilişkiler, toplumsal cinsiyetin ırktan tamamen ayrı farklı bir kategori olarak sorunsallaştırılmasının mümkün olmadığını gözler önüne sererek toplumsal cinsiyete ilişkin bilgi sağlar ve bu kavramı şekillendirir. İşçi sınıfından siyah lezbiyen bir kadına ırk ayrımından mı, cinsel yöneliminden mi yoksa ait olduğu toplumsal sınıftan dolayı mı daha çok baskı gördüğünü sormak meseleyi –sanki mümkün olsa bu unsurların görece önemlerinin niteliksel olarak belirlenmesi herhangi bir sorunu ortadan kaldıracakmış gibi– yanlış yorumlamanın ötesinde; ırk, toplumsal cinsiyet ve cinsellik kategorilerinin bir ölçekte ölçülebilen sistemler olduğunu varsayarak bizi yanlışa sürükler. Görünüşte özgürleştirici (Kimin için özgürleştirici?) bir tutum sergileyen feminist söylemlerde bile bu kategorilerin ırkçılığın sürdürülmesi ve yeniden inşa edilmesine sebep olacak şekilde ayrı ayrı ele alındığı göz önüne alındığında, feministlerin etrafında toplandığı bir alan olarak toplumsal cinsiyetin bir bölümünün de ırkçılığa bulaştığını kabul etmek gerekir.

Irkla bağlantılı olarak iktidarın etkilerinin çeşitlenmeye başladığını öne süren vatandaşlık hakları tarihini ele alalım.

Burada, Hegel ve Foucault'a ait iktidar modelleri, iktidarın aynı dönemde farklı gruplar için farklı şekillerde işlediğini gözler önüne serer. Örneğin vatandaşlık hakları, Batılı beyaz kadın için büyük ölçüde özgürleştirici bir etkiye sahiptir ve bu anlamda iktidara karşı çıktığımız kadar, tarihsel olarak kendimizi birer özne olarak tanımlarken ondan yararlanırız da. Öte yandan aynı vatandaşlık hakları; Amerikan, bireyci, kapitalist ve sömürgeci uygulamaların kendilerine dayatılmasıyla birlikte sömürge öncesi sahip oldukları kolektif, kabileye ait ve geleneksel yaşam tarzından mahrum bırakılan yerli kadınlar için olumsuz ve oldukça baskıcı bir işlev kazanmıştır. Yerli kadınların kendinilerini anlama sürecinde önemli bir rolü olmayan Amerikan vatandaşlık hakları, özgürleştirici ve yetki sağlayıcı olmaktan ziyade, boğucu, yasaklayıcı ve ayrımcı bir yapıya bürünmüştür. Hem Hegel'in hem de Foucault'nun ortaya attığı modeller hâlen geçerliliklerini sürdürse de derinin rengine göre biri sana daha uygundur. Klasik özgürleştirici söylemlerin sunduğu iktidar modeli bir yandan iktidarın belirli ırktan gruplara eşit olarak dağıtılmadığına ilişkin söylemleri görmezden gelirken öte yandan bazı kadınların feminizmin temel savlarının sadece dışında kaldıklarını değil onunla karşıtlık içinde olduklarına da işaret eder. Sömürgeci baskı, zorunlu göç ve kabile kültürüne ait geleneksel uygulama ve felsefelerin ortadan kaldırılması gibi durumları deneyimleyen kadınlar vatandaşlık haklarının özgürleştirici yönünden ziyade baskıcı ve ağır yönlerine şahit olmak durumunda kalmıştır. Yalnızca bir grup kadın, hakların vatandaşlara hükûmet tarafından bahşedildiği ve güç ayrılığı ilkesiyle korunan bireyci, kapitalist ve sömürgeci mirasın etkisindeki vatandaşlık haklarından pozitif anlamda faydalanabilmiştir. Devlet, diğerlerinin (yerli kabileler, köle olarak çalışmak üzere yeni Amerika'ya gönderilen Afrikalılar, asgari ücretin altında bir ücretle çalışan, sağlık yardımı ya da iş güvenliği bulunmayan kayıt dışı göçmenler) sürdürdüğü yaşantıyı yok etmek pahasına bazılarının (beyaz ve Avrupa kökenliler) haklarını koruma altına almaktadır.

Üçüncü Bölüm
Foucault ve Birkaç Feminist Kadın Cinselliğini Disipline Etme, Kontrol Altına Alma ve Normalleştirme: Uysal ve Direnen Bedenler

Foucault'dan etkilenen ve Foucaultcu bir kuramcı olan David Halperin'in varsayımına –bugünkü anlamda eşcinsellik kategorisi antik Yunan toplumuna uyarlanamaz– dayanan Jacqueline Zita, cinselliğe yönelik modernite öncesi, modern ve postmodern yaklaşımları birbirinden ayırır. Foucault'nun da ortaya koyduğu üzere; çağdaş, sanayi sonrası, ileri düzeyde kapitalist ve bireyciliğin hüküm sürdüğü dönemde cinsellik bireyin kendisine ilişkin bir hakikate dönüşmüştür. Ancak bu tür hakikatlerin öznelliğin toplumsal bağından –söz konusu bağ kölelerin aşar vergisi ve çeşitli yükümlülüklerle tımar sahibi lordlara bağlı bulunduğu kapitalizm öncesi feodal sistem olarak da düşünülse ya da şehir devletlerdeki yaşantının özelliklerinden biri olan onur kavramına yönelik toplumsal kodlar üzerinde etkili de olsa– bütünüyle bağımsız olan atomistik ve bireyci özbenlik kavramından önce var olması mümkün değildir.

Platon'un *Sempozyum* adlı eserinde flüt çalan kızları kovup başka yere gönderen Sokrates, erkek muhataplarıyla aşk tanrısı erosun doğası üzerine tartışır. Bu esnada imalar, söz oyunları ve apaçık göndermelerle bir dizi homoerotik ilişki sahnelenir (Platon 1975). Bu durum erkek erkeğe deneyimlenen cinsel ilişkinin sapkın bir davranış olmaktan ziyade yalnızca cinselliği yaşamanın yollarından biri olarak algılandığını gösterir. Halperin (1990) antik Yunan toplu-

munda cinselliğin modern ve bireyci kimlik kategorilerine göre ayrıştırılmadığını, cinsel ilişkilerin toplumsal onurun yalnızca akrabalık ilişkilerine göre belirlendiği bir anlayışa göre deneyimlediğini ileri sürer.

Foucault felsefede kartezyen sonrası döneme denk gelen modern çağda değişen cinsellik tanımının izini sürer. Hristiyanlık inancı gereği, eşcinseller papazlar tarafından günah çıkarma hücrelerinde günahkâr olarak etiketlenirken toplumun giderek sekülerleşmesiyle birlikte kilisenin elindeki bu yetki, tıpçıların eline geçer. Bu kez de tıp uzmanları cinsellikle ilgili doğruyu belirleyen ve hangi tür cinselliğin sapkın olarak tanımlanacağına karar veren kişiler olarak karşımıza çıkar. Günah olarak tanımlanan cinselliğin daha sonra patolojik bir durum olarak tanımlanmaya başlamasıyla birlikte, modern kimlik kategorilerinin gey ve lezbiyenlerin kendilerine yönelik ötekileştirmeye karşı durmak için etrafında toplandığı siyasi toplanma noktaları olarak görülmesi için gereken koşulların oluştuğuna şahit olmaktayız. Geylerin gerçekleştirdiği onur yürüyüşleri, eşcinsel kimliği saklanması değil, gurur duyulması gereken bir şey olarak ortaya koymuştur. "Buradayız, kuiriz, alışın!" Kuir kimliklere bu sahip çıkış, eşcinselliğin günah ya da patoloji olarak görülemeyeceğini vurgular ve böylece eşcinselliği patoloji olarak tanımlayan *DSM*'ye [*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders – Zihinsel Bozuklukların Tanısal ve İstatistiksel El Kitabı*] karşı çıkar.

Foucault modern dünyada iktidarın yukardan aşağı, monolitik ve tek yönlü olarak çalışmadığını savunur. Kurallara uymayan tebaasına ceza verme yetkisiyle donatılmış bir hükümdarın iktidarından farklı olarak Foucault'nun tanımladığı yeni iktidar, yukarıdan dayatmayla değil kendi içimizden gelerek bedenlerimizi ve benliğimizi birtakım disipline edici süreç ve beklentilere göre yönettiğimiz çeşitli teknikleri içerir. İktidarın uygulanması yalnızca olumsuz, yasaklayıcı ya da baskıcı değil bilgi üreticidir de. İktidar toplumsal

normların düzenleyici işlevlerine göre öznelerin kendilerini yeniden yapılandırmalarını ve disipline etmelerini sağlar. Eğitimini aldıkları alanda uzmanlaşan bireyler, çeşitli benlik teknolojilerini kullanabilir hâle gelirler. İktidarın kaynağını ayırt etmek zordur: her yerde ve hiçbir yerdedir. Gücün işleyişi karışık, dağınık, anonim ve bürokratiktir. Disiplini kuranın kim olduğu sorusuna bir yandan toplumsal kurallara uyum sağlayan özneler yanıtını verebilirken öte yandan öznelerin cevap verdikleri ve bağlandıkları kurmaca normları ortaya atıp yayan medya, eğitimciler ve toplumsal mekanizmaları da sorumlu tutmak mümkündür. Foucault cezaevlerinin tarihine yönelik araştırmasında, Panoptikon kavramına başvurur ve sürekli gözetim altında olduğunu düşünüp ona göre hareket eden mahkûmlar gibi modern toplumlardaki öznelerin de kendi kendilerini denetleme rolünü üstlendiğini gözler önüne serer. Cezaevi, okul ve hastanelerin mimarileri bireyler üzerinde gücün otomatik olarak devrede olduğu hissini uyandıran bir ruh hâlini tetikleyip bu türden bir izlenim yaratacak şekilde planlanır (Foucault 1977, 201). Benzer şekilde, kadınlara yönelik moda dergileri ve internet reklamlarında kadınlara kendi 'bireysellik'lerini ortaya koymaları gerektiği mesajı verilerek esasen erkeğe ait bakış açısı içselleştirilir. UdefineU adlı internet sitesi Postür & Duruş, Ses & Konuşma, Görgü Kuralları & Tarz gibi konulara yönelik videolar aracılığıyla kadınların kendi kendilerini eğitmesi için etkili teknikler sunar. Moda videosu kadınlara modanın altın 'kurallarını' öğretir:

- Gardırop düzenleme.
- Her kadında bulunması gereken altı temel parça.
- Vücut tipine göre alışveriş.
- Doku ve kesime göre kumaş seçimi.
- Sevgiliyle buluşma, piknik, iş ortamı gibi farklı ortamlar için elindeki kıyafetlerle değişik kombinler yapma.

Ticaret araçlarının kontrolünü bize devreden şirketler bizlere en iyi makyajın sırlarını ve her ortama uygun makyaj

yapmanın yollarını öğretir. Féhairandbeauty.com adlı internet sitesindeki makyaj uzmanları bir yandan 'gelin makyajı' konusunda öneride bulunurken öte yandan yüzümüzün belirli bölgelerini ortaya çıkarıp belirli bölümlerini kapatmaya yönelik teknikler gösterir. Bu türden siteler 'kişiliğe göre makyaj yöntemlerini' gösterirken öte yandan kendilerini bir sonraki nesilden tüketiciler için hazırlar (örneğin, féhairandbeauty.com adlı site "Yüzlerini boyamak isteyen çocuklarınızı yanınızda getirebilirsiniz." şeklinde bir çağrıda bulunur.). Saç yıkamadan tutun en kadınsı etkiyi uyandıracak şekilde konuşmaya kadar her konuda adım adım talimatlar sunan video ve reklamlar, uygun gördükleri davranışı bizlere aşılar. Feminine.co.uk, önce göz kaleminin adım adım nasıl uygulanacağına yönelik bilgi aktarıp ardından da kadınlara gündüz ve gece makyajının gerekliliği konusunda talimatlar verdiği sayfasında göz kalemini 'tam anlamıyla kadınsı ve son derece baştan çıkarıcı' olarak tanımlar.

Bu durumda, uzmanlar kendi konumlarını bireylere devredip onları doğru makyaj yapmanın teknikleri, kendilerine uygun tarzda kıyafetler seçme ve yüz tiplerine en uygun saç kesimi gibi konularda eğitir. Esasen geleneksel normların sürdürülmesini teşvik eden reklamların bireyselliğe vurgu yaptığı ileri sürülür. Bizler, uysal bedenlerimizi modanın en son tekniklerine göre eğiterek kadın güzelliğine yönelik ataerkil normların uysal hizmetkârlarına dönüşürüz. İnsanların hoşlandıkları tipleri baştan çıkarıp kendileri için doğru adamı ya da kadını bulma şansını artırması için ne tür bir hayat tarzına ve moda anlayışına sahip olması gerektiğine yönelik fikirler aşılamanın yanı sıra insanların bedenlerini kimi zaman cerrahi müdahaleyle (yağ aldırma, göğüs büyütme, burun estetiği gibi) nasıl yeniden şekillendireceğine yönelik bilgilerin verildiği *Queer Eye for the Straight Guy*, *What not to Wear* ve "Baştan Yarat Beni" gibi 'reality show'lar ekranları esir almaya başladı. Kadınlara sürekli dişiliklerini ortaya çıkarmaları konusunda öğütler verilir. Kadınlardan

beklenen maskülen bir tarzda giyinmemeleri, vücut hatlarını ortaya çıkarmaları, çok çocuksu ya da çok olgun tarzda giyinmemeleri, çok dar ya da çok bol kıyafetleri tercih etmemeleri, demode olmayacakları seksi kıyafetler seçmeleri, kararında göğüs dekoltesi vermeleri, bacaklarını abartmadan belirli ölçüde açmaları, bedenlerinde yaşlanma belirtisi olan yerleri örtmeleri ve hâlâ diri görünen en iyi bölgelerini ortaya çıkarmalarıdır. Ayrıca kadınlar yüksek topuklu ayakkabılar giymeleri, doğru makyaj yapmaları konusunda yüreklendirilirler ve sonunda çökerler. Ta ki gittikleri yolun yanlış olduğunu anlayıp aydınlanana, yeniden kendilerini toparlayıp ataerkil, heteroseksüel ve normatif cinsellik anlayışının tahakkümü altındaki bedenlerine istedikleri rahat elbiseleri geçirene kadar. Olduğun kadın gibi görün! Özbenliğini ortaya çıkar! İçindeki gerçek kadınsı cinselliği ortaya çıkar! Kendine özgü yaşam biçiminden kurtul ve herkes gibi ol. Kendini toplum tarafından inşa edilen güzellik anlayışına ve insanlar tarafından kabul görmek için uyman gereken kurallara ada. Sıradan olmaktan çekinme. 'Çekicilik' ve kadınsılığın normatif yollarını takip et. Toplumun beklentilerine uyum sağla. Diğer herkes gibi ol... Beauvoir 1949'da sonsuz kadınsılık mitinden bahsederken bunu kastetmemiş miydi zaten? Reklamlardaki 'kadın olmak' hangi şampuanı alman gerektiğini bilmek demektir.

Sandra Lee Bartky'nin deyişiyle, "Kimse namlunun ucundaki merminin üzerine yürümek istemez; güzellik ritüelleri konusunda ustalaşmak için sayısız kadının gösterdiği girişimciliği ve beceriyi takdir etmemek de buna benzer." Tıpkı acemi bölüklerini askerlere dönüştürmek isteyen ordu gibi bu kadınların ulaştıkları ustalık da onları erkeklerin uysal ve uyumlu yoldaşlarına dönüştürür(1990, 75). Kadınlar tıpkı erkeklere verilen silah eğitimi gibi özenli bir dişilik rejimi eğitiminden geçiriliyorlarsa ordudaki kadın sayısının artışı hakkında ne söyleyebiliriz? Bu arada, güzellik ürünlerinin giderek erkekleri hedef almaya başladığından söz etmek ge-

rekir. Erkekler artık yalnızca tıraş köpüğü Rogaine ya da diş beyazlatma ürünleri kullanmaları yönünde değil, cilt bakım ürünleri ya da çilekli, avokadolu saç nemlendiriciler almaları konusunda da teşvik ediliyorlar. Tabii ki hâlen kadınlardan görüntüsüne çok daha fazla zaman harcamaları bekleniyor. Kendilerine dikkat etmeyen erkekler buruşuk kıyafetleri ve taramadıkları saçlarıyla maskülen bir tarz yapmış sayılırken, aynı durumdaki kadınlar 'kendini salmış' olarak nitelendiriliyor.

Bizler kendimizi ataerkinin kadınlık anlayışına göre yetiştiriyoruz, kültüre özgü ideallere bağlı kalıp, onları yeniden inşa ediyoruz ve bedenlerimizi bu normlara uyacak şekilde disipline ediyoruz. Aynı zamanda söz konusu ideal kadınlık normlarını tam karşımıza dikilmiş ulaşılmaz hedefler olarak görüyoruz. Kendimizi süper modellerin gerçek olamayacak kadar güzel fotoğraflarında temsil edilen ulaşılmaz ve yapay güzellik ideallerine ayak uydurmaya zorlamadıkça onlar kadar mükemmel, hoş ve kadınsı olamayacağımızı düşünüyoruz. Bizler bu ideallere ulaşmaya çalışırken ataerkil iktidarın etkileri, yaşamlarımızın en mahrem köşelerine kadar sızar. Sonra iktidar bedenimize yerleşir; hareketlerimize, tavırlarımıza, bedenimizin duruşuna, yürüyüşümüze, giysilerimize ve dünyada bulunuşumuza siner (Bkz. Young 2005). Bu iktidar, kadın ve erkekleri geleneksel heteroseksüel anlayışın dayattığı toplumsal cinsiyet kalıplarına sokmaya çalışan reklamlara, filmlere, dergilerdeki fotoğraflara, reklam panolarına ve bizleri disipline eden yetkililere (okul, aile, akranlar) de yerleşir.

Foucault'nun ortaya koyduğu iktidar modeli, bizleri toptancı tutumdan uzaklaştırarak kimi zaman birbiriyle çatışan güçlerin mikropolitik anatomisini çıkarabileceğimiz daha incelikli, çeşitli ve yerel bir analize yönlendirir. Bu yalnızca hükümdara bağlılık yemini etme ya da kapitalist güçlerin emek sonucu ortaya çıkan ürünleri kendine mal etmesi meselesi değildir. Bu yeni ilişki biçimi çok

daha öznel çok daha bedensel ve çok daha istilacıdır. Artık tüm mesele üretim araçlarının sahibi durumundaki ve ideolojiyi yönlendiren kapitalist ile baskı altında bulunan ve efendisi tarafından kendisine bahşedilen kaynaklar dışında varlığı bulunmayan proletarya arasındaki ilişkiden ibaret değildir. Bahsedilen, üretimin çıktısı olan malların esasen emeğimizin ürünleri olması da değildir. Denetim günlük hayatlarımızın işleyişine kadar ulaşmıştır ve en ufak detaylarda bile etkisini gösterir. İktidar çok daha istilacıdır ve etkilerini daha gizli şekillerde açığa çıkarır. Deleuze'ün de üzerinde durduğu gibi Foucault büyük ölçüde bireyleri disiplin altına alan bir toplum anlayışına odaklanmış gibi görülse de aslında 20. yüzyılı disiplinden ziyade denetim kavramıyla yorumlar (Deleuze 1995, 174–5). Ortaya attığı model hapishane, okul ya da Panoptikon tarzında tasarlanmış hastanenin bireyleri hapsetme modeli olmaktan ziyade sürekli bir denetim, hızlı iletişim ve istilacı reklam ile istenmeyen e–postalardan oluşan bir ağdır. Kimi zaman ne yaparsan yap kurtulamadığın açılır pencerelerin üşüştüğü kişisel bilgisayarının bile gizliliği kalmadı. Foucault'dan çok Deleuzecü fikirlerin ışığı altında; siber, bilgi ya da bilgisayar çağı olarak adlandırılan dönemin birer makine gibi düşünülen bedenlerin idealize edildiği bir çağ olduğunu söyleyebiliriz. Bu çağda bu türden bir bedene öykünülür ve sahip olunmak istenir. Atkins diyetiyle ilgili bir reklam bedenimizi yağ yakarak kilo veren makinelere dönüştürebileceğimizi söyler! Anlaşılacağı üzere, yalnızca işçilerin emeğinin sonucu ortaya çıkan ürünlere değil bedenlerimize de el konmuş durumda. Foucault'nun analizinde de olduğu gibi bedenlerimizi yağ yakım makinelerine dönüştürecek olan bilgidir. Bizi özgürleştirecek olansa enformasyon.

Bedenlerimizin her noktasına sızan iktidar çok yönlü, durumsal, ilişkisel, stratejik ve çeşitlidir. İktidar her yerdedir. Baskıcı politikalarda olduğu kadar direnişte de. Bir grup bazı bakımlardan güçsüz olabilir, bazı bakımlardan ise güç-

lüdür; ister bu güç eski baskıcılara yönelsin ister daha kolay başka hedeflere. Kurbanın ve baskıcının kim olduğu açıkça görülen 'biz'e karşı 'onlar' modelinde, bir taraf tartışmasız biçimde tüm iktidara sahiptir, diğer taraf ise iktidarın tamamen dışındadır. Oysa iktidarın çok katmanlılığını fark ettiğimizde, kazananın ve kaybedenin o kadar da açık olmadığını görebiliriz. Söz gelimi, beyaz kadın, ataerkinin taleplerinin baskısı altında olabilir ama kendisi de aynı zamanda iktidarın ırkçı biçimini başka kadınlar üzerinde uygulayabilir. Böylece bu kadın diğer beyaz kadınları ve ataerkil gücü arkasına alarak azınlıkta kalan kadınlara karşı stratejik bir cephe alır ve aslında bilerek ya da bilmeyerek ataerkil normları yeniden inşa eder.

Foucault kuramsal düzeyde iktidara ilişkin çoklu stratejilerin farkında olsa da uysal bedenlerin inşa sürecinde ideal kadınlık anlayışının nasıl devreye girdiğini sorgulamayı başkalarına bırakır. Kadınlar bir yandan normatif kadınlık anlayışına ilişkin baskıcı beklentilere maruz kalırken, öte yandan onlara beyazlık, heteroseksüellik ve kadınlık ideallerini gerçekleştirme ya da bu ideallere yaklaşma olanağı sağlayan becerilerde ustalaşarak iktidar elde ederler. Bartky'nin de belirttiği üzere, kadınlar dayatılmış ideallere uymayı reddedip 'becerisizleşme'yi savunan bir feminizmi tehdit edici bulabilirler. Güzellik yarışmalarını eleştiren ve kendilerini kadınlığın geleneksel normlarından uzaklaştıran feministlerin üzerinde durdukları zemini sarsarak ulaşmak için o kadar uğraştıkları becerileri ellerinden aldıklarını düşünebilirler.

Bartky, Foucault'un analizini genişleterek cinsiyetlendirilmiş dişil öznelere uygular; böylece kadın bedeninin egzersiz, diyet, moda ve makyaj rejimleri yoluyla disipline edilme biçimini ortaya koyar. Feminenlik; görünüm, vücut ölçüleri, beden, vücut yapısı ve süslenme gibi çok geniş çeşitlilikteki disipline edici rejimlerle inşa edilir. Bartky, kadınların feminen olabilmek uğruna maruz bırakıldıkları kimi zaman acı verici ve masraflı teknikleri ustalıkla anlatır. Söz

konusu teknikler ağdayla ya da tüy dökücü kremlerle vücut kıllarından kurtulmak ve günü ikiye bölerek gündüz ve gece makyajı şeklinde yüze makyaj uygulamak gibi farklı edimler olabilir. Bedenin dişilleştirilmesinin kişiselleştirilmiş ve teknolojik boyutunu vurgulayan National Skin Institute; "Hepsini hallederiz.", "Sizin için tasarlayacağımız en uygun plan." ile "İstenmeyen tüylerinizden kurtulabilirsiniz." gibi vaatler verdikten sonra şöyle devam eder: "En ileri teknolojiyi kullanıyoruz." Tıpkı Foucault'nun okul mimarilerinin çocukların okulda geçirdiği zamanın dakikalık bölümlere ayrılarak her bir etkinlik (okuma yazma, yeme) için uygun mekân olacak şekilde tasarlanmasıyla işleyen disiplin mekanizmalarını ayrıntılı analizi gibi, Bartky de kadınların zamanı ve mekânı en uygun biçimde kullanmalarını talep eden kurallara ve düzenlemelere dikkatimizi çeker: en etkili ve verimli biçimde yürümek, kalçaları sallamak, arabaya binmek ve inmek...

Foucault'nun iktidarın tek biçimli olmadığını, çoklu ve istikrasız olduğunu, bir ağ içinde işlediğini ve ilişkisel ve stratejik doğasını ortaya koyan kuramsal yaklaşımına bakınca insan Foucaultcu iktidar kavramının feministlerce benimsenmesinin mantıki sonucunun feminizmin çatışmacı ve muhalif özelliklerini veren gerilimi karmaşıklaştırması olduğunu ileri sürebilir. İktidarın kullanımı çok yönlüyse, Foucault'nun geliştirmekten kaçındığı ama Hammonds (1997) gibi kuramcıların peşinden gittiği yaklaşım, cinsellik söylemlerinin ırk, sınıf ve cinsellik hatları boyunca kadınlar için nasıl farklı işlediğini sormaktır. Viktoryan baskıcı saflık, tevazu ve iffet motifi orta sınıftan, beyaz ve heteroseksüel kadınlar için geliştirilmiş ve onlar tarafından içselleştirilmişse, Afro-Amerikan kadınların cinselliği de bu idealin tam zıttı gibi algılanır. İkili zıtlığın karşı tarafında yer alan Afro-Amerikan kadınların cinselliği ahlak dışı, kirli, hastalıklı ve patolojik bir durum gibi temsil edilir. Saarjite'nin de gözlemlediği üzere, siyah kadınlar bir yandan hiperseksüel,

yani fazla cinsel arzu duyan bireyler olarak görülürken, öte yandan bu kadınların cinselliği görünmez kılınır. Akademik dünyaya kendini kabul ettirerek bilginin üreticileri arasında yer edinen siyah kadınlar Avrupa merkezli mitlerin sürekli olarak yeniden vurguladığı siyah kadın cinselliğine yönelik abartılı temsillere bir tepki olarak beyazlar tarafından yalnızca aşağılanacak bir unsur olarak görülen anatomilerine dikkat çekmemeye çalışırlar. 'Sessizlik politikası'nın ırk mücadelelerinin ve köleliğin tarihsel çerçevesi içinde üretilmiş olduğu düşünülünce, bazı siyah kadınların, özellikle de lezbiyenlerin kendilerini diğer siyah kadınların tipik olarak da heteroseksüel, orta sınıftan olanların hizaya sokma girişimlerinin nesnesi olarak bulmalarına şaşırmayız. Zaten beyaz kadınlar karşısında sapkın görülen siyahi kadınlar, kendilerini iki kat sapkın gösterebilecek cinsellik biçimlerini kabul etmekten ya da bunlarla özdeşleşmekten nefret ederler. Siyah kadınların bedenleri kendi ırkçılığıyla yüzleşmeyen beyaz tahayyülünde o kadar sık abartılı biçimlerde temsil edilmiştir, ki siyah kadın cinselliğine ilişkin kuramsal ve tarihsel analizler tam da bu sebeple yok denecek kadar azdır. Siyah kadın kuramcıların bu duruma verdiği üzücü ancak anlaşılabilir tepki, siyah kadın cinselliği konusunda sessizliklerini korumaktı. Ancak bu sessizlik Hammonds ve diğerleri tarafından kırılmaya başlanmıştır.

Bilindiği gibi, Gayatri Chakravorty Spivak (1988) Foucault'nun şüphe götürmez dehasına rağmen kapitalizmin küresel etkilerini ve uluslararası işbölümünün ırk kavramı açısından taşıdığı önemi gündeme taşımadığını ileri sürer. Batılı yaşam tarzının taşeronluk, çok uluslu sömürü ve örgütlenen işçilere ağır ceza uygulamaları biçimindeki üçüncü dünya, özellikle de üçüncü dünyalı kadın emeği sömürüsüne dayandığı gerçeğini dikkate almak, kapitalist örgütlenme biçiminin batıdaki beyaz ve imtiyazlı gruplar açısından farklı iktidar modellerine evrilmiş olsa da diğer yerlerde hâlâ aynı biçimde devam ettiğini öne sürmek anlamına gelir. İs-

ter sömürge altındaki Hindistan'da köylü ayaklanmalarına katılsınlar ister çok uluslu tekstil şirketlerinde cüzi ücretler alan kadın işçiler olsunlar, korkunç yoksulluğa ve boğun eğmeye karşı seslerini yükseltmeye cüret ederlerse, işlerini ve geçim kaynaklarını kaybedecek olan madunlar, iktidarın bütünlükçü bir biçimine maruzdurlar. Bu da iktidarın ırk hattı boyunca farklılaştırılmış bir analizini gerektirir. Hammonds, Foucault'un *Cinselliğin Tarihi*'ndeki baskıcı hipotezler üzerine düşüncelerini saflık ve Viktoryen anlayışa ilişkin normların ancak siyah, kadın cinselliğini bir bozulma olarak nitelendiren görünmez beyazlık normunun kendi cinselliklerini siyahlarınkinden ayırdığı kadınlar tarafından yıkılabileceğini söyleyerek yeniden yorumlar. Benzer şekilde, birinci ve üçüncü dünya ülkeleri için farklı iktidar modellerinin bulunduğu ileri sürülebilir.

Verdiğim feminist kuram derslerindeki öğrencilerin tepkilerini göz önüne aldığımda, Bartky'nin analizinin tüm açıklayıcı gücü ve kapsamlı niteliğine karşın ırk, sınıf ve cinsellik unsurlarının bedenleri nasıl farklı yapılandırdığına ilişkin güvenilir bir değerlendirme sunmadığı görülür. Bartky de dişilliğin ırk, sınıf ya da cinselliği keserek işlediğinde ısrar eder.Toplumsal cinsiyeti feminist analizin odağına koyarak ırka, sınıfa ve cinselliğe ikincil, ek, çevresel faktörler muamelesi yapan model ya da sınıf ya da cinselliğin özgün koşullarını bu kimlik boyutlarının Bartky'nin merkezî iddialarının yeniden düşünülmesini gerektirdiğine ilişkin bazı ciddi değerlendirmeleri geliştirmek üzere pek az katkıda bulunacak biçimde özgülleştirerek, aynı tuzağa düşer. İşçi sınıfından kadınlar kozmetik ürünlerini Walmart'tan alırken, üst sınıftan kadınların kaliteli mağazalara gittiklerini söylemek iyi ihtimalle basmakalıp, kötü ihtimalle de küçük düşürücüdür. Bartky, çeşitli ırk ve cinsellik pratiklerini kapsayan analizler gerçekleştirmeye girişse de en nihayetinde idealini yeterince sorunsallaştırmadan sürdürür. Cilt beyazlatıcı kremler Afro-Amerikan kadınların hizmetindedir der Bartky bize,

beyazlığın nasıl da güzellik normu olduğunu böylece anlatır ama ırkı hesaba katmaz. Toni Morrison'ın *En Mavi Göz* kitabının harika bir biçimde gösterdiği gibi ideal olan mükemmel kadınlığa erişebilmesi için gereken tek şeyin mavi gözler olduğunu düşünüp mavi gözlü olma fikriyle yanıp tutuşan Pecola Breedlove gibi, ideal olanın beyazlık olduğu fikri toplumun içine işlemiştir. Peki, ama belirli bir ırktan kişilerin bedenlerinin disipline edilmesi üzerine söyleyecek daha fazla sözümüz yok mu? Barkty'nin tüm lezbiyenlerin erkeksi olarak nitelendirilebileceğini düşündüğü gibi, siyah kadınlara yapılan birkaç atfın ırk meselesini irdelemeye yettiğini düşünür gibi görünür.

Açık konuşmak gerekirse, Bartky'nin 1990 yılında yazdığı makaleden beri hem feminist analizler hem de pazarlama stratejileri bir hayli gelişmiştir. Derdim Bartky'i mahkûm etmek değil. Tersine, Bartky'nin analizinin Foucault'nun toplumsal cinsiyet körlüğüne karşı çıkıp onun bazı fikirlerini toplumsal cinsiyete ilişkin kural ve kalıpları açıklayacak şekilde yeniden ele alması açısından çok değerli olduğunu düşünüyorum. Ancak, Bartky'nin analizinin kendisinin anaakım (beyaz, heteroseksist, orta sınıfa ait) feminist analizden neleri devraldığı sorusu ortada durmaktadır. Bir yandan kadınların iktidarla farklılaşmış ilişkilerini analize dahil ederken, diğer yandan kadınların kendi aralarında farklılaşan deneyimlerini dikkate almakta başarısız olan, sanki bütün kadınlar temelde aynı toplumsal cinsiyete, ırka ve sınıfa aitmiş, sanki gerçekten kapsayıcı olabilmek için feminizmin tek ihtiyacı kavrayışını biraz düzeltmekmiş gibi davranan Bartky'nin kendisi ne kadar Foucaultcu evrenselciliğin değiştirilmiş bir versiyonunu önermektedir? Feminist analizi geliştirmeye niyetli olan bizler, siyah kadınların feminizmin kapsayıcı olması için beyaz feministlerin tartışmanın temel taşlarının bizim denetimimizde olduğu sürece 'öteki'lerin 'bizim' kulübe dâhil olmasına izin vermelerinin yeterli olmadığı yönündeki eleştirilerini ciddiye almak zorundayız. Söz

gelimi, Bartky'nin analizinin temel kategorisi beden ölçüsü ve vücut yapısıdır. Kadınlar olarak bizlere ince kalabilmemiz için diyet ve spor yapmak konusunda öğüt verilir ve biz de bu telkinlere göre vücudumuzu şekillendirerek ideal feminenlik kalıplarına uymak isteriz. 'Kadın' kavramının ırk ayrımı gözetmeksizin tüm kadınlar için aynı anlama geldiği düşünülür. Ancak güzellik anlayışının farklı etnik gruplara nasıl pazarlandığını daha yakından incelediğimizde ince kalmaya yönelik ideallerin tüm kadınlar için aynı olmadığı açığa çıkar. Afro-Amerikan kadınlara yönelik saç ürünleriyle ilgili bir reklam, beyaz ve siyah topluluklarda kilo ve kadınlık anlayışı ilişkisinin farklılık gösterdiğini ortaya koyar. Afro-Amerikan kadınlara yönelik saç bakımı ürünlerinin üst düzey ürün sorumlusu Jolorie Williams "Siyah bir kadın için saçları her şeyden önemlidir." diyor. "Siyah bir kadın saçı yapılı olmadan asla dışarı çıkmayacağı için saçına yatırım yapar. Saçı başı yapılı olmadığında toplum tarafından kabul görmez. Siyah bir kadın fazla kilolu olabilir ancak saçı her zaman iyi görünmelidir."

Foucault'nun bakış açısına göre, siyah kadınlarla bağdaştırılan deneyimlerin belirli yönlerini görünür kılabilecek birtakım güçleri açığa çıkarmak için belki de belirli soykütüklerin izini sürmemiz gerekir. Kısmen Foucault'un analizini temel alan Hammonds'a göre 'sessizlik politikası', beyaz kadının cinselliğinin saf olduğu anlayışına zıt olarak konumlandırılan siyah kadın cinselliğinin aşırı görünürlüğüne ve patolojik bir durum olarak sunulmasına tepki olarak inşa edilmiştir. Siyah kadınların cinselliği bir yandan abartılı bir şekilde ve ısrarla olağan dışı olarak etiketlenir. Öte yandan ise beyaz ve Avrupa merkezli bakışın siyah kadınlara ilişkin yanlış temsillerine tepki olarak sessizliğe mahkûm edilir. Beyazların Viktoryen kadınlık anlayışına ilişkin saflık algısı, mitleştirilen kontrolsüz siyah kadın cinselliği anlayışına karşılık ortaya çıkmıştır. Bu koşullar altında siyah lezbiyenlere yönelik görüşleri dile getirmek büyük önem arz eder. Siyah

lezbiyenler, orta sınıftan heteroseksüel siyahların bakışları altında kendilerini iki kat olağan dışı görmek durumunda bırakılır. Bu bireyler yalnızca ileri sürüldüğü gibi cinselliğe aşırı düşkün olmaları gerekçesiyle değil heteroseksüel normlardan sapma gösterdikleri gerekçesiyle de ötekileştirilir.

Mesela Avrupa'da önce Londra hemen akabinde Paris'te sirkte bir ucube, merak uyandıran bir obje ya da acayip bir yaratıkmış gibi teşhir edilen Saarjite Baartman'ın durumuna bakalım. Baartman'ın farklı şehirlerde teşhir edilen cinsel organları Nelson Mandela tarafından Güney Afrika'ya taşınıp huzur içinde defnedilmeden önce Paris'teki İnsan Müzesi'nde ilginç bir anatomik yapı olarak sergilenmeye başlamıştır. Beyaz ve siyah kadının cinselliğine ilişkin çifte standardın altında yatan ikiyüzlülüğü açığa çıkaran Hammonds'un yaklaşımı, siyahların cinselliğe aşırı düşkün, ahlaksız ve saf olmayan kimlikler olarak nitelenirken beyazların kapitalizmin üremeye yönelik amaçlarını yerine getirmek için cinsel ilişki kuran, ahlaklı ve saf bireyler olarak görülmesi şeklindeki anlayışın inşasını yakından ilgilendiren kölelik tarihini gözler önüne serer. Viktoryen cinselliğinin standartları cinselliği toplum tarafından kabul edilecek şekilde saf olarak sunulan beyaz kadınlara uygulanırken, siyah kadının cinselliğinin hastalıklı, ahlak dışı ve patolojik olarak temsil edilmesine zemin hazırlayan koşullar söz konusu bile edilmemektedir. Kölelik koşulları gereği Afro-Amerikan kadınların beyaz efendileri tarafından tecavüze uğraması neredeyse olağan bir durum olarak görülür. Hammonds'un analizini –onun pek de razı gelmek istemeyeceği– farklı bir açıdan ele alarak beyazların geçmişe yönelik bir açıklama yapmak için oluşturmaya çalıştığı kuramsal çerçevelerin içine gizlenmiş inkâr ve baskı süreçlerini açığa çıkarmak üzere psikanalitik kavramlardan faydalanabiliriz. Beyazlar, kölelik vahşetini siyah bedenlere uygulayıp siyahları her şeyin sorumlusu ilan eder. Böylelikle kendilerinin yol açtığı her şeyi inkâr ederek kendi davranışlarını temize çıkarabilir,

kendi ahlak anlayışlarıyla siyahların anlayışını birbirinden ayıran farazi sınırlar koyabilir ve siyahları ahlaksız olarak temsil edebilirler. Bu durum Frued'un bilinç dışında ısrarı ve farklı inkâr stratejilerine yönelik vurgusunu ciddiye alarak aydınlatılabilir. Melaine Klein'ın kendi içinde yıkıcı etkileri olan kendini endişeye karşı savunmaya yönelik bebek dönemi stratejilerini ifade eden yansıtmalı özdeşim kavramı çağdaş psikanalitik kuramda kendine yer edinmiştir (1986). Söz gelimi, Klein'ın hem bilinç ve hem de dış dünyayı kendi içinde iyi ve kötü olarak birbirinden ayırmanın farklı yollarına ilişkin anlayışından etkilenen Julia Kristeva, benzer bir süreci abject (iğrenç) başlığı altında incelemiştir. Abject süreçlerinde mesele, ilk olarak bireyin kendisini diğerinden, örneğin hâlâ kavramsal olarak insanın kendiliğinden ayrı olarak konumlandırılmayan anneden ayırmaya yönelik girişimidir. Henüz bilinç ve bilinç dışı ya da benlik ve öteki oluşmadan önce, abjectleştirme dünyayı bölgelere ayırmanın bir yoludur. Böylece dünyaya ilişkin başa çıkılabilir sınırların dışında kalan bölümlerden bir çöp gibi kurtulunur ve bu bölümler ortadan kaldırılırken dünya başa çıkılabilir parçalara ayrılır. Bu sürecin en önemli özelliği, abjectin yeni ortaya çıkan sınırlarının değişken yapısıdır. Semiyolojik bir nitelik de taşıyan bu süreçteki değişkenliğin sebebi, söz konusu sürecin öznelerin hem birbirinden hem de nesnelerden ontolojik olarak ayrılmasına ilişkin kavramsal anlayıştan daha öncesine dayanmasıdır. Henüz arzu yoktur; öznelliğin kolayca fark edilir sınırları da yoktur. Burada söz konusu olan şey, zevk veren şeyin geri çekilmesi (annenin yokluğu/memeden kesilme) tehdidine karşı geçici sınırların oluşturulmasını da kapsayan bir tepki olarak duygu boşalımıdır. Ben olma yolundaki ancak henüz olmamış şey ile sen olma yolundaki ancak henüz olmamış şeyi çizmek, bir çocuk olarak bedenimin sınırlarını oluşturur ve aslında şu anlama gelir: Bu hem içimde hem de benim dışımda. Hem iyi hem de kötü (Freud). Judith Butler bu yansıtmalı yaklaşımı heteroseksist

tahayyülde gey ve lezbiyenlerin nasıl korku nesnelerine dönüştürüldüğünü, düzcinsel hayat tarzına birer tehdide nasıl dönüştürüldüklerini açıklamak için kullanır. Bu tahayyülde tehdit belirli cinsel konumlara el konulması yoluyla anlamlı biçimde işleyebilir. Fobi, korku veren duyguların defedilerek bu duyguların dışlama mekanizmaları yoluyla başkalarına iliştirilmesiyle üretilir. Dışlama mekanizmaları, eşcinselleri ağza anılmayacak şeyler yapan, yaşaması olanaksız olarak sahneler. Sarah Ahmed (2005), toplulukların çeşitli bedenlerin sistematik bir şekilde diğer bedenlerden ayrılarak başka bedenlerle birleşerek nasıl yapılandıkları üzerine kurulu bir abjectleştirme kuramı geliştirmiştir. Ahmed, ulusların ırk çizgileri boyunca ve tiksinme gibi duygulanımlara göre çizilen sınırlarının metonimik bir okumasını yapar. Young (1990) ile Oliver ve Trigo (2003) abjectleştirme söylemini ırkçılık ve sınıf ayrımı gibi dışlayıcı pratiklerin dinamikleriyle ilişkilendirmiştir. Abject meselesi altıncı bölümde Kristeva'yla ilişkili olarak yeniden ele alınacaktır. Ancak ben öncelikle feminist kuramcıların Foucaultcu feministlerin gündeme taşıdığı sorunsallar olan epistemoloji ve bilim meselelerine yaptıkları müdahaleleri açığa çıkarmak ve sömürgecilik sonrası feminist kurama göz atmak isterim.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
FEMİNİST EPİSTEMOLOJİ: BİLİM, BİLGİ, TOPLUMSAL CİNSİYET, NESNELLİK

Bu bölüme talihsiz keşişin hikâyesi adını verdiğim bir hikâyeyi yeniden anlatarak başlamak isterim. Bu bölümün ilk iki sayfasını büyük ölçüde Laqueur'e (1990) borçluyum.

1. Talihsiz Keşiş

Ailesi zor günlerden geçtiği için keşiş olmak zorunda kalan genç aristokrat bir hana gider. Keşiş hana vardığında güzelliği dillere destan kızlarının yasını tutan hancılara denk gelir. Bahtsız genç kızın acılı ailesi, keşişten kızları defnedilene kadar onun yanında kalmasını ister. Genç keşiş ailenin ricasını kabul eder ve genç kızın başında durur. Gece olduğunda genç adam huzursuzlanmaya başlar. Genç kızın dillere destan güzelliğini merak eden keşiş kefeni açar ve kızın ölü bedeninin bile çok güzel göründüğüne şahit olur. Arzularına yenik düşen ve ettiği tüm dinî yeminlere ters düşen keşiş, bu hikâyeyi gelecek nesiller için kayıt altına alan 18. yüzyıldan bir fizikçinin kullandığı ifadeyle, "Gerçek hayatta kutsal evlilik kurumu çerçevesinde kabul görebilecek bir eylemi hayata geçirmeye cüret etmiştir." (Laqueur 1990, 1). Sabah uyandığında kendinden utanç duyan keşiş cenaze törenini beklemeden hanı terk eder.

Cenaze töreni sırasında tabut aşağı doğru indirilirken tabutu taşıyanlardan biri tabutun içinden gelen hareketlenmeyi hisseder. Tabutun kapağı açıldığında genç kadının hayatta olduğu ortaya çıkar. Genç kız büyük ihtimalle girdiği

komadan sağ çıkmıştır. Kızlarının hâlâ hayatta olduğunun sevincini yaşayan aile bu esnada kızlarının yaşıyor olmasının yanı sıra ilginç bir şekilde hamile olduğunu da fark ettiğinde endişeye kapılır. Genç kadın çocuğunu dünyaya getirir getirmez manastıra yerleştirilir.

Bir süre geçtikten sonra genç aristokratın koşulları iyileşir. Genç adam işi gereği hana geri döner, genç kızın başına gelenlerden haberdar olur ve tamamıyla nekrofilik (ölülere karşı cinsel istek duyma) eyleminin sonuçlarına şahitlik eder. Genç kızın manastırda olduğunu öğrenen genç adam genç kızla evlenmek ister.

Bilim tarihçisi Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* [*Sevişmek: Yunanlılardan Freud'a Beden ve Toplumsal Cinsiyet*] adlı kitabının başında bu hikâyeye yer verir ve bu hikâyenin tıp tarihinde farklı şekillerde kullanıldığından söz eder. 1749 yılında, Jacques-Jean Bruhier "Birinin 'gerçekten ölmüş' olduğundan yalnızca bilimsel testlerle emin olunabilir ve çok yakın bir ilişki içine girmek bile bir insanın ölmüş olduğunu anlamak için yeterli değildir." diyerek kendi anlayışını ortaya koyar (Laqueur 1990, 2). Cerrah Antoine Louis ise bu duruma farklı bir yorum getirir. Louis herhangi birinin bu genç kızın gerçekten ölmüş olduğuna inanmış olabileceğini kabul etmez. Buna göre Louis "Keşiş genç kızı yeterince canlı görmüş olmalı ki onunla birlikte olmak istemiş." diyerek kendi kanıtını sunar ve bu hikâyeyi yaşadıklarını örtbas etmeye çalışan genç kız ile keşişin uydurmuş olabileceğini söyler. Louis'e göre, hikâyedeki genç kız son ana kadar komadaymış gibi davranır ve gömülüp gerçekten ölmek üzereyken birden yeniden canlanır. Louis'in hikâyeyi yorumladığı dönemde orgazm yaşamadan hamile kalınamayacağına inanılırdı. Bu nedenle cerrah Louis'e göre hikâyedeki genç kız birtakım canlılık belirtileri *göstermiş olmalı* (Laqueur).

1836'da aynı hikâye bu kez hamile kalmak için orgazmın gerekli olmadığını, bu iki eylemin birbiriyle alakasız olduğunu ileri sürmek üzere kanıt olarak sunuldu. Laqueur daha da

ileri giderek kadın-erkek eşitliği meselesi siyasi bir gündem maddesi hâline geldiği zaman kadınların cinsel organlarının erkeklerinkinden çok daha farklı görülmeye başlandığını ileri sürer (Laqueur 1990, 10). Bundan önce kadına ait cinsel organlar yalnızca erkeklerinkinin bir türevi olarak görülüyordu. Yani erkeklerin cinsellik organlarıyla aynı, ancak onların ters yüz edilmiş hâli gibi. Kadın iskeletinin ayrıntılı bir şekilde çizilmesi 1759 yılını bulmuştur. Laqueur'ün 'tek cinsiyet' modeli olarak adlandırdığı modelin yaygınlığını göz önüne alacak olursak bunun sebebi büyük ihtimalle söz konusu modele göre kadın anatomisine biyoloji kitaplarında ayrıca yer verilmesinin gereksiz görülmesidir. Çünkü bu model kadın anatomisinin dışta ve görünür olmak yerine, içe doğru olması dışında erkeğinkiyle tamamen aynı olduğunu varsayar (Laqueur 1990, 8, 26-62).

Bu bölüme Laqueur'le başlamamın sebebi, yalnızca talihsiz keşişle ilgili anlattığı hikâyenin bu bölümde ele almak istediğim konularla –bilimin tarihselliği– ilişkili olması ve yorumlama eyleminin bilimsel gerçekleri sunarken oynadığı rolü açığa çıkarması değil. Bu hikâyeye yer vermiş olmamın sebebi, hikâyeye ilişkin tıp tarihiyle ilgili yıllıklarda yer alan üç farklı yorumda ve Laqueur'ün kendi yorumunda yer almayan bir okumanın altını çizmektir. Bu hikâyenin birbirinden farklı şekillerde uyarlanarak kullanılmasından çıkarılacak ilk ders, anatomi ve siyaseti sanki ikisi de kendine münhasır alanlarda hareket eden birbirinden tamamen ayrılabilecekmiş gibi düşünmenin mümkün olmamasıdır. Çağdaş feminist eserlerin etkisi altındaki görüşleriyle (Laqueur 1990, ix) Laqueur, kadın anatomisinin cinsiyet eşitliğinin siyasetin gündemine alındığı zaman eksiksiz bir şekilde temsil edilebileceğini ileri sürer. İşte yine siyasi çıkarların neyin meşru sayılacağını ve bilimsel olarak incelenmeye değeceğini belirleyen ve şekillendiren bir güce sahip olduğuna şahit oluyoruz. Bu hikâye hâlen tartışmalı olsa da son zamanlarda aşina olduğumuz bir noktanın üzerinde durur: Yorumlama eylemi bilimsel araştırmalarda önemli rol oynar. Aynı du-

rumlar farklı şekillerde okunduğunda bambaşka düşünceleri destekler. Bu örnekte aynı durum bir yandan 18. yüzyıla ait orgazmın hamilelik için şart olduğu düşüncesini desteklemek için kullanılırken, 1836'da ise orgazmın hamilelikle ilgisinin bulunmadığı savını desteklemek için kullanılmıştır. Bu farklılık bilimsel gerçeklerin sabitliğiyle çelişir. Talihsiz keşişin hikâyesiyle desteklenen iki tezat düşünce ve 18. yüzyıldan 19. yüzyıla geçerken tek cinsiyet modelinin yerini iki cinsiyet modelinin alması şu gerçeği ortaya koyar. Beden ya da cinsiyetin belirli bir yerde ya da zamanda sabitlenebileceğini ya da toplumsal ve siyasi değişimlerden etkilenmeyeceğini varsaymak mümkün değildir.

En nihayetinde bu hikâyeyle ilgili bana en dikkat çekici gelen ancak Laqueur de dâhil olmak üzere hiçbir yorumcunun (hepsi erkek) dikkatini çekmeyen noktaya değinmek isterim. Yorumcuların gözünden kaçan bu nokta şudur: İster komada olsun isterse başından beri canlı olsun hikâyedeki genç kız ölmediği için hikâyedeki keşişin eylemi nekrofiliden ziyade bir tecavüz eylemi olarak görülmelidir. Şunu merak etmeden duramıyorum. Acaba aralarında bir kadın olsaydı, nerdeyse üç yüz yıldır yorumcuların gözünden kaçan bu ayrımın farkına varır mıydı? Peki ya bu ayrım aslında gözden kaçmadıysa, yani erkek yorumcular bu ayrımdan söz etmeyi tercih etmediyse, sessizliklerini neyle açıklayabiliriz? Sonuç olarak ister gözlerden kaçmış isterse bahsi geçirilmemiş olsun, söz konusu ayrımın kayıtlara geçirilmemiş olduğu gerçeği değişmiyor. Muhtemelen bu ayrım bilgi olarak görülmüyor.

2. Kartezyen Miras

Platon'dan bu yana tüm filozoflar bilgi ve fikir kavramlarını birbirinden ayırmıştır. Aydınlar mağara duvarının üzerindeki belli belirsiz gölgelerle bu gölgeleri mümkün kılan doğru, sonsuz ve evrensel idealler arasındaki farklı anlamış olan kimselerdir. Biz filozofların sürekli üzerine kafa yor-

duğu kurgu ve gerçeklik arasına keskin bir sınır çizilmesi gerekir. Saf inanç ile temellendirilmiş doğru arasındaki ayrımı belirlemek mümkün olmanın ötesinde bir felsefecinin en hakiki görevidir. Doğru bilginin izini sürmek şüphesiz filozofların amacıdır.

Kartezyen düşünceden sonraki dönemde artık düşüncelerimizin temelsiz olmasını umursamadan bir yer altı mağarasında yaşamayı düşünmek mümkün değildir. Anlaşılırlığın hüküm sürdüğü üst dünyadaki biçimlere ve fikirlere erişebilmek için bu türden belirsizliğin ve bulanıklığın aşılması gerekir. Günümüzde bir bilgiye erişmek, kesin ve belirli ilkeler edinme ya da şüphe götürmeyen doğrulara ulaşma meselesidir. Bu tür bir bilginin güvenliği, sistematik bilginin temelini oluşturur. Artık mit ve ön yargıyı yeraltı alanına iteleyerek illüzyonu gerçeklikten ayıran Platonik ayrımdan söz etmiyoruz. Artık kartezyen öznenin *cogito* yani düşünce yoluyla belirli bir mantığa dayanan ve doğruluğu onaylanmış bilginin temelini oluşturan kesinliğe erişme becerisini geliştirdiğinden söz edebiliriz. Bu şekilde düşünüldüğünde felsefecinin görevi öznel ön yargının üstesinden gelmek; ayrıca belirli bir mantığa ve nesnellik ilkesine dayanarak aklın sınırları çerçevesinde hayal mahsulü fikirleri kontrol altına almaktır. Bir felsefeci, öznenin dışındaki ve ondan bağımsız olan dünyayı tanımak için bu dünyaya yaklaşmanın güvenilir bir yöntemini ve onu tasvir etmenin doğru yolunu bulmalıdır. Kesinlik oldukça önemlidir. Rorty'nin meşhur ettiği ifadeyle felsefenin amacı doğanın aynası olarak hareket eden dünyayı yansıtmaktır (Rorty 1986).

Kartezyen yaklaşım rasyonalizmi yücelterek aklın ampirik dünyaya erişim ve bu dünyaya ait bilgiyi elde etme olanağı sağlayan bir araç olduğunu ileri sürmekle kalmaz ve Platon'un giderek şüphe uyandıran bir nitelik kazanmasına karşın etkisini hâlâ sürdüren 'bilgi ve düşünce ile görünüş ve gerçeklik' ayrımlarına dayanan bir epistemolojinin önünü açar (Rorty 1994, 22). Nesne ve özne arasındaki ikilik,

karşıtlıklar şeklinde karşımıza çıkar: akıl ve duygu, gerçekler ve değerler, evrenselcilik ve partikülarizm, zorunluluk ve olumsallık, idealizm ve materyalizm. Nesnel akıl, evrensel gerçekler ve mutlak doğrular ile öznel duygular, değerler, yerel düşünceler ve olasılıklar arasındaki ilişkinin hiyerarşik olduğunu ve söz konusu hiyerarşinin öznelliği değil, çoğu zaman nesnelliği ön plana çıkardığını dile getirmeye gerek bile yoktur. Rorty "Solidarity or Objectivity?" başlıklı makalesinde konuya şu şekilde yaklaşır.

> Bizler, içinde bulunduğumuz topluluğu incelemek için onun ötesinde bir dayanak noktasını temel almamız ve bunun için de söz konusu topluluğun dışında durmamız gerektiğini ileri süren anlayışı destekleyen nesnellik geleneğinin mirasçılarıyız... Çağdaş entelektüel yaşamın dayandığı söylem büyük ölçüde insanoğluna ilişkin bilimsel bir araştırmanın amacının 'arka plandaki yapıları', 'kültürel açıdan değişmez unsurları' ya da 'biyolojik olarak belirlenmiş modelleri' anlamak olduğunu kabul eder. (1994, 22)

Aracılı ve özdüşünümsel başlangıç noktasına dayanan kartezyen mirasın doğuşuyla birlikte ortaya çıkan nesnel gerçeklik idealinden birkaç farklı çıkarımda bulunmak ve sonuca varmak mümkündür. Kusursuz bilgelerin kültürel ve tarihsel ön yargılara karşı nötr ve tarafsız olmaya gayret eden münzevi atomistik kimseler olması beklenir. İdeal bilgi nesnesinin zamansız, değişmez ve tarihdışı olması beklenir. Öznenin insan haklarının soyut taşıyıcısı olduğu varsayılır. İnsan hakları ise insanoğlunun uluslararası ve tarih ötesi evrensel özelliklerine dayanır. Öznelerin hepsi bir örnek kabul edilir ve bireysel farklılıklara rastlantısal ve alakasızmış gibi bir tutumla yaklaşılırken bu farklılıklar felsefenin temel gündem maddelerinden uzakmış gibi kabul edilir. Buna göre meşru sayılacak bir felsefi araştırma evrensel, nesnel ve tarafsız olduğu kabul edilen gerçeklerin arayışındadır.

Kartezyen sonrası varsayımları reddedenler arasında feministler de bulunur. Feministler çoğu zaman nesnellik paradigmasını benimseyen bilimsel bilginin dahi ön yargısız ve yansız olmadığını, aksine bilgiyi ortaya atanın çıkarlarına hizmet ettiğini ileri sürer. Eğer bilgi o bilgiye sahip kişilerin konumundan bağımsız olarak elde edilen gerçeklerden oluşmak yerine önemli ölçüde toplumsal olarak inşa ediliyorsa, bu durumda bilginin tarihdışı olduğunu düşünmek mümkün değildir. Bilgi toplumsal olarak inşa edilir. Zamansız ya da değişmez bir nitelik taşımaz. Bu durumda özneler de birbiriyle özdeş kabul edilemez. Daha ziyade öznelerin rastlantısal ve ilgisiz unsurlara indirgenemeyecek belirli kültürel ve toplumsal koşullar içerisinde hareket ettikleri varsayılır. Böylece kültürel farklılıklar da rasyonel olduğu kabul edilen öznelerin evrensel benzerliğinin yanında yüzeysel olarak konumlandırılmaz. Bireysel farklılıklar ve özneler ile onların içinde yaşadığı topluluklar arasındaki karşılıklı etkileşim, beklenmedik ve alakasız olarak görülmek yerine felsefenin araştırma konusu olmalıdır. Bireylerin içerisinde bulunduğu topluluk içinde edindiği toplumsal ve siyasi konumların felsefi bir araştırmadan soyutlanması gereken önemsiz bir bilgi olmadığı, tersine bilginin meşruluk kazanmasına katkı sağlayan bir unsur olduğu anlaşılır anlaşılmaz, felsefi bilginin nesnelliği, yansızlığı ve evrenselliği sorunsallaştırılması gereken bir gündem maddesi hâline gelir. Foucault tarafından bilgi/iktidar bağlantısı olarak adlandırılan durumun sorgulanması gerekir.

Feministler toplumsal cinsiyetin nesnellikle ilişkisine yönelik birkaç meseleyi ayırt etmiştir. Söz gelimi, bedensizleşme, bilgi sahiplerinin ortaya attığı kimlik kavramı, doğrunun zamansız oluşu ve evrenselliği, bilgi nesnelerinin değişmezliği ve tekdüzeliği ile bilginin nesnelliği ve yansızlığı. Felsefe araştırmalarının merkezinde yer alan ve toplumsal cinsiyetin feministler tarafından geleneksel nesnellik anlayışına karşı çıkmak üzere nasıl kullanıldığını gözler önüne

seren iki özel alana değinerek söz konusu konulardan birkaçının izini sürmek isterim. Zihin/beden meselesine yönelik kısa ve öz bir açıklamanın ardından öncelikle etik sorununu araştırıp bilim konusuna geçeceğim.

3. Namevcut Beden

Felsefe, evrensel ve olmazsa olmaz sonuçlara ulaşan; yansız, nesnel ve her türlü değerden uzak duran doğruların peşinden giden bir araştırma alanı olarak görülür. Bedenin büyük ölçüde felsefeyle alakasız olduğu düşünülür. Bedenin duyular aracılığıyla bizleri yanlışa sürükleme eğilimi taşıyarak, duygular aracılığıyla bizi rasyonel düşünmekten alıkoyarak ve arzular aracılığıyla bizleri iyinin peşinde koşmaktan vazgeçirerek bilgi üretimine engel teşkil etmesi haricinde felsefeden uzak olduğu düşünülür. Anlaşılacağı üzere beden yalnızca zapt edilmesi, hükmedilmesi ve hizaya getirilmesi gereken bir unsurdur. Felsefenin amacı farklı tarihsel çağlardan, coğrafi bölgelerden ya da kültürel farklılıklardan etkilenmeyecek soyut ve bedenden bağımsız doğrulara ulaşmaktır.

Felsefi tartışmaların sonucunda elde edilmesi beklenen evrensel doğrulara yalnızca mantık yoluyla ulaşılacağı varsayıldığında, kültürel normları, dinî inançları ya da toplumsal yapıları açıklamaya çalışmaya pek de gerek duyulmaz. Irk, sınıf ve cinsiyet metafizik mevcudiyetimiz ya da insanoğlunun özüne ulaşmak için önemsiz detaylar olarak görülür. Bu türden unsurlar, geniş çaptaki değerlendirmeler için pek de önem teşkil etmeyen detaylardan ibarettir. Bu unsurlar felsefenin esas görevini yerine getirmesine engel olur ve bu nedenle felsefenin kalbi olarak görülen nesnel doğruların net bir resmini çizmek için ortadan kaldırılmaları gerektiği düşünülür. Belirli kültürel ve toplumsal oluşumlar içinde varlık kazanan tarihsel tortular, gerçekliğin doğruluğunu yalanlarla zedelerler. İşte bir filozofun amacı da bunu ortaya çıkarmaktır.

Feministler bedenin felsefeyle tamamen ilgisiz olduğu düşüncesine tepki olarak bedenlenme kavramını cinsiyetler arasındaki farklılıkla ilişkilendirerek araştırmaya koyulmuştur. Bir yandan Lacan'dan etkilenen Irigaray (1985) ve Kristeva, öte yandan da nesne ilişkileri kuramından etkilenen Benjamin (1990) ve Chodorow (1978) gibi kuramcıların sorunsallaştırdığı cinsiyet farklılığı konusuna yönelik giderek artan ilginin yanı sıra feminist yaklaşımlar anneliğe özgü düşünmenin (Ruddick 1980) temelinde yatan etik anlayışın yeniden ele alınmasını gündeme taşıyıp özen etiğine yönelmiştir (Gilligan 1982; Noddings 1984). Bu anlayışın temel yönelimi, kartezyen düşünürün atomistik, tekbenci idealine karşı, başkalarıyla özene dayalı bağlarımızı vurgulamasıdır. Özen etiği, diğer eyleyenlerle kurduğu bağlantı ve diğerlerine karşı görevleri evrensellere belirlenmesi gereken (en azından potansiyel olarak) rasyonel bireylerden oluşan bir dünya tasvirine dayanmaz bizi başkalarıyla olan ilişkilerimizle iç içe ve onlara bağlı olarak ele alır. Diğerleriyle olan ilişkilerimizin temelini oluşturan ağlar bizleri yalnızca başkalarını değil, kendi üzerimize düşünme şeklimiz konusunda bilgilendirir. Başkalarına karşı sorumluluklarımızı ciddiye almak kendi kimliklerimize de katkı sağlar.

4. Özen Etiği

Mantık, etik kararlarımız üzerinde etkilidir. Ancak etik kararlarımızın tek söz sahibi ve en önemli unsuru değildir. Bu durumda rasyonel olarak izah edilebilir bir dünya anlayışı etik sistemlerin nihai hedefi olmayabilir. Aynı şekilde adalet ve hakkaniyet gibi soyut kavramlar da tek başına yeterli ve uygun idealler olmayabilir. Ahlaka ilişkin bir sorgulama esnasında rasyonel özneleri –en azından muhtemelen rasyonel olan– birbirinden farksız ve tümüyle yansız bireyler olarak varsaydığımız takdirde; sınıf, etnik kimlik ya da toplumsal

cinsiyet gibi unsurların etkisinde kalması muhtemel bireylerin toplumsal konumlarındaki farklılıklar bireylerin etik meselelere yanıt ararken izlediği farklı muhakeme süreçleriyle ilgisiz gibi görülebilir. Bilginin amaçlarıyla ilgisiz görülen yalnızca bireyler arasındaki farklılıklar değildir. Farklı değişkenlerden izole edildiği takdirde bilmenin bazı yolları da diğerlerinden üstün görülür. Rasyonellik büyük ölçüde Aydınlanma çağının kalıntılarının etkisinde gelişmiştir. Ayrıca önemsediğimiz değerler de, muhakemeyi bedenden bağımsız, yansız ve nesnel olduğu düşünülen rasyonel ve bireyci öznelerin süreci olarak görme eğilimi taşıyan farklı bilme yollarından ortaya çıkarak gelişir.

Gilligan'ın bir hayli tartışma yaratan *In a Different Voice* [*Farklı Bir Sesle*] adlı kitabından çokça konuşulan bir araştırmada on bir yaşındaki Amy, bir adamın hayati tehlikede olan eşi için gereken, ancak parasını karşılayamadığı için alamadığı bir ilacı çalmasının doğru bir tutum olup olmadığı ikilemine yanıt bulmaya çalışır. Amy, kendisi gibi on bir yaşında olan Jake'in yaptığı gibi araştırmacının ortaya attığı sorgulamayı olduğu gibi kabul etmek yerine tartışmanın çerçevesini değiştirir. Araştırmaya katılan Jake, Heinz'ın eşinin hayatını kurtaracak bu ilacı çalması gerektiğini düşünür. Çünkü Jake'e göre "Yaşam paradan daha değerlidir." (Gilligan 1982, 26). Jake'in bu yanıtı Kohlberg'in ahlak gelişimi ölçeğinde ona Amy'e kıyasla daha yüksek bir puan kazandırır. Amy bu çetrefilli ikilemi farklı bir açıdan düşünmeye yönelmiştir. Amy'ye göre Heinz ya yasa dışı olan bir şeyi çalacak ya da yanlış bir şey yapacak ve eşinin ölümünü izleyecektir. Amy verdiği yanıtlarla söz konusu duruma farklı açılardan yaklaşır. Bizleri bir yandan çalma eyleminin sonuçlarını düşünmeye davet ederken öte yandan bu eylemin sonuçlarının ailenin geleceği üzerindeki etkisini düşündürür. Gilligan'a göre, Kohlberg'in varsayımları Amy'nin 'kaçamak ve belirsiz' bir yaklaşım benimseyerek konuyu farklı açılardan tartışmaya açıp farklı bir çözüm bulma arayışına pek imkân tanımaz (28). Jake mül-

kiyet ve yaşam arasında Kohlberg'in istediği türden bir ayrıma giderek ahlaki ikilemleri 'bir matematik problemi gibi' (26 [Jake'in sözleri] ele almış ve doğru olduğunu düşündüğü 'çözüm'e ulaşmak için 'bir denklem' kurmuştur. Bunun aksine Amy'nin kendisine yöneltilen ikileme farklı bir çözüm getirme girişimi görmezden gelinmiş ve Amy Kohlberg'in değerler ölçeğinde daha az puan almıştır. Amy, Heinz'ın gerçekleştireceği hırsızlık eyleminin eşiyle olan ilişkisi üzerindeki olası etkilerini şu şekilde değerlendirir: "Heinz ilacı çalarsa hapse girebilir ve karısı tekrar hasta olabilir. Bu yüzden Heinz ve eşi bu konu üzerine konuşup para bulmanın farklı bir yolunu bulmalıdır." (28 [Amy'nin sözleri]). Gilligan'a göre, 'Kohlberg'in ahlaki gelişim süreci ve aşamalarına yönelik tanımı', Jake'in dayandığı 'mantık teamülleri'nin (29) etkisindedir. Amy ise verdiği yanıtı 'iletişim süreci'ne dayandırmıştır. Gilligan'a göre, Amy'nin verdiği yanıt ortaya atılan 'ikilemden kaçış' (31) anlamına gelmez. Aksine Kohlberg'in puanlama sisteminin dayandığı ölçütlerin nasıl çuvalladığını gözler önüne serer (31).

Jake ve Amy'nin söz konusu ikileme verdiği yanıtları analiz eden Gilligan'a göre Jake'in vardığı yargı 'adalet mantığı'nı yansıtırken, Amy'ninki ise 'özen etiği'ni gözler önüne serer (30). Amy ortaya atılan duruma 'kazanma/kaybetme düşüncesi'ne (32) dayalı 'karşıtlar' (30) arasındaki 'hak savaşı' şeklinde 'hiyerarşik bir bakışla' yaklaşmaz. Bilakis ilişkiler ağının içinde yer alan bireyler arasındaki 'iletişim'i (1982, 32) destekler. Gilligan'a göre Amy'nin verdiği yanıt 'naif ve bilişsel açıdan olgunlaşmamış' (30) bir yanıt değildir, 'farklı bir ahlak anlayışı'nı temsil etmektedir (32).

Gilligan'ın araştırmasının ihtilaflı olduğundan söz etmiştim. Eleştirmenler, bir yandan Gilligan'ın vermek istediği mesajın ideolojik boyutuna ilişkin farklı sorunlar üzerine odaklanırken, öte yandan Gilligan'ın kullandığı yöntemin yeterliliğini tartışmaya açmıştır. Linda Kerber, Gilligan'ın "Kadınlar kendilerini başkalarından ayrıştırma ve kendini

gerçekleştirmeye dayalı hiyerarşik bir sisteme göre değil, yakınlık ve özene dayalı ilişkiler ağı içinde başkalarıyla olan ilişkilerine göre tanımlar." şeklindeki savını anlattığını düşündüğü 'tarihsel revizyonizm' (Kerber ve ark. 1986, 309) meselesiyle ilgilenir. Kerber, Gilligan'ın "Daha önce boş, şüpheli ve alçaltıcı şekilde 'efemine' olduğu gerekçesiyle aşağılanan bir tutumun aslında karmaşık, inşacı ve insani olarak değerlendirilmesi gerektiğine yönelik ısrarını heyecan verici bulur (306)." Öte yandan yalnızca kadınların oluşturduğu kültüre bakarak tek boyutlu bir yaklaşımı benimsemenin söz konusu kültüre ait daha geniş boyuttaki toplumsal ve tarihsel gelişmelerin [alıntı Ellen DuBois'a aittir] gözden kaçırılmasına ve kadın kültürünün kısıtlayıcı ve sınırlayıcı unsurlarına değinilmemesine yönelik bir risk taşıdığını düşünerek endişelenir (308). Kerber'e göre Gilligan'ın farklı bir anlayışa yönelik ısrarı geleneksel olarak erkek ve kadınların eylem alanlarının birbirinden ayrılmasını yeniden gündeme getiren 'katı düalizmi' (308) yeniden inşa eder ve güçlendirir. Söz konusu ikiliğe göre kültür 'mantığı erkekle, hisleri ise kadınlarla' ilişkilendirir, ayrıca 'erkeklerin kendilerini kamusal alanda kadınların ise ev içinde en iyi şekilde gerçekleştirdiğini' savunur (306). Kerber içinde yaşadığımız kültürün uzun zamandır besleme işini değersizleştirdiğini ve ahlaki gelişimi kadınlardan ziyade erkekler için daha kolay ulaşılabilir normlara göre ölçtüğümüz sürece yaptığımız norm tanımının yanlı olabileceğini kabul eder. Ancak yine de Gilligan'ın belirli tutumları biyolojiye dayandırmasına karşı çıkar (309).

Greeno ve Maccoby, Lawrence Walker'ın çocukluk ve ergenlik çağında erkeklerin Kohlberg'in kullandığı ölçeklerde kadınlardan daha yüksek puan alma eğilimi göstermediklerini gözler önüne seren araştırmasından alıntı yaparlar ve cinsiyet farklılığını değişken olarak alan çalışmalarda kadınların erkeklerden daha az eğitimli olduklarını ve bu nedenle de kadınların daha az olgun tavırlar sergilemelerinin cinsiyetten ziyade eğitimle ilişkili olduğundan bahsede-

rek Gilligan'ın âdeta bir korkuluğa saldırdığını ileri sürerler (Kerber ve ark. 1986, 312). Zella Luria'nın Gilligan'ın vardığı sonuçların yöntemsel geçerliliğine ilişkin birtakım çekinceleri bulunmaktadır. Luria'ya göre Gilligan'ın bulgularının netliği şüphelidir. Gilligan'ın yöntem olarak yalnızca yarı yapılandırılmış görüşmelerden yararlanmasını eksik bulur. Gilligan'ın örneklemi çalışmasının kapsamına aldığı grubun niteliklerini ortaya koymak için yetersizdir. Ayrıca Harvard Üniversitesi'ndeki ahlaki gelişim sınıflarından toplanan örneklerin genel öğrenci profiline uyup uymadığı şüphelidir (Kerber ve ark. 1986, 316–7). Luria'ya göre Gilligan'ın kitabı yöntemsel açıdan yeterince özenli değildir (318). Ayrıca bu kitap yapılan görüşmeler ve bu görüşmelerin puanlandırılma ölçütlerine ilişkin herhangi bir açıklamada bulunmaz (319). Edebiyattan örnekler (muhtemelen metafor olarak), kuramsal öneri ve gelişigüzel bir şekilde tanımlanmış ampirik bir araştırmadan oluşan Gilligan'ın çalışmasının vardığı sonuçlar çekici gelse de aynı zamanda yanıltıcıdır (316). Afrikalı–Amerikalı ahlak gelişim modelini geliştirmesine ön ayak olan bir araştırmaya imza atan Carol Stack, Luria'nın Gilligan'ın araştırmasına yönelik yöntemsel eleştirilerini haklı bulur. Stack'a göre, Gilligan'ın ortaya attığı kuram büyük ölçüde Amerika Birleşik Devletleri'ndeki beyaz ve orta sınıf kadınların ahlak muhakemesine dayanan bir ahlaki gelişim modelinden çıkarsanır. Ayrıca Stack okurlarına siyah ve üçüncü dünya ülkelerinden feminist araştırmacıların toplumsal cinsiyeti; ırk, sınıf, kültür, toplumsal konum ve farkındalık değişkenleriyle birlikte inşa edilen bir kavram olarak açıkladığını hatırlatır (Kerber ve ark., 1986: 324). (Gilligan'ın araştırmalarına yönelik daha fazla eleştiri ve tartışma için Benhabib'e [1992], Kittay ve Meyers'e [1987] ve Sunstein'a [1990] Bkz.).

Gilligan'ın araştırmasıyla bu araştırmaya gelen tepkiler feminist söyleme ilişkin pek çok meseleyi masaya yatırma imkânı sağlamıştır. Ayrıca toplumsal cinsiyet ile nesnellik

meselelerinin; biyolojik ve psikolojik özcülük, feminist kuramın ayrımcı politikaları ve yalnızca cinsiyetler arasında değil kadınların kendi içinde de var olan ırk ve sınıf gibi birtakım ayrılıklar düşünüldüğünde gün yüzüne çıkan feministlerin eşitlik talebi gibi çeşitli ve ihtilaflı tartışmalara açık olduğunu ortaya koymuştur. Şimdi toplumsal cinsiyet ve nesnellik konuları için büyük önem teşkil eden bir başka alandan bahsedelim.

5. Bilimsel Yöntemi Sorunsallaştırmak: Bilim ve Bilginin Çıkarları

Geleneksel anlamda nesnel bilgi yalnızca Batılı felsefenin amacı değil ister sosyal bilimler ister fen bilimleri olsun, ampirik bulgulara dayalı herhangi bir bilim dalının temel gayesidir. Matematik alanının Descartes'a model olması tesadüfi değildir. Evrensel olarak geçerliliği bulunan doğruların peşindeki bilim insanlarından beklenen, hatasız ve ön yargılardan uzakaraştırmalar yapmaları ve bu türden yöntemler kullanmalarıdır. Bilimsel sonuçları etkileyebilecek beklenmedik bir durumun ortadan kaldırılması gerekir. Ürettiği bilgiler ön yargı ve değer yargılarından arınık, nesnel ve yansız kesinlik ve doğrular ürettiği müddetçe bilimsel projelerin faydalı olduğu düşünülür. Bilimin takip ettiği süreçlerin genellikle ampirik olduğu düşünülür. Buna göre bilimin ürettiği bilginin de çoğu zaman nesnel olduğu görüşünde mutabık kalınmıştır. Öznellik yok edilmiş, tikelliğin kökü kazınmış, yerellik ise etkisiz hâle getirilmiştir. Bilim doğrunun tek paradigması olarak görülmektedir. Rorty'nin de dile getirdiği üzere, bilişsel durum ve nesnellikle ilgili endişeler, bilim insanlarının papazların yerine geçtiği laik kültürlerin temel özelliğidir (1994, 35). Thomas Nagel 'bilimcilik' olarak adlandırdığı kavramı şu şekilde sorgular:

> Bilimcilik esasen idealizmin özel bir türüdür. Çünkü tıpkı idealizm gibi o da evreni açıklamak ve evren üzerine söylenecek her şey için yalnızca bir tür anlayışı öne çıkarır. Daha da yakından baktığımızda bilimsellik her şeyin bugüne kadar geliştirmiş olduğumuz bilimsel kuramların –fizik ve evrimsel biyoloji en güncel paradigmalardır– devreye sokulmasıyla açıklanabilir ve anlaşılabilir olduğunu varsayar. (1989, 9)

Nagel ve Rorty'nin ulaştığı bulgular benzer olsa da bulgulara verdikleri tepkiler farklılık gösterir. Nagel'e göre bu dünyadaki koşullara bağlı oluşumuz, sınırlılığımız ve bu dünyanın etkisinde olmamız zor da olsa bizleri doğrunun peşinden koşmaktan ve bunun daha da üzerine çıkmaktan alıkoymamalıdır (Nagel 1989, 9). 'Doğrunun gözümüzün önünde bir yerlerde kendisine ulaşmamız için' bizi bekliyor olduğu düşüncesi faydacı bir tutum takınan Rorty'e göre gitgide laikleşen kültüre dinî bir yaklaşım benimsetmeye yönelik talihsiz bir girişimdir (1994, 38–9). Rorty nesnellik–öznellik ayrımını bütünüyle ortadan kaldırıp 'nesnellik' yerine 'dayatmacı olmayan uzlaşım' fikrini benimser (1994, 38).

Rorty'nin fikirleri Habermas'ın düşünce tarzına benzer. Ayrıca *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (1962) başlıklı kitabında bilimsel kuramların yansız ve değerlerden bütünüyle arınık olmadığını ileri sürerek değer yargılarının anlamsız olduğu şeklindeki pozitivist iddiayı sarsan Thomas Kuhn'un izlerini takip eder (Rorty 1994, 38; Code 1993, 17). Feyerabend bu tartışmayı *Yönteme Karşı* (1975) kitabında ileriye taşır ve bilimsel yöntem diye bir şeyden söz edilemeyeceğini ve bilimin bütünüyle akıl dışı bir disiplin olduğunu ileri sürer (Bernstein 1983, 4). Ayrıca Richard Bernstein'a göre Peter Winch (1958) doğa bilimleriyle sosyal bilimler arasındaki mantık farkını ve mantıksal tutarsızlığı vurgulamak ve Weber'in ortaya attığı "İstatistikler, sosyolojik yorumlamaların geçerliliğinin nihai temyiz mahkemesidir." varsayımını sorunsallaştırmak için Feyerabend, Kuhn ve diğerlerinin geçersiz saydığı 'bilimin ampirik imajı'nı (Bernstein 1983, 26) benimser (27).

Bunun dışında Foucault da bizlere bilginin o bilgiyi üretenlerin çıkarlarına hizmet ettiğini ve doğruların aslında iktidar ilişkilerinin etkisinde şekillendiğini öğretmiştir. Foucault'ya göre, bilimin sorunsallaştırdığı ideoloji meselesi belirli bir ideolojinin az ya da çok bilinçli olarak yansıttığı durumlar ve uygulamalar meselesi değildir. Ya da bir ideolojinin doğru ya da yanlış kullanılması meselesi de değildir. Bundan ziyade ideoloji, söylemsel bir pratik ve söz konusu pratiğin diğer pratikleri etkileyerek mevcudiyetini ortaya koyması meselesidir (1972: 185). Bilim belirli siyasi gündem maddeleri içeriyorsa ampirik doğrular belirli iktidar yapılarının çerçevesinde varlık gösteriyor ve belirli çıkar gruplarının özel isteklerine göre yönlendiriliyorsa ayrıca bilimsel araştırmalardan elde edilen sonuçlar evrensel olarak uygulanabilir olmaktan uzaklaşma eğilimi taşıyorsa o hâlde benzer pek çok kavram bambaşka şekillerde varlık göstermeye başlıyor demektir. Bundan böyle herhangi bir çıkarı bulunmayan kişiler tarafından rasyonel yöntemlerle nesnel bilginin elde edilebileceği ya da söz konusu bilginin iddia edilen rasyonellikle çelişen belirli çıkar gruplarına hizmet edip etmediği şüphelidir.

Feministler bilimin ileri sürüldüğü gibi nesnel ve yansız olmayabileceğine yönelik şüphe taşıyan ilk grup değildir. Ayrıca feministler, Sandra Harding'in dile getirmekten imtina etmediği 'bilimsel bilginin söz konusu bilgiyi inşa eden toplulukların izlerini taşımadığı' şeklindeki varsayımına meydan okuyan tek grup da değildir (Bkz. Harding 1991, 83) (1986, 22; 1993, 57). *Irkçılığın Anatomisi*'nin editörü David Goldberg şu açıklamayı yapar: Irkçılık normalde bilimsel kuramın, felsefi rasyonalizmin ve 'ahlaklılığın' üstünü örtmek için kullanılan... birtakım unsurları açığa çıkarmaktadır (1990, xiv). Bilim, siyaset ve hukuki geçerlilik aşağı yukarı açık bir şekilde ırkla ilgili ve ırkçı şekilde kendini açığa vurur.

Bilgiye ulaşma yollarının taraflılığına ilişkin sorunlara yanıt aramanın farklı yolları vardır. Ben ilk olarak Sandra Harding'in yaklaşımına odaklanmak isterim.

6. *Feminist Duruş Kuramı: Güçlü Nesnellik*

Harding nesnelliğin yeterince sıkı bir kural olarak uygulanmadığını ileri sürer. Harding'e göre nesnelliği idealize etmekten kaçınmak yerine nesnelliği çok daha titiz ve dikkatli şekilde ele almalıyız.

"Geleneksel nesnellik kavramının sorunu bazı kesimlerin ileri sürdüğü gibi çok kesin ya da aşırı 'nesnelleştirilmiş' olması değildir. Aksine yeterince *kesin ya da nesnelleştirilmiş* olmamasıdır. Hatta feminizm ve diğer yeni toplumsal akımlar gibi daha zorlu projeleri bir yana bırakın, nesnellik kavramı bilhassa hizmet etmesi gerektiği varsayılan hedefleri gerçekleştirmek için bile çok zayıf kalır." (1993, 50–1)

Harding'in 'güçlü nesnellik' olarak tanımladığı anlayışa yönelik çağrısının ne ifade ettiğini açıklamak için son dönemlerde feministlerin bilime nasıl yaklaşılması gerektiğine dair ortaya attıkları görüşlerin ve 1986 yılında Harding'in ortaya attığı iddiaların çerçevesini çizmek gerek. Son makalesinde de ifade edildiği üzere, feministlerin bilim ve bilgiye ilişkin ne türden anlayışlar sunması gerektiğini merak eden insanlara seslenen Harding'in amacı, bilimsel bilgiye ilişkin feminist bakış açısının egemen epistemoloji ve bilim felsefesine meydan okuduğunu vurgulamaktır (1993, 52). Söz konusu hedefin peşine düşen Harding, *The Science Question in Feminism* (*Feminizmin Bilim Sorunsalı*) (1986) başlıklı çalışmasında savunduğu, ayrıca bilime yönelik muhtemel iki feminist yaklaşımdan –feminist ampirisizm ve feminist postmodernizm– ayrı bir yere koyduğu feminist duruş yaklaşımı üzerine yeniden düşünmeye girişir.

Harding'e göre bilime feminist müdahale, erkek yanlılığını fark etme ihtimali erkek araştırmacılardan daha fazla olması muhtemel olan kadın araştırmacıların sayısını artırarak bilimin bakış açısını genişletir (1986, 25). Bu durumda feminist bakış, 'toplumsal kimliği' ile 'araştırma sonuçları'nın birbirinden bağımsız olduğu varsayılan araştırmacıların geleneksel

bilim anlayışından farklıdır. Feminist ampiristler, kadınların bir grup olarak erkekler grubuna (ya da feminist olmayanlara) nazaran daha ön yargısız ve nesnel sonuçlara varabileceğini ileri sürerler (25). Feminist ampirizm, bir yandan toplumsal cinsiyet, sınıf ve ırk unsurları göz önüne alındığında aynı araştırmadan farklı sonuçlar çıkacağını iddia ederek 'olağan bilim' anlayışına meydan okurken, öte yandan bilimin var olan yöntemsel normlarına el sürmez (25). Bilimsel araştırmaların mevcut yöntemsel normlarına daha da sıkı sıkıya bağlanarak cinsiyetçilik ve erkek egemen anlayışın çözüme kavuşturulabileceğini ileri sürmeye devam ettiği müddetçe (24), feminist ampirizm kötü bilimi sorun olarak görürken genel olarak bilimi sorunsallaştırmaz (25). Bir başka deyişle, feminist ampiristler cinsiyetçi ve erkek egemen anlayıştan kaynaklanan sorunların sebebini mevcut yöntem ve normlara yeterince özen göstermemek ve sıkı sıkıya bağlanmamak olarak görür ve bu nedenle söz konusu yöntem ve normları daha sıkı takip etme çağrısında bulunurlar (53).

Harding'e göre, cinsiyetçi ve erkek egemen araştırmaların ve söz konusu araştırmalardan çıkan sonuçların bilim tarafından görmezden gelindiğini ileri süren feminist ampirizmin avantajı, aslında onun zayıf noktasıdır. Bunun sebebi feminist ampirizmin cinsiyetçi ve cinsiyetçi olmayan araştırma sonuçlarını bilim insanları ve egemen bilim felsefelerinin tanımladığı temel araştırma mantığına benzer şekilde açıklamasıdır (53). Harding'in Hegel'e ait efendi/köle diyalektiğine gönderme yaparak feminist duruş olarak tanımladığı yaklaşımın; egemen durumdaki yöntem ve açıklama kavramlarının sınırlılıklarını, yaygın kavramlara en sıkı sıkıya biat edildiğinde dahi söz konusu kavramların bulgulardan çıkan sonuçları nasıl sınırlandırdığı ve saptırdığını yeterince sorunsallaştırdığı söylenemez (53).

Harding'in kendisinin de doğruladığı üzere feminist duruşun dayandığı epistemolojiye daha radikal yaklaştığımızda şöyle bir tablo karşımıza çıkar: Erkeklerin toplumsal yaşam-

da hâkim konumda bulunmaları, daha kısmi ve hatalı anlayışların ortaya çıkmasına sebebiyet verir. Kadınların baskı altındaki konumları ise daha bütüncül ve daha az hatalı anlayışların ortaya çıkma olasılığını artırmaktadır (1986, 26). Harding'in 1986 yılında söylediği gibi feminist duruşa göre sosyal bilimler ve doğa bilimlerine yönelik eleştiriler feminist bakışın kadın deneyimlerinin evrensel özellikleri olarak tanımladığı özelliklere dayanır (26). Harding "Kadınlar (ya da feministler) toplumsal deneyimleri sınıf, ırk ve kültüre göre yeniden sınıflandırılırsa feminist bir duruştan bahsetmek mümkün olabilir mi?" sorusunu yöneltir. Harding, Flax'ın da (1986, 17) katıldığı üzere "Belki de gerçeklik ancak efendinin yanlış evrenselleştirmesine dayanan bakış açısına göre *bir* yapıya sahip olabilir; (Harding [Flax'tan alıntılanmıştır.] 1986, 26) ve feminist duruş yine de hâlâ sıkı sıkıya özcü kimlikler politikasında kök salar." (27).

1993 itibariyle, Harding bilginin öznelerine özcü yaklaşmaya karşı çıkarak duruş kuramı üzerinde birtakım değişiklikler yapar (1993, 66). Harding'in 1986'da 'feminist postmodernizm' olarak adlandırdığı üçüncü yaklaşıma ait özellikler olarak görüp uzak durduğu unsurların bir kısmını benimsemesi, feminist duruşun bu yeni versiyonu için kayda değer bir gelişmedir. Harding'in yaklaşımı çağdaş dünyanın yarattığı parçalanmış kimlikleri verimli araştırma alanı olarak görür (1986, 28) ve varoluş, doğa, mantığın kuvvetleri, ilerleme, bilim, dil ve özne/kendilik gibi kavramlara yönelik evrensel (ya da evrenselleştirici) savlara büyük ölçüde şüpheci yaklaşır (27-8 [Flax'tan alıntılanmıştır]).

Harding, duruş kuramlarının düşüncenin başlangıç noktası olarak göreceği tek bir ideal kadın yaşantısından söz edilemeyeceğinin altını çizer ve daha önceleri postmodern olarak değerlendirdiği 'parçalanmış kimlikler' (fractured identities) kavramından bahsederken duruş kuramının benimsemesi gereken 'çok yönlü özneler mantığı' (1993, 66) anlayışından söz eder. Buna göre, toplumsal katmanlaşma sistemlerinin farklı

şekillerde ötekileştirdiği tüm yaşam tarzlarını analiz etmek gerekir (1993, 60). Ancak Harding'in benimsediği konumun arka planında Donna Haraway'in (1991) tutumunda da karşımıza çıkan bir geriliminden söz edebiliriz. Ne Harding ne de Haraway, nesnellik ve doğruluğu araştırmaktan vazgeçmek istemez. Her iki araştırmacı da bilginin konumlu olduğu ve bu nedenle nesnel olabileceği fikrini benimsemiştir. Haraway göreli bakış açısının da en nihayetinde bariz bir şekilde evrensel bakış kadar sorunlu olduğunu ileri sürmekte haklıdır. Her iki bakış da konumluluğun önemini zedeler. Ancak Haraway'in sorunu, her tür bilginin ihtilaflı olduğu ve öyle kalacağını kabul etmek yerine nesnellik dilini feminist epistemolojiye hizmet edecek şekilde yeniden şekillendirmek istemesidir. Bilginin taraflı olduğunu ve bilgiyi inşa edenlerin de hiçbir şekilde siyasi kısıtlamalardan muaf olmadığını kabul ettiğimizde, feminist kuram projesinin bilmeye ilişkin önceden dışlanmış ve yanlış şekillendirilmiş yolları düzeltmek için nesnelliği yeniden tanımlamaktan ibaret olmayacağı anlaşılır. Asıl proje her türlü bilginin ihtilaflı olduğunu, öyle kalması gerektiğini ve tüm ihtilaflı görüşleri açıkça ortaya koyarak önemli meselelerin sorunsallaştırılabileceği koşulların güvence altına alınması gerektiğini kabul etmektir. Egemen anlayışa ve anlatılara alternatif geliştirmek için hükûmetin çıkarlarıyla kapitalistlerinkiler, hükûmet çıkarıyla medya meşruiyeti arasındaki ayrımların sürdürülebilmesine odaklanmak gerekir. Siyasi ve entelektüel araştırmanın bağımsızlığını sağlamak için yayınevleriyle hükûmetin çıkarları ve medya organlarıyla günümüz idaresinin siyasi temsillerinin özerkliğini koruyabilmek ve bilgi sahibi muhaliflerin sesleri duyurması ya da eleştirel bir söylemin üretilmesi için fırsat yaratmak mümkün olmayacaktır. Bu süreçte eğitimcilerin rolü bilhassa önemlidir. Okullarda ve üniversitelerde insani bilimler ve sosyal bilimlerin özerkliği mutlaka sağlanmalıdır.

Bilimsel sonuçların nesnelliğine ve bilimin nesnelliği görüşünü destekleyen öznelerin yansızlığına kuşkuyla yakla-

şan bilim felsefecileri ve feministler, bilimsel bilginin sahip olduğu konuma da şüpheyle yaklaşırlar. Evrensel bilgiye ulaşılabileceğini ileri süren ve kendi çalışma alanlarında yanlı olması muhtemel varsayımlara dayanarak yayınlar yapan ayrıcalıklı beyaz erkek araştırmacıların hâkimiyetindeki disiplinlerin meşruiyeti sorunsallaştırılmıştır. Egemen güçler tarafından eleştirellikten uzak bir şekilde ortaya atılan ideolojiler, farklı bakış açılarını benimseyerek bilimsel üretime katkı sağlamaya başlayan yeni araştırmacılar ile paradigmaları evrensellik anlayışına meydan okuyan feminist kuramcılar ve ırk kavramı üzerinde çalışan kuramcılar sayesinde günümüzde tartışma konusu hâline gelmeye başlamıştır.

Harding'in güçlü nesnellik kavramının geleneksel olarak nesnellikle ilişkilendirilen pek çok niteliği yok saydığını belirtmek gerekir. Artık bilginin evrensel, tarih dışı ya da değişmez olarak görüldüğü; gözlemcilerin yansız ve nesnel varsayıldığı anlayış geçerliliğini yitirmiştir. Buna göre bilim insanı yalnızca doğrunun peşinde koşan birey olmaktan ziyade çıkarları bilimsel projelerin yöntem ve sonuçları üzerinde etkili bir grubun üyesi olarak görülmektedir. Güçlü nesnellik kavramı bilimsel standartlara yönelik geleneksel fikirlerden ziyade Rorty'nin 'dayatmacı olmayan uzlaşım' kavramına yakınlık gösterir. Rorty'nin bakış açısının Harding'in bakışıyla bütünüyle uyumlu olduğunu ileri sürmek gibi bir düşüncem yok. Demek istediğim, Harding'in 'güçlü nesnellik' tezi sayesinde üzerinde yeniden düşünülen ve mutabık kalınan nesnellik kavramının Rorty'nin özne-nesne ikiliği yerine ortaya attığı 'mecburi olmayan uzlaşım' kavramıyla benzerlik taşıdığıdır. Harding'i Rorty'den farklı kılan, kendisinin Rorty ile ilişkilendirdiği etnomerkezcilikten uzak durmasıdır (1993, 79). Ayrıca Harding'in göreliliği desteklemediğini de belirtmek gerekir.

> Duruş kuramı tüm toplumsal durumların dünyaya ilişkin bilgi edinmede eşit derecede faydası olduğu ve her birinin bilgi üzerinde eşit derecede kısıtlayıcı rol oynadığı düşünce-

> sine karşı çıkar. Duruş kuramı kimi toplumsal durumların bilimsel açıdan bilgi üretim aşamasında diğerlerinden üstün olduğu iddiasını destekleyen varsayımlarda bulunur ve eğer göreliliğin görevi daha akla yatkın bir zemin sağlamak ise söz konusu varsayımların çürütülmesi gerekir. (60)

Bu durumda bize düşen, geleneksel nesnellik kavramı yeterince *sıkı uygulanmadığı ya da yansızlığı yeterince sağlayamadığı* (57) için Harding'in savlarına dayanarak nesnelliği en üst düzeye çıkarmanın (50-1) yollarını aramak mıdır? Yoksa Lorriane Code'un peşinden gidip göreliliğin daha nitelikli bir sürümünü mü elde etmeye çalışıyoruz? (Code 1993, 40). Belki de bunlardan farklı üçüncü bir yoldan söz etmek mümkündür. Feminist çıkarımlarda bulunmak için nesnelliği yeniden ele almaya (à la Harding ve Haraway) ya da göreliliğe sığınmaya yeltenmeyen üçüncü bir yol. Belki de benimsememiz gereken düşünce nesnellik kisvesi altındaki yaklaşımların esasen kısmi ve yanlı olduğudur. Sözde bilgi dediğimiz şey aslında yalnızca gücü elinde bulunduran kesimin hasıraltı edilen ayrıcalığını yansıtırken, sanki bu grubun ırk, toplumsal cinsiyet ve sınıftan bağımsız, yansız ve herkes için geçerliymiş gibi aksettirilen çıkarlarını bambaşka bir şekilde sunmaya mı yazgılı? Judith Grant'a katılarak mantığın toplumsal cinsiyetten arınık olmadığı görüşünü desteklemeli miyiz? (Grant 1987 [Hawkesworth'ten (1989, 333) alıntılanmıştır]). Asıl sorun her türlü bilginin toplumsal olarak inşa edildiği ve temsilin siyasi bir eylem olduğu görüşlerinin ışığı altında nesnellikten nasıl söz edileceğidir (Lennon ve Whitford 1994, 5).

Nesnellik, evrensellik ve yansızlığı kaybetmenin yasını tutmak ya da evrensel hakların bedenden bağımsız soyut öznelerine ulaşmaya nostaljik bir özlem duymak yerine belki de asıl gereken böyle bir anlayışa dayanan standartların hiçbir zaman nesnel olmadığını ve olamayacağını kabul etmektir. Bu türden standartların altında yatan çıkarlar yalnızca hasıraltı edilmiştir. Batılı geleneğin bilgi olarak kabul ettiği her şey

özünde birtakım inançlara sıkı sıkıya bağlıdır. Ancak bilginin dayandığı fikir ve düşünceler gizlenmiş olabilir. Bunun sebebi bilgiyi elinde bulunduranların bilginin dayandığı düşünceler ile inşa ettikleri bilgi arasında bir bağlantı bulunmadığını düşünmeleridir. Ancak arka planda kalan bu düşünceler ve inançlar, bilgiyi üretenlerin arasındaki fikir alışverişi ve belirli bilgilere meşruiyet kazandırma süreçlerinden uzak tutulan bireyler üzerindeki etkisini sürdürmektedir.

Nesnellik kavramını bedenden ve her türlü değer yargısından arınık, rasyonel evrensel doğrunun arayışında olması açısından sorunsallaştırmanın geçerli bir sebebi olduğunu düşünürsek aynı kavramı feminist bakış açısından tartışmaya açmak isteyenleri ciddi sorunlar beklemektedir. Lennon ve Whitford'a göre feminizm siyasi bir proje olduğundan, feminist iddiaların egemen eril bilgi dünyasındaki yönelimleri değiştirip ikinci plana itmesi için yalnızca feministler tarafından değil herkes tarafından meşru sayılması gerekir ve bu nedenle feminizmin nesnellikten kolayca vazgeçmesi zordur (1994: 4). Hukuk kuramcısı Deborah Rhode da 'postmodern paradoks' başlığı altında aynı sorundan bahsetmiştir (1991, 333). 'Bilginin toplumsal inşası' üzerine vurgu yapanlar bu bakış açısının kendi özerkliklerini de sınırladığı gerçeğiyle yüzleşmek durumundadır. Ne de olsa bu düşüncenin savunucuları bir yandan toplumsal cinsiyetten kaynaklanan bir baskının sürdüğünden söz ederken diğer yandan bu durumu belgelendirmeye ilişkin yetkiye meydan okuyarak ilginç bir şekilde konumlanmışlardır (333). Rhode'un örneğiyle bu bölümün başında Laqueur'den aldığım anektodun bağlantısı tesadüf değildir. Rhode "Feministler hem tecavüz olaylarının oranını hesaplama hem de tecavüz istatistiklerinin dayandığı geleneksel tanımları sorunsallaştırma konusunda risk almaktadır." der (333).

Bilginin meşru sahiplerinin inşa ettiği dışlama alanı da araştırmayı hak eder. Bu alandan dışlananların deneyimlerini sanki yeterince değer verilmeyen, aracısız bilginin kaynağıymış gibi sanki marjinalleştirmenin kendisi bilgiyi yapılandır-

manın bir aracı değilmiş gibi ele almaktan kaçınmak gerekir. Görmezden gelinen seslerin önceden formüle edilmiş bir çerçeveye dâhil edilmesine dayanan, yeni ve alternatif bakış açılarını ekleyerek kuramsal çerçevenin sınırlarını genişletmekten öteye gidemeyen eklemeli modeli de benimsemek de bir tuzaktır. Bu model esas sorunun bilginin dünyaya ilişkin kümülatif gerçekler dizisi olarak algılandığı bilgi anlayışı değil bilgiye varlık kazanması için gereken özellikleri kazandıran meşruiyet süreci olduğunu tespit edemez. Bilginin standartlarını üreten ve denetleyen topluluk neyin bilineceğini belirliyorsa, o hâlde dışarıda bırakılan bilgileri belirleme yetkisinin de bu bilgi sahiplerine verildiği ileri sürülebilir. Bu duruma hassas yaklaşmamak feminizme de nelerin kendi araştırma alanının dışında kaldığını yeterince özenle belirleyememe riski getirir. Böyle olduğu takdirde feminizm de birçok kadını ve azınlık grubu dışarıda bırakarak sınırlı sayıdaki ayrıcalıklı kadına ayrıcalıklı egemen grup oluşturma imkânı sağlar. Bu durumda çözüm, dışarıda bırakılanların sahip olduğu bilginin daha saf bilgi olduğu varsayımına dayanarak bu dışarıda bırakılan gruba yönelmekten ibaret olamaz. Bir başka deyişle, durum yanlış bilincin sebebi olan muhatapları tersine çevirerek yeni bir yanlış bilinci destekleme meselesi değildir. Yani köleyi efendiye üstün kılmak suretiyle hiyerarşiyi tersine döndürmek yeterli bir çözüm değildir. Önceden köle olanın efendinin yerine geçip ayrıcalık elde ederek doğruyla sorunsuz bir ilişki içinde olduğu kabul edilemez. Ne de olsa esas konu evrensel bakış açısına ulaşma olasılığı ve arzusudur. Narayan ötekileştirilmiş bakış açılarına ayrıcalık tanımayı romantik bir şekilde sunmaya ilişkin tehditlere karşı uyarıda bulunur. Ayrıca Harding feminist epistemolojinin farklı bir kültür ve deneyimin değerli olduğu varsayımında bulunurken söz konusu kültürün ya da deneyimin öznelerinin karşılaştığı sınırlılık ve baskıların görünmez kılınacak derecede romantikleştirilmesi tehlikesine karşı denge kurması gerektiğini söyler (1989, 257). Haraway de benzer bir noktaya parmak basar.

Haraway'e göre çevreden ve en derinden bakma kapasitesine ulaşmak ayrıcalıklı bir durumdur. Ancak bu durumda da daha az güçlü olduğu düşünülen grupların bakış açısından baktığını ileri sürerken bu bireylerin bakışını romantik bir biçimde sunma ve/veya kullanma gibi ciddi bir tehlikeyle karşı karşıya kalırız (2003, 395).

Bu durumda hangisini benimsemek daha doğru olur; Thomas Nagel'in 'hiçbir yerden bakış' olarak adlandırdığı yaklaşımı mı, yoksa Hilary Putnam'ım 'Tanrısal bakış açısı' (1982: 49-50, Rorty'den (1994, 24) alıntılanmıştır.) dediği şeyi mi yoksa Haraway'in 'Tanrı hilesi' (1991, 189) bakış açısını mı? Feministlerin özensizce baskı altında olduğu ileri sürülen grupların deneyimlerine ayrıcalık tanımaktan ya da sanki farklı sınıf ve ırk kimliklerinden arınık tek, homojen bir toplumsal cinsiyet varmış gibi tüm kadınları tek sesli olarak inşa etmekten vazgeçmesi gerekir. Lorraine Code'un ortaya attığı "Birey mantığını özerk olarak kullanırsa partikülarite ve çevresel koşullara bağlı olmanın üstesinden gelebilir." şeklindeki düşüncenin bir versiyonunu üretmekten kaçınmalıyız (Code 1993, 16). Bu soruya ilişkin zekice bir tartışma esnasında Martha Minow şu soruyu yöneltir. Neden feministler söz konusu bizim ortaya attığımız savlar ve yürüttüğümüz etkinlikler olduğunda, feminist girişimlere hayat veren konumlanmamış referans noktalarının gücüne ve statükonun imtiyazlı konumlarının bakış açısına ilişkin içgörüleri unutma ve sanki tikel evrenselmiş gibi davranmaya eğilimlidirler?

7. *Feminist Epistemolojinin Ötesinde*

Uma Narayan ve Patricia Hill Collins'in de aralarında bulunduğu bir grup araştırmacı, duruş (bakış açısı) epistemolojisini üçüncü dünya ülkelerinden feministleri ve Afro-Amerikan feministleri de kapsayacak şekilde genişletmenin yollarını aramıştır. Narayan ve Collins yalnızca daha önceden dışarıda

bırakılan bakış açılarını dâhil ederek bütünlüklü bir tablo ortaya koyma beklentisi içine girmenin yeterli olmadığını ileri sürmüştür. Narayan bu konuyu şu sözleriyle açıklar:

> Feminist epistemolojiye göre kadınların bilim ve bilgi alanına yaptığı katkıları bir araya getirmek yalnızca detayların eklenmesi anlamına gelmez. Bu türden bir hamle yalnızca tuvalin boyutunu genişletmekle kalmayacak aynı zamanda bambaşka bir resim görmemize imkân tanıyan bakış açısı değişikliğiyle sonuçlanacaktır. Kadınların bakış açılarının dikkate alınması yalnızca mevcut bilim ve bilgiye daha fazla oranda kadının katılması şeklinde bir katkı değildir. Bu adım bilim ve bilgiye ilişkin etkinliklerin ve kadınların kendilerine yönelik anlayışlarının özünü değiştirecektir. (1989, 256)

Collins de benzer bir noktaya parmak basar. Siyah feminist entelektüel geleneğe sahip çıkma arzusu standart epistemolojik ölçütlerin kullanıldığı siyah feminist analizler yapmaktan çok daha fazlasını gerektirir. Böylesi bir istek entelektüel söylemin esas tanımlarına meydan okuyarak hayat bulabilir (1991, 15). Bütün bir resmin değişmesi ve feminist bir tartışmanın temellerine meydan okumak gerekiyorsa, feminist epistemoloji projesi, toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf ya da cinsellik gibi farklı unsurlar sebebiyle katkıları görmezden gelinen, yanlış temsil edilen ya da küçümsenen kişi ya da grupları dâhil ederek tarihi yeniden yazma girişimiyle sınırlandırılamaz. Her ne kadar böylesi bir hamle çok önemli olsa da yepyeni bir gündemin ortaya konması gibi bir sorunu ortaya çıkarır. Yeni normlar oluşturarak bizlerin farkına bile varamayacağı belirli kesim ve düşünceleri göz ardı edecek yeni bir bilgi anlayışının inşa edilmesinden nasıl kaçınabiliriz? Feminist kuramın yeryüzündeki tüm kadınların sorunlarını gündeme taşıyacak kadar kapsamlı olması nasıl mümkün kılınabilir? Feminizmi tüm grup, ırk, farklı etnik kökenler, dinler ve daha pek çok unsuru tek bir çatı altında toplaya-

bilecek kadar esnek bir yapıya sahip olacak şekilde yeniden geliştirmek doğru bir yol mu? Yoksa evrensel bir yapı kurma sevdasından vazgeçmek mi gerekir? Güncel ilke ve inançların yeniden değerlendirilmesini gerektiren yeni bulgular ortaya çıktığı takdirde yeniden incelenmeye olanak tanıyacak geçici sonuçlara varmanın bir yolu var mı? Belki de mutlak ve evrensel çözümlere ulaşmaya çalışmaktan ziyade, kuramsal çerçevelerin sürekli gözden geçirilmeye açık ve sürekli yeniden düzenlenebileceği koşulların oluşumunu desteklememiz gerekiyordur. Bu durum topladığımız bulgulardan çıkan sonuçlara çekimser yaklaşmamız anlamına gelmiyor. Daha ziyade, vardığımız sonuçların yanlış olduğunu ileri süren ve bilgiye dayanan bir eleştiri aldığımızda sonuçlarımızı gözden geçirmek konusunda istekli olduğumuzu göstermemiz gerektiği çıkarımında bulunabiliriz. Hepsinden öte, bu türden eleştirilerin yeşerebileceği ve etkili olabileceği demokratik bir toplum yaratmak için mücadele içinde olmalıyız. Chantal Mouffe (1993) ihtilaflı politikaları ortadan kaldırmaya çalışmak yerine muhalefet ve sağlıklı tartışmalar için uygun zeminin sağlandığı bir demokrasi arayışı içindedir. Bu türden bir demokrasi çağrısı medya organlarının yalnızca birkaç şirketin elinde bulunduğu, şirket politikalarıyla siyasi çıkarların arasındaki sınırların giderek bulanıklaştığı ve hükûmetin eksik kaldığı noktaların, yolsuzluğun ve yanlış temsillerin eleştirilip araştırılması konusundaki çekimserliğin giderek yaygınlaştığı günümüz dünyasında son derece önemlidir. Eleştirel tartışma, Irak Savaşı'na yol açtığından beri anaakım medyada çoğu zaman yer almayan doğru bilginin yayılmasına dayanır. Bilgiyi manipüle edip tekelinde bulunduranlar hiçbir zaman hiçbir şeyden sorumlu tutulmaz. Hatta bu kişilerin 'doğru' bilginin standartlarını oluşturmasına müsaade edilir.

Beşinci Bölüm
Sömürgecilik Sonrası Feminist Kuram: 'Doğu' ile 'Batı'nın Retorik Çatışması

Sömürgecilik sonrası feminist kuramın hedefi zorlu bir hedeftir. Sadece sömürgecilik sonrası bağlamlarda araştırmalar gerçekleştiren feministlerin çoğu zaman öyle ya da böyle milliyetçiliğin birbiriyle çatışan farklı versiyonlarının yükünü sırtlanmak durumunda olmalarından değil; sömürgecilik ve sömürgecilik sonrası arasında basit bir ayrımın yapılmasının tarihsel olarak mümkün olmamasından da kaynaklanmaktadır. Mesela kendini Hindistan'la ilişkilendiren üçüncü dünya ülkelerinden bir feministin karmaşık konumunu ele alalım. Milliyetçiliğin yaygın çağrışımlarından kaçınmak için kendini Güney Asyalı olarak nitelendirmek kendini yalnızca Bangladeş, Bhutan, Hindistan, Nepal, Pakistan ve Sri Lanka ile eşleştirmek anlamına gelmez. Bhattachharjee'nin (1997) de dikkat çektiği üzere, Güney Asya kavramı bile Hintli bir kadını tanımlamak için kullanıldığında sorun çıkarabilir. Ne de olsa, geçmişe döndüğümüzde Hindistan'ın da bazı açılardan komşuları olan Pakistan ve Bangladeş ile sömürgeciliğe dayalı bir ilişkisi olduğundan söz edilebilir. Ya da, farklı bir bağlamda Birleşik Krallık'ın Hong Kong üzerinde sömürgeciliğe dayanan hâkimiyetini Çin'e devretmesinden önce kaleme alınan çalışmasında Rey Chow, Çin'in komünist bir 'üçüncü dünya' ülkesi olduğunu öne sürerek sömürgecilik, emperyalizm ve ırkçılıkla itham edilemeyeceği düşüncesinin doğru olmadığını ileri sürer (1998, xxi). Benzer şekilde, Stefan Tanaka'nın *Japan's Orient* (*Japonya'nın Doğusu*) başlıklı çalışmasını işaret eden Chow Batılı olma-

yan bir kültür olarak değerlendirilebilecek Japonya'nın kendi içinde de farklı bir 'doğu' inşa ettiğinin altını çizer (1998, 190 n. 13). Ayrıca Chow'a göre, oryantalizmin hem 'doğu' hem de 'batı'ya ait tarihsel bir olgu olduğunu gözler önüne sererek Edward Said'in *Oryantalizm* adlı eserindeki doğu-batı ikiliğinin ötesine geçmemiz gerekir (1998, 191 n.13).

Uma Narayan, kendisini neden 'üçüncü dünya feministi' olarak konumlandırma ihtiyacı duyduğunu açıklarken aynı anda birden fazla şeyle uğraşmak zorunda olduğunu hatırlatır: Bir yandan üçüncü dünya ülkelerinden kadınların feminist iddialarını görmezden gelmeye, önemsiz görmeye ve baltalamaya çalışanları çürütmeye çalışmak, bir yandan sömürgecilik sonrası Hint milliyetçiliğinin bağrına bastığı mitsel 'doğu' ve 'batı' inşalarını problematize etmek, bir yandan da Birleşik Krallık'ın Hindistan'daki hâkimiyetinin ortadan kalkmasıyla benimsenen milliyetçilik versiyonunun da aynı mitik inşanın bir parçası olduğunu göstermek (1997). Anaakım feministler hangi konumdan konuştuklarının baştan belli olduğunu varsayabilirken, üçüncü dünyalı feministler konuşmaya başlamadan önce feminist kuramın hegemonyası tarafından kendilerini konumlandırmaya, özgül durumlarının hesabını vermeye zorlanırlar. Narayan'dan üstü kapalı bir şekilde hangi konumdan konuştuğunu açığa vurması, bir sapkın ya da marjinal olarak köklerini itiraf etmesi, kendini açıklaması. Ancak hâkim durumda olup tartışmaların çerçevesini belirlediği varsayılanlar böyle bir taleple karşılaşmazlar. Bu türden bir talebin pek çok kaynağı olabilir. Anaakım, Batılı feminist kuram, Narayan'dan kimliğini beyaz olmayan şeklinde konumlandırmasını talep eder. Sömürgecilik sonrası milliyetçiler ise Narayan'dan feminist kurama dönüşünü meşrulaştırmasını ister. Narayan, kadınların nasıl sömürgecilerin ve sömürgeleştirilmişlerin iki rakip anlatısı arasında sıkışıp kaldıklarına işaret eder. Böylece herhangi bir feminist eleştiri, sanki feministler Batılı sömürgeci bakış açılarına teslim olmuşlar

ve kendi kültürlerine ihanet etmişler gibi karşılanır. Kendi aile bireyleri bile, annesi de dahil, kendisinden feminizmini izah etmesini beklerler.

Narayan, aslında Batılı ve aydınlanmış bir düşünceyi Hindistan'a ithal etmediğini, benimsediği feminist anlayışın kaynağının kendi aile içinde yaşadığı sorunlar olduğunu ifade eder. Narayan pek çok yönden ataerkil sayılabilecek geniş ailesi içinde annesinin kayınvalidesi ile yaşadığı sorunları gözlemler ve annesinin aile içinde susturulduğuna şahit olduktan sonra feminist farkındalığının nasıl güçlendiğini anlatır; ironik biçimde, savunduğu feminist düşünceler sanki yozlaşmış Batılı düşüncenin etkisinde gelişmiş gibi, annesi tarafından eleştirilir. Bu nedenle Narayan maruz kaldığı tüm çelişkili mesajları bir araya getirir. Narayan'ın annesi bir yandan kızını iyi yetiştirerek görevini yerine getirmek ister, diğer yandan onu eğitim alması için teşvik eder. Üstelik Narayan'ın aldığı eğitim, annesinin gözünde şüphelidir. Kendisinden geleneksel milliyetçi değerleri savunması beklenen Narayan, annesinin kızından korumasını beklediği kültürün onu nasıl ezdiğine tanıklık eder.

Narayan'ın annesiyle ilişkisinde maruz kaldığı çelişkili mesajlar hem Doğu'nun hem de Batı'nın temsillerinde devrede olan idealleştirme ve genelleme metaforu olarak işlev görür. Bu nedenle, örneğin geleneksel Hintli milliyetçiler Hint kültürünün bir sembolüne dönüşen eşini kaybetmiş kadının ölen eşiyle birlikte yakılması geleneği olan satiyi icat etmişlerdir. Bir başka deyişle, dinî açıdan ve etnik köken açısından çeşitli kültürleri içinde barındıran Hindistan, aynı hayali ve aşırı basite indirgenmiş Batı'nın kendi içinde homojen ve tek bir parça olarak temsil edilen ötekisi olarak temsil edilir. Narayan, yalnızca 'Batı'nın değil Hintli milliyetçilerin de, sati geleneğini gerçekte olduğundan çok daha yaygınmış gibi sunarak bu geleneği kadınların kendi yerlerini bildiği saf ve maneviyata dayalı bir anlayış şeklinde aktardığını gözlemler.

Otobiyografik anlatılarla kuramsal analizleri birlikte ören Narayan, üçüncü dünyalı bir feminist olarak cevap verebilir olma talebini yerine getirir ve sorunsallaştırıyor olsa da yerelin politikasını ortaya koyar. Kadın bedenleri, pek çok durumda milliyetçiliğin seçici versiyonlarının kurbanı olurlar; bu durumda da kurban gittikleri şey, 'doğu' ve 'batı' ile ilgili idealize edilmiş ve genelleştirilmiş kavramlar arasındaki rekabettir. Milliyetçi mitlerin saflığını koruması beklenen kadınlar, Hindistan'ın Britanya'nın sömürüsüne bir tepki olarak inşa ettiği mitik, tarih öncesi 'öz'ünün temsilcileri olmaya zorlanırlar ve 'geleneğin' ve 'maneviyatın' sembollerine dönüşürler. Sömürgeci batı dünyası, bir yandan gerçekte köleciliğin ve sömürgeciliğin barbarlığını sürdürürken bir yandan da doğunun barbarca pratikleri olarak gördüğü şeylere karşı çıkarken kendisini özgürlük ve eşitliğin temsilcisi olarak sunmakta ısrarcıdır. Batı dünyası, gerçekte kapitalizmin gereklerine uygun biçimde hareket edip özgürlüğü kötüye kullanırken, bir yandan da kendisini özgür dünyanın öncüsü, masumiyetin ve adaletin koruyucusu olarak takdim etmek ister.

Hindistan'ı ilkel uygulamalarından ötürü kıyasıya eleştiren sömürgeci güçler özgürlük ve eşitlik söylemini kullanarak sömürgeci geçmişlerini ve köle ticaretine verdikleri desteği unutmaktadır (ya da yok saymaktadır). *Sati* geleneği, Hinduizm'in Hindistan'daki tek dinî anlayış olmadığı görmezden gelinerek ayrıca tarihi ve coğrafi olarak yalnızca bir gruba ait olduğu unutularak tüm Hindistan'ın sembolü olarak gösterilir. Spivak'ın meşhur sözünde dediği gibi bu durum 'siyah kadınları siyah erkeklerden koruyan beyaz adamların' meselesidir (1986, 296). Orta Doğu bağlamını inceleyen Ramla Khadili ve Judith Tucker da durumu şu şekilde izah eder:

> 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın ilk yarısında, sömürgeci güçler bölgede kendi gündemlerini öne çıkarmak için toplumsal cinsiyet konusundan pek çok kez faydalanmıştır. Bu güçler sömürü altındaki bölgelerde kadınların baskı altında oldu-

> ğunu ve emperyal projenin kadınların sahip olduğu hakları Kuzey Avrupa'da olduğu varsayılan standartlara çıkaracağını öne sürerek kendi sömürgeci müdahalelerini haklı çıkarmaya çalışmıştır. Söz konusu iddiaların şüphe uyandıran içtenliğini ve geçerliliğini bir yana bırakın, toplumsal cinsiyet meselesinin batının müdahalesiyle ve hepimizin can attığı Batılı standartlarla ilişkilendirilmesi, geride kötü bir güvensizlik mirası bırakmıştır. (1996, 9)

Üçüncü dünya ülkeleri bağlamında sömürgecilik karşıtı milliyetçilik ve Batılılaşma arasındaki çatışma, 'Batılılaşma' teriminin stratejik –ya da Narayan'ın deyimiyle 'retorik' (1997, 29)– bir şekilde kullanılması yoluyla anlaşılabilir. Sömürgecilik karşıtı milliyetçiler feminizmi yalnızca Batılı sömürgenin etkisinin bir türevi olarak görür ve inkâr ederler; bunu Batılı değerleri kendi ihtiyaçlarına göre tanımlayarak yaparlar. Narayan'ın da üzerinde durduğu gibi üçüncü dünya bağlamında *aşırı seçici* bir 'Batılılaşma' reddinden söz edilebilir (1997, 22). Yani, Hintli köktenciler bir yandan Batılı değerleri yerden yere vurmakta hiçbir sakınca görmezken, öte yandan 'kendi ideolojik mesajlarını yaymak için televizyon gibi çağdaş bir kitle iletişim aracını kullanmaktan' da (1997, 22) imtina etmezler.

Birazdan bahsedeceğim Deepa Mehta'nın *Fire* adlı filminde de benzer bir dinamiğin bulunduğunu söyleyebilirim. Narayan'ın ortaya attığı sav, bu filmi bir yandan (bu bölümün yazılmasına büyük katkıları bulunan) Namita Goswami'nin bahsettiği üzere 'Doğu' ve 'Doğu' (2006) sorunsalı açısından tartışmaya açarken öte yandan da 'Doğu' ve 'Batı' çatışmasını çözümlemek için faydalı olabilecek bir çerçeve sunar. Narayan ve Mehta bir yandan kadınların bu türden çatışmaların temeli olarak konumlandırılma biçimleriyle, öte yandan öznel ve toplumsal olmanın yarattığı imkânların yeniden tasavvur edilmesi gereğiyle ilgilenir.

İzleyiciler, ölümsüz aşkı simgeleyen Taç Mahal turuna katılan yeni evli bir çiftin sahnelerini izlerken Jatin (Jaaved

Jaaferi) ile Sita'nın (Nandita Das) anlaşmalı evlilik yaptığını öğrenir. Jatin, erkek kardeşi Ashok (Kulbustan Kharbanda) ile annesi Biji'nin (Kushal Rekhi) artık evlenmesi gerektiğine yönelik baskılarına –erkek kardeşi Ashok ile eşi Radha'nın (Shabana Azmi) çocuğu olmadığı için soyun devamının Jatin'e bağlı olması bu beklentiyi daha da artırmıştır– daha fazla dayanamaz. Öte yandan âşık olduğu Çinli kız arkadaşı Julie'i (Alice Poon) terk etmek istemez. Ancak Julie, Jatin'le arasındaki ilişkinin heyecanını yitirmemesi için evlenmeyi reddeder. Evliliği bir avlanma oyunu olarak gören Julie'ye göre bu oyunun amacı, evlilik tuzağına düşüp yakalanmak yerine yakalanmaya çalışılan av olarak kalmaktır.

Jatin eşi Sita'dan mini etek giymesini ister. Ancak aynı zamanda onu meşgul tutmak için eşine bir bebek dünyaya getirmeyi önerir. Jatin Batılılaşmış kız arkadaşının neden 'bebek doğuran bir makine'ye dönüşmek istemediğini gayet iyi anlarken, eşi Sita'ya bebek dünyaya getirme isteğini zorla kabul ettirmeye çalışmakta hiçbir sakınca görmez. Jatin'in 'Doğulu' ve 'Batılı' geleneklere yaklaşımı epey ayrımcıdır. Bu nedenle Jatin bir yandan eşi Sita'dan geleneksel Hintli kadın olarak tanımladığı kalıba uymasını beklerken öte yandan Sita'yı kız arkadaşı Julie'nin sahip olduğu Batılı etkilerden uzak olduğu gerekçesiyle yargılaması arasındaki çelişkiyi anlayamaz. Jatin sahip olduğu dükkânı işletmek için eşi Sita ve yengesi Radha'nın pişirdiği yemeklerden fayda sağlarken ek iş olarak da çocuklara porno film kiralamaktadır. Radha'nın eşi Ashok ise kendini Swami inanışına adamış ve tüm cinsel arzusunu dinî inancıyla tatmin etmeyi tercih etmiştir. Cinsel arzuyu reddeden Ashok, arzunun tüm kötülüklerin kaynağı olduğuna ve en nihayetinde kişiye zarar verdiğine inanmaktadır.

Film izleyiciye şu soruyu sorar: Arzu neye zarar verir? Sita ve Radha'yı eşlerine hürmet eden kadınlar olarak tutan ve Sita'nın, kendi deyimiyle, doğru düğmeye basıldığında 'eğitilmiş maymun' gibi hareket etmesini sağlayan geleneğe mi? Yoksa Ashok'un peşinden gittiği, ayrıca Sita ile Radha'nın

eşlerine sadık ve bağlı kalmak için kendilerini adadıkları dinî anlayışa mı? Ya da Radha'nın dilsiz ve elden ayaktan düşmüş kaynanası Biji'nin elindeki çıngırakla ailesini yönetirken istemeden şahit olduğu cinsel tabuların yıkılma anına çaresizce sessiz kalması durumunda itibarın zırhı olan hane içindeki dengeye mi zarar verir arzu?

Fire adlı filmde Biji felç geçirdikten sonra dilsiz kalır ve elden ayaktan düşer. Bu durum Biji'nin anaerkil gücünü kaybedişinin simgesel bir göstergesi olarak yorumlanır. Biji olan biten her şeyi görür ancak sesini çıkaramaz. Bir şeyi onaylamadığını göstermek için çıngırağını çalar. Jatin ve Ashok'un annesi olarak oğullarıyla geniş bir aile içinde hayatını sürdürür. Narayan'ın bahsettiği üzere, Biji'nin gelinleri olarak Radha ve Sita'dan beklenen Biji'yi yıkama, giydirme ve ona yemek yedirme gibi görevleri yerine getirmeleridir. Biji, Radha ile Sita'nın arasında filizlenen ilişkiden tiksindiğini belli etmek için hem Radha hem de Sita'yı aşağılayarak Radha'nın yüzüne tükürür (bu olayda Biji için çıngırak çalmak yeterli gelmemiş olmalı!). Radha'nın kendisini Biji'nin banyo yapması, pudralanması, beslenmesi ve tüm vücudunun temiz ve pak tutulması gibi bedensel ve bireysel isteklerine adamış olduğu düşünüldüğünde. Biji'nin bu tepkisi ironik şekilde yerinde bir harekettir. Biji'nin tüm enerjisini toplayıp gelininin yüzüne tükürerek ondan nasıl iğrendiğini gösterdiği anın iğrençliği... Böylece Biji içinde tutması gerekeni dışarı çıkarır ve bunu yaparak aslında Radha ve Sita'nın birbirlerine duyduğu cinsel arzunun akıbetine tepkisini ortaya koyar. Biji'nin çaresizliğiyle yorumlanabileceği gibi Biji'nin oğlunun safında yer aldığı ve ataerkil düzeni ihlal eden kadınlara karşı tepki gösterdiği şeklinde de yorumlanabilir. Filme göre, Biji'nin tepkisi Radha ve Sita'nın ilişkisini yalnızca Ashok'a değil aynı zamanda sembolik düzene yani Hindistan'da hâkim olan heteroseksüel ve ataerkil düzene karşı bir tehdit olarak algılamasından kaynaklanmaktadır.

Ashok dinî inanışı gereği cinsel ilişkide bulunmamaya ant içmiştir. Ashok eşi Radha'nın çocuk sahibi olamayacağını

öğrendikten sonra on üç yıl boyunca şeytana uymamış ve Tanrı'ya yakınlaşmak için eşine el sürmemiştir. Ashok şeytana uyarak kendini baştan çıkarma potansiyeli olan bir şeye direnç gösterdiğinden emin olmak için Radha'yı yanı başında tutmaya devam etmiştir. Ashok'a göre, Radha'nın görevi eşi olarak kocasına yardımcı olmaktır. Evin hizmetlisi Mundu (Ranjit Chowdhry) ise yoldan çıkmış bir karakterdir. Biji'ye bakmakla yükümlü Mundu, Biji'nin yanı başında pornografik videolar izlemeyi alışkanlık edinmiştir. Bir gün Radha Mundu video izlerken içeri girer ve onu azarlar. Buna karşılık Mundu da Radha'nın eşi Ashok'a Radha ve Sita'nın cinsel birliktelik yaşadığını anlatır. Ashok kendini bütünüyle dine vermiş, Jatin ise bir yandan ek iş olarak porno film satmakla meşguldür, öte yandan her fırsatta kız arkadaşı Julie ile görüşmektedir. Tüm bu yaşananların arasında Mundu Radha ve Sita'nın ailenin adına leke sürdüğü hükmünü vermiştir. Bu duruma göre en azından görünürde ailenin saygınlığını en fazla düşünen karakterin evin hizmetlisi olması, üstelik bir hizmetli olarak Mundu'nun yerinin sağlam olması, sahip olduğu toplumsal statü düşünüldüğünde ironiktir.

Eşinin Sita'yla olan ilişkisi vesilesiyle onun arzularıyla yüzleşen Ashok için bütün sınırlar değişir. Ashok'un eşini kendisiyle birlikte olmaya zorladığı bir başka abject sahnesinde birkaç güç bir araya toplanır. Ashok olması gereken düzeni yeniden oluşturmak üzere girişimde bulunmuş ve bugüne kadar onun için tamamen yabancı olan bir arzuyu uzakta tutmak adına on üç yıl boyunca hâkim olduğu nefsine ters bir edimde bulunarak durumun üstesinden gelmeye çalışmıştır. Ancak sadece görünüşte olması gereken düzendir bu. Ne de olsa Ashok'un dinî fanatizmi kendisi ile eşi arasında nasıl bir ilişki olması gerektiğini sorgulamaya itmiştir. Ashok bugüne kadar eşi yokmuş gibi yaşamış ve eşini arzu duyulacak bir özne olarak görmekten uzak durmuştur. Ayrıca eşine yalnızca hürmetkâr bir eş olmakta ve yalnızca kocası olarak kendisinin arzusuna, yani dinsel açıdan aşkın-

lığa ulaşmaya çalışmakta bir anlam araması gerektiğini buyurmuştur. Yaşanan olay sonrasında Ashok'un tahammül edilemez bu durumla hesaplaşması için anlam sistemini yeniden inşa etmesi gerekir. Ashok artık eşinin kendi arzuları olduğunu fark etmekle kalmamış, aynı zamanda kendisinden ayrı bir varlık olduğunu ve hatta heteroseksüel düzenin belirlediği sınırların dışına çıkan bir varlık olduğunu idrak etmiştir. Tüm bunlar Ashok'un mevcut düşünce sisteminde yeri bulunmayan deneyimlerdir. Ashok'a göre eşi Radha'nın kendi başına bir özne olması, başkasına arzu duyan bir varlık olması ya da başkası tarafından arzu duyulan bir nesne olması gibi bir olasılık yoktur. Bu yaşananlardan sonra Ashok'un bütün anlam dünyası yerle bir olur. Ashok'a göre, eşini başka bir kadınla düşünürken aklından geçen görüntüden tahrik olursa derhal bu kışkırtıcı düşünceden kurtulması gerekir; tüm dinî emellerinin inkârı pahasına da olsa. Ashok temiz ve düzgün olanı tekrar inşa etmek için kontrolü ele alması gerektiğini düşünür. Buna göre, eşi Radha üzerindeki iradesini kullanmalı, kendi arzusunu eşine zorla kabul ettirmeli ve eşinin arzularının yoldan çıkma ihtimalini tamamen ortadan kaldırmalıdır. Doğrudan kendisine ait olduğunu düşündüğünü –on üç yıl boyunca gönüllü olarak saklı tuttuğu hakkını– geri almak içi fiziksel güç kullanan Ashok, kendisi için katlanılmaz ve kabul edilemez olarak gördüğü ve hissettiği doğrular için mücadele etmiştir. Ashok daha da ileriye giderek yaşadığı utanca şahitlik eden Mundu'yu kovar. Ashok eşi Radha'yı ona dokunarak onu öperek ve kucaklayarak aşağılarsa, kendisini de aşağılık durumuna düşürmüş olacaktır. Çünkü Sita ile eşi Radha'nın birbirleriyle cinsel etkileşimlerinden aldığı zevk aklına gelir ve bu arzuyu bedensel olarak eyleme dökerse, on üç yıl boyuna uzak durduğu arzuya yenik düşecektir. Ashok yıllarca uzakta tutmaya çalıştığı, reddettiği ve kontrol altında tuttuğu arzuya yenilir. Ashok'un evliliğin doğurduğu haktan da faydalanarak bedensel bir edimde bulunmaya yeltenmesinin sebebi Sita ile Radha'nın birbirine duyduğu arzunun ken-

disi ve düşünce sistemi için kabul edilemez olmasıdır. Sita ile Radha'nın eşleri tarafından reddedilmiş kadınlar olarak abject görülmesi, sistem tarafından meşru bulunur. Ancak bu iki kadının söz konusu abject konumuna verdikleri tepki –birbirlerini teselli etmeleri– sistem tarafından kabul görmez. Bu nedenle de Ashok'a göre dinî gerekçelerle kişisel zevklerden arınmak için eşini bütünüyle yok sayıp reddetmesine imkân tanıyan sistemin değişmesi gerekmektedir.

Narayan'ın ortaya attığı savı hatırlayacak olursak *Fire* filmindeki kadınlar birbiriyle rekabet içinde bulunan hayali, bütünlükçü ve idealize edilmiş bakış açılarının arasına sıkışmıştır. Filmdeki kadınlardan beklenen 'Doğu' ile 'Batı'nın rekabet içindeki düşüncelerine göre 'ikinci sınıf' vatandaş rolünü üstlenmeleridir. Eşleri erotik hislerini ve enerjilerini bambaşka yerlere ve kişilere yöneltirken Sita ve Radha'dan beklenen, geleneksel Hint kültürünün saflığını temsil etmek üzere ikincil konumlarını muhafaza etmektir. Bu nedenle filmin yönetmeni Mehta, filminde Sita'nın Hint mitolojisindeki gibi ateşe atılarak yargılanmasına yer vermiştir. Sati geleneği teması filmin arka planında yer alır. Ayrıca tanrıça Sita'nın saflığı ile ateşe verilerek yargılanması filmde birçok kez hatırlatılır. Radha mutfaktayken eşi tarafından tepkisizliğinden ötürü tiksintiyle bir kenara itilince sarisinin yanıp tutuştuğu sahne bu göndermeye örnek oluşturur. Rahul Gairola bu konuya şu şekilde yaklaşır:

> Belki de filmde dul kalan kadınların yakılması geleneğine maruz kalan uysal dul kadınların Sati'nin kimliğinde hayat bulması gibi Mehta'nın filmin iki ana kadın kahramanına Hint tanrıçalarının adını vermesi de sürpriz sayılmaz. Spivak'ın makalesinde bahsi geçen ikincil konumdaki kadınların aksine, Mehta'nın kadın kahramanları televizyon çağında Hindistan'daki ataerkil yaşantı için katharsise yol açması muhtemel seçenekler olarak sunulabilecek yeni temsil modelleri ortaya koyar. (2002, 322)

Bir yandan ateşe atılarak yargılanma geleneğini çağrıştırırken öte yandan karakterlerden Radha'nın ateşten sapasağlam çıkarak Sita'yla (Müslümanlara ait bir türbede –filmde bu sembol açık ve anlaşılırdır–) bir araya gelebilmesiyle bu geleneğe yeni bir anlam kazandıran Mehta âdeta Hint mitolojisini yeniden yazar. Leela Gandhi'nin ortaya koyduğu üzere, Spivak ikincil konumda bulunanların toplumsal cinsiyetinin ortadan kaybolduğunu ileri sürer. Spivak'a göre hiçbir zaman bir kadının kendiyle ilgili söz hakkını kullandığına şahit olmayız. Ne de olsa kadınlar talep ettikleri hakları temsil eden söylemlerin aracı olmaktan öteye gidememiştir (1998, 90). Bu nedenle Mehta'nın kadın kahramanları Sita ve Radha'yı net bir şekilde devrimsel bir eylem gerçekleştirmişçesine benimserken ihtiyatlı davranmamız gerekir. Stuart Hall'den alıntı yapan Tania Murray Li bizlere ikincil konumdaki öznelliklerin hegemonik ilişkiler ağı içerisinde inşa edildiğini ve ideolojik mücadele sürecinin nadiren yeni ve alternatif koşullar çervevesinde gerçekleştiğini daha ziyade mevcut kavram ve kategorilere dayanarak bazı yeni anlamlar üretildiğini hatırlatır. Bu yeni anlamlar inşa etme girişiminde mevcut anlamlar gösterge sistemindeki yerlerinden edilip söz konusu anlamlardan elde edilen yeni çağrışımlar başka fikir ve belirli toplumsal güçlerle yeniden yorumlanır (2003, 385). Bu bölümde tartışmaya açılan *Fire* filmindeki Sita ve Radha'nın yalnızca evliliklerinden tatmin olmadığı gerekçesiyle çaresizlikten birbirine yaklaştığını öne sürerek filmdeki lezbiyen ilişkiyi görmezden gelen eleştirilere dikkat etmek gerekir. Narayan'ın yaptığı gibi üçüncü dünya ülkelerinden kadınların deneyimlediği çelişkileri ciddiyetle tartışmaya açan *Fire* adlı filmi, kadınların arzuları üzerine farklı varsayımlarda bulunma yolları açmak suretiyle tepkisel, maskülen ve sömürgecilik sonrası milliyetçi anlatıları yeniden yorumlayan bir film olarak değerlendirmek de mümkündür.

Mehta, Zeitgeist Films için hazırlanan basın bülteninde şu açıklamaya yer verir:

> Aslında niyetim, çağdaş ve orta sınıftan Hintlilerle ilgili bir film yapmaktı. Tüm hassas noktalarıyla, kusurlarıyla ayrıca gelenekçi baskılarla bağımsız ve bireysel bir sese ulaşma arzusu arasında her gün yaşanan dramatik savaşı konu edinen bir Hindistan hikâyesi... Her kültürde deneyimlenen gelenek ile bireysel ifade özgürlüğü arasındaki mücadele... Annemin başından geçen anlaşmalı evlilik ve hissettiği yalnızlık beni derinden etkiledi... Bizlerin, yani özellikle Hintli kadınların insan sayılması için önce metaforik anlamda bir saflık testinden geçmesi gerekiyor. Tıpkı filmdeki Sita'nın ateşe verilerek yargılanması gibi. (Mehta, Zeitgeistfilms.com)

Filmin Hindistan'da nasıl alımlandığına bakıldığında, filme gelen tepkilerde Mehta'nın ifadelerinde yer verdiği pek çok gerilimin mevcut olduğunu görürüz. Tahmin edilebileceği üzere Mehta'nın filmi yönetmen tarafından tehlikeye atıldığı düşünülen ahlak anlayışını korumaya ve Hint geleneğini savunmaya kararlı kesim içinde tartışmalara yol açmıştır.

Fire filminin açılış sahnesinde anne, baba ve bir kız çocuğunu uzun yabani otlar vesarı çiçeklerle bezeli yeşillik bir alanda otururken görürüz. Filmin giriş bölümünde arkadan gelen ses bize uzun uzun yıllar önce hayatı boyunca hiç deniz görmemiş, hayatını dağda sürdüren insanların olduğundan bahseder. Filmin bu sahnesinde anneyi canlandıran karakter Radha'nın küçüklüğünü canlandıran minik kıza, okyanusu gözleriyle değil 'bakmadan görmesi yani gönül gözüyle görmesi' gerektiğini söyler. Filmin tamamı esasen bu fikre dayanmaktadır. Şu an evli bir kadın olan Radha ile yeni evlenmiş eltisi Sita arasındaki ilişki çözülürken de bu mesaj iletilmek istenir. Filmin sonunda geçmişe geri dönülerek Radha'nın minik bir kız olarak gösterildiği ve aynı zamanda okyanusun kadın arzusunu sembolize ettiği bu

sahnede Radha "Artık okyanusu görebiliyorum. Evet onu görebiliyorum." diye haykırır. Radha annesinin kendisine vermek istediği dersten gereken çıkarımı yapmıştır. Bir şeyleri farklı açılardan görebilmeyi öğrenmek bir yandan inanılmaz zorlu, öte yandan ise gülünç derecede basittir. Bu durumda Mehta filminde ara ara şu mesajı iletmek istediği izlenimini verir: Çabalarımızın karşılığını almak için sarf ettiğimiz büyük çaba, yolumuza engel olabilir.

Sömürgecilik sonrası feminist kuramla ilgili hiçbir tartışma, bu çalışmada da ara ara alıntılarına yer verdiğimiz Spivak'ın çok etkili ve değerli katkıları olmadan noktalanamaz. Spivak, 1976 yılında Derrida'nın *De la grammatologie* (1967) başlıklı çalışmasının çevirisini yayımlayarak İngiltere ve Amerika'da 'Kıta Avrupası felsefesi' olarak bilinen ve büyük ölçüde 20. yüzyıl Fransız ve Alman felsefesine dayanan bakış açısını çürütmüştür. Spivak, *Of Grammatology* adlı eserin çevirisinin başına uzun bir giriş bölümü eklemiştir. Bu giriş bölümü Derrida'nın çalışmasıyla ilgilenenler için çok kıymetli bir kaynaktır. Bundan sonra, Spivak Derrida'nın izlerini taşıyan işler ortaya koyarak çok daha fazla meşhur olduğu sömürgecilik sonrası kuramla ilgilenmeye başlar.

Spivak alanında çok güvenilir bir isim olarak bilinmesine karşın, Derrida'yı destekleyip desteklemediği konusundaki 'konum'una ilişkin kolay bir sonuca varılamaz. Yaptığı çalışmalarda Derrida'nın eserinden yararlanmayı sürdüren Spivak, Deleuze ve Foucault'yu değil, onu öne çıkarır. Ancak bir yandan da 'sömürgeci öznenin emperyalist yapılanmasına' (1988, 294) Derrida'nın çalışmalarında 'özellikle yer verilmediğinin' altını çizer. Spivak, Derrida'nın kendi konumunu sabitlememesini takdir eder. Derrida hiçbir zaman saflık, orijinallik ya da masumiyet gibi bir zeminde durmaz, onun çalışması etkileşim, çift değerli mantık ve bütünleyicilik gibi konuları öne çıkarmasıyla bilinir. Hepsinden öte, Derrida'nin sanki eleştirel yaklaştığı düşünce sistemlerinin kendi sonuçları karşısında bağışıklığı varmış gibi

şeffaf bir konumda durabileceğini farz etmekten uzak durmasına bağlı temalar konusunda Spivak özel olarak duyarlıdır. Ben de bu bölümde 'Kıta Avrupası felsefesi'ni 'sömürgecilik sonrası feminist kuram' anlayışından –Spivak'ın kendi kuramsal eserinin aradaki sınır çizgilerinin daha da karmaşıklaştırdığı ayrım– ayırmak için yararlanılan keskin sınır çizgilerine karşı çıkmak üzere Spivak'ın konuya ilişkin özenli yaklaşımından faydalanacağım. Bunu yaparken kendimi potansiyel tüm tehlikelere açık hâle getirdiğimin tamamen farkındayım. Madun söylemini 'Fransız feminizmi' başlığı altına aldığımda (ikincisinin kıta Avrupası felsefesinin gayrimeşru kız kardeşi olarak görüldüğü hatırlandığında) onu evcilleştirmekle suçlanmaz mıyım? Bu riskin sorumluluğunu üstlenmeye hazırım. Çünkü kuracağım paralellikler sınırlı ve amaca yönelik; mümkün olduğunca yalnızca Derrida ve Kristeva'nın keşfettikleri sorunsalları değil Spivak'ın bizi uyardıklarını da dikkate alacağım.

Hindistan Britanya'nın sömürgeci yönetiminden bağımsızlığını kazanmadan birkaç yıl önce 1942 yılında dünyaya gelen Spivak, Kalküta'da eğitim almış, daha sonra sırayla New York'un Ithaca bölgesindeki Cornell Üniversitesi'nde ve İngiltere'deki Cambridge Üniversitesi'nde eğitimini tamamlamıştır. Spivak, en etkili makalelerinden biri olan "French Feminism in an International Frame" [Uluslararası Çerçevede Fransız Feminizmi] adlı çalışmasında, İngiliz Edebiyatı eğitimi alma arzusunun 'çok önceden verilmiş' bir karar olduğunu vurgular (1987, 134). Spivak'ın akademik kariyerinin ilk yıllarında odaklandığı İrlandalı şair Yeats'in geniş İngiliz edebiyatı külliyatına dâhil olması kültürel, siyasi ve ekonomik hegemonyanın yansıması olarak düşünülebilir. Spivak'ın Derrida'ya olan ilgisinin de önceden belli olduğundan söz edebiliriz. Bu konuda Spivak'ın 'dünyanın en verimli üniversite sistemine sahip' (Harasym 1990, 142) olduğunu düşündüğü Birleşik Devletler'deki lisansüstü eğitim yıllarında iletişim içine girdiği hocalarının etkisi altın-

da kaldığı görülür. 70'li ve 80'li yıllarda bilhassa Birleşik Devletler'de Derrida'nın çalışmaları yüksek lisans eğitimi alan tüm İngiliz Edebiyatı mezunları için neredeyse zorunlu hâle gelecekti. Özellikle Spivak'ın "Finding Feminist Readings: Dante–Yeats" (1987, 15–29) başlıklı makalesinde Derrida'nın o dönem ne kadar revaçta olduğunu anlamak mümkündür. Spivak feminizmle ilk bağını Derrida'nın 'fallus mantığı merkezciliğine' (1987, 134) yönelik eleştirisine ve *Speculum* başlıklı çalışmada yayınlanan Irigaray'ın Freud üzerine yazdığı makaleye bağlar. Ancak daha sonraki dönemlerde Irigaray'ın (1985) Avrupayla fazlasıyla özdeşleşmesinden uzaklaşacaktır.

Bir başka etkili çalışması olan "Can the Subaltern Speak?" ("Madun Konuşabilir mi?") makalesini kendisi, "Uluslararası Çerçevede Fransız Feminizmi'nden sonraki ikinci adım" olarak tanımlar (Landry ve Maclean 1996, 288). Bu makalede Spivak, madunlar üzerine düşüncelerini geliştirmek üzere Antonio Gramsci (1971) ve Ranajit Guha'nın (Guha ve Spivak 1988) çalışmalarını temel alır. Spivak'ın bu çalışmasının tartışma yaratan savı makalesinin son paragrafının giriş cümlesidir: "Madun konuşamaz." (1988, 308) Donna Landry ve Gerald Maclean madunları "toplumsal sermayenin toplandığı çevrelerden ve söz konusu sermayenin olası getirilerinden en uzak tutulan kişilerin oluşturduğu grup" şeklinde tanımlar. "Madun konuşamaz." savı şu şekilde açıklanabilir:

> Madunlar ne Birinci ne de Üçüncü Dünya ülkelerindeki ayrıcalıklı kesime seslerini duyurabilirler. Eğer madunlar seslerini duyurmayı başarırsa, Antonio Gramsci, bunun belirli madun gruplar için organik entelektüeller kendi toplulukları adına konuştuğu için mümkün olduğunu söyler. Madunun konumu tamamen değişecek ve artık madun olmayacaktır. İşte bu sonuç, Spivak'ın peşinden koştuğu ve ulaşmayı arzu ettiği etik anlayışın en çok baskı gören ve görünmez kitle olan madunların tamamen ortadan kalkması nihai amacıdır. (1996, 5-6)

Landry ve Maclean kullanışlı bir giriş noktası sunarlar ama yine de Spivak'ın madun mecazını nasıl kullandığını ve nasıl geliştirdiğini izlemek muhtemelen daha bilgilendirici bir yol olacaktır. Spivak, ilk kez 1988 yılında yayımlanan "Can the Subaltern Speak?" (Madun Konuşabilir mi?) başlıklı makalesinin popülerlik kazanmasının ardından ortaya attığı kavramın birinci dünya ülkeleri bağlamında kullanılmasının muhtemel tehlikelerine dikkat çeker. (bu soru daha eski, 1985 tarihli ve "Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow Sacrifice" başlıklı bir makalede ortaya atılmıştır.) (Bkz. Harasym 1990, 142-3) Spivak 1993 yılında yayımlanan röportajında şunu söyler:

> 'Madun' kavramı, sahip olmadıklarını talep eden her türlü grup için kullanılan moda bir kavrama dönüştüğü için, tanımlayıcı gücünü kaybetmektedir Artık kimse kolay kolay 'Üçüncü Dünya' demiyor. Çünkü ne zaman 'Üçüncü Dünya' diyecek olsalar 'Üçüncü Dünya olduğu varsayılanlar' demek zorunda olduklarının farkındalar. 'Sömürgecilik sonrası' kavramını kullanmanın da doğru olup olmadığına yönelik bir tartışma da bitmiş değil. Böylece, 'Madun' kavramı, bir nevi hepsinin yerine geçmiş gibi duruyor. (Landry ve Maclean 1996, 290)

Spivak, hem Britanyalı tarihçiler hem Hintli milliyetçiler tarafından yazılan tarihin alternatif bir versiyonunu anlatan Guha ve diğerlerinin köylü ayaklanmaları zincirine odaklanmalarının nasıl başka bir şeye dönüşme eğiliminde olduğuna dikkat çekerek madunun ille de saf olmayabileceğini vurgular:

> Madun anlatısının üzerinde durduğu isyanın her anı, aslında maduniyetin krize dönüştürüldüğü bir andır: Maduniyet içinde varolmasına izin verilen kültürel yapılar, diğer hareket hatlarından ayrılarak militanlığa dönüşür. Böylece, ma-

> duniyet örneği olarak dikkat edilen her bir an, maduniyeti ortadan kaldırır. Hiçbir zaman saf bir madun aramayız. Bu, maduniyetin dilsizliği nosyonunun bir sonucudur. (Landry ve Maclean 1996, 289)

Madunun saf olmamasının üzerinde durmak gerekir. Kristeva'nın Cinli kadınları romantikleştirmesine yönelik haklı eleştirisine karşın Spivak "Madun Konuşabilir mi?"de, Kristeva'nın Spivak'ın maduniyeti saflığı içinde anlamanın imkânsızlığına yönelik uyarısıyla etkileşime girdiği bir başka andan söz eder. Kristeva, *Korkunun Güçleri* (1982) adlı kitabında abject, kurban verme ve kirlenmişlik temalarını derinlemesine inceler. Kristeva'nın bu temalara yönelik incelemesi Derrida'nın inşa edilen dışarısı anlayışını, eleştirilen şeyin zorunlu olarak eleştiren kişiye bulaşması ya da onu içermesi ile ilgili düşüncelerini ve deva ya da zehir olarak *pharmakon* (Bkz. Derrida 1981a) kavrayışını çağrıştırır. Melanie Klein'ın (1986) psikanalitik yansıtmalı özdeşim kavramı ve Mary Douglas'ın (1999) kültürel tabuların saf olanla saf olmayanı, iğrenç olanla uygun olanı ayırma işlevleri üzerine yürüttüğü antropolojik araştırma gibi kuramsal açıdan birbirinden farklı bakış açılarını bir araya getiren Kristeva'nın *Korkunun Güçleri* başlıklı kitabında üzerine durduğu meselelerin izlerine, Spivak'ın "Madun Konuşabilir mi?" adlı makalesinde rastlamak mümkündür. Ayrıca, Spivak'ın Klein'ın çalışmalarından da esinlendiğini belirtmek gerekir (Bkz. Landry and Maclean 1996, 398-400). Spivak, "Madun Konuşabilir mi?" başlıklı çalışmasında sati geleneğinin suç olarak kabul edilip yasaklanması için Britanyalılar ile Hintliler'in Brahman rahiplere danışıp onlarla iş birliğine girdiğinden bahseder. Spivak'a göre bunun sebebi, söz konusu geleneği yasaklayan yasanın nihai yazım aşamasında, 'soylu Hintliler' ile 'kötü Hintliler'i karşı karşıya getirerek uzun zamandır süregelen iş birliğine son vermektir (1988, 301). Britanyalı emperyalistlerin söz konusu

yasayı onaylayıp onaylamadığına göre Hintlileri birbirinden ayırması üzerine kurulu bu mantık, bir grubu diğeriyle kıyaslanamaz ve tamamen ilgisizmiş gibi görerek saf olanla olmayanı birbirinden ayırma girişiminin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. En nihayetinde sati geleneğine ilişkin Britanyalıların geçirdiği yasanın dayandığı abject mantığıdır. Pandurang Vaman Kane'nin *History of the Dharmasastra* adlı kitabından alıntı yapan Spivak, sati geleneğinin Britanyalılar tarafından 'tiksindirici' olarak yargılandığına işaret eder. Bu eylem, birinin fiziksel iğrenme tepkisi olarak algılanabilen, ayrıca açık bir şekilde etik olarak kendi kendini yönetmekten aciz olan Hintlileri kınamak için ahlaki saflığı önemli bir ölçüt olarak benimseyen ve bu sebeple söz konusu geleneği aşağılayan Britanyalı emperyalistlerin müdahalesini haklı çıkarmaya hizmet eden berbat ve ilkel insanların barbarca bir uygulaması olmakla itham edilir. Böylelikle sömürgecilikteki barbarlık rahatça mazur görülür ya da beyazlara ait, Batılı 'ahlak' anlayışının hedefleri doğrultusunda uygulanabileceği düşünülür. Kendi acımasızlıklarını inkâr eden Britanyalılar, 'kötü Hintliler'i kurtarıcılar/ilkeller ikiliğine dayanan çifte standarta göre değerlendirip bütünüyle kötülükten oluşan bir gruba dahil etmekte hiçbir sakınca görmez. Bahsi geçen bu durumda, Kristeva ve Spivak'ın ortaya attığı iki kavramın arasında bir geçiş ya da birinin diğerine dönüşümü gibi bir durum mevcut değildir, yani kavramların 'içkinlik düzlemleri' birbirinden farklıdır. Saflık ve kirlenmişlik kavramları sömürgecilik sonrası feminist kuram ile psikanalitik kuramlarda farklı şekillerde anlam kazanır. Her iki kavramın içerdiği bileşenler, düzlemler ya da alanlar bahsi geçen iki ayrı alanda farklılık gösterir.

Spivak'ın daha sonraları maduniyet başlığı altında bilinecek olan temayla ilgisinin izini, "Uluslararası Çerçevede Fransız Feminizmi" (1987; ilk olarak 1981 yılında yayımlanmıştır) adlı çalışmasında da sürmek mümkündür. Spivak bu çalışmasında bir yandan *About Chinese Women* (1977) başlıklı kitabında Kristeva'nın oryantalizmi olarak nitelen-

dirilen bakış açısını sert bir dille eleştirir. Öte yandan ise kapitalizmin göbeğinde yaşamasına karşın hepimizin ortak düşmanı olan iletişim kanallarına erişimimize olanak sağlayan kapitalist dinamiklerden uzak tutulan ve okuma yazma bilmeyen köylü ve kentli milyonlarca Hintli kadının içinde kendini nasıl konumlandırdığına ilişkin sorular sorar (1987, 135). Spivak 'biz' sözcüğünü kullanılırken belirli bir kesime ayrıcalık tanındığına ilişkin varsayımı da sorunsallaştırır. Burada geçen 'biz' aslında kim? Spivak kimin adına konuşuyor? Spivak'ın dünyadaki tüm kadınlarla kıyaslandığında hâlihazırda ayrıcalıklı bir grubun içinde yer alan 'kadın akademisyen' (134) olarak fikirlerini dile getirdiği düşünülebilir (150). Spivak'ın da faydalandığı "The Ends of Man" başlıklı makalesinin son satırında Derrida şu soruyu sorar: "Mais qui, nous?" Bir diğer deyişle "Fakat 'biz' kimiz?" (1982, 136; 1972, 164). Spivak kadın bir akademisyen olarak 'biz' diyerek kimin adına konuşuyor? Spivak bir yandan sömürge altındaki Hindistan'da, öte yandan ise 'Batılı' İngiltere'de ve Amerika'da eğitim almış kadın bir akademisyen olarak kendisine bahşedildiğini düşündüğü ayrıcalığı sorunsallaştırır. Bunun için Kristeva'nın (Bulgar asıllı Fransız entelektüel) Çinli kadınlara yönelik tutumunu inceler ve bu incelemenin ardından kendini bu ayrıcalıklı alandan uzak tutar. Ayrıca Spivak kendi entelektüel geçmişini sorgulayarak ve sanki kadınları erkeklerden ayırmak için kullanılabilecek dikkat çekici tek özelliğiymiş gibi algılanan 'kadın akademisyen' etiketinin bir kategori olarak sorun edilmesi gereğinin üzerinde durarak bu durumu sorunsallaştırır. Peki ya, 'kadın akademisyen' etiketinin dışında kalan Batılı, beyaz ve orta sınıfa ait kadınların ayrıcalığını nasıl açıklayacağız? Spivak yalnızca Anglo-Amerikan ve Avrupa dünyasında aldığı eğitiminden etkilenerek benimsediği 'Fransız feminizmi' ile kendi ideolojik bakış açısı arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırmakla kalmayıp kültürel, siyasi ve ekonomik açıdan üstün durumdaki elitlerin dilini ve deyimlerini öğrenmeyen kesimi

(bunlar, sıradan insanlardır; işçiler, köylüler, madunlar ya da Spivak'ın kendisinin de belirttiği okuma yazma bilmeyen Hintli kadınlar) göz önüne alarak kendi sınıfsal ayrıcalığını da sorgular. Spivak, bir yandan bahsi geçen kesimlere tepeden bakan bir tutumdan kaçınmanın, öte yandan ise bu tür insanlara sanki 'geçmişe mahsus bir güzelliği' (1987, 135) temsil ediyorlarmış gibi fazlasıyla nostaljik davranmaktan kaçınmanın yolunu bulmaya çalışarak bahsettiği türden gruplara üstünlük taşıdığını kabul etmez. Bunun yerine bu kesime ait insanlardan 'ne öğrenilebileceği' ve bu tür insanlarla 'ne paylaşılabileceği'ne yönelik sorular sorar (135).

"Uluslararası Çerçevede Fransız Feminizmi"nde Spivak tartışmayı kadın sünneti ve teknik olarak 1947'de bağımsızlığını tanımış olsa da Britanya'nın Hindistan üzerindeki devam eden ideolojik sahipliği etrafında kurar. 1949 yılında 'ırmakta çamaşır yıkayan yaşlı bir kadın' kendisine orada çamaşır yıkayamayacağını söyleyen başka bir kadına nehrin Doğu Hindistan Şirketine ait olduğunu söylerse, yanılmış olur ama ideolojik olarak haklıdır. Nehir ve çamaşır yıkayanlar, hesaplanamaz ve karmaşık biçimlerde Britanya sömürgesi efsanesine aittirler, onun tarafından belirlenirler, onun hükmü altındadırlar. Bakış açıları, söylemleri, hayatları, pratikleri, imkânları, sonunda Britanya 1858'de ele geçirdikleri Hindistan topraklarındaki iddialarından vazgeçmeye karar verdiler diye birden değişecek değildir. Bazıları gerçekten sömürge sonrası, milliyetçi Hintli kimliğini nasıl gerçekleştirebileceklerine ilişkin bir söylem geliştirecektir; bazı entelektüeller milliyetçiliğin böyle bir sömürgecilik sonrası versiyonunun muhalif politikaları sınırlamaması gerektiğinde ısrar edecektir. Bu politikalar, sadece Britanya emperyalizmine tepki olarak ortaya çıkarlar ve Britanya idaresinin ve geleneklerinin mirası olan her şeyi yeniden kurarlar. Ancak çamaşır yıkayan iki yaşlı kadının görüşlerinin bütün bu sömürge sonrası Hintli milliyetçiliği kurgularında herhangi bir etkisi olmayacağından emin olabilirsiniz.

"Madun Konuşabilir mi?" (1988) adlı çalışmasında Deleuze ve Foucault'u (1977) hedef alır ve üçüncü dünyalı sınıf altının (böyle bir tanımın gerektirdiği bütün ikazlarla birlikte) sömürüsüne sebep olan uluslararası iş bölümünü ciddiyetle ele almadıklarını söyler. Spivak, bu ikiliyi ideal devrimci diye Avrupalı işçi sınıfını görmeleri ve entelektüellerin işinin olsa olsa aktarmak olduğu bir sorgulanamaz otantiklik konumunu işgal ediyormuşçasına bu sınıfın deneyimini tanımı gereği 'gerçek' ya da 'hakikat' olarak kabul etmelerini eleştirir Spivak bu bağlama karşı işçi sınıfının evrensel doğrulara doğrudan erişimi bulunduğu varsayımına dayanmaktan kaçınır ve ısrarla entelektüellerin bakış açılarının ekonomik imtiyazlarına bağlı olduğu gerçeğini vurgulayarak bizlere ideoloji sorunsalını hatırlatır. Yani, işçi sınıfı entelektüel kesimin net bir doğruya sorunsuz bir şekilde ulaşabileceği türden görüşlere –sanki bu türden görüşler kapsül şeklinde tedarik edilebilirmiş gibi– sahip değildir. Bir yandan da işçilerin 'gerçekliği' temsil ettikleri varsayımına karşı eleştirel mesafesini korur. Sanki işçilerin dolayımsız deneyimleri teorinin dışında konumlanmış birtakım önvaroluşsal saf hakikat çekirdeklerinden oluşuyormuş da bunlara ancak hakikati bilenler tarafından erişilebilir ve iletişim kurulabilirmiş gibi. Spivak, otorite, hegemonya ve temsil gibi zorlu problemlerle boğuşmak ister. Kim kimin adına konuşabilir? Kim onların haklı olduklarını söyleyebilir? Ezilen bir grubun deneyimlerini kuramsal açıdan bilgilendirici bir önerme olarak sunduğunuz an aslında yerine konuştuğunuz kesimin özgün olduğu varsayılan sesini kesip onu daha özel, belirli bir kesime hitap eden ve soyut hâle dönüştürmüş olmuyor musunuz? Foucault ve Deleuze yerine Marx ve Derrida'nın yanında duran Spivak bu meselelerin izini sürmek için Gramsci'nin Ranajit Guha tarafından da kullanılan madun kavramından faydalanır.

İster Derrida'nın varoluşun metafizik açıdan eleştirisi isterse feminizmin ataerki eleştirisi olsun, Spivak bir araş-

tırmacının arasına mesafe koymaya çalıştığı yapıların 'suç ortaklığı'yla (1988, 293) edindiği bakış açısını fark etmesinin gereğini vurgulamak için büyük çaba harcar. Şeffaflık meselesi üzerine kafa yoran Spivak, Derrida'nın eleştirisinde varlığını belli eden söylemin onu nasıl yönlendirdiğinin farkında olduğuna, bir diğer deyişle, Derrida'nın şeffaflık gibi büyük bir iddiaya karşı tetikte olduğuna işaret eder (1988, 293). Benzer şekilde, madun kadın sorunsalını görmezden gelerek yol alan bir feminizm anlayışı da çok uzun geçmişe dayanan ve araştırmacının konumunun şeffaf olduğunu düşünen maskülen radikallikle iş birliği içindeki kaynağı belirsiz siyasi bir tutuma dahildir (1988, 295). Madun kadın feminizmin sorunu değilmiş gibi bir tutumun içine girmek sömürgecilik sonrası baskı konusunda masum bir feminizm için yer açmaya girişmek anlamına gelir. Bu yer sanki sömürünün ırkçı, emperyalist tarihine hiç bulaşmamış gibi. İster metafiziğin resmî tarihine ilişkin isterse anaakım feminizme ait olsun, ayrıcalığa dayalı anlatıların tamamen dışında kalmanın mümkün olmadığının farkında olan Derrida ve onun izlediği yol, Spivak için oldukça verimli ve yönlendirici olmuştur. Bunun sebebi Derrida'nın Avrupalı bir felsefeci olarak *Avrupalı* öznelerin etnomerkezci yaklaşarak 'Öteki'ni marjinal bir grup olarak değerlendirme eğiliminden söz etmesidir (1988, 293). Spivak da benzer şekilde bulunduğu konumun bütünüyle masum olduğu düşüncesini reddeder. Ancak bu Spivak'ın sözde şeffaf konumlarından faydalanıp 'meşrulaşmış kayıtsızlık' (1988, 291) anlayışına dayanarak sistematik olarak bu durumun üzerini örttüğünü düşündüğü entelektüel kesime seslenmenin ötesine geçtiği anlamına gelmez. Daha ziyade, Spivak'ın niyetlerin saflığına ilişkin şüphelerini kendisine kadar genişletme niyetini gösterir; bizlere şunu hatırlatır:

> Susturma (madunların liberal çokkültürcü merkez akademi tarafından susturulması) işinde kendi suç ortaklığımızı kabul etmek, uzun vadede çok daha etkili bir yoldur. Her zaman bir günah keçisi ararsak amacımıza ulaşamayız. (1999, 309)

Bizim gibi ayrıcalıklılar sistemine dâhil olduğu için bulunduğu konumu elde ettiği varsayılan kişiler –bu sisteme dâhil olmak için onu kazanmak gerekir– bu ayrıcalığın sonuçlarından sorumlu tutulur. "Madun Konuşabilir mi?" başlıklı çalışmada, düşük tipler hâline gelirler; ayrıcalıklarını ve öğrenme haklarını, etkili 'emperyalist' özneler ve entelektüeller olarak, işitilme hakları ve akademisyen otoritelerinin tanınmasının diğerlerinin belirgin biçimde susturulmasına dayandığı varsayılır. Spivak madun kadının susturulmasının başkalarının sesini duyurma hakkını kolaylaştırıp onların konuşmalarının altında yatan anlamlara katkı sağlasa bile 'madun kadının her zaman olduğu gibi sessiz kalacağı'na (1988, 295) işaret eder ve susturmaya yönelik alt metni gözler önüne serer. Spivak, Deleuze ve Foucault'nun hem emperyalizmin yol açtığı epistemik şiddeti hem de uluslararası iş bölümünü görmezden geldiğini öne sürer (1988, 289). Spivak ötekilere borçlu olunan şeylere de işaret eder. Üçüncü dünya ülkelerinde erişimi kolay kenar mahallelere kurulan yoğun iş gücü gerektiren çok uluslu şirketlerde çalışan (çoğunlukla kadın) işçilerin genelde hesaba katılmayan emeği aslında birinci dünya ülkelerinden entelektüellerin çok daha rahat ve konforlu bir yaşam sürmesine doğrudan katkı sağlar. Ancak Avrupa felsefesine ait metinlerde bu ötekilerin mevcudiyetine yer verilmez. Bu göz ardı edilme, metinde söylenen her şeyi mümkün kılar: etike her zaman zaten asimile edilmiş, yutulmuş, hiçbir zaman işitilmemiş, dinlenmemiş ve anlaşılmamıştır. Bu bağlamda Spivak, ampirik gerçeklerin ötesine geçer, içinde çamaşırlarını yıkadığı nehrin hâlen East India şirketine ait olduğunun ve bakış açılarının büyük ölçüde sömürgeciliğin etkisini sürdüren geçmişinden kaynaklandığının farkında olan çamaşırcı kadınların sesi olur.

"Uluslararası Çerçevede Fransız Feminizmi" başlıklı çalışmasında Spivak'a anlatısal ve siyasi bir bağlam oluşturan durum, nehir kenarında çamaşır yıkayan iki kadının arasında geçen sohbettir. "Madun Konuşabilir mi?" adlı çalışmasında

Spivak bu makaleyi tekrar değerlendirirken yazdığı *A Critique of Postcolonial Reason* (1999) başlıklı makalesinde yeniden üzerinde durduğu sati sorunsalını başlangıç noktası alır. Bhubaneswari Bhaduri 1926 yılında âdet gördüğü esnada kendini öldürmüştür. Spivak, Bhaduri'nin 'bağımsızlık için silahlı mücadeleye' (1988, 307) giren bir grup tarafından 'siyasi suikast' eylemini gerçekleştiremediği için intihara zorlanmasını "Hintli dul kadınların ölen kocalarının yakıldığı ateşe atlayıp kendini yakarak öldürmesi" (1988, 297) anlamına gelen sati geleneği açısından yorumlar. Suç ortaklığı sorunsalını dikkate alarak düşüncelerini geliştirirken tam anlamıyla şeffaf bir bakış açısını benimsemenin mümkün olmadığını kabul eden Spivak, sati geleneğiyle ilgili tutumunda hem İngilizlerin bu geleneği kınayan bakış açısından hem de "'Hint yerlisi' (1988, 297) olarak adlandırdığı grubun yaklaşımından uzak durmaya çalışır. İngiliz emperyalistlerin bakış açısı "siyah kadınları siyah erkeklerden kurtaran beyazlar" şeklindedir. Hintli yerliler ise 'kaybolmaya yüz tutmuş kökenlerine yönelik nostaljik bir anlayışın parodisi olarak değerlendirilebilecek' şu yorumda bulunur: "O kadınlar gerçekten de ölmeyi tercih etti." (1988, 297) İngiliz emperyalistlerin sati geleneğini kınamalarının altından yatan sebepler olayı farklı bir yöne çekme taktiği –ahlaki açıdan yerle bir olmuş sömürgeci uygulamaların farklı bir yöne çekilmesi– açısından yeniden değerlendirildiği daha karmaşık bir analiz gerektirir. Spivak'ın gözünden kaçmayan 'dikkat çekici ironi'yi (1988, 303) temel alan ve satiyi kadınların 'kendini ateşe atmaya yönelik özgür iradesi' şeklinde açıklayanlar da derinlemesine incelenmelidir. Kadına eşinin ölümünün ardından kendini yakması yönünde öğüt verilir ve bu 'kadın bedeni'nden 'kurtuluş' olarak görülür. Spivak'a göre bunun sebebi 'kadın bedenine sahip olmaya özgü bir talihsizlik' (1988, 303) anlayışıdır. Aynı şekilde Spivak da ruhani niyetlerin sözde saflığının çok daha dünyevi ve değişken güdülerle iş birliği içinde olabileceğine işaret eder. Kane'in çalışmasından alıntı yapan Spivak durumu şu şekilde açıklar:

> Bengal'de Hintli bir geniş ailede oğlu olmayan dul bir kadın ailenin sahip olduğu mal mülk üzerinde ölen eşinin haklarını talep edebilir. Bu da çoğu zaman aile içindeki bireylerde erkeğin ölümünden sonraki en ıstıraplı anlarda kadının eşine duyduğu bağlılık ve aşk duygularından yararlanılması suretiyle dul kadınlardan kurtulma isteği uyandırmış olabilir. (1988, 300)

Spivak, Bhubaneswari Bhaduri'nin 'belki de *sati* geleneğiyle intihar etmenin toplumsal çerçevesini müdahaleci bir tavırla yeniden yazmış olabileceği' (1999, 307) hissini betimleyebilmek için yapıbozumun iki adımı olan tersine çevirme ve yerinden etmeyi temel alır (Bkz. Derrida, 1981b). Spivak ilk örnekte 'âdet gören kadının kendini ateşe atmasına yönelik yasağı' kadının 'âdetinin başlamasını' (307) bekleyerek tersine çevirir. İkinci durumda ise, söz konusu tersine çevirme eylemi 'kadın intiharı için geçerli bir güdü' (307) olarak kabul edilen sati geleneğini yerinden eder. Spivak tabunun (sati geleneğinin açık bir şekilde 'temiz olmayan' yani âdet gören kadına yasak olması) bu şekilde alt üst edilmesini sati geleneğinin madun tarafından yerinden edilmesi olarak değerlendirir. Bu durumda Hindistan'daki İngiliz yönetimini protesto edebilecek birinin intihar etmesi bir nevi sessiz bir protesto eylemiyken başka bir bakış açısından yaklaştığımızda söz konusu intihar geleneksel Hint geleneğinin yeni baştan resmedilmesi olarak görülebilir. Bu yeniden resmedilme eyleminde beden, kadın cesedi üzerine emperyalist ve sömürgeci tarihin sapkın aşırılıklarının yazılıp kaydedildiği bir tuvaldir. Spivak kendi seçtiği örneğin bile madunları saf bir toplumsal grup olarak inşa etmekten kaçındığını ileri sürer.

Bhubaneswari Bhaduri 'gerçek' bir madun değildir. Bhaduri her ne kadar gizli de olsa 'Bağımsızlık için burjuvaların başlattığı eyleme' (1999, 308) erişimi bulunan orta sınıftan bir kadındır. Spivak "Aslında tamamen madun birini aramıyordum. Mesela bu kadın orta sınıftandı. Böylece, an-

cak sınırlı bir şekilde anlatı oluşturmasına izin verildiği için kadınlar söz konusu olduğunda madunluk fikrinin karmaşıklaştığı mesajını iletmek istedim." (Landry and Maclean 1996, 289)

Bir röportaj esnasında "Madun konuşamaz." ifadesini kaleme aldığında ne demek istediğini açıklamaya yeltenen Spivak, kendisine getirilen sayısız eleştiriyi göz önüne aldığında şu türden bir sonuca vardığını dile getirir:

> 'Konuşmak' aslında konuşmacı ile dinleyici arasındaki geçen süreçten bahsediyordum. *Sati* geleneğinin teminatı niteliğindeki düzenleyici psikobiyografinin temelinde yatan tüm önermelerin bir şekilde yok sayılıp zayıflatılmasını tetiklemek –çok zayıf bir ifade– üzere ölüm anında kendi bedenini kullanan kadın vakasında böyle bir süreçten söz edilemez. Sesini duyurmak için girişilen böylesi inanılmaz bir çaba bile konuşma eyleminin gerçekleşmesini sağlayamaz. Bu nedenle bu süreçten bahsettikten sonra bir çeşit retorik ıstırap göstergesi olarak "Madun konuşamaz!" diye ekledim. (1996, 289)

Critique of Postcolonial Reason adlı çalışmasında bir kez daha bu 'tutkulu matem' duygusunun üzerinde duran Spivak bunun 'makul olmadığını' (1999, 308) kabul eder. Ayrıca kendisine eleştiri getiren isimlerden biri olan Abena Busia'nın "Eğer Spivak Bhubaneswari vakasını yorumlama imkânına sahip olduysa Bhubaneswari bir şekilde sesini duyurabilmiş demektir." şeklindeki yorumunda 'kesinlikle haklı' (309) olduğunu ifade eder. Her türlü konuşma, hatta hemen şu an olan bile, karşı tarafa iletilip çözümlenme gibi ayrı bir süreçten geçer. En iyi ihtimalle karşı tarafın dinleme sürecine ihtiyaç duyulur. Konuşma bu tür bir eylemdir (309). Bu itiraftan sonra Spivak söylediklerinin arkasında dursa da bir grubun söylemeye çalıştıklarının (ister istemez bilgi üretim merkezi olan) akademik çevreden biri tarafın-

dan yıllar sonra tam da etkili olmayan bir şekilde anlaşılıp çözülmesi doğrudan madunun 'sesini çıkarması' olarak algılanamaz (309).

Bu nedenle Spivak ideolojik olarak eşit derecede yanlış anlaşılmış iki varsayıma direnç göstermenin üzerinde durur. Spivak ilk olarak kendini madunların ya da baskı altındaki öznelerin 'özünde açık ve net' (1988, 289) olduğu düşüncesinden uzak tutar. Bu yaklaşımdan çıkan sonuç, bir entelektüelin tüm yapması gerekenin sorunsuz, antropolojik ve yerli bilginin tedarikçisi olduğu düşünülen madunların sağladığı esas doğruya yönelerek aracısız doğruya erişim sağlanabileceğidir. Bu durumda, entelektüelin kendini üstün ve tartışılamaz (belki de ruhani) doğruyu ileten 'şeffaf' (1988, 275) bir araç gibi görme tuzağına düştüğüne şahit oluruz. Spivak, bu durumu Foucault ve Deleuze ile ilişkilendirir. Spivak'a göre Foucault ve Deleuze'ün şeffaflığı aslında nesnellikten hiç uzak olmayan ancak kendine şeffaflık süsü veren bir anlayış üzerine inşa edilmiştir. (1988, 279) Bu anlayışı benimseyenler birinci dünya ülkelerinin üçüncü dünya üzerindeki üstünlüğünü sürdürmeye yönelik sömürgeci eylemlerine dâhil olduğunu açığa vuran her türlü imayı gizler. Spivak'a göre bir entelektüel bu türden bir imayı, yani çıkarımı ne kadar şiddetle reddediyorsa nesnellik iddiası da bir o kadar tutarsızdır. İkinci durumda ise Spivak yanlış temsil endişesinden ötürü entelektüelin bir sorunsalla ilgilenmekten tamamen kaçınmayı tek makul çözüm olarak görme düşüncesine karşı çıkar. Bu durumda, ötekileri temsil girişiminden ve baskı sorunsalına ilişkin anlamlı bir değerlendirme yapmaktan tamamen kaçınılarak madun meselesi yok sayılır (Bkz. 1988, 286). Madunlara tüm entelektüellerin olduğu gibi kabul edip yorumlaması gereken, saf ve gerçek deneyimleri yansıtan, ayrıca entelektüellerin sorduğu tüm soruları inanılmaz bir farkındalık uyandırarak yanıtlayan bir toplumsal grup olarak yaklaşmak, yetersiz bir yaklaşımdır. Böylesi bir yaklaşım, eskiden yanlış bilinç olarak

adlandırılan, günümüzde ise Althusser'in çalışmalarından sonra ideoloji başlığı altında yalnızca materyal boyutta değil ideoloji boyutunda da kendini yeniden inşa etmek kapitalizmin bir özelliği değil mi? Yeniden sunulan sorunsaldan bütünüyle kaçınır. Ayrıca bunu yaparken bu süreçte entelektüellerin oynadığı rolü sorunsallaştırmaktan da kaçınır. Madunların doğruyu söylediğini varsayarsak, o zaman entelektüellere duyulan ihtiyaç ortadan kalkmıyor mu ya da en azından entelektüelin oynadığı rol hâlihazırda ortada olan bir doğruyu iletmeye yarayan herhangi birine indirgenmiş olmuyor mu?

Tam da bu sebeple, entelektüellerin bütün karmaşıklığıyla ideolojik baskı sorunundan elini eteğini çekip konuyu tümden bırakması da doğru bir yaklaşım değildir. Bu türden bir yaklaşımda, entelektüel kendini kurtarmaya ve olası bir yanlış temsil ya da suç ortaklığından kaçınmaya yeltenerek ortadaki sorunu önemsiz görür ve tümüyle görmezden gelir. Aynı şekilde, 'doğru'yu inşa etmek için yalnızca bir grubun saf deneyimlerini temel almak da yetersiz bir yaklaşımdır. Bu iki aşırı uç yaklaşımın ortasını bulmaya çalışan Spivak madunları romantik bir şekilde sunup idealize etmeye karşı çıkar. "Bence insanlar yanlış yolda. Madunları korumaya çalışma düşüncesi tam bir Amerikanvari yaklaşım." (Landry ve Maclean 1996, 289). Spivak, madun sorunsalının ötesine geçerek madun kadınların daha da fazla yok sayılmasından endişe duyar. "Sömürgecilik bağlamında madunlara ait yazılı bir tarihin olmadığından ve bu kesimin konuşamadığından söz ediyorsak, madun bir kadının daha da gölgede kaldığını ileri sürmek mümkündür." (1988, 287) Önce sömürgecilik, daha sonra ise reaktif Hint milliyetçiliğinin etkisi altındaki madun kadın meselesi bizlere bahsi geçen iki siyasal sistemin arasındaki suç ortaklığını hatırlatma işlevi görür. Ayrıca iyi niyetli sömürgecilik sonrası kuramcıların ve feministlerin üzerine düşünmeden, alelacele mevcut ötekileştirmeyi farklı bir görünüme sokarak yeniden inşa et-

meye karşı dikkatli olması gerektiğini hatırlatır. Bu demek değildir ki en iyi niyetimizle masumiyet ve saflık konumunu sürdürebiliriz. Bu, her şeyden önce, sistemli baskıyla kendi suç ortaklığımızı kabul etmeye açık olmamız gerektiği anlamına gelir; bu kaçabileceğimiz bir şey değildir, tersine, baskı döngüleri kendilerini yeniden üretmenin gizli yollarını buldukları için, yeniden ve yeniden düşünmemiz gerekir.

Altıncı Bölüm
Psikoanalitik, Yapısalcılık Sonrası Feminist Kuram ve Deleuzecü Yanıtlar

Bu bölüme önce psikanalitik feminist kuramı tartışmaya açarak başlayacağım. Ardından Derrida'nın ikili karşıtlıklara dayanan yaklaşımının feminizm için önemine değinerek devam edeceğim. Daha sonra ise kısaca Deleuzecü feminist kuramın psikananalitik kuramdan esinlenen feminist kuram ve postyapısalcı kurama yönelik eleştirisine yer vereceğim. Son olarak ise Moira Gatens'ı dayanak noktası alarak Benedict de Spinoza'nın Deleuze ve Guattari'ye ilham verme rolünün feminist kuramı artık yetersiz gelen kartezyen anlayışın ötesine taşımaya ne ölçüde yardımcı olduğunu gözler önüne sereceğim.

Abigail Bray ve Clare Colebrook bedensel feminizm olarak adlandırdıkları feminizmin sınırlılıklarını ve Deleuzecü çerçevenin avantajlarını gözler önüne sermek için anoreksiya örneğinden faydalanır (1998). Bedensel feminizm kuramcısı olarak nitelendirilen kuramcılar arasındaki farklılıkları arka plana atmak pahasına, tartışmayı geliştirecek analizleri temel alacağım. Bray ve Colebrook 'fallosantrizm'e yönelik eleştirilerin genel bir sorununa dikkat çekerler. Bu sorun, öznellik ve deneyim ile ilgili eril taraflı genel bir anlatı kurmaya eğilimli feminist kuramların dişil otantikliğin herhangi bir ifadesini olumsuz olarak konumlandırmaları ve sınırlandırmalarıdır. Bu türden yorumlar ataerkil düşünceyi sanki tek parçadan oluşan bir düşünce sistemiymiş gibi genelleyip her türlü anlamın hegemonik 'simgesel dünya'dan çıkıp geçerlilik kazandığı anlayışını sürdürdükçe, Nietzsche'nin tep-

kisel düşünce olarak gördüğü anlayıştan kaçınamaz. Düşmanı suçlayarak –genel olarak erkekler ya da ataerkil düşünce tarzı ya da fallus merkezli anlam sistemi– feminizm, yalnızca karşıtlık konumunda kalma riski taşır. Bu konum, Yahudi-Hristiyan zihniyetin dünyevi hayatı acı veren, suç yaratan ve vicdansız olarak kötülendiği gücenik ve sert tavrını taklit etmiş olur. Bu durumda suçlamalar bitmez: Erkekler, hayatlarımızı berbat ettikleri için suçludurlar, aynı zamanda olumsuz beden imgelerini içselleştirmemizin sorumlusu da onlardır; bilincimizi idealize edilmiş ve gerçek kadınların ulaşamayacağı kadınlık imgeleriyle doldurduğu için ataerkil kapitalist medya dünyası da suçludur. Bu nedenle anoreksiya ve blumia gibi yeme bozukluklarının ortaya çıkması kadınların değil bizlere yetersizlik hissiyatını aşılayan medyanın suçudur. Bu türden bir bakış açısını sahiplenmek, tüm güçlü bir zalimin belirlediği kurban rolünü ya da, Nietzsche'nin deyimiyle, köle ahlakını kabul etmek anlamına gelir. Feminizm, tepkisel ya da karşıtlık üzerine kurulu bir düşünceyi benimsemek yerine kendini yeni anlam alanları oluşturmaya, yeni düşünce şekilleri üretmeye ve yenilikçi kavramlar inşa etmeye adamalıdır. Feminizm reaktif olmak yerine hayatla barışık olmalıdır (Bkz. Deleuze 1983). Bray ve Colebrook'un beden feminizmine yönelik kimi zaman çok kapsamlı olan eleştirisinin tümüyle haklı olduğunu düşünmüyorum. Ancak bu yaklaşımın feminizmin farkında olması gereken bir eğilimini vurguladığını düşünüyorum ve Deleuzecü feminist kuramın iyimserlik ve yaratıcılığını çok ilginç buluyorum. Bray ve Colebrook feminist kuramın bu gibi kuramların (her ne kadar bu tür kuramlar beden feminizmini fazla genel açıklayarak buna benzer bir eleştirinin tuzağına düşse de) karşı çıkacağı türden çok daha büyük anlatıları yeniden inşa etmemeye dikkat etmesi gerektiğini kesin bir dille ortaya koyar. Bu noktada Butler'ın Luce Irigaray'e ilişkin gözlemini yeniden hatırlamakta fayda var. Irigaray üzerinde durduğu büyük felsefi hataları tekrarlama

eğilimi taşıyorsa, bu hataya çok uzun zaman sessiz kalındığı zaman buna abartılı ve sert bir karşılık vermek gerekir (Butler 1993, 36-7). Felsefenin kolayca görmezden geleceği ataerkinin kadınları aşağıladığı gerçeği Irigaray'ın taktiksel taklidini gerektiriyorsa, asıl sorulması gereken soru böylesi abartılı bir tepkinin Irigaray'dan etkilenenler üzerinde nasıl etki edeceği, ayrıca –örneğin ırk ayrımını gibi unsurların üstünü örterek– daha ne kadar yeni kör noktalar yaratmaya devam edeceğidir.

Irigaray ve Kristeva feminist kuramı bir yandan psikanaliz öte yandan ise Hegel sonrası Avrupa felsefesiyle bağlantılandırmaya çalışan en önemli iki kuramcıdır. Daha önceki bölümlerde Irigaray'ın feminist kurama katkısından detaylı bir şekilde bahsettiğim için (Chanter 1995) bu bölümde Kristeva'nın katkısına odaklanacağım. (Bu konuda çalışmalar yapan diğer önemli kuramcılardan biri de bu bölümde değinemeyeceğim Jessica Benjamin'dir [1990].) Kristeva psikanaliz ve dilbilimsel kategoriler arasında *uzlaşma* sağlanmasına ön ayak olmuştur. Kristeva bilgi sahibi olduğu psikanaliz üzerine yapılan çalışmalarla ilgili yalnızca Freud ve Lacan'ın o konuya ilişkin varsayımlarını ortaya dökmekle yetinmeyip aynı zamanda kendi yaklaşımını da getirir. Bu nedenle ilk olarak Kristeva'yı diğerlerinden ayıran noktalardan bahsetmek faydalı olacaktır: Saussure'ün gösteren/gösterilen ya da sembol/sembolleştirilen ayrımı; Lacan'ın simgesel/imgesel/gerçek; ve Kristeva'nın kendi geliştirdiği göstergesel/imgesel ayrımı. Kristeva'nın ayrımı doğrudan Lacan'ın üçlemesinin üzerine kurulu değildir ancak Freud'un ödipal dönem öncesi/ ödipal dönem ayrımıyla benzerlik taşır. Tek ayrılan noktaları ise Kristeva'nın göstergesel ve imgesel ayrımının gösterge sürecini işaret etmesidir. Freud'a göre ise ödipal dönem öncesi ve ödipal döneme geçiş süreci gelişimseldir. Yani *fort-da* oyunu faslı dışında bilhassa dilbilimsel yetkinliğe bağlı değildir. Hatta bu oyunda bile Freud

dil öğreniminden ziyade tekrarlama ve uzmanlık kazanmayı vurgular (Bkz. Freud 1953).

Göstergesel ve imgesel arasında bir ayrıma giden Kristeva, ödipal öncesi dönemi Lacan'dan çok daha detaylı bir şekilde sorunsallaştırarak Freud'un Saussure dilbilimi ve Hegel diyalektiğine göndermeleri bulunan iki kuramsal anlayışı üzerine çalışma yapan Lacan'ın anlayışına yer verir ve hatta onu ileri taşır. (Saussure'ün Lacan üzerindeki etkisine odaklanan çok fazla sayıda çalışma bulunmaktadır. Bu nedenle bu bölümde bu çalışmalardan tekrar bahsetmeyeceğim. İlgilenen okuyuculara Beardworth'ün [2004] ilk bölümünü okumalarını tavsiye edebilirim.) Freud'un geliştirdiği 'ilk' kuramsal çerçeve bilinç dışı, bilinçaltı ve bilinç arasındaki ayrıma dayanırken, ikincisi ise id (alt benlik), ego (benlik), süper ego (üst benlik) ayrımına dayanır. Lacan'ın Freud'e yaklaşımı Saussure'ün dilbilim anlayışı ile Hegel'in geliştirdiği kategorilerin (Bkz. Hegel, 1977) uygulanmasına dayanırken, Kristeva'nın ödipal öncesi döneme yaptığı vurgu, Melanie Klein'ın Freud'un yaklaşımına getirdiği yeniliklere dayanır. Bu bağlamda, Kristeva ilerleyen dönemlerde yeniden Freud'un yaklaşımına dönüş yapar. Bu kez Lacan'ın Saussure ile Hegel'in kavram ve terminolojisini Freud'a uyarladığı bir yaklaşımı benimseyen Kristeva'nın yaptığı çalışmalarda ödipal öncesi dönemi Lacan'dan daha dikkatli analiz ettiğine şahit oluruz. Bizler için ödipal dönem öncesine yeniden dikkat çekilmesinin önemi, annelik ve babalığın işlevlerinin görece önemini yeniden değerlendirme potansiyeli sunmasıyla ve bu türden bir düşünce şeklinin Kristeva'nın Lacan söyleminin kapsamlı etkileri olarak adlandırdığı sürecin nihai etkileriyle ilgilidir. Kristeva'nın psikanalize getirdiği yeni anlayış fallusun otoritesine, kastrasyon kompleksinin kutsallığına ve Oedipus kompleksinin merkezî rolüne ne gibi bir etki edebilir? Tüm bu gelişmeler en nihayetinde devrim niteliğindeki düşünce sistemi olasılığını ne ölçüde etkileyip şekillendirebilir? Bu türden olasılıklar, artık Marksistlerin

toplu hareketlerinin siyasal çalkantı ve dönüşüm için etkili bir model olmaktan çıktığı küresel kapitalizm ve dijital bilgi sistemleri çağında ne derecede gerçekleşebilir?

Göstergesel olanı imgesel (ya da Freud'un deyişiyle Ödipal öncesi sürecin Ödipal süreçten) olandan ayıran çizgi, Freud'un kastrasyon korkusunun keşfi üzerinden okuyabileceğimiz Lacan'ın ayna evresidir. Freud'un ödipal öncesi süreçle ödipal süreç ayrımının Lacan'ın imgesel ile simgesel ayrımıyla benzerlik taşıdığını ileri sürmek mümkündür. Aradaki önemli fark Freud'un *gerçek* olan sorunsalını görmezden gelmesidir. Bu yönüyle Freud'un yaklaşımının Kristeva'nın ikili ayrımında simgesel olan tarafından ele alınmayan ve sorunsallaştırmayan (Kristeva 1984, 49), bir yandan gösterge sürecini (bu sürecin bir parçası olarak) kolaylaştırırken öte yandan gösterge sistemine dâhil olmaya direnç gösteren göstergesel ile benzerlik taşıyıp bu şekilde işlerlik kazandığı düşünülebilir. Gerçeğin bir temsilinin mümkün olmadığı, simgesel tarafından içerilemeyeceği ya da düşünülemeyeceği, gösterilmeye direneceği ve temsilin sınırlarını aşacağı, olumsuzlamayı reddedeceği ve bu nedenle de asıl gösterge (fallus) sınırlarını aşacağı, anlamın dilin kendisini etrafında örgütlediği şey olduğu düşünülebilir. Bu bağlamda, gerçek temsilin ötesinde bir olgudur ve simgesel dünyayı oluşturan karşılıklı değiş tokuş sistemini sarmalayan göstergelerden etkilenmez. Gerçek asimile edilemeyen ya da anlamlı bir söylem sisteminin bir parçası olarak kabul edilemeyen –bu nedenle travmayla bağdaştırılır– ve üzerine düşünmenin mümkün olmadığı bir olgudur. Lacan'a göre travma genellikle kastrasyon kompleksiyle bağdaştırılır. Bir erkek çocuk için kastrasyon korkusu penisini kaybetme korkusunu ifade ederken bir kız çocuğu için aynı endişe kendisinde penisin bulunmaması anlamını taşır ve Oedipus kompleksiyle bağdaştırılan yasaklar ve kültürel kurallar göz önüne alınarak yorumlanır. Kastrasyon endişesi geriye dönük olarak düşünüldüğünde, parçalanmış bedenin de dâhil olduğu kayıp tehdidi gibi diğer muhtemel travmatik durum-

ları da temsil eder. Kristeva, temel etkisi çocuğun doğmadan önce anneye bağımlı olmasından kaynaklanan, ayrıca kendini anne figüründen ayırması gereğiyle ilgili olan abject söylemini oluşturarak kastrasyon korkusundan önce meydana gelen ve geri dönüşü mümkün olmayan kayba örnek olarak gösterilebilecek yok oluş tehditine odaklanır. Çocuğun varoluşu, abject sürecinde tehlikeye girer (bu süreç yalnızca falliğin göstergesinin olası kaybıyla sınırlı değildir).

Kristeva'nın Lacan'ın Freud'a geri dönüşü üzerine kendi yorumunu ekleyip yeni bir anlayış kazandırmasının altında yatan Lacan'ın yalnızca Saussure'ün gösteren/gösterilen ayrımını değil talep ve ihtiyaçtan farklı olarak Hegel'in arzu anlayışını da irdelemesidir. İhtiyaçtan talebe ve en nihayetinde arzuya doğru ilerleyen bir devamlılık vardır. Söz konusu devamlılık süreci Lacan'ın Hegel'in kavramlarından yararlandığının göstergesidir. Bilindiği üzere, Lacan Hegel'in efendi-köle ilişkisinin Kojève tarafından yapılan okumalarıyla ilgilenir. Lacan Hegel'in diyalektiktiğini Kojève'in Hegel'e yaklaşımından yararlanarak benimseyip düzenler. Buna göre çocuğun annesinden istedikleri talep olarak nitelendirilirken arzu çocuğun artık annesinin arzusunu tatmin edemeyeceğini fark ettiği nokta olan kastrasyonun keşfinden sonra vuku bulur. Lacan'a göre annenin arzusu başka bir yöne kaymışken, Freud annenin arzusunun ödipal baba figürüne yöneldiğini ileri sürer. Kristeva, *Tales of Love* adlı kitabında (Freud ve Lacan'ın metinlerine sirayet eden heteroseksist etkilerden bir nebze uzak bir tutum takınarak) annenin arzusunun neye dönüşürse dönüşsün artık çocuğunun üzerinde olmadığını belirtir (1987).

Hegel'in bilinç aşamasından özbilince geçişi Lacan'ın arzu kavramını ötekine göre nasıl konumlandırdığına ilişkin bir bağlam oluşturur. Her nasıl Hegel için efendi/köle diyalektiğinde önemli olan ötekinin varlığı ise Lacan için de arzu her zaman ötekinin arzusudur. Benzer bir şekilde, özgürlüğüne kavuşma mücadelesi ölüm kalım savaşına dönüşebildiğinden Hegel'e göre her nasıl efendi/köle diyalektiği

hayat memat meselesi ise ölüm dürtüsü de (eros, yaşama dürtüsü ya da nefsini koruma dürtüsü) her birimizin bağımsızlığımızı kazanmaya (anneden ayrılma) çalışırken mecbur kaldığı ruhsal mücadeleye yansır. Her birimiz bağımsızlığımızı kazanıp bir sürü ihtiyaç ve talebimizin olduğu çocukluktan çıkmaya ve öznelliğimizi elde etmeye mahkûmuz. Bu geçiş süreci büyük ölçüde hukuka boyun eğme, ayrıca tabulara ve toplumsal/imgesel alandaki çok sayıda yasağa maruz kalmanın neticesinde tamamlanır. Bu tabulardan ilki annenin bedeni üzerinden sorunsallaştırılan ensest ilişkidir. Lacan'ın deyimiyle 'Öteki' babaya ait bir işlev ya da babaya ilişin bir metafordur. Söz konusu metafor imgesel olanı belirleyen ve çocuğun annenin babaya duyduğu arzuyu izlemesini engelleyen yasaklayıcı bir kuralı temsil eder. Öteki annenin yerini alır ve artık (çocuğun ayna evresi ve kastrasyonla birlikte ayrıldığı) anneden tamamen bağımsızdır (Kristeva 1984, 48). Bir başka deyişle, çocuğun imgesel dünyaya adım atması ve bu süreçte devreye giren tüm toplumsal kısıtlamalar anneye yönelik yasağa göre inşa edilir. Erkek çocuk anneye olan bağlılığını gelecekte eşi olacak kişiye, yani başka bir kadına yönlendirmek zorundadır. Bu bağlamda, erkek libidosunu (daha önceleri bu süreç çok yönlüydü ve henüz Freud'un psikoseksüel gelişim kuramının ortaya attığı anal, oral ve fallik haz aşamaları arasında ayrım bulunmamaktaydı) erkeklik organlarında muhafaza etmeli ve cinsellik içeren tüm edimleri annesi olmayan kadınlara saklamalıdır. Kızlar ise (Freud'un heteroseksüel normlara dayalı, hatalı ve artık geride kalmış yorumuna göre) bir erojen bölgeyi diğeriyle, yani klitorisi vajinayla değiştirmek durumundadır. Ayrıca annelerine duydukları ilgiyi başka bir kadına değil ileride eşleri olacak erkeklere yönlendirmelidirler. Gücü temsil eden fallus ana gösteren olarak gösterge sisteminin efendisine dönüşür. Fallus babaya ait anlayışa dayanan bir düzenin temsilcisidir. Bu bağ-

lamda baba otoritesiyle anneye erişimi yasaklayan kuralları belirleyen figürdür.

Hegel'e göre bilincin kendini anlamaya başladığı bakış açısı (gelişmemiş bir bakış açısı) ile 'biz' bakış açısı birbirinden farklıdır. Bahsi geçen ikinci bakışına sahip okurlar *The Phenomenology of Spirit* adlı çalışmanın tümünde bilincin gelişiminin izini sürüp olumsuzlama sürecinin tüm aşamalarını geçmiştir ve bilincin geçmişteki birçok şekli gibi en nihayetinde söz konusu aşamalara dönüp bakabilmektedir. Aynı şekilde, iki farklı psikanalitik açıdan bakıldığında özne kavramları arasında da farklılık bulunur. Aslında henüz ödipal süreç öncesindeki ya da göstergesel aşamadaki özneden bahsetmek için ödipal ya da imgesel evrelere ait dili kullanmak gerekir. Özne yalnızca kastrasyon sürecini (iğdiş edilme endişesi ya da penis kıskançlığı) geçtikten ya da bu süreçle ilgili bir travma geçirdikten sonra ihtiyaçları ve taleplerine göre değil arzularına göre inşa edilmeye başlar. Bu demek oluyor ki, çocuk bu süreçte annenin başka unsurlara arzu duyduğunu ya da fallus arzusuna sahip olduğunu anlar. Bir yandan, ayna evresi ve iğdişi keşfetmeden önce (ya da Kristeva'nın ifadesiyle, koyutsal kırılma (thetic break) anından önce) dilsel becerileri gelişmemiş, ayrıca henüz dilsel yetkinliğe erişememiş ve imgesel dünyaya giriş yapmamış –ancak hâlihazırda her daim dilsel olan bir dünyaya doğmuş– olan çocuğun gelişimsel bakış açısı mevzu bahistir. Öte yandan ise, dilsel özne yaklaşımı bulunur. Bu yaklaşıma göre özne hâlihazırda her zaman imgesel dünyaya aittir ve kültürel asimilasyona uğramış özne gösterge sistemi olan dilin de doğrudan etkilendiği toplumsal sınırlamalar ve normatif değerlerin etkisi altındadır.

Dil kullanıcıları topluluğunun üyeleri olan kuramcıların –göstergebilim kuramcıları da dâhil olmak üzere– görevi imgesel bakış açısından inceleme yapmaya başlamaktır. Bu nedenle, göstergeler dünyasına ait unsurları analiz etme görevi ister istemez yeniden inşa etmeye yönelik ve geriye

dönük olacaktır. Ayrıca bu türden bir analiz kavramların değişmezliğini ve dilin düşüncelere bahşettiği istikrarı ön koşul olarak kabul etmeyi gerektirir. Bir başka deyişle, bu türden bir analiz dilin kullanım geleneklerine göre bazı temsillerin kalıcı hâle geldiği, kimi değerlerin güçlenip sabitlendiği; ancak öte yandan da dilin sabit yapısının altındaki birtakım dürtü ve temel süreçlerden (yani, yoğunlaşma ve yerinden etme, metafor ve metonim, ihtiyaçlar ve talepler) etkilenerek şekillenen devingen ve değişken yapının kendini gösterdiği sözdizimsel ve dilbilimsel göstergeler açısından baktığımızda dilin 'temel' (Kristeva 1984, 30) ya da 'sınırlayıcı' (48) yapısı bulunduğunu kabul etmek demektir. İşte bu Kristeva'nın yüzeysel anlamlarla ilgilenen ve derin, art süremli yapıları görmezden gelen yapısalcı dilbilime getirdiği eleştirinin önemidir. Bu bakış açısına göre, yapısalcı dilbilimin amacı katı bir yapı sunmak ve fetişleştirmektir. Ortaya koyduğu yöntemler ise nekrofiliktir. Çünkü yapısalcı dilbilim dili hâlihazırda yerleşik göstergeler sistemi olarak görür. Buna göre anlamlar sabit ve tartışma götürmez, düşünceler durağan, ayrıca göstergeler üzerine yapılan araştırmalar da arşive dayalı ya da arkeolojik süreçlerdir (Bkz. Kristeva 1984, 13). Sonuç olarak bu yaklaşım dili, yaşayan ve değişime açık olmaktan ziyade ölü kabul eder. Totalizasyon dilini, ayrıca üstün, mutlak ve teolojik yapıları sorgulayan Kristeva koyutsal (*thetic*) olanı 'nüfuza açık' (63) ya da geçirgen olarak görür. Yani koyutsal olana karşı gelip onu ihlal etmek mümkündür. Bu nedenle, Lacan'ın göstergeler sisteminin hareketliliğini aşarak fallusu üstün Gösteren olarak belirleyip belirlemediğini sorunsallaştıran Kristeva'ya göre Lacan'ın fallus anlayışı gösterenler tarafından üretilmiş gösterilenlerin etkisinin toplamıdır (47). Aynı zamanda fallusun tümleyicive bütünleştirici etkilerini de masaya yatıran Kristeva göstergeler sisteminin içten hareketli yapısının (48) sona ermesi [bitişi], yapılanması ve bir nevi bütünleştirilmesinin gerekliliğini fark eder. Bir deneyim dille

ifade edilmediği sürece 'karmaşık ve tarifsiz' olabilir (Lévi-Strauss, Kristeva 1984, 244 n.56 tarafından alıntılanmıştır). Ancak Kristeva'ya göre koyutsal yaklaşım saf bir gösteren oluşturmak için göstergelerin baskı altında tutulmasından ziyade tutum olarak benimsenmeli ya da kabullenilmelidir (51). Kristeva'ya göre 'imgesel kastrasyon' sürecini reddetme, bu süreçten kaçınma ya da bu süreci baskılamak yerine koyutsal olan (ayna evresi ve kastrasyonla anlam kazanan göstergenin kaynağı) 'aşılabilir hudut' olarak algılanmalıdır (51). Eğer kastrasyondan kaçmak mümkün değilse, hâlihazırda belirli bir gösterenin belirlenip kutsal ve değişmez olarak konumlanması anlayışını destekleyen yalnızca bir seferlik kastrasyon eyleminden söz edilemez (51). Aslında Kristeva'nın bizlerin dikkatini çekmesi gerektiğini düşündüğü nokta gösterge sürecinin önce Kristeva'nın çok önemli gördüğü dil edinim süreciyle başlayan ve yalnızca en son aşamada sabitlik kazanan devingen bir süreç olduğudur. Dilin değişkenliği hiçbir zaman bütünüyle sona ermez. Bu değişkenlik dili ve/veya gösteren düzenini karmaşık bir yapıya büründürür, hatta imgesel olana son verir (50). Yani, göstergelerin hücumu imgesel düzende devrim yaratabilir, bu düzene yenilik kazandırabilir ve onu yeni baştan düzenleyebilir. Bu da yalnızca göstergelere dayanarak mümkün kılınabilir.

Anasoylu bir düzenle yönetilen gösterge sistemi ve ödipal öncesi süreç durağan ve süreksiz olarak betimlenir, ayrıca eylemlerin dalgalar hâlinde gerçekleştiği, pasif yapılı, enerji yüklü, yokluk ve bulunma hâlleri olan süreçler olarak görülür. Ancak henüz özne ile nesne (ya da dünya), ben ve sen, iç ve dış arasında kesin bir ayrımdan söz etmek mümkün değildir. Bu nedenle, ihtiyaçlarla isteklerin 'anaya ait' görüldüğü bir işlev belirlenmiş olsa da bu türden belirlemelerin imgesel alan ve belirli ayrıcalıklara göre hareket eden babasoylu ilkelere göre işlediğini hatırlatmak büyük önem taşır. Bu tür ayrıcalıklardan biri hâlihazırda dile girişi nitelendiren

sembolik kastrasyonun önemidir. Bu demek oluyor ki ödipal öncesi ya da göstergeler sistemi analığa ait kurallarla işliyor gibi görülse de, bu tür bir işlev hâlihazırda kastrasyon sürecini keşfetmiş ve dolayısıyla cinsiyet farklılıklarının ayırdına varmış *bir çocuk için* geçerli olmaya başlar. Yani cinsiyetler arası farklılık geçmişe dönük bir şekilde belirlenir. Annenin yönettiği göstergeler sisteminin belirlenmesi; koyutsal süreçten geçmiş ya da sembolik kavrayışı kazanmaya başlamış, ayrıca kastrasyonu keşfetmiş ve cinsiyet farklılığının bilincine varmış olan öznenin bakış açısına göre şekillenen sembolik olan üzerinden ilerleyen bir belirleme sürecidir. Bir çocuk sembolik döneme girmeden böyle bir ayrım söz konusu değildir. Ancak sembolik dönemle birlikte, yani öznenin kastrasyon korkusuyla mücadele etmesinin ardından anne figürüyle babanın arasındaki farklılıklardan söz edilebilir.

Kristeva ayna evresinde çocuğun 'uzamsal önsezi' kazandığını, bir başka deyişle, çocuğun kendi imgesinden ayrıldığı üzerinde durur. Bu süreç gösterge sistemi için –göstergeler ve cümleler için– büyük önem teşkil eder (46). Buna ilişkin olarak, Lacan'ın da çoğunlukla zaman boyutunun (Ayna evresinin çocuk için şu anda belirli bir yaşın altında olduğu için bedenin parçalanması sürecinin tamamlanmamış olması ve motor becerilerinin tam gelişmemiş olmasından ötürü elde edemediği ancak gelecekte özerklik kazanacağı izlenimini veren bir dönem olması) üzerinde durduğunun altını çizmek gerekir (Bkz. Beardsworth 2004). Kastrasyonun keşfi öznenin artık gösterge olarak tanımlanabilmeye başladığı, ayrı bir varlık olarak gösterildiği ayrılma sürecini nihayete erdirir. "Kastrasyon öznenin artık gösterge olarak tanımlanmaya başladığı, yani bütünüyle müstakil bir varlık olduğu ayrılma sürecine son dokunuşları yapar: Aynadaki *imago* (gösterilen) ve göstergebilimsel süreç (gösterge)" (Kristeva 1984, 47). Lacan 'Ayna Evresi'nde yaşanan bu anı 'aha' anı olarak tanımlar. Bu an çocuğun ayna karşısında ayrı bir varlık olduğunu idrak ettiği andır. Bu durumda çocuk hem

ayna karşısındaki (Bkz. Lacan 1977) imgedir hem de bu imgeden ayrı bir varlıktır. Çocuk altı ila on sekiz aylıkken bir destek almadan kendi ayakları üstünde duramaz ya da hareketlerini tam anlamıyla kontrol edemez. Bu bağlamda çocuk bedensel düzeyde parçalıdır ancak ayna karşısındaki görüntüsü değişmez, mükemmel ve bütündür. Bu sebeple Lacan bu evreyi gelecekte kazanılacak özerkliğin müjdecisi olarak görür. Çocuk bu dönemde henüz kazanmadığı ve mucize olarak gördüğü bağımsızlığını kazanma ümidi taşır. Aynadaki görüntü bir yandan çocuğun işini kolaylaştırır öte yandan onu kendine yabancılaştırır. Yani hem faydalı hem de engelleyici bir nitelik taşır. Bir başka deyişle, bu görüntü bir yandan çocuğu henüz aşamadığı parçalı ve bağımlı görüntüsüyle yüzleştirir, diğer yandan yaklaşmakta olan geleceğine ilişkin bilgi sağlar.

Feministler bu konuya ilişkin şu soruyu sorar: Eğer toplumsal ve sembolik düzen ataerkil düşüncenin etkisiyle bir baba figürü tarafından yönetiliyorsa, bu düzeni aşmak nasıl mümkün olacak? Kristeva'nın bu soruya verdiği yanıtta sanatsal yöntemler, daha da özele inecek olursak şiir dili önemli rol oynar. Kristeva'ya göre sanat, doğa ile hayvanlar dünyasını kültür ile insanlar âleminden ayıran sınırlarla bir yüzleşmedir. Bu nedenle, baba figürünün kurban verilmesi meselesiyle ilgili sanatsal pratikler ve ürünler, ki Freud bunların kültürün yapıtaşları olduklarını söyler, tarih öncesinden toplumsal hayata geçişi taklit eder ya da bu sahneyi yeniden canlandırır. Bu anlamda, bir yandan doğadan kültüre geçişle bir yandan da bedenin maddiliğiyle (kurban edilen hayvan ya da insan) yüzleşme olarak sanat, bu sınırlar üzerine yeniden düşünmeyi kolaylaştırır. Yani, sanat hem belli kadınların ulaşılamaz olmasına yol açan ensest tabusunun başlamasıyla bastırılan dürtülere erişmeyi mümkün kılar, bir yandan bu tabu kurumunu taklit eder. Bu durumda, sanatın kültürü inşa eden tabularla yüzleşmeyi, belki de söz konusu tabuları dönüşüme uğratmayı, yeniden inşa etmeyi

ve yenilemeyi mümkün kıldığını söyleyebiliriz. Bu, tüm sanat ürünlerinin ve etkinliklerinin siyaseten radikal olduğu anlamını taşımaz. Sanatın ancak kültürün inşa edildiği süreçleri yeniden değerlendirdiği müddetçe dönüştürücü bir güce sahip olduğu ileri sürülebilir. Sanat aynı zamanda hegemonik kültürel kodları destekleyen bir araç olarak yürürlükteki kültürel kodlarla suç ortağı olabilir. Sanat bir kültürde baskın olan otorite anlayışlarıyla birlikte hareket eder ve belirli sembolik kodların (ataerkil, cinsiyetçi, heteroseksist) dışında farklı kültürel kodlar bulunduğunu gözler önüne sermezse, gücünü yerleşik kodlardan alır ve onu üreten sanatçının kültürün inşa edildiği süreçle yüzleşmesinden doğabilecek köklü değişimleri ortadan kaldırır. Sanat, kültürü toplumun onayladığı tabuları –eşcinsellik tabusu gibi– sorgulamadan kabul ederek kapattığımız ya da bastırdığımız enerjilere açtığında, devrimci gücünü serbest bırakmış olur.

Kristeva'nın sanata atfettiği önem, (Freud'dan sonra Kristeva'nın da) toplumun inşa edildiği anlar olarak gördüğü kurban edilme süreçlerine eşlik eden sanatsal etkinliklerin (ayin, dans, vb.) önemiyle ilişkilendirilir. Sanat insanları ayıran kurucu anları yeniden sorgulayarak hayvanlıkla insanlık arasındaki sınırla yüzleşir. Böylece insanların insanlığındaki özgüllüğü, yasaya uyma, körcesine dürtülerinin sadece haz ilkesinin peşinden gitmek yerine bir toplumsal düzen kurma kapasitelerini, yasaya uymak için hazzı gerçeklik ilkesiyle değiştirmeye katlanabilmelerini kucaklar. Sanat, hayvanlıktan insanlığa geçişi yeniden canlandırmak üzere sembolik ekonominin başlangıç hareketini taklit eder. Kristeva'nın sanat anlayışının sanatı ayin ile bir görmediğini belirtmek gerekir. Kristeva'ya göre sanatın işlevi doğa ile kültür arasına nasıl sınır çizildiğini yeniden müzakereye açmaktır. Böyle bir durumda, sanat Walter Benjamin'in ritüel olarak sanat anlayışından siyaset aracı olarak sanata geçiş olarak adlandırdığı değişimle birlikle, siyasi alanın sınırlarına katılır (Bkz. Benjamin 1968). Mekanik yeniden üretim çağı sana-

tı bir daha kendi aurası içinde tanımlanamayacak şekilde dönüşüme uğratır. Bundan böyle sanatın eşsizliği tehlikeye girer ve halk bir eserin önemini kendilerine anlatması için uzmana ihtiyaç duyar. Fotoğrafın ve özellikle sinemanın ortaya çıkışıyla birlikte çeşitli görüntülerin hızla ve aniden sinemalarda gösterilmesi yalnızca sanata yeniden üretilebilir bir nitelik kazandırmakla kalmamış aynı zamanda izlerkitle de eleştirmen rolünü üstlenmiştir. Filmlerin kitleler tarafından tüketimi bir yandan statükoyu korur, bir yandan onun tepetaklak olmasını mümkün kılar: Hepimiz eleştirmenlere dönüşebiliriz.

Kristeva'ya göre, doğa durumundan bir tür toplumsal sözleşme altında gerçekleşen sembolik alışveriş durumuna geçiş, semboliğin başlangıcına teolojik bir anlam yüklediğimizde, sanki toplumsal düzen *ex nihilo* [*durduk yerde*] belirmiş, sanki sembolik ilişkilerin biçimlendiği kurucu kırılma aşkınmış, sanki herhangi bir derin yapı, yaratıcı süreçler yokmuş gibi davrandığımızda, sembolikten ayrılmış bir alana girmeyi sağlar. Semiyotik alan öncelikle sonradan değişimin yasasına elverişli hâle gelecek bir sembolik denklikler sistemi kurar. Bu sistem, göstergelere anlam verecek ya da dili ortaya çıkaracaktır. Bu türden bir taklit, anlamları zaten yerleşmiş nesneler için değil ama herhangi bir anlamın mümkün olduğu süreçler, kendimizi anlamsızlık kaosundan çıkardığımız, kendimizle doğa, hayvanlık ve dürtülere itaat arasında sınır koyduğumuz kurucu bir süreçtir ama içinde yıkıcı bir potansiyel de taşır. Toplum, tam olarak sembolik düzenin başlangıcının bir taklidi olarak şiirsel dili bir kenara bırakabildiği sürece bizi yıkıcı potansiyeli evcilleştirilmiş ve sembolik yasaya uygun biçimde düzenlenmiş ögelerle ilişkilendirir.

Yalnızca kastrasyon travmasını atlatmış, cinsiyetler arasındaki farklılığı idrak edebilmiş ve kendini söz konusu yasaya göre konumlandırabilmiş özne dilin akışının heterojen yapısını anlayabilir. Bir başka deyişle, söz konusu yapı toplumun kural ve düzenlemelerine göre hareket eden ve dil

dünyasının içine girmiş özneler tarafından anlaşılabilir. Heterojenlik yalnızca sembolik dünyada, semiyotik/sembolik ayrımının sembolik tarafında varlık kazanabilir. Semiyotik olandan bahsetmek için her zaman sembolik konumda bulunmak gerekir. Ancak Kristeva semiyotik olanın tamamen olumsuzlama yasalarına bağlı olmadığını vurgulamak için büyük çaba harcar. Geride dile direnç gösteren ve sembolik olarak ele geçirilemeyen ve anlam ile türdeş olamayan semiyotik olan kalır. Semiyotik/sembolik ayrımının paradoksal bir yanı vardır. Bir yandan semiyotik olan anlam arayışında olup var olmak için anlamlı göstergelere dönüştürülmeyi beklerken, öte yandan söz konusu dönüşüm gerçekleştiğinde semiyotik olanın sınırlılıkları gün yüzüne çıkar. Dilin sürekliliği semiyotik olana girişi kolaylaştırırken semiyotik olanın değişkenliği bu sürekliliği alt üst ederek onun otoritesine karşı tehdit oluşturabilir ve anlamı dönüştürüp yok edebilecek güçte bir meydan okumayı gerçekleştirebilir. İşte bu, şiirsel dilin devrimsel yönüdür.

Kristeva, Lévi-Strauss ile Lacan'ın bir açığından bahseder: Hepimizin sembolik sisteme girip konuşan varlıklar olmamız ve kendimizi belirli bir dili kullanarak anlaşılır kılabilmemiz gerektiği düşüncesiyle hepimizin Oedipus ve kastrasyon komleksleriyle bağdaştırılabilecek belirli bir sembolik sisteme dâhil olmamız gerektiği düşüncesi arasında doğru düzgün bir ayrım yapma imkânı bulunmamaktadır. Kristeva'nın da üzerinde durduğu gibi, kastrasyonun keşfi fallik işlevi sembolik bir işleve –belirli bir *sembolik işleve*– dönüştürür (1984, 47). Kendini farklı bir şekilde konumlandıran Kristeva, ayna evresi ve kastrasyonun keşfiyle ayrıştırma imkânı yakaladığı 'thetic break' olarak adlandırılan kırılma anını teolojik olarak konumlandırmaz. Söz konusu kırılma anının hiçbir yere ait olmadığı söylenemez. Bu an nüfuz edilebilir bir sınırdır, ayrıca yalnızca semiyotik olanı kendimizden ayırmak için değil aynı zamanda semiyotik olanı yeni bir açıdan değerlendirmek için semiyotik olana dönüşü mümkün kılan sınırın ötesine

geçmek mümkündür. Kırılma anının teolojik açıdan ele alınmasının bir yolu, gösterge sürecinin akrabalık ilişkileri içinde var olan özneler arasındaki toplumsal ilişkilere tabi kılınmasıdır (1984, 78). Bu türden bir tabiyetin örneği, toplumun 'kendini düzenleme' aracı olarak 'kadın değiş tokuşu'dur. Bu örnek bizim açımızdan kritik önemdedir çünkü semboliğin Lacancı kavranışının ve anlamın fallik olarak kutsanmasının feminist kuramcılar bakımından yarattığı problemi gösterir ve cinsel farkın bir imtiyaz noktası olduğunu ortaya koyar (1984, 72). Kristeva, kırılma anına teolojik bir konum olarak itiraz etmiştir. Lévi-Strauss ve Lacan'a göre sembolik ekonominin kadınların armağan olarak dolaşıma sokuldukları, cinsiyetçi ve heteroseksist akrabalık sistemine bağlandıkları bir düzene dönüşümünün sorgulanabileceği bir alan yaratır. Böylelikle anne bedenine yönelik bir tabu olan ensest tabusunun kabulü üzerine kurulu akrabalık yasalarının ihlali mümkün kılınır. Buna göre babalığa ait olduğu düşünülen otorite mutlak değildir. Yasayı ve annenin bedenine sınırlar koyan ensest yasağını kutsallaştıran baba figürü, annenin arzusunun muhatabını belirler ve bu arzuyu normatif sınırlılıklara göre yorumlar. Sembolik olanın bu şekilde inşa edilmesi öznelliği evrensel kabul edilen maskülen düşünceye göre belirlerken arzuyu da heteroseksüel olarak değerlendirir.

Kristeva Lacan'ın sembolik kavramının önemine itiraz ederken odağını fallusu üstün gösteren anlayıştan uzaklaştırır. Bir tür kırılma anına ve bir çeşit bütünleştirici sisteme ihtiyaç duyan Kristeva bir yandan bunun gerekliliğine –kesin ve güçlü niteliğine– vurgu yaparken öte yandan değişkenliğin üzerinde durur. Kristeva Saussure'ün gösteren/gösterilen ayrımını ortadan kaldırmaya çalışırken ya da bu ayrımın aslında kolaylaştırması beklenen semiyotik/sembolik ayrımına nasıl ket vurduğunu gözler önüne sererken söz konusunu ayrımın önemini vurgulamakla pek ilgilenmez. Sembolik sisteme dâhil olan ve onu oluşturan unsurlardan biri olan gösteren/gösterilen ayrımı, yalnızca bir önceki işleme dayanılarak mümkün

kılınabilir. Söz konusu işlem, kırılma anına teolojik bakış açısının üzerini örter. Dilin semiyotik (ritme, müziğe, sese dayanan) boyutu gösterene dönüştürülür ve semiyotik boyut tanımlama, sembolize etme ve gösterme gibi işlevleri içeren sembolik bir boyut kazanır. Tüm göstergeler sistemi sürecini kapsayacak tanımlama ve adlandırma gibi bir işlevi üzerine alan dil kuramları dili anlamların önceden verili, sabit ve belirli olduğu somut, fetişleştirilmiş bir sistem gibi değerlendirme tuzağına düşer. Kristeva'ya göre, dili göstegeler sistemi olarak ele almak, onun üretim sürecinin yalnızca belirsiz ve sınırdaki anlarını göz önünde bulundurmak anlamına gelir. Bu tür bir anlayış, dilin göstergelerin oluşumuna yol açan ve kendi düzenini bozmak üzere geri dönen sürecini ihmal eder.

Luce Irıgaray'ın (1985) çalışması pek çok açıdan Kristeva'nın çalışmasından farklı olsa da, ikisinin paylaştığı en az iki ortak nokta vardır. İkisi de (eleştirseler de) Freud ve Lacan'ın etkisindeki psikanalitik kuramdan büyük ölçüde etkilenmiş ve feminen olanı temsil düzenini besleyen ancak bu düzenden dışlanan ayrıcalıklı öteki şeklinde konumlandırmışlardır. Bu konuda Derrida'dan etkilenen Irigaray, Batılı metafiziğin fallus mantığını merkez alan ekonomisini eleştirir. Bu demek oluyor ki, Irigaray fallusun erkeğin ayrıcalıklı konumunun bir göstergesi olmasını ve düzenin özü/mantığı (logos) şeklinde hareket ederek bizlerin kendimizi ve dünyayı anlayıp algılama şeklimizin merkezine oturma ayrıcalığını elde etmesini eleştirir. Yunanca kökenli bir sözcük olan 'logos' çok farklı şekillerde (yasa, sözcük, akıl ve mantık gibi) tercüme edilebilir. Hepimiz bu sözcüğün 'psikoloji' ve 'sosyoloji' gibi sözcüklerde insan ruhu üzerine ya da toplum üzerine araştırma anlamına gelecek şekilde kullanıldığına aşinayız. Batılı düşünce şeklinin fallus mantığı merkezli olduğunu söylemek bir anlamda söz konusu düşünce şeklinin fallusu her türlü anlamın yorumlanmasının merkezine yerleştirerek fallusun getirdiği düzeni âdeta bir yasa olarak kabul ettiği anlamına gelir. Ellen K. Feder ve Emily Zakin bu konuya şu yorumu getirir:

> Fallus merkezciliği mantığı mevcudiyete biçilen değer ile fallisizm etkisindeki Sembolik Düzen arasındaki bağlantıyı açığa çıkarır. Böylelikle logo merkezciliğin ikili karşıtlığa dayalı, hiyerarşik kategorileri inşa eden işleyişini düzenler. Söz konusu kategorilerin egemen kavramları maskülen olarak belirlenirken maskülen kavramları ise egemen olarak belirlenir. Feminist bakış açısından fallus merkezciliği mantığını ayrıcalıklı kategorilere dayanan deneyimlerin üretimi şeklinde okumak mümkündür. Fallus merkezcilik tam, eksiksiz, belirgin fallus anlayışı ile fallusu bulunmayan, görünürde bir şeyi bulunmayan ve bu nedenle düzelmesi gereken bir yokluğu temsil eden iğdiş kadın arasındaki zıtlığı açığa çıkarır. (1997, 47)

Batı metafiziği sayısız ikiliğe (zihin/beden, mantık/tutkular, zekâ/madde, aşkın/içkin) dayalı olarak işliyorsa söz konusu ikiliklere dayanan düşünce şekillerinin de toplumsal cinsiyet etkisinde olması şaşırtıcı bir sonuç değildir. Zihin, mantık, zekâ ve aşkınlık maskülen olarak nitelendirilirken, bu ikiliklerin karşıtları feminendir. Mantık ve zekânın aşkın konumlarını korumaları için kadınlara 'doğal' işleriymişçesine –arzu ve duyguları tatmin etme, bedensel ihtiyaçları karşılama gibi– belirli görevler yüklenmesinin yalnızca söz konusu zıtlıkların sürdürülmesi için değil, aynı zamanda hiyerarşiyi beslemek ve sabit kılmak için de zorunluğa dönüştüğü gerçeği çoğu zaman gözden kaçırılır.

Batılı metafiziğin temel ayrımlarına başvurmanın ötesinde Derrida'nın 'ikili karşıtlıkların' nasıl işlediğine yönelik anlayışı Joan Scott'un deyimiyle 'cinsiyet farklılığına ilişkin biyoloji kuramlarının' meşruiyet kazanmış hakikatler olarak görülmesine (1988, 36) benzer. Cinsiyet kavramı, cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki güç ilişkisini ortadan kaldırmak yerine doğrulayan 'ikili zıtlığa' ait hiyerarşik bir kavram olarak hareket eder. Scott'un da üzerinde durduğu gibi, yapıbozum belirli bağlamlarda belirli amaçlara hizmet eden do-

ğal olmayan, inşa edilmiş zıtlıkları [ikili kavramları] gözler önüne serer (1988, 37-8). Ya da Feder ve Zakin'in deyimiyle, erkek ile kadın arasındaki zıtlığın görünümü kendi sınırlarında kimliği bulunmayan ancak cinsiyet farklılığını ikili zıtlığa dayandırmayı başarmış ontolojik kategorilerin etkisinden doğar (1997, 24). Erkek/kadın ya da cinsiyet/toplumsal cinsiyet gibi ikili zıtlıklar baki değil daha ziyade üreme odaklı ataerki ve heteronormatif güç gibi anlayışlar tarafından tanımlanan hiyerarşik düzeni sürdürmeye çalışan normatif gücün etkisiyle varlık kazanan kültürün inşa ettiği olgulardır. Feministler bu tür bir güce meydan okumakla yetindikçe aslında yeni bir düzen yaratabilecek yeni ilişkiler kurarak hiyerarşiyi alt üst etmek yerine hiyerarşinin otoritesini kabul etmiş ve hatta sürdürmeye çalışmış sayılır.

Yapıbozumcu stratejiyi devreye sokmanın iki adımı bulunur: Scott'un da bahsettiği üzere söz konusu iki adım ikili zıtlıkları tersine çevirme ve ardından yerinden etmedir (1988, 37). Derrida'nın *Positions* (1981b) başlıklı çalışmada yayımlanan röportajlarını temel alan Christie McDonald konuyu şu şekilde ileriye taşır:

> İlk aşama olan tersine çevirmede zıtlık üzerine kurulu kavramlar alt üst edilir. Böylece daha önce aşağı konumda yer alan kadın kavramı erkeğe göre baskın kavrama dönüştürülebilir. Ancak bu türden bir anlayış (ikili zıtlığa dayalı hiyerarşinin her daim yeniden oluşturulması) geleneksel anlayışı tekrar etmekten başka bir işe yaramayacağından, tek başına çok büyük bir anlam taşımaz. Değişim ancak çok daha radikal bir aşama olan 'ikinci' aşamada gerçekleşir. Söz konusu aşamada hemen 'yeni' bir kavram ortaya atılır. (Derrida, 1997, 31-2)

Derrida, "Signature, Even, Context" başlıklı çalışmasında ortaya attığı "Yapıbozum bir kavramdan başka bir kavramı kullanmaya geçmek değil; kavramsal düzen ile kavramsal düzenin ifade şansı yakaladığı kavramsal olmayan düzeni

alt üst edip yerinden etmek anlamına gelir." (Derrida 1982, 329) şeklindeki sava dayanarak yeni bir kadın kavramının oluştuğuna inanmadığını ayrıca yeni bir kavrama ihtiyaç olup olmadığı konusunda da şüpheli olduğunu ifade eder (1997, 33). *Positions* adlı çalışmasında taslağını çizdiği yapıbozumun iki aşamasından bahseden Derrida şu şekilde devam eder:

> 'İkinci aşama'nın 'birini aşama'dan keskin bir şekilde ayrıldığından pek emin değilim. Şüphesiz bu iki aşama arasındaki ilişkinin farklı bir yapısı var. Yalnızca süreci açık bir şekilde ortaya koymak için iki farklı aşamadan bahsettim. Aslında bir aşamanın diğeriyle ilişkisi kavramsal olarak değil sürecin üzerine kurulu olduğu mantığın dönüşümü ya da genel yapısının bozulmasıyla belirlenebilir. (1997, 33)

Derrida, Hegel diyalektiğinin kendi eril yanlılığını gizlerken kendini evrensel olarak ortaya koyan bir 'hakikat'e zaten çoktan karar vermiş olduğu için, diyalektik olarak anlaşıldığında, cinsel farkın silindiğini söyler. Feminen ise hakikat olarak kabul edilmeyen, maskülenin zıddı olarak tanımlanan, ikincil ve ötekidir. "Her seferinde tarafsızlaştırma kisvesi altında fallus merkezcilik garanti altına alınır... Fallosantrizm kendine tapmaya devam eder; bu kez bir ekle birlikte: bir tür feminizm (1997, 34). Fallosanrizme eklenen feminist anlayış, Nietzsche'nin deyimiyle 'reaktif feminizm' (1997, 27) ya da ataerki ile suç ortaklığı yapan feminizmdir." Elizabeth Grosz'un sözleriyle:

> Eğer feminizm ataerki ve fallus merkezcilik dışında bir alan işgal etmez ve ataerkil işleyişin çatlaklarından sızmakla yetinirse, bu durumda feminizmin kimliği ve kendini ataerkinin dışında tanımlaması, ataerkiden ayrılabilir bir varlık olarak kendini sunması, hepsi problemli hâle gelir. (1997, 77)

Bu anlamda feminizm dogmacılığın bir başka biçimine dönüşmemek, eleştirmeye çalıştığı otorite türünü kopyalamakla yetinmemek ve kendini yeni bir tür kısıtlanmanın içinde bulmamak için sürekli tetikte olmak zorundadır.

Burada sadece ataerki ile feminizm, erkek ile kadın ve cinsiyet ile toplumsal cinsiyetin karşılıklı bağımlılıklarından söz edilmemektedir, aynı zamanda, eski hiyerarşileri tersine çevirmekten öteye geçmeye ilişkin bir çağrı da vardır (Bkz. Scott 1988, 33). Bu nedenle feministler için militanlar hâline gelmek ve bütün saldırıları karşılamak yeterli olmayacaktır. Feministler bunun ötesine geçerek yeni politikalar ve etik anlayışlar geliştirmeli, kadınların hem kendi içlerindeki hem de erkeklerle olan ilişkilerine başka bir açıdan bakmalarını sağlama konusunda öncü olmalıdırlar. Rekabetçi ve hasmane ilişkileri sürdürmektense karşılıklı desteğe dayanan ilişkilerin filizlendiği, çeşitliliğin yüceltildiği ve olumsuzluğun ortamı belirlemesine izin verilmeyen çevreler yaratmak için girişimde bulunmalıdır. Yeniliği besleyen ilişkiler kurmak, kadınların karşılıklılık ya da bakım yahut öteki odaklı ilişkilerde erkeklerden daha başarılı olduklarını iddia etmek anlamına gelmez. Tarihsel olarak bu tür işler kadınlara düşmüşse de. Daha ziyade, bu türden bir ilişki ortamı yaratmak *hınç*, hâkimiyet ve rekabetçilik gibi geçmişten gelen tutum örüntülerinden uzak ilişkiler kurma, tutumlar sergileme ve bu şekilde yaşamanın yollarını bulma meselesidir. Tutucu güçler ya da korku, kıskançlık ve güvensizlik gibi olumsuz hisler tarafından yönlendirilmeme meselesidir. Bu gibi duygu ve etkilerin girdabında boğulmak yerine onların üzerinde yükselebilme ve yükselmeyi arzu etme meselesidir. Erkeklerin baskıcı olarak hedef gösterildiği ya da ırksal azınlıkların beyaz feminist anlayışın çöplüğüne dönüştüğü düşmanlık ve ötekileştirilme döngüsü içinde kalıp onun tarafından tehdit edilmekten ziyade olumlu bir tutum sergileyip yaratıcı olabilme meselesidir.

Deleuzecü feministler fallus merkezciliğe yönelik feminist eleştirileri reaktif bulmuşlardır. Sanki tek bir hikâye farklı ka-

dınların deneyimlerine uyarmış ve sanki cinsel farklılıkla ilgili imtiyazlar ırk ve sınıf farklılıklarını ister istemez cinsel farka göre ikincilleştiren bir öznelik yapısına dayanıyormuş gibi bir büyük anlatı daha üretme eğilimine karşı çıkarlar. Colebrook "Feminizm bir başka büyük anlatı değil de bir hâlin doğrulanması olabilir mi?" diye sorar (2000, 13). Nietzsche'nin tepkisellik yerine olumlama, pozitif ve etkin olma anlayışını desteklemesinden etkilenen Deleuze, temsiliyet karşıtı bir söylemi benimseyerek çeşitli olaylar, tekillikler, kuvvetler ve akışlar üzerinde durur. Deleuze ve Guattari'ye göre, "Tek soru herhangi bir şeyin tüm kuvvetleri, akışı, süreçleri ve bazı parçalarıyla nasıl bir işleyişe sahip olduğudur." Önemli olan işleyip işlemediği, nasıl işlediği, kimin için işlediğidir (Deleuze 1995, 22). Butler (1993), Rosi Braidotti (1994), Teresa Brennan (1993), Rosalyn Diprose (1994), Robyn Ferrell (1991), Elizabeth Grosz (1994), ve Moira Gatens (1996) gibi kuramcıları dahil ettikleri ve 'bedensel feminizm' olarak adlandırdıkları anlayışa ilginç bir eleştiri getiren Bray ve Colebrook, bahsi geçen kuramcıların temsile aşırı vurgu yaparak, karşı çıkarken bile zihin ve madde ya da temsil ve maddesellik gibi Kartezyen ikiliklere bağlı kalmayı sürdürdüklerini ve ataerkiye karşı tepkisel bir tutum aldıklarını söylerler. Feminizmin bu türü Hegel'in mirasını aşmaya çalışırken bile ona bağlılığını sürdürür. Sonuç olarak da fallik düşünce tarafından bastırılmış, ihmal edilmiş ya da dışlanmış bir anne/dişil yorumu geliştirir. Bedensel feminizme göre ataerki genelde zayıf olmayı öne çıkaran ideal güzellik anlayışına yönelik temsilleri dayatır, bu temsiller içselleştirilir ve sonuçta anoreksia gibi yeme bozuklukları, tüketim örüntülerini ve kadınların beden imgelerini denetleyen tehlikeli ataerkil kapitalist pratiklerin sonuçları olarak görülür. Böylece neyi istediğimiz –ve neyi istemediğimiz–, metalaşmış, boyalı süper model güzelliği biçiminde piyasaya sızan, dişilik idealleri tarafından şartlandırılmış olmaktan gelir. Bray ve Colebrook'un da işaret ettiği gibi bu türden bir anlayış idealize edilmiş kadın imajlarının

tüketicilerinin yalnızca pasif değil yaratıcılıktan da yoksun olduklarını varsayar. Bu kuramcıların Irigaray'ın etkisinde olarak değerlendirirler ve anoreksiyanın Deleuzecü bir okumasını önerirler. Buna göre anoreksik beden otantik olarak kabul edilen normal beden imgesine karşıt bir patolojik beden değildir. Genel bir beden ve tek bir kuramdan söz etmenin mümkün olmadığı konusunda ısrar eden Deleuze'ün yaklaşımını benimseyen Bray ve Colebrook, anoreksik bedenin fallosantrik kadın bedeni temsillerine patolojik bir tepki olarak değil başka hâller ağının içinde yaratıcı bir hâl olarak algılanması gerektiğini öne sürerler. Anoreksik pratikler için 'özgül bir gramer' çağrısında bulunurlar; bu pratikler 'kalori sayma', 'bedeni tartma ve ölçme', 'çeşitli diyet rejimleri' gibi şeylerdir. Onlara göre "Anoreksikler yoktur, sadece diyet, ölçme, düzenleme ve hesaplama türünden etkinlikler vardır." (1998, 62) "Anoreksik beden, yalnızca pozitif üretim alanındaki bir yoğunluk" olarak görülebilir. Bu alan, analizin nesnesi olarak yalıtılamaz ama diğer hâllerle bağlantılı bir hâldir (bu pratik, bu etki, bu pratikle, bu bağlantıyla, bu bedenle, bu göstergeyle vb) (63). Tekilliğe özel bir vurgu yapan Bray ve Colebrook kendilerini hem fallusu bedenin temel göstereni olarak konumlandıran psikanalitik kuramlardan hem de bedeni yalnızca bir gösterge olarak gören yapısalcılık sonrası incelemelerden uzak tutarlar. Deleuze ve Guattari, Nietzsche gibi bilinç dışı fikrini destekler ama bilinç dışını yalnızca oedipus kompleksiyle açıklamazlar. Böyle bir tutum libidonun evcilleştirmesi anlamına gelir (Bkz. Deleuze, 1995, 16-17). Rosi Braidotto, Deleuze'ün bilinç dışı fikrini akışların ve güçlerin üretken ve geleceğe dönük itici gücü olarak görür (2000, 161). Deleuze'e göre bilinç dışı tiyatro değil, bir fabrikadır; bir üretim makinasıdır. Bilinç dışı her zaman annecik ve babacıkla oyun alanı değil, her zaman ırklar, kabileler, kıtalar, tarih ve coğrafyayla kurulan bir toplumsal çerçevedir (Deleuze 1995, 144). Deleuze ve Guattari klasik psikanalitik kuramı kapitalizme benzetir. Her ikisinin de sonsuz borcu bulunur.

Psikanaliz söz konusu olduğunda sonsuz borç kredi şeklinde değil oedipus kompleksi olarak karşımıza çıkar (Bkz. 17 ve 181). Vernada Andermatt Conley'in de ifade ettiği üzere, Oedipus kapitalist ekonominin hizmetkârıdır (2000, 20). Deleuze ve Guattari'ya göre psikanaliz Oedipus, kastrasyon, ölüm içgüdüsü gibi meselelerden söz ederken son derece bayağı ve yetersiz kalır (22). Belki de asıl sorulması gereken soru psikanalizin dışlayıcı düşünce tarzına son verip ne derece kendini yenileyebileceğidir. Ne de olsa psikanalizin fayda sağlamaya devam edip etmeyeceği bu soruya vereceği cevaba bağlıdır. Hortense Spillers (1997) psikanalizi ırk söylemi çerçevesinde sorunsallaştırarak anne McClintock (1995) ise Freud'un eserini ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet bağlamında ele alan özenli bir incelemeye girişerek bu soruya verimli olabilecek şekilde yaklaşan çalışmalar gerçekleştiren isimler arasında sayılabilir. Bilhassa McClintock sömürgeci söylemlerin hegemonik yollarla arzuyu nasıl inşa ettiği meselesiyle ilgilenir.

Yaptığım inceleme bu aşamaya kadar ikici kartezyen anlayışın cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımına ilişkin bazı modelleri nasıl etkilediğine eleştirel yaklaşsa da henüz bazı feminist kuramcıların bu ikici anlayışın ötesine geçebildiğinden bahsetmedim. Bu bölümün son kısmında Spinoza'nın Descartes'a getirdiği eleştirinin önemini gözler önüne sermek için Gatens ve birkaç feminist kuramcının pek çoğu Deleuze ve Guattari'den beslenen araştırmalarından faydalanacağım. Bray ve Colebrook Gatens'ı 'bedensel feministler' olarak adlandırdıkları feminist gruba dâhil etse de Gatens'ın feminist düşünce konusunda Spinoza ve Deleuze'den faydalanması bu ikilinin ortaya attığı savın öncesine dayanır. Kartezyen ikiliğin ötesine geçmenin yanı sıra; Spinoza, Deleuze ve Guattari ile feminist kuram aracılığıyla izini sürdüğüm yol, felsefe tarihine yeni bir bakış açısı getirmenin, onaylanmayı ayrıcalıklı kılan modellerin ötesine geçme ihtiyacının ayrıca tepkisel değil olumlayıcı düşünce tarzının önemi üzerinde durur.

Geleneksel felsefe tarihî öğretisiyle ilişkisini tanımlaması istendiğinde Deleuze'ün aşırı uç yorumlar yaptığı görülür.

"Descartes'a, ortaya attığı düalistik anlayışa, cogito argümanına ya da Hegel'e, onun geliştirdiği diyalektik üçlemeye ve olumsuzlama anlayışına katlanamıyorum." (Deleuze ve Parnet 2002, 14) Bize anlattığına göre, Deleuze felsefe üzerinde açıkça baskıcı bir rolü olan felsefe tarihinin bir nevi ölümle tehdit ettiği son nesildendir (Deleuze 1995, 6). Marksizm, Freud'un psikanalizi ve Saussure'ün dilbilim anlayışı da baskıcı olarak nitelendirilebilir. Söz konusu yaklaşımlar iktidarın kendini düşünce üzerine dayatmasının yeni araçlarıdırlar (Deleuze ve Parnet 2002, 14). Deleuze felsefe tarihine yönelik geleneksel yaklaşımı 'felsefenin kendi oedipus kompleksi' şeklinde adlandırır (1995, 6). Her şeyden öte, Deleuze ve Guattari'nin itiraz ettiği esas nokta, Marksizm gibi düşünce sistemlerinin evrenselleştirilmesinin söz konusu sistemin eleştiri oklarının hedefindeki kapitalizm anlayışının bir benzeri olmasıdır (Bkz. 1988, 20). Bu Deleuze'ün kendi felsefesini sistem karşıtı olarak gördüğü anlamına gelmez. Ancak Deleuze ve Guattari 'sistem kavramını' devingen bir kavram olarak görür (Deleuze ve Guattari 1994, 9). Deleuze sistemik anlayışı ucu açık bir yaklaşım olarak görür ya da Jean-Clet Martin'e yönelik bir ifadeyi alıntılayan Paul Patton'un altını çizdiği üzere, 'mütemadiyen heterojen yapıdaki bir sistem' olarak tahayyül eder (2000, 17). Deleuze'ün en kıymetli kitaplarından biri olan *Fark ve Tekrar* heterojenlik ile farklılığın, homojenlik ile aynılığa yeğlenmesi; ayrıca kavramların farklı yapılar üretip yeni yollar takip etmek suretiyle yeni filizlenen sorunsallarla nasıl etkileşime girdiğinin izinin sürülmesi gibi konuları ele alır. Kavramların felsefeye tarihî bir nitelik kazandıran ve düzensiz bir coğrafyaya yayılmasını sağlayan yenilenme, yerini alma ve mutasyonun kısıtlamalarına maruz kalarak kendi içlerinde yaşamını sürdürdüğü görülür (Deleuze ve Guattari 1994, 8). Deleuze'e göre felsefe yansıtma ya da iletişimden daha fazla bir anlam ifade eden derin bir düşünce olarak yo-

rumlanamaz (Bkz. 6). Daha ziyade, felsefenin hedefi her daim yeni kavramlar geliştirmektir. Kavramlar hazır ve ilahî olgular değildir. Kavram cenneti diye bir yer yoktur. Kavramlar türetilmeyi, uydurulmayı ya da üretilmeyi bekler (5). Ebedî fikirlerle dolu Platon dünyasından söz edemeyiz. Bu dünyanın dışında hakikatten söz etmek mümkün değildir. Felsefe mütemadiyen konudan sapma ya da konu dışına çıkma girişiminde bulunur (23).

Deleuze'ün felsefe tarihine temkinli yaklaşımı topyekûn kınama şeklinde algılanmamalıdır. Deleuze'ün itirazı felfese tarihine ilişkin belirli hâkim düşünce şekline (Bkz. Patton 2000, ch.1) yöneliktir. Ona göre felsefe tarihi 'iktidarın aracı' rolünü üstlenmiştir; "Platon, Descartes, Kant ve Heidegger'in yaklaşımlarını ve söz konusu yaklaşımlar üzerine yazılan kitapları okumadan nasıl düşünebilir ki insan?" Felsefe düşüncenin uzmanlarını yetiştiren ve insana gözdağı veren heybetli bir okul gibidir (Deleuze ve Parnet 2002, 13). Deleuze'ün kendi alternatif temsiliyet karşıtı, ikicilik karşıtı, ahlakçılık karşıtı ve dogma karşıtı felsefe görüşü içinde saydığı filozoflar arasında Lucretius, Spinoza, Hume, Nietzsche ve Bergson bulunur (Deleuze 1995, 6). Bu düşünürler, felsefe tarihinden bir biçimde ya da tümden 'kaçmış'lardır (Deleuze ve Parnet 2002, 14-15). Söz konusu düşünürler rasyonellik karşıtı, olumlayıcı, özgün, üretken ve deneysel çalışmaları destekleyen isimlerdir. Yalnızca olumlayıcı ve yapıcı bir güçle hareket ederler (15). Geleneksel felsefe tarihî anlayışı ise bunun tam zıttı bir tablo çizer:

> Standart felsefe tarihi tüm yaşamı tek bir soyut ilke arayışının peşinde koşarak zapt eder. Tek bir muazzam ilkeye inanan kişi görkemli ancak kısır ikiliklerden başka bir şey ortaya koyamaz. Esasen ilk ilke her zaman bir maske, basit bir görüntüden ibarettir. Aslında hiçbir zaman var olmaz. Hiçbir şey ikinci, üçüncü, dördüncü düzeye geçmeden eyleme geçmeye ve varlık kazanmaya başlayamaz. Ki bunlar an itibariyle ilke bile sayılmazlar. (54-5)

Birazdan Deleuze'ün çağdaş felsefenin ilk ana ilkesi sayılan Descartes'ın cogito argümanını sorguladığına şahit olacağız. Deleuze söz konusu argümanın gerçekten de her şeyin başlangıcı ya da temelini oluşturup oluşturmadığını sorunsallaştıracaktır. İlk ilkelerden ziyade 'ortayı' bulmaya çalışan Deleuze sorgulamasının ardından Descartes'ın cogito argümanının yalnızca başlangıç gibi göründüğünden söz eder (1994, 129). Şimdilik şunu net olarak söyleyebiliriz ki Paul Patton'un da ileri sürdüğü üzere Deleuze'ün felsefe tarihine yaklaşımı Derrida'nın yaklaşımına benzer. Her iki yaklaşım da felsefe tarihini tümüyle reddetmek yerine yeniden yazmaya girişir (Bkz. Patton 2000, 15-17). Hatta Deleuze, Derrida için yapıtaşı niteliğinde olan 'ikinci okuma' (1998, 129) düşüncesini benimser. Deleuze'ün bunu farklılığı yeniden kanona kazandırarak yaptığı söylenebilir.

Deleuze Platon'un *Theaetetus*, Descartes'ın *Meditasyonlar* ya da Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı çalışmalarının ortak noktası olarak nitelendirdiği 'tanıma modeli'ni eleştiririr (1994, 134). Deleuze'ün isyan etmeyi gerekli bulduğu kişi (Deleuze'ün babayı öldürmesinin gerektiğini ileri sürmekten kaçınacağız!) Kartezyen profesörü Alquié –meşhur Hegelci kuramcı Hyppolite'ın yanı sıra (Bkz. Deleuze ve Parnet, 2002, 12)– olduğundan, gelin örnek olarak Descartes'ı ele alalım. Bu seçimin tek nedeni biyografik değil. Deleuze ile Guattari'nin Kartezyen cogito anlayışını en iyi felsefe kavramlarından biri olarak görmesinin yanı sıra Kartezyen cogito cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarının inşasında da etkili olmuştur (1994, 24). İşte bu sebeple bizim için oldukça uygun. Belirli cinsiyet ve toplumsal cinsiyet anlayışlarının felsefi açıdan inşa edilip bizlere sunulması gibi; bizler de 'kavramların esas sahipleri'nden ayrı düşünülmesi mümkün olmayan bu kişilerin, tarihî bir nitelik kazandırıp tanımlamaya yardım ettiği ve onlarla eşleştirilen 'imzalı kavramları' miras olarak bırakıyoruz (Deleuze and Guattari 1994, 24). Aristoteles'in madde kavramı, Descartes'ın

cogito kavramı, Leibniz'in monad kavramı, Kant'ın koşul kavramı, Schelling'in iktidar kavramı ve Bergson'ın zaman kavramı [*durée*] (7). Büyük felsefecilerin (28) altına imzalarını attığı ve geliştirdiği bu kavramların da bir tarihi vardır. Hiçbir kavram yok yere var olmamıştır (Bkz. 18). Kavramlar asla yoktan var olmazlar; (19) eski felsefe kavramlarının yeni versiyonları olarak ortaya çıkarlar, eski kavramları yenilerler, onları dönüşüme uğratırlar. Bu yüzden, söz gelimi Descartes'ın cogito argümanının bir kavrama (26) dönüşümü esasen Kartezyen cogito anlayışının Kant'ın 'Düşünüyorum' şeklinde ortaya attığı benlik kavramına zaman unsurunun eklenmesiyle yeniden şekillenmesi sonucunda gerçekleşmiştir.

Kartezyen cogito kavramı geçmişte olduğu gibi kendi başına varlığını sürdürmekte ve her türlü (gayri meşru olsa da oldukça etkili) düşünce şekline nüfuz etmektedir. Söz konusu düşünce şekilleri cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarına ilişkin düşünce modellerini de kapsar. Cinsiyet verili bir olgudur: Erkek ve kadın bedenlerinin, üzerine toplumsal ya da davranışsal erkeklik ve kadınlık kavramlarının eklenmesiyle şekillendirilen erkek ve kadın arasındaki biyolojik ayrımın sabit olduğu düşüncesine dayanarak varlık gösterdiği varsayılır. Gatens'ın da bahsettiği üzere, Kartezyen anlayışla ilişkilendirilen beden/zihin düalizmi farklı cinsiyetlere yönelik bedensel kapasitelerin görece sabit olduğu cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ikiliğini beslemiştir. Kültür ise toplumsal cinsiyetli öznelliğin nihai şeklini almasına yalnızca doğanın öngördüğü parametreler çerçevesinde etki eder (2000, 57; ayrıca Bkz. Gatens 1996, 1-20). Gatens, Deleuze'ün özellikle Spinoza'nın anlayışından faydalanarak feminist düşünce için çok kıymetli kaynaklar ürettiğini ileri sürer. Gatens'ın ileri sürdüğü bu savın, Bray ve Colebrook'un bedensel feminizm eleştirisine yanıt olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarının çoğunlukla –bilinçsiz bir şekilde ve eksik biçimde– temel aldığı metafiziğin ikicil ve Kartezyen anlayışa dayanan türü

transgendered kimliklere daha fazla kucak açan bir cinsellik anlayışını destekler. 'Doğal' olduğu ileri sürülen beden 'yapay' ve 'doğal'ın karışımına dönüşür. Bundan böyle bedeni toplumsal cinsiyetin dayandığı değişmez ve pasif bir temel olarak düşünmek mümkün değildir. Aynı zamanda, Gatens ile Lloyd'a göre, Spinoza'nın felsefe anlayışı özerk bireysel kendiliğe onu topluluk idealleriyle farklı bir şekilde yeniden bir araya getiren çağdaş bir yaklaşım sunar. Böylelikle söz konusu anlayış zor elde edilen bireyselliği bütünüyle kapsayıcı ve hâlihazırda var olan kolektif kimliğe indirgemez (1999, 2).

Deleuze ve Guattari'ye göre, Spinoza filozofların prensi unvanını hak eder çünkü muhtemelen (kendisinden esinlenecek kadar 'olgun' olan Bergson dışında) aşkınlıkla asla uzlaşmaya varmayan tek felsefecidir (1994, 48). Spinoza'nın radikal içkinliği ve son derece karmaşık, materyalist monizmi Gatens ve Rosi Braidotti gibi feminist felsefeciler için son derece cazip olmuştur. Braidotti'ye göre radikal içkinlik kavramı, iktidar meselelerine ilişkin siyasi boyut sağlar. Eleştirel kurama da özneyi toplumsal güç ilişkilerinin merkezine alan etik ve ekolojik bir boyut katar. Bilgiye ilişkin iddialar öznelliğin içkin yapısına dayanmakta olup soyut aşkınlığın yerçekimi kuvvetine karşı direnç göstermelidir (2002, 62). Gatens'ın ileri sürdüğüne göre Spinoza şu bakışı benimser:

> Rasyonellik bedensiz 'zihnin' aşkın kapasitesi değil doğanın içkin gücüdür. Ne mantık ne de yasa bizlere yukarıdan bahşedilmez. Aksine içkin olarak içinde bulunduğumuz kolektif durumlara bağlı olarak gelişir. Ne gariptir ki tam da bu sebeple filozoflar, çoğu zaman kendi (bedenli) imgelemlerinin politika, ahlak ve adalete ilişkin 'rasyonel' açıklamalarda büyük rol oynadığını kabul etmekte güçlük çekerler. (1996, 148).

Bunun ardından Gatens, Spinoza'nın bizlere farklı meselelerde de yardımcı olduğundan bahseder:

> Spinoza cinsel ayrıma yönelik ikincil anlayışlardan (cinsiyet/toplumsal cinsiyet) uzaklaşmamız ve ayrımların görece sabit ancak aynı zamanda da devingen nitelikteki güç, kapasite ve etki ağlarından hasıl olduğu anlayışına doğru yönelmemiz konusunda bizlere yardımcı olur. Spinoza'nın içkin ve monistik oluş kuramı cinsiyetli bedenler ile beden politikası ve (hukuk gibi) diğer kurumsal yapılar gibi farklı beden anlayışları arasında bağlantı kurma konusunda kuramsal bir çerçeve çizmemize ön ayak olur. Cinsiyetli bedenler yalnızca söz konusu karmaşık yapılar içerisinde toplumsal ve politik açıdan anlamlı bedenler olarak inşa edilebilir. Spinoza zihin ile beden (her ikisi de tek bir maddeye ya da doğaya ait özelliklerin değişikliğe uğramış versiyonlarıdır) arasında hiçbir nedensel bağ olamayacağını ileri sürdüğünden, düşünceden ziyade sınırlarının genişletilmesiyle 'ifade edilmiş' ya da açıklığa kavuşturulmuş olmasına karşın, cinsiyet, toplumsal cinsiyet olmalıdır. Buradan şu çıkarımı yapmak mümkündür: Cinsiyet bedenin maddi güçleri ve kapasitelerinin belirli bir yoğun 'örgütlenmesi'dir. Toplumsal cinsiyet de duygulanımsal güçler ve böyle bir beden üzerindeki etkiler anlamına gelir. (149)

Bu türden bir anlayış hem 'cinsiyet' hem de 'toplumsal cinsiyet'e devingen bir nitelik kazandırır. Buna göre her iki kavram da birbirine bağlı güç ve etkilerin karmaşık alanları olarak görülür (149).

Spinozacı–Deleuzecü beden kavramı, birlik, duyguların rolü ve tahayyül kavramları cinsiyet ve toplumsal cinsiyet üzerine düşünmek için daha elverişli ve son teknolojik gelişmeleri daha iyi anlayabileceğimiz bir yol sunar. Şimdi, bir cinsiyetten ötekine geçiş olası hâle gelmişken, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarının akışkan ve değişken olduğu, ikisi arasındaki bağlantının karmaşık bir varlık ve ilişki boyutunun sadece bir yanı olduğu kabul edilmişken, böyle bir beden kavrayışının işlevselliği ortadadır. Aynı zamanda

beden imajları ya da bedensel şemanın her zaman Benedict Anderson'un güçlü, müşterek, normatif hayal ürünü ya da belirli bir ırka ait farazi bir topluluk miti olarak düşünülebilen ve 'hayali cemaatler' (1991) olarak adlandırdığı oluşuma indirgenemeyen ancak onun bir türevi olduğunun düşünülmesine olanak sağlar. Biçimlendirilmiş ve toplumsal cinsiyetli kurgular, söz gelimi kendimizi idealize edilmiş kadın imajlarıyla kıyaslayıp noksan olduğumuz özellikleri bulma konusunda bizi teşvik ederek, ruhsal yaşantımız ve alışkın olduğumuz yaşam biçimleri üzerinde de etkili olur. Böylece insan bu türden normatif kurguların anoreksiya nevroza ve bulimia gibi pratiklerle ilişkisini daha iyi görebilir. Aynı zamanda bu pratikleri sanki yalnızca kültürün dayattığı zayıflık ideallerinden kaynaklanıyormuş gibi açıklamaktan ziyade, yeme bozukluklarına özgü dinamikleri göz önünde bulundurmak gerekir (Bkz. Mclane, 2003).

Deleuze'ün bilhassa Spinoza okumalarıyla feminist kuram için ne tür kaynaklar sağladığını görmek için kısıtlı bir şekilde de olsa, Deleuze'ün yaklaşımına ilişkin birkaç detaya göz atmak gerekir. Deleuze özellikle Descartes'ın zihin-beden düalizminin ötesine geçerek zihinden ziyade bedene odaklanan, ayrıca duygulara –rasyonalizme bağlılığıyla bilinen– Descartes'dan çok daha ayrıcalıklı bir rol yükleyen bir felsefe önerisini ortaya atan Spinoza'yı temel alır (Bkz. Deleuze 1988, 17). Beden ve duyguların önemi –çoğu zaman erkek egemen gelenek tarafından kötülenen– feminist kurama genelde egemen felsefi geleneğin görmezden geldiği düşünce kaynakları konusunda katkı sağlamıştır. Bu konuda Spinoza geleneksel anlayışa istisna oluşturur. Deleuze'ün Spinoza'ya yönelmesi bu durumu gözler önüne sermiştir. Böylelikle Spinoza, Braidotti'den Gatens'a kadar birçok feminist filozof için önemli bir itici güç olduğunu da kanıtlamıştır. *Metamorphosis* adlı çalışmasında Deleuzecü bir deyimden yararlanan Braidotti, "Esas olan kim olduğumuzu bilmek değil, en nihayetinde neye dönüşmek istediğimizdir." şeklinde bir

ifade ortaya atar. Ya da Laurie Anderson'un esprili bir şekilde ortaya koyduğu gibi "günümüzde ruh hâlleri varlık kiplerinden daha önemlidir" (2002, 2).

Spinoza'nın zihin yerine bedeni temel alan bir model oluşturması yalnızca Kartezyen anlayışı ters yüz ettiği şeklinde düşünülmemelidir. Descartes insanları bedensel varlıklar olarak görmekten ziyade esasen düşünen varlıklar şeklinde değerlendirirken, Spinoza ise zihnin bedenden daha üstün olduğu şeklindeki görüşlere karşı çıkar. Bunun sebebi bedeni zihne üstün kılmak değildir. Böylesi bir tutum bunun tam tersini ortaya atan Descartes'ın anlayışından daha makul ya da anlaşılır olmayacaktır (Deleuze 1988, 18; ayrıca Bkz. Mullarkey 1997, 447). Gatens ve Lloyd'un belirttiği üzere, Spinoza'ya göre zihinler ve bedenler nedensel etkileşimlerle değil düşüncelerin nesnelerle ilişkisi aracılığıyla bir araya gelir (1999, 1). Deleuze için mevzubahis olan Spinoza'nın bilincin tutkulara hükmettiği ve bunu yaparken açık şekilde mantığı ön planda tuttuğu bir ahlak anlayışı geliştirdiğine yönelik varsayımını alt üst etmesidir. Spinoza'nın ortaya attığı varsayım, bedenin edinmiş olduğumuz bilgiden üstün olduğu *ve düşüncenin de benzer şekilde sahip olduğumuz bilgiden üstün olduğudur* (Deleuze 1988, 18). Bu nedenle Deleuze'e göre felsefe ne tutkulara egemen olan bilinçli ilgilidir –bu Deleuze'un Nietzsche'yi takip ederek lanetlediği bir ahlakçılık türüdür– ne de Descartes'ın benimsediği meditatif modelde olduğu gibi bir bilinç yansıtması meselesidir– bu sonuncusu, felsefi yöntemin doğallıkla yapmakta olduğumuz şeylere dikkat kesilmek olduğunu varsayan fenomenoloji tarafından da uyarlanmıştır.

Konu ister Heidegger'in ontoloji öncesinden ontolojik 'Varlık anlayışı'na (Bkz. Deleuze 1994, 129) geçişi isterse Descartes'ın felsefi yöntemin bilinene dayanarak bilinmeyene uzanma yaklaşımı olsun, Deleuze felsefenin itici gücünün örtük olanı belirtik hâle getirmek olduğu şeklindeki düşünceyi eleştirir. Çünkü kavramsal felsefi düşüncenin örtük ön

koşulu, saf sağduyu unsurundan ödünçlenen felsefe öncesi ve tabii düşünce imgesidir (Deleuze 1994, 131). Descartes herkesin düşünmenin ne anlama geldiğini hâlihazırda bildiği öncülünden yola çıktığı için tek yapması gereken (tahminen) hâlihazırda yaptığımızı düşünceyi kontrol altına alıp ona yön vermek suretiyle daha özenli hâle getirmektir. Ne de olsa esasen herkes düşünmenin ne anlama geldiğinin herkes tarafından bilinmesi gerektiğini düşünüyor (131). Deleuze düşüncenin herkese bahşedilen 'doğal bir kabiliyet' olduğu ve hakikate bağlı olduğu ya da yakınlık taşıdığı (131) fikrini kabul etmez. Aslına bakacak olursak, Deleuze'e göre, insanlar nadiren düşünür ve bunu çoğu zaman heyecanla düşünme keyfî olarak değil şok dürtüsüyle gerçekleştirir (132). Evren bir şekilde bizleri düşünemeye zorlar. Bizi düşünmeye iten bildiğimiz bir nesne değil *rastlantı* sonucu karşımıza çıkan bir şeydir (139). Karşımıza çıkan şey çok çeşitli duygulanımsal yollarla kavranabilir: Merak, sevgi, nefret, acı... Karşılaştığımız nesne, duyarlığımızı artırır (139). Descartes'ın bir felsefe yöntemine dönüştürülen radikal şüphe prosedürü gerekli ve temel olanı muhafaza etmek adına rastlantısal ve tesadüfi unsurları sistemli bir şekilde ortadan kaldırmayı içerirken, Deleuze'e göre 'istençdışı', 'gayrimeşru', 'tesadüfi' ve hatta 'anormal' olan sahip çıkılması gerekendir (1995, 6). Bizlerde bir düşünce ışığı uyandıran his 'tuhaflık' ya da 'karşıtlık'tır (1994, 139). Emin olabildiği tek şeyin "*Düşünüyorum, öyleyse varım.*" (cogito ergo sum) (Descartes 1979, 101) anlayışı olduğu sonucuna varan Descartes tanıma modelini benimser ve bunu yaparken de uyumu ön plana çıkarır. Ayrıca benlik kavramının birliğinin temelinde yer alan tüm yetilerin uzlaşmasının bir yolunu arar.

Deleuze'ün bahsettiği üzere, tanıma şekli tanınır olana ve tanınana onay verir. Tanımanın şekli ise uygunluklara esin kaynağı oluşturur (1994, 134). İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'ni eşitlik anlayışını kölelere ulaştıramadığı ya da kölelere onların üzerinde güç kullananlar kadar medeni

koşullar sağlayamadığı şeklinde yorumladığımızda bu bildirgenin köleleri insan olarak tanıma konusunda başarısız olduğu görülür. Kölelerin insan olarak nitelendirilmesi için efendilerini taklit etmesi ya da onlara benzemesi gerekiyormuş gibi bir sonuç çıkar. Bu nedenle Afro-Amerikan kölelerin deri renklerinin farklı olması onları asıl insanlığın vücut bulmuş hâli olduğunu düşünen beyazların ortaya attığı ideal insanlık anlayışının dışında tutar. Bu anlayışın ardındaki temsil ve hakikat Deleuze tarafından sert bir şekilde eleştirilir. Deleuze'e göre Nietzche'nin "hakikate yönelik asılsız iddiaları değil hakikatin kendisini ve bir ideal olarak hakikati eleştirmesi" gayet makuldur (Deleuze 1983, 95). Hakikat istenci dünyaya 'başka bir dünya' –bu dünyanın ötesinde başka bir dünya, ebedî hakikat dünyası– anlayışıyla (96) karşı çıkmaktır. Bu da 'yaşamın kendini yadsıyıp' kendi aleyhine dönmesini talep etmek anlamına gelir (96).

> Yaşamı yadsıyan insan, eksilmiş bir yaşamı, kendi tercih ettiği konuşma tipini ve daha da ötesinde bu konuşmanın gücünü ve zaferini; zaferi ve tepkisel güçlerin sirayetini arzular. İşte bu noktada tepkisel kuvvetler onları zafere götürecek o kaygı uyandırıcı müttefiklerini bulur; nihilizm, hiçlik istenci (Bkz. Nietzsche, 1989). Hiçlik istenci ancak tepkisel formu içinde hayatta kalabilir. Hiçlik istenci, hayatın kendisiyle çeliştiği, kendini inkâr ettiği ve yok ettiği tepkisel güçleri kullanır. (96-7)

Descartes'a dönüp mum örneğini hatırlayalım. Bu örnekle Descartes güvenmeye niyetlenebileceğimiz şeylerin, yani duyuların kanıtlarının aslında güvenilir olmadıklarını göstermek ister. Mum yakılmadığında, sert ve silindir şeklindedir, ayrıca rengi mattır. Ancak yakıldığı zaman özellikleri de değişir. Yumuşamaya başlar, hacmi genişler ve yarı saydam bir hâl alır. O hâlde duyularıma nasıl güvenebilirim ki? Gördüğümün, dokunduğumun, kokladığımın, duyduğumun ve

tattığımın ne anlatmaya çalıştığına nasıl güvenebilirim? Mumun değişmesine karşın hâlen aynı mum olduğu bilgisi başka bir yerden geliyor olmalı. Mumun görüntüsündeki değişikliğe karşın kimliğinin değişmediğini anlama kabiliyetim 'kimliğin biçimine' temel oluşturan 'düşünen öznenin birliğine' dayanan farklı yetilerimin uzlaşmasından kaynaklanıyor (Deleuze 1994, 133). Bu nedenle tanıma diğer tüm yetileri belirli usullere bağlı olan düşünen öznenin birliği temeline dayanıyor. İşte bu başlangıç olarak 'cogito'nun anlamı (133). Bu nedenle "Tanıma aynı olduğu varsayılan bir nesne üzerinde tüm yetilerin uyumlu bir şekilde bir araya gelip işleyiş göstermesiyle tanımlanabilir. Aynı nesne görülebilir, dokunulabilir, hatırlanabilir, tasavvur edilebilir ya da düşünülebilir... Descartes'ın bir mum parçasına ilişkin sarf ettiği sözler gibi: "Tabii ki gördüğüm, dokunduğum, hayalimde canlandırdığım mum aynı mum; baştan beri düşündüğüm mum." (Deleuze 1994, 133; Descartes 1979, 155 [alternatif çeviri]) Duyular üzerine düşünürken duyuların öncelik sırasını oluşturma sürecinde Descartes yetilerin farklı işlevlerini birlikte değerlendirmeye alır. Bir diğer deyişle, ayrım yapmadan hepsini birlik içinde ele alır.

Deleuze'e göre felsefe, düşünce, varlık ve benliğin bir ölçüde de olsa bilinen kavramlar olduğunu varsayarak ya da kendi ifadesiyle, "Herkes biliyor." (1994, 130) zannederek yanlışa düşer. Spinoza'nın Deleuze'ün düşünce tarzı üzerindeki önemini ve profesyonel filozoflardan ziyade yazar, şair, müzisyen, film yapımcısı ve ressam ya da bazı şanslı okurların kendilerini Spinoza destekçisi olarak tanımlamasının daha olası olduğunu (1988, 129) dikkate aldığımızda, "Herkes biliyor." argümanının şair ve müzisyen Leonard Cohen'in yazmış olduğu en iyi güftelerden birinin nakaratında yer almasının tesadüf olmadığı anlaşılır! Her şeye karşın, Deleuze Fransızların fazlasıyla tarih dehlizine dalmalarından ötürü Anglo-Amerikan edebiyatı Fransız edebiyatından üstün tutar. "Fransızlar nasıl olunacağını bilmiyorlar?" (Deleuze ve

Parnet 2002, 37) Tam aksine, Amerikan edebiyatı ise coğrafi hatlara göre işler. "Batıya doğru uçuş... Oluş, coğrafidir." (37) Deleuze ve Guattari felsefi sistemlerde kullanılan metaforlara karşı dikkatlidirler; çünkü metaforlar 'düşünce imgeleri' dedikleri şey üzerinde büyük etki sahibidir. Patton'ın belirttiği üzere, "Felsefe tarihinde yaygın olan ağaç biçimli imgenin aksine Deleuze ve Guattari kavramların hiçbir zaman durağan olmadığı, aksine bir sorundan diğerine geçiş esnasında değişip dönüşerek sürekli akış içinde olduğu köksaplı düşünce yapısını önerirler." (2000, 16-17) Yapısalcılık "Bir noktalar ve konumlar sistemidir; itişlerin ve çatlatmalarla işleyen süreçtense kesiklerle işler. Sosyal alanda uçuş hatlarını izlemek ve genişletmek yerine onları sarıp sarmalar." (Deleuze ve Parnet 2002, 37) Fransızlar köklere, ağaçlara, gözleme, ağaçbiçimliliğin unsurlarına ve varlığa çok düşkündür (Deleuze ve Parnet 2002, 37). Deleuze köksap imgesini ağaca taşır (1994, xvii; Bkz. Patton 2000, 17). Braidotti'nin de ifade ettiği üzere, ağaçbiçimli düşünce yapısının aksine köksaplı düşünce yapısı ya da çoğunlukçu şema her bir özneyi çokluk olarak ve çoklu eksenler içinde yetkili kılma düşüncesini destekler (2002, 74-5). Köksap modeli içkin bir süreç olarak işler ve ağaçlarla köklerden farklı olarak, köksap herhangi bir noktayı başka bir noktaya bağlar. Köksap modeli yalnızca hatlardan oluşur. "Soy anlayışına ise karşıdır; kısa dönemli bir hafızadır." ve "Farklılaşma, genişleme, fetih, zapt etme ve sürgün vermeyle işler. Köksap üretilmesi, inşa edilmesi gereken bir haritaya dairdir." (Deleuze ve Guattari)

Deleuze'ün kullandığı imgeler coğrafya, doğal elementler, manzara ve hayvanlar âlemine aittir. Filozoflara nasıl filozof olunmayacağını öğreten Spinoza'nın önerisinin yolundan giden Deleuze sanattan da faydalanır (1988, 130). Spinoza'nın *Etika* (1955) adlı kitabı Deleuze tarafından 'nehir kitap' olarak nitelendirilir (1997, 151). Kavramsal söylem açısından kitap upuzun, sakin ve güçlü bir nehir

olarak görülür (145). Ancak *Etika* kitabı aynı zamanda 'ateşin kitabı'dır (151). Kırık bir zincir gibi, kesikli, yeraltında, volkanik. Düzensiz aralıklarda dikkat çeken unsurların zincirine, görkemli ve sürekli nehir gibi akan zincire sekte vuran bir yapı (146). Ancak bu kitabın beşincisine uygun görülen bir diğer imge ise 'ışığın hava kitabı'dır (151). Bunun sebebi yalnızca bir değil, üç 'etiğin' bulunmasıdır. Göstergenin, kavramın ve özün etiği. Hepsi 'aynı dünyada' buluşan ve 'köprülerle' bir araya gelen anlayışlar (151). 'Kuşaklar' ve 'hareket edebilen köprüler'in yanı sıra 'bir kavramın eklem noktaları', 'bağlantı noktaları ya da sapakları' da bulunur (Deleuze ve Guattari 1994, 20;22). *Etika* aynı zamanda 'müzikal bir beste'dir (1988, 126). Eğer Spinoza'nın *Etika'sı* kişinin vurguladığı noktaya göre nehir ya da ateş, ya da ışık, ya da müzik olabiliyorsa, bu durum kavramların 'çoklu dalgalar gibi' olduğu ve içkinlik düzleminin ise 'tek bir dalga' ya da 'çöl' gibi olduğu anlamına gelir (Deleuze ve Guattari, 1994, 36). Hayvan-oluş anlayışı Deleuze'ün çalışmasının dayandığı noktalardan biridir. Braidotti şu soruyu yöneltir: Hayvanlarla ilgili bilgi birikimine kıyasla bilinçli kendini temsilin narsistik hayallerle çürütülüp en nihayetinde şeffaflık arzusuyla yok edildiyse ne olur? (2002, 136). Lorraine hayvan-oluş ile hayvanlaşmayı birbirinden ayırır. Hakiketen hayvan-oluş özneyi hâlihazırda oluşturulmuş bedensel ve kavramsal mantığın sınırlarında meşgul eder ve böylece özneyi tamamen yaratıcı bir tepkiye zorlayan bilinçli farkındalığın dengesinin bozulmasına neden olur (1999, 181-2).

Deleuze ve Guattari aynı zamanda 'kadın-oluş' meselesini de sorunsallaştırmıştır. Pelagia Goulimari bütün dönüşümlerin kadın-oluş ile başladığı ve onun yolundan geçtiği savlarının ışığı altında Deleuze ve Guattari'nin kadın-oluşa ilişkin betimlemelerini okuduğunu dile getirir (1988, 277). Deleuze ve Guattari'ye göre:

> Feminizm kişinin 'kendinden' başka birine, erkek ağacındaki bir daldan, 'çoğunluk kuralı'nın önemsiz bir göndergesinden başka bir şeye dönüşme arzusunun yolunu açmada oldukça başarılıdır. İkincisi, bu tanımlamalar bize feminizmin bu yolu kendisi için ve başka azınlıkçı hareketler için, kendisi ve diğer ezilmişler için açık tutmak gibi bir tarihsel sorumluluğunun olduğunu da hatırlatır. Böylece 'kadın' evrensel bir referans olma özelliğinden sıyrılıp kolektif referans-makinelerinin ve ifade makinelerinin çokluğuna dönüşür. (1999, 103)

Deleuze ve Guattari'nin *Bin Yayla* kitabının onuncu bölümünde tartışmaya açılan hayvan-oluş ve kadın-oluş meseleleri uzun uzadıya ve diğer Deleuzecü temalara kıyasla çok daha derinlemesine sorunsallaştırıldığından, ben bu tartışmaları tekrarlamak yerine okurlara bu konuya değinen çalışmalardan bahsetmek isterim: Braidotti (2002), Lorraine (1999), Olkowski (2000), Conley (2000) ve Flieger (2000).

Her kavramın farklı bileşenleri bulunur: Basit bir kavramdan bahsetmek mümkün değildir (Deleuze ve Guattari 1994, 19). Descartes'ın cogito argümanı "Düşünüyorum, öyleyse varım." üç bileşenden oluşur: 'şüphe duyma, düşünme ve oluş' (24). Bu bileşenler 'basit varyasyonlardır' (20). 'Ben' yoğunlaşma noktası olarak işlev görür (Bkz. 20). Deleuze'ün psikanalizin otoriterine yönelik eleştirel yaklaşımı bu anlayışı tamamen reddettiği anlamına gelmez. Aksine, düşüncesinde psikanalizin etkisi oldukça barizdir. Söz gelimi, psikanalizin 'yoğunlaşma' (Bkz. 20-1) kavramına tanıdığı ayrıcalık olmasa Deleuze'ün bu kavramı kullanıp kullanmayacağı şüphelidir. Her kavramın bir geçmişinin olduğu ve her bir kavramda diğer kavramlardan bulaşan kırıntılar ya da bileşenler bulunduğu şüphe götürmezdir (18).

'Düşünen bir varlığım' argümanı bütünün bir parçası şeklinde kendilik kavramını tamamlar (26). Kavramları köprüler bir araya getirir. Descartes'ın *Meditasyonlar* adlı

kitabında 'kendilik kavramıyla Tanrı kavramı' (26) arasındaki 'köprü' Descartes'ın şu savıdır: Sahip olduğum düşüncelerden biri Tanrı düşüncesidir ayrıca Tanrı kavramı beraberinde ebediyet düşüncesini getirir: Düşüncelerim arasında sonsuzluk düşüncesi bulunur (26). 'Benlik kavramı' gibi 'Tanrı kavramı'nın da üç bileşeni bulunur. Tanrı'nın varlığına ilişkin üç kanıt. Neticede, Tanrının varlığına ilişkin üçüncü kanıt başka bir kavrama köprü oluşturur, yani kavramının kapsamını genişletir. Böylece Descartes 'birbirinden ayrılabilen hatları' bulunan bir çeşit taş yapı inşa eder (23). Kavramlar birbirinden ayırmanın mümkün olmadığı bileşenler arasındaki ileri geri hareketlerle var olurlar. Kavramları 'tutarlı' kılan da tam olarak budur (23).

Kant'ın cogito anlayışı "Şüpheyi gereksiz hâle getirir." (31) ve benlik kavramındaki zamanı ortadan kaldırmasından ötürü Descartes'ın cogito kavramına karşı çıkar. Böylece Kant yeni bir cogito kavramı geliştirir. Kant'ın geliştirdiği kavram, artık üç değil dört bileşenden oluşmaktadır; benlik kavramına zamanı ekleyerek zaman kavramını da değiştirir. Zaman artık ne Platon'daki gibi bir 'öncelik formu' (32), ne de Descartes'teki gibi 'sürekli yaratılışa işaret eden bir basit zincir biçimi'dir. Artık zaman, bir 'içindelik biçimi' hâline gelmiştir (32). Descartes'ın dışladığı ya da 'bastırdığı' zaman, cogitonun bir bileşeni hâline gelmiştir (31). Böylece cogito yeniden doğar. Yeni bir düzlemde, yeni bir mesele olarak nitelendirilir. Cogitonun ortaya çıktığı Kartezyen düzlem, herhangi bir açık nesnel varsayıma karşı çıkar (26). Cogitonun yanıtladığı soru şuydu: "Hangi kavramla başlarsak mutlak saf öznel kesinliğe ulaşabiliriz?" (26-7). Kant'ın düzlemi, 'aşkın'dır (31) ama o da dogmatik bir düşünce imgesini sürdürür.

Kavramların kendilerini geliştiren filozoflar tarafından nasıl yenilendiğinin izini sürebilir; ama aynı süreç, kavramı en başta geliştirmiş filozoflara da meydan okumadır. Aslında, Deleuze ve Guattari, yeni örneklerin ortaya çıkmasını teşvik ederler (Bkz. 19). Örneğin Levinas anındalık ve süreksizliğe

ayrıcalık tanırken Kartezyen zaman anlayışına geri döner, onun yaptığı yenilik, zamandaki şimdi bir kesinti, sekte olarak görülen her yeni anın kendine döndüğünü vurgulamasıdır. Sürekli kesintililik. Levinas bir yandanDescartes'ın her an yeniden oluşturulan zaman düşüncesine yeni bir soluk kazandırırken diğer yandan Deleuze ve Guattari'a göre 'öteki olan'(32) Kant'ın özne düşüncesine yeni bir soluk kazandırır. Levinas'a göre dünyanın merkezinde olan 'ben değil öteki'dir. Filozofun dünyası artık benmerkezci değildir. Kant'a göre özne ister istemez kendi düşünme etkinliğini kendine öteki (Autrui) (32) olarak temsil ederken, kendine öteki olurken Levinas'a göre zaman ötekinden gelir (Bkz. Levinas 1987) ve böyle olunca da özneyi her an yenileyen Tanrı (Descartes'a göre) değil 'öteki' olur. Öteki beni yaratır veya yeniden doğmamı sağlar: Ebediyen sorumlu olduğum öteki beni kendime yabancı kılar. Bu (Kant'dan farklı olarak) benim kendimi kendime temsil kabiliyetimle ilgili değildir. Bu nedenle, Levinas Descartes'ın cogito anlayışına Kant gibi yeni bir soluk getirmekle yetinmemiş ve bu anlayışı tümüyle sistemin dışında bırakmıştır. Bundan böyle özne ne 'Düşünüyorum'u ne de oluşu temel alır. Bilakis ötekinin başkalığıyla kökten bir şekilde merkez dışı bırakılır. Artık "Düşünüyorum öyleyse varım." sorunsalını bir kenara atıp hâlihazırda 'öteki'yle bağlantılı ve geçmişten bu yana ona karşı sorumlu olarak kendimi keşfediyorum. Tüm bileşenleriyle –sorumluluk, sonsuzluk ve zamanın verimliliği– Levinas'ın başkalık kavramının özneyi oluş odaklı tanımladığı söylenebilir. Bergson'ın zaman kavramıyla Heidegger'in oluş kavramlarının Levinas'ın felsefesi çerçevesinde nasıl ele alınıp üzerine tartışıldığını ve bu kavramların nasıl Descartes'dan 20. yüzyıla kadar kavram tarihinin yol haritasının aşamalarını oluşturduğunu göz önüne sererek bu geçmişin detaylarını tamamlamak mümkündür. Ya da belki de Hegel ve Rosenweig'ın izini sürerek alternatif bir tarihin peşine düşmek mümkündür. Ancak amaç açık olmalıdır. Kavramlar kendilerini sorgulamaya yönlendiren sorunlar va-

sıtasıyla yeniden inşa edilir. Sorunsallar değişiklik gösterdikçe yeni kavramlar da sorgulanmaya başlanır. Böylelikle bir bileşen başka birine yol açmak için gözden çıkarılır ve bu süreç içerisinde kavramın yeniden doğuşu gerçekleşir.

Deleuze'ün fark kavramını yeniden gündeme taşıdığına yönelik bir hissiyatın oluştuğundan söz etmiştim. Felsefede hakikatten ya da hakiki felsefi bir başlangıçtan söz etmek mümkün değildir. Fark kendi içinde zaten bir tekrardır (1994, 129). Deleuze, Descartes örneğinde onun cogitonun birliğini sağlamak için farkı silmesini, sanki algılama, yargılama, hayal etme ve hatırlama tamamen düşüncenin varyasyonlarıymış, düşünen öznenin edimleriymiş gibi ortaya konduğunu söyler. Onu göre "Düşünüyorum", temsilin en genel ilkesidir (138). "Bu, diğer tüm yetilerin kaynağıdır: algılıyorum, yargılıyorum, hayal ediyorum, hatırlıyorum, tasarlıyorum. Sanki bunlar 'cogito'nun dört dalıymış gibi. İşte tam da bu dallar üzerinde fark kurban edilir (138).

Deleuze'ün Spinoza etkisinde geliştirdiği görüşe ilişkin kısa ve öz bir bakış açısı geliştirdikten sonra, şimdi de söz konusu bakışın düalizm, yargılama ve hümanizm karşıtı yaklaşımının bizlere değerli bir ders verdiğini ileri süren Gatens'a dönerek bu bakış açısının feminist meselelerle ilgisi üzerinde duralım. Düalist ontolojiye dayanan ve siyasi düzenin işlevinin insan etkilerini ve eğilimlerini denetlemekten oluştuğunu varsayan Hobbes'un yasa ve düzene ilişkin bakış açısından ziyade Deleuze 'spinoza'yla birlikte bu modelin işaret ettiği iki ayrı düzlemin ayrılmasına karşı direnç gösterir. Hobbes'a göre kültür ve doğa iki farklı düzene aittir ve insanoğlu kanunu hiçe saymaya meyilli olduğundan ve kültür ve doğa arasındaki ilişkiler her şeyin her şeye karşı savaşına dönüşebileceğinden, hükûmete ihtiyaç duyulmuştur. Toplumsal bir sözleşmeye ihtiyaç olduğundan, söz konusu sözleşmenin normları yukarıdan bir yerden dayatılmalı ve Tanrı tarafından aşkınlığı onaylanmalıdır. Tam aksine Spinoza doğayı başka bir yerden gelen aşkın norm-

lardan ayrı düşünmez. Spinoza doğa-kültür ve beden-zihin kavramlarına yönelik düalistik bakış açısına direnç gösterir. Deleuze ve Guattari aşkınlık düzlemini içkinlikten ayırmasına rağmen aşkın örgütlenme ile içkin sabitlik arasında bir ikilik olmadığını savunurlar. "Biz iki türlü 'şey' arasındaki ikilikten değil, boyutların çokluğundan, bir çokluğun kalbindeki hatlardan ve yönlerden söz ediyoruz." (Deleuze ve Parnet 2002, 132-3) Molar ile moleküler arasındaki ayrım iki farklı bakış açısı ortaya koyar: Siyasi düzenin yukarıdan dayatılması gerektiğini düşünen Hobbes'un benimsediği ya da dürtüleri denetlemek üzere ödipal üçgeni dayatmaya yeltenen sabit erkek/kadın zıtlığına göre işleyen psikanalizin benimsediği aşkın bakış açısı. Gatens'ın da ifade ettiği üzere, aşkınlık düzlemi doğa düzlemini işlevlerine göre cins ve türe (erkek/kadın, insan/hayvan) göre tanımlanan sabit molar şeklinde *düzenlemeye* yeltenir (2000, 61). İçkinlik düzlemi (ikinci bakış açısı) ise deneysel bir düzlemdir. Sabit değil, devingendir. Hareketli ya da molekülerdir. Buna göre her şey mütemadiyen başka bir şey *oluş* sürecinde varlık gösterir (Gatens 2000, 61).

Spinoza'nın monizm anlayışı, Tanrı olarak adlandırılan tek bir madde olduğu ve içkin olarak düşünüldüğünde söz konusu maddenin doğadan başka bir şey olmadığı düşüncesini içerir. Spinoza'ya göre Gatens'ın da ifade ettiği üzere Tanrı "Aktif doğanın yaratıcı ve bütünüyle içkin gücüdür." Yalnızca tek bir içkin madde bulunur ve insanoğlu doğanın niteliklerinden biridir. Düşünce ve genişletme. Bilgi ya da düşünce gücü bizlerin en etkili özelliğidir. Ayrıca var olan her şey varlığını sürdürmeye çalışır (2000, 60). Spinoza'nın bakış açısına göre, insan bedeninin diğer bedenler üzerinde ayrıcalığı bulunmaz. Beden herhangi bir şey olabilir. Hayvan bedeni, bir grup ses, zihin ya da bir düşünce. Ya da dilsel bir bütünce, toplumsal beden, ya da bir bütünlük (Deleuze 1988, 127). İnsanın özgürlüğü özünde üzücü değil keyifli etkileri olabilecek deneyimleri seçebilmesinde saklıdır.

Bu türden bir bakış açısı cinsiyet, toplumsal cinsiyet, sınıf ve ırk unsurlarının 'moleküler birleşimler' olarak görüldüğü cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramları üzerine yeniden düşünmeyi kolaylaştırır (Gatens 2000, 65). Mantığı zihinden arınık, bedeni özünde pasif bir oluşum olarak tasavvur etmekten ziyade, insanoğlu devingen ve birbiriyle bağlantılı bir bütünün parçası olarak görülmelidir. Spinoza bedeni değişik bağlantıların, çoklukların bir araya geldiği bir nokta olarak düşünür. Spinoza'ya göre, beden ve zihin birlik ve uyum içinde acı çeker ya da hareket eder (61).

Bedenlerin –ister fiziksel isterse kurumsal olsun– farklı güçlerle kesişen karmaşık yapılar olduğu, ayrıca cinsiyetin ve toplumsal cinsiyetin yalnızca molar düzeyde değil, moleküler düzeyde düşünülmesi gerektiği fikri feminist kuram için verimli bir bakış açısıdır. Bu tür bir fikir bizlerin cinsiyet farklılıklarını diğer farklılıklardan önemli görmesinin önüne geçer ve feminist kuramı adil bir şekilde ve doğrudan olması gerektiği yere, yani ruhani bir yerden koparılmış toplumsal cinsiyet çalışmalarının akademik alanına değil, siyasi söylem alanına yerleştirmemizi sağlar. Örneğin, ırk, sınıf, etnik köken, din, yaş ve cinsellik, bir kurumsal bedenin belirli noktalarda, belirli bedenlerde, belirli tarihsel anlarda ya da belirli iktidar konfigürasyonlarında kristalize olan farklı yüzleri ya da boyutlarıdır. Belirli bir tarihsel ve siyasi dönemeçte, birçok kuvvet bedenleri belirli yollarla temsil etmek üzere bir araya gelebilir. Koyu renkli aktif ve genç bedenler, yani belirli bir ırka işaret eden ve maskülen bakışın gözetimindeki bedenler, havayolu güvenliğini düzenleyen güç rejimlerine göre belirli bir molar türe göre düzenlenmeye daha meyilli olabilir. Güvenlik güçleri bu bedenlere diğerlerine kıyasla daha şüpheli yaklaşabilir. Siyasal ve duygulanımsal iktidarlar bu türden şüpheler ürettiklerinde (egemenlik, paranoya ve korkunun tekil ve tuhaf bir karışımı) ya da yeni biçimler aldıklarında, farklı bedenler şüpheli görülecektir. Bu kez düzenleyici ilke başka bir şeye dönüşecektir. Daha

fazla ya da daha az diktatörce, Irak'taki Amerikan savaşıyla ve dünyanın geri kalanına da sıçrayan terörist saldırılarla daha fazla ya da daha az bağlı başka bir şeye. Bush yönetimi uzun bir dönem boyunca Cindy Sheehan'ı acılı ancak duygusal, tamamen aklını kaçırmış ve kontrolden çıkmış bir anne olarak resmederek Sheehan'ın kamunun dikkatini çeken endişelerini ötekileştirmekten büyük keyif almıştır. Kamuoyu araştırmaları değişmeye başlamış ve halkın büyük çoğunluğu için Sheehan'ın savaş karşıtı düşünceleri artık ötekileştirilmiş olmaktan çıkıp acılı bir annenin makul ve duygu yüklü yakarışları olarak görülmeye başlanmıştır. Tam olarak bu noktada artık Sheehan'ı kontrolden çıkmış ve vatansever olmayan bir kadın olarak lanse edip önemsizleştirmek ve küçümsemek zorlaşır. Sheehan artık hükûmet için bir tehdit oluşturmaya başlar. Açık bir şekilde görülüyor ki, bu örnekte hükûmet toplumsal cinsiyet kalıplarını manipüle ederek Sheehan'ın savaş karşıtlığıyla baş etmeye çalışmaktadır.

Feminist kuramcılar Deleuze ve Guattari'nin deneysel ve olumlayıcı felsefesini Beauvoir gibi filozoflar üzerine yeni ve yenilikçi okumalar yapmak üzere kullanmıştır (Bkz. Secomb 1999). Ayrıca Braidotti (1991; 1994; 2000), Lorraine (1999) ve Olkowski'i (2000) de kapsayan sayısız feminist kuramcının Irigaray ve Deleuze'ün çalışmaları arasında çok ilginç ve zihin açıcı paralellikler kurduğunu da eklemek gerekir. Deleuze ve Guattari'nin felsefe tarihinin geleneksel işleyişine meydan okuması feminizme yeni bir soluk kazandırır. Deleuze, Spinoza için "Başka herkesten daha güçlü bir rüzgâr estirdiği hissi veriyor." der (Deleuze ve Parnet 2002, 15) Deleuze ve Guattari'nin felsefi katkıları Gatens ve Braidotti gibi birçok yeni ve sıra dışı feminist kuramcıya esin kaynağı olurken, bu ikilinin doğrudan ya da dolaylı olarak feminist kuram için de büyük öneme sahip olduğu söylenebilir.

Yedinci Bölüm
Sonuç Düşünceleri

Feminist kuramın 'cinsiyet' kavramının normatif olarak toplumsal cinsiyete sınırlılık getiren bir hakikat olarak kabul edilmesine karşı çıktığını gördük. Sabit bir temel, dayanak ve köken olarak algılanan biyolojik cinsiyet kadınların nasıl davranması, nasıl görünmesi ve nasıl olması gerektiğine ilişkin doğal, nedensel ve ahlaki bir açıklama olarak kabul edilir. Biyolojik cinsiyeti temel öncül olarak belirleyen kuramlar birkaç varsayımda bulunur. İlk olarak cinsiyeti ikiye ayırırlar. Birbirinden bağımsız iki kategori ya da iki cins. İkinci olarak her bir cinsiyete heteronormatif nitelikler atfederler. Üçüncü olarak ise kuramcılar üreme kabiliyetini ahlaki bir boyuta taşıyarak cinsel aktivitenin amacı olarak yorumlar. Buna göre, erkek ve kadın arasındaki cinsellik üreme amaçlı değilse buna şüpheyle yaklaşmak gerekir. Bu bakış açısında ve bu çerçevesinin çizilmesinde Âdem ve Havva'nın rol model olduğu Hristiyan köktenciliğinin etkisini fark etmek pek de zor değildir.

Feministler cinsiyetin toplumsal cinsiyetten önce geldiğine ilişkin geleneksel bakıştan sapmış gibi bir izlenim olsa da Delphy ve diğerleri esasen bu varsayımın hâlen yerinde durduğunu ve bu nedenle sorunsallaştırılması gerektiğini ortaya koyar. Feminizm, ortadan kaldırmaya çalışırken bile cinsiyete öncelik tanıyarak, karşı çıktığı bir bakış açısı tarafından yönlendiriliyor ve bu nedenle de reaktif bir tutum sergiliyor gibi görünmektedir. Delphy cinsiyetin toplumsal cinsiyetten önce geldiğine ilişkin varsayımın ne geleneksel ve muhafazakâr tartışmalar içerisinde, ne de birçok feminist tartışmada incelenmemiş bir önsayıltı olduğunu ileri sürer. Esasen bu var-

sayımın sorunsallaştırılması gerekir. Toplumsal cinsiyetin cinsiyeti önceleđiğini savunan feminist tartışmalar cinsiyetin toplumsal cinsiyetten önce geldiğine ilişkin geleneksel anlayışı tartışmaya açmanın peşine düşerken cinsiyeti toplumsal cinsiyetin önüne koyup bu anlayışı yeniden teyit etmekten öteye gidemez. Cinsiyet hiyerarşik açıdan egemen, esas ya da temel bir kavram olarak görülürken toplumsal cinsiyet ikincil, türev ya da tamamlayıcı bir kavram olarak algılanır. Tamamlayıcı bir kavram olarak toplumsal cinsiyet, cinsiyete kıyasla marjinal ya da ikincil bir kavram izlenimi verirken aslında kendi anlamını inşa eder. Cinsiyetin toplumsal cinsiyetin öncülü olarak kabul edildiği ve toplumsal cinsiyeti inşa ettiği yaklaşımın savunduğu cinsiyet anlayışı tarafından belirlenen feminenliğe ilişkin kurul koyucu ve basmakalıp davranış ve oluş biçimleri (pasiflik, güçsüzlük, aşağılık, kararsızlık) bir anda 'biyoloji'nin söylemsel inşasının bir sonucu olarak kültürel özellikler hâline gelir. Üremeye ilişkin eğitici açıklamalar erkekleri iktidar, cesaret, mertlik, güçlülük ve maceraperestlik gibi kalıplarla ilişkilendirip güçlendiren söylemlerle dolup taşarken kadınları anlayışlı, ayrıca pasif ve etkisiz özellikler gösteren ikincil rollere indirger. Kıvrım kıvrım spermler kadın anatomisinin karanlık ve gizemli tünellerindeki dönemeçlerde karşılarına çıkan tehlikeleri savıp rahme doğru yol alırken, kadının yumurtaları sırt üstü yatmış pasif bir şekilde içine girilmeyi bekler. Milyonlarca sperm bu yolda per perişan olurken, yalnızca tek bir sperm bu zorlu görevin üstesinden gelir. Bu sperm kimi zaman aşılamaz olduğu kanıtlanan barikatları yıkar geçer, yumurta kalesini işgal eder ve döllenme gerçekleşir. Böylece mucizevi üreme işlemi başlar! Bundan sonra bir anda yenidoğanın mutlu ve gülen yüzü safhasına geçilir ve hamileliğin zahmeti, bu süreçte çekilen ıstıraplar ve kadının emeği unutulur gider.

Aşikâr bir şekilde biyolojiye dayanan açıklamalar bizlere dayatıldığında cinsiyetin hâlihazırda toplumsal cinsiyeti bünyesinde barındırdığı açığa çıkar. Buna göre, cinsiyetin

'doğal' temeli esasında toplumsal cinsiyete ilişkin kültüre özgü ve egemen düşüncelerin inşa edilmesine dayanır. Cinsellik kuramları siyasi çıkarlarıyla kuramsal gündemi belirleyen kişilerce yayılır. Cinsiyet verili bir olgu değildir. Cinsiyetin ne olması gerektiğine yönelik düşüncelerimiz meşruiyet kazanmış bir tanım olmak için birbiriyle örtüşen ve çekişen yasal, tıbbi, dinî ve siyasi söylemler aracılığıyla inşa edilir. Eğer bir bebek toplumsal cinsiyetini belirsiz kılan cinsel organlarla doğmuşsa, onu normatif kategorilere uygun hâle getirmek üzere cerrahi müdahaleye girişilir. Scott'un da üzerinde durduğu gibi, asıl soru anlamın 'nasıl', hangi bağlamlarda, hangi gruplar tarafından ve hangi metinsel ve toplumsal süreçler çerçevesinde inşa edildiğidir... Anlam zaman içerisinde nasıl değişir? Nasıl olur da bazı anlamlar normatif güce sahip olurken diğerleri gölgede kalır ve bir süre sonra kaybolup gider? Bu gibi süreçler gücün nasıl inşa edildiğine ve işlediğine ilişkin ne ifade eder (1998, 35)? Geçmişten bu yana bir grup insanı güçsüz kılmak pahasına güçlünün yanında duran normatif ayrımların istikrarsızlığı birtakım hakikatlerin yeniden tanımlanmasının gerekliliği ve önemine işaret eder. "Kişisel olan politiktir." sloganı feminist hareketin tanımlanmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Bell Hooks bizlere politikanın kişisel alandan özerk ve keskin sınırlarla ayrılmış bir alan olarak görülmesine meydan okumanın yalnızca kadınların ne şekilde kurban edildiğini ortaya koyma değil, bilincimizin nasıl sömürülebileceğine dair sistematik ve politik eleştiri geliştirme meselesi olduğunu hatırlatır. Bu türden eleştirel bir bakıştan politik değişim hasıl olabilir. Tecavüz meselesi bu konuya örnek oluşturabilir.

Söz gelimi, feminist incelemelerin yardımıyla bir tecavüz kurbanı yaşadığı travmanın bireysel bir hissiyat ya da acı olmanın ötesinde bir anlam taşıdığını idrak etmeye başlayıp kadınlara karşı işlenmiş bir suç sayılan tecavüzü besleyip büyüten yapısal koşullara odaklanarak yaşadığı deneyimi politik açıdan analiz edebilir. Diğer tecavüz kurbanlarıyla ortak bir deneyim bağlamında bir tecavüz anlayışı gelişti-

rip tecavüzü ataerkil toplumun uygulamalarının görmezden geldiği bir olgu olarak görmeye başlayarak tecavüz kurbanının sanki kendisi 'tahrik edici' şekilde giyinmese ya da 'müsaitmiş gibi' (yani iradesi özgür eyleyici) davranmasa bu olayı önlemesi mümkünmüş gibi düşünerek başına gelenlerden kendini sorumlu tutmasının önüne geçmek mümkündür. Yaşanan deneyimin paylaşılması kişinin yaşadığı deneyimin sonucunda karşılaşacağı potansiyel travmayla ilişkisini yeniden konumlandırmanın bir yolu olarak düşünülebilir. Tecavüz, utanç ve aşağılama duygularına yol açar. Bir bireyin yaşadığı deneyim üzerine başkalarıyla iletişime geçme gücü ve olanağı bulması tecavüzün yol açacağı travmanın üstesinden gelmede yardımcı bir rol oynayabilir. Ayrıca hem diğer tecavüz kurbanları hem de potansiyel kurbanların çıkarımlarda bulunabileceği ortak bir topluluk inşa edilmesine katkıda bulunur. Tecavüz konusundaki sessizliği bozmanın önemi, yalnızca tecavüz kurbanlarının çektiği acıyı dindirme potansiyeli taşımasında değil aynı zamanda konuya ilişkin tarihî kayıtların düzeltilmesine katkıda bulunup insanların tecavüze ilişkin düşünce tarzını dönüştürme olasılığında saklıdır. Sessizliği kırmak benzer deneyimlerden mustarip olmuş bireylerden oluşan grupları destekleyebilir. Ayrıca bu tür gruplar tecavüzün doğası ve önlenebilir olması konusunda farkındalık yaratarak hem tecavüz mağduru kadınlar için hem de gelecekte yaşanacak tecavüz vakalarını önlemek üzere değişim talebinde bulunabilir.

Kadınların erkeklerin malı olarak görülmesine ilişkin anlayışa karşı çıkan feministler bir kadınla evli olmanın tecavüz davalarında haklı sebep sayılmasının önüne geçmek üzere yasal değişiklik talebinde bulunmuştur. Tecavüzün kontrol edilmesi mümkün olmayan 'biyolojik' bir dürtüden kaynaklandığı ve erkeklerin bu dürtü karşısında savunmasız olduğuna ilişkin hastalıklı düşünceye karşı çıkan feministler, tecavüzün kaçınılmaz olarak görülmesinin hiçbir mantığı bulunmadığı konusunda ısrarcıdır. Sovyetler Birliği ve ardından Rusya tarafından yönetilen, birkaç ay boyunca tek bir kadın dışında

tamamen erkeklerden oluşan Mir adlı uzay istasyonunu örnek gösteren Margaret Setz, tecavüzün yalnızca meşrulaştırıldığında cezasız kaldığını gözler önüne serer. Hükûmetin ya da hükûmete bağlı askeri birliklerin siyasi çıkarlarına hizmet etmediği müddetçe tecavüz vakası yaşanmaz (2001, 94). Susan Brownmiller'in (1975) çalışmasını temel alan feministler tecavüzü yeniden tanımlar. Bu tanıma göre tecavüz bundan böyle cinselliğin sert bir şekli olarak değil cinsel saldırı eylemi olarak tanımlanır. Ayrıca feministler bugüne kadar kadınları konu alan cinsellik tarihinin tecavüz vakalarıyla ilgilenmediğini tespit etmiştir. Fahişeler de tecavüze uğrayabilir. Kadının giydiği kıyafetler, sarhoş olup olmadığı ve bakire olup olmadığı gibi unsurların hiçbiri tecavüzü tetikleyen sebepler olarak görülemez. Bu tür unsurların hiçbiri bir kadının tecavüze kapı araladığının göstergesi olarak kabul edilemez. Tecavüzle ilişkilendirilebilecek tek şey, bir kadının tecavüze 'hayır' deyip demediği, karşı koyup koymadığı ya da tecavüze zorlanıp zorlanmadığıdır. Susan Brownmiller'in ifade ettiği üzere, önemli olan tecavüzün kadının 'isteği dışında' olup olmadığıdır. Feministlerin pek çok kez yinelediği üzere 'hayır' sözü hayır anlamına gelir. Bu önermeden çıkarılabilecek diğer bir önemli sonuç ise 'evet' sözünün evet anlamına geldiğidir. Yani kendi rızası bulunan iki yetişkin arasında yaşanan cinsellik taraflardan herhangi birini değersizleştirecek şekilde betimlenmemelidir.

Setz, Asyalı kadınların konferans ve gösteriler düzenleyerek savaş sırasında tecavüz mağduru olmuş kadınların gün yüzüne çıkarıldığı hikâyeler üzerine yayınlar çıkararak hükûmetin tecavüze ilişkin tutumuyla yüzleşmesine yol açan bir alan yarattığını ileri sürer. Bu kadınlar aynı sebeple sınıflarda öğretilen feminist anlayışın sahada politik açıdan olumlu değişimlere dönüştürülmesi gereğini ortaya koyarak akademik feminizm ile aktivizm arasındaki ilişkiye örnek oluşturacak eylemlerde bulunmuştur. Tecavüz mağdurlarının deneyimlerini paylaşması bu kadınların yaşadığı mağduriyetin üstesinden gelmek üzere dönüştürülmesine olanak

sağlamıştır. Ayrıca bu deneyimler mağdurdan ziyade güçlü tarafın bakış açısıyla kaleme alınan resmî tarihî kayıtların çoğu zaman görmezden geldiği hikâye ve olayları görünür kılmıştır. Savaş dönemindeki tecavüz vakalarının tarihini belgelendirmek ve bu vakaları kayıt altına almak tecavüz eylemini gerçekleştiren ya da söz konusu eyleme göz yumanlardan hesap sorulmasına dayanak sağlamıştır.

Setz'in incelemeleri sonucunda Cenevre Sözleşmesi bağlamında tanımlanan tecavüzün tanımının değişmesi feminist incelemelerin günlük hayata sirayet eden pratik sonuçlarından biri sayılabilir. Daha önceden namus suçu olarak değerlendirilen tecavüz, günümüzde insanlık suçu olarak tanımlanmaktadır. Bu meydan okumanın sonucunda ilk kez tecavüzle ilgili cezai bir işlem uygulanabilmiştir. 1996 yılında sekiz Bosnalı Sırp asker ve polis görevlisi Uluslararası Ceza Mahkemesi tarafından tecavüz suçuyla itham edilmiştir. Aynı zamanda, Setz feministlerin yalnızca tecavüz edimini gerçekleştiren bireylere odaklanmak yerine tecavüzü meşrulaştıran kültürler, hukuk kuralları, askeri sistemler ve hükûmetlere odaklanarak savaş dönemi tecavüz üzerine incelemeleri desteklediği üzerinde durmuştur (2001, 93). Ayrıca, tecavüz üzerine yapılan feminist çalışmalar sonucunda tecavüzün yarattığı travmadan kurtulmak üzere yeni terapi türleri geliştirilmeye başlanmıştır. Kelly Oliver diğer bağlamlarda şahit olmanın önemini ortaya koymuştur (Bkz. 2001).

Yaşanan bir deneyimin sınırlarını idrak etmeye yönelik soyut, felsefi ve büyük ölçüde yansıtıcı girişimlerin çoğu zaman deneyimin önemli yönlerini örtbas etmesi, görmezden gelmesi ya da çarpıtabilmesi söz konusu deneyimin karmaşık yapısını gözler önüne serer. Kavramlar düşüncelerimize netlik kazandırmaya ve onları düzenlemeye yardımcı olurken bazen açıklık kazandırmaya niyetlendikleri yaşama dair özellikler ya da anlayışlar üzerine perde çekebilir. Makale ve anlatılar, kimi zaman Henri Bergson'ın zaman olarak adlandırdığı, yaşamın iniş çıkışlarını ortaya koyma konusunda daha etkili olabilirler. Böylelikle felsefeyi de açıklığa kavuşturabilirler.

Bu tartışmayı bir sonuca bağlamak üzere, feminist filozofların kavramsal olarak araştırmaya giriştiği sorulardan bazılarını edebî bir üslupla sorgulayan bir metinden yararlanacağım. Deleuze ve Guattari, felsefenin yeni kavramlar üretirken "Sanatın felsefeden eksik kalmadığını ancak felsefeden farklı olarak duygular ve algılar yoluyla düşündüğünü", (1994, 66) ve kavramın felsefeye ait olduğunu öyle de kalacağını ileri sürerek sanat ile felsefeyi birbirinden ayırır (34). Deleuze'e göre sanat yaşanan olaylara yönelik bir kavrayış geliştirebilir (1995, 160). Sanat, felsefe ve bilim sürekli birbiriyle etkileşim içinde olan bağımsız ezgiler olarak görülmelidir (125). Tamsin Lorraine'nin Derrida ve Deleuze üzerine yazdığı makalede yer alan sözlerinden alıntı yaparsak, "Bir olaydan bahsetmek, devingen bir hissiyat kuvvetinin üretimine ve hiçbir zaman öngörülemez oluş gücüne karşılık vermektir." (2003, 39) June Jordan, Bahamalar'a yaptığı seyahatin engin ve dokunaklı anlatısında ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyetin otomatik olarak devreye girmediğini gözler önüne sererek söz konusu unsurların arasındaki ilişkinin karmaşık yapısını ortaya koyar. İnsanlar arasındaki politik ve etik bağlantıları geliştirip pekiştiren unsur, kim olduğun ya da kimliğin değil ne bildiğin, ne öğrendiğin ve onun için ne yapmaya hazır olduğundur. Bu tür bağlantılar benzer deneyimlerden filizlenebileceği gibi birbirinden farklı deneyimlerden de ortaya çıkabilir. Jordan anaakım tarih olarak bilinen tarihin meşruiyetini sorunsallaştırır. Esas olan Bahamalar'da yaşayan siyahları görmezden gelerek 1492'de Christopher Colomb'la başlatılan ve Sheraton otelinin odalarında süslü paketler içinde sunulan kuşe kağıtlara yazılı olan Bahamalar tarihi mi, yoksa üniversite müfredatlarında yer alan tarih mi? Savaş döneminde yaşanan cinsel saldırıların mağdurları gibi, Jordan'ın makalelerinde bulunan insanların adı da çoğu zaman tarihe geçmeden kalmıştır. "Bu insanlar ne birini öldürmüş ne de birilerini ele geçirmiştir. Bu insanlar çamaşırları yıkayan, insanları besleyen, onları eğiten ve karınca gibi hiç durmadan hasır şapkaları ve çantaları tari-

hin pek de önemsemediği sevgi ve aşkla süsleyip güzelleştiren insanlardır. Yani kadınlar" (Jordan 2003, 217).

Aralarında gülümseyen orta yaşlı siyah bir adam da vardır; fotoğraftan turistlere bakar, "Size hizmet etmekten zevk duyar." Broşürde fotoğrafı bulunan bu adam üstündeki kıyafetlerle suyun içine girip size Banana Daquiris getirecek ve "Sizlere bu içkiyi ikram etmekten büyük keyif alacaktır." Ayrıca bu hizmeti yaparken de yüzünden gülümsemesi eksik olmayacaktır (211). Bu tür insanlar zenginlerin zevklerini tatmin eden yardımcı köleler gibi temsil edilir (212). Bunlar genelde bölgeyi ziyarete gelen turistlerin akın ettiği yerel hasır pazarında el emeğinin karşılığını almayı bekleyen dişsiz siyah kadınlardır (212). Jordan'dan hizmetine mükemmel ile kötü arasında bir puan vermesi istenen 'Olive' (213) gibi otel odalarının temizliğinden sorumlu adı sanı bilinmeyen ve görünmez hizmetlilerdir.

Irk, toplumsal cinsiyet ya da sınıf gibi basit bir gerçeğin bizimle aynı ırkı, toplumsal cinsiyeti ya da sınıfı paylaşan biriyle aramızda bir bağ kuracağını hayal ettiğimiz sürece, kaybolmamız kaçınılmazdır. Jordan ile sokakta oturmuş kendi eliyle ördüğü sepetleri satmaya çalışan kadının cinsiyeti birbirinden farklı değil. Otel hizmetlisi Olive de Jordan gibi bir kadın. Ancak Jordan'ın yaşam deneyimlerini Olive'in deneyimlerinden farklı kılan, Jordan'ın ait olduğu sınıf ve Amerikalı olmasının kendisine tanıdığı ayrıcalıktır. Jordan üzerinde kıyafetleriyle suya dalıp turistlere Daquiris servisi yapan adamla da aynı ten renginde. Ancak aralarındaki büyük uçurum, bu iki insanı birbirinden ayırıyor. Irk, toplumsal cinsiyet ve sınıf gibi unsurlar, otomatik olarak insanları birbirlerine bağlamazlar. Jordan'ın da işaret ettiği gibi, "Aramızdaki bağ, ortak düşman olamaz." (219) Bu Nietzsche'nin aktif, olumlayıcı ve verimli ilişkileri destekleyerek reaktif düşüncenin sınırlılıklarından bahsederken üzerinde durmaya çalıştığı noktadır. Feministler için ataerkil düşmana takılı kalmak, kendilerine karşıt bir politika tarafından tanımlanmaya kapı aralamak anlamını taşır.

Kadınların 'erkekleri suçlama' oyununu oynamayı sürdürmesi, Nietzsche'nin köle ahlakı (Bkz. 1968, 31-2) olarak tanımladığı kalıbın dışına çıkan yeni ilişkiler kurmak yerine erkeklere karşı besledikleri *hınç* hissinin içinde sıkışıp kalmalarına neden olur. Jordan'ın deyimiyle:

> Bizlere dayatılan ortak kimlik ile herhangi birimizin bir şans bulabildiğinde yaptığı seçimle oluşan bireysel kimlik arasındaki farkı tanımlayacak sözler arıyorum.
> Aradaki fark, üçüncü bir taraf her ikimize de düşmanlık beslediğinden ister istemez söz konusu ortak düşmana karşı bir olmak üzere bağlantı kurmamız gerektiğini düşündüğümüz biri hakkında edindiğimiz yeni ve belirli bir bilgi karşısında aptal durumuna düşmektir. "Düşman düşüncesi ve söz konusu düşmanlığın sonuçlarının ötesinde ne vardır?" (2003, 219)

Jordan'ın bu soruya ülkelerinden ırkçılık sebebiyle kaçtıktan sonra birbirini bulan iki öğrenci arasında oluşan bağı anlatan hikâyeyle yanıt verir. İrlandalı genç bir kadın olan Cathy, alkolik eşi tarafından dövülen Güney Afrikalı bir kadın olan Sokutu'yla arkadaşlık etmeye başlar. Cathy Sokutu'yla arkadaşlık kurup onun güvenini kazandıktan sonra Sokutu'ya yardım edebilmiştir. Cathy Sokutu'ya ellerini uzatıp kendi babasının da amansız bir alkolik olduğunu ve bu yüzden alkolizmin nasıl bir mesele olduğunu bildiğini anlatır. Ayrıca Sokutu'ya kalması için güvenli bir yer ayarlar ve onunla arkadaş olmak istediğini söyler. Buna ilişkin olarak Jordan'ın gözlemi şu şekildedir: Önemli olan Cathy ve Sokutu'nun kim olduğu değil, en nihayetinde onları özgür kılacak olanın ne olacağına ilişkin ne bildikleri ve ne yapmaya hazır olduklarıydı (222).

Jordan'ın başka bir isim altında karşı çıktığı, kimlik politikalarının naif versiyonudur. Önemli olan nokta, bizi birbirimizden ayıran ya da karşı karşıya getiren biyografik ve tarihsel ögelerin üstesinden gelebilmektir. Böylece farklılıklarımızın bölücü, karşıtlaştırıcı ve içerleme dolu olması yerine

deneyimlerimizden birbirimiz için destekleyici, sürdürücü ve güçlendirici olmamızı sağlamak üzere neler öğrenebileceğimize odaklanabiliriz. Farklılıkları aşan yeni topluluklar kurmayı öğrenmek zorundayız. Bunun için kimi zaman konfor alanlarımızı terk edip risk almamız gerekir. Yani, kendimizi eleştiriye ve yanlış anlaşılmalara açık kılabilmeliyiz; bu aynı zamanda hata yapmak, hatalarımızdan utanmak, bir şeyleri yapmanın yeni yollarını öğrenmek, kimi zaman aptal gibi hissedip bir şeyleri yanlış yapmak demektir. Kendimizi tanımak, düşüncelerimizi gözden geçirmek, farklı deneyimleri olan ve kimi zaman bizim hiç düşünmeden benimseyebildiğimiz ayrıcalıklardan olumsuz bir şekilde etkilenebilecek olan insanlardan bilgi edinmeye açık olmak, bilgi edinebilmek ve buna istek duymak demektir. Risk almak demektir.

Feminist analizlerin kendileri önemlidir ve siyasal ve toplumsal hareketlerle ilgili kavramsal netlik anlamında genellikle çok işe yaramışlardır. Bazen katılıklarıyla alttan gelen siyasal ilerlemelerin yolunu tıkadıkları da olmuştur. Aynı zamanda, pratikler alanında da son derece önemli sonuçlara yol açmışlardır. Siyasi girişimlerin de feminist kuramı beslediği, ondan etkilendiği ve feminist kuramı dönüştürdüğünü söylemek mümkündür. Teori ile pratik arasındaki ilişki belki de diyalektik olmaktan çok karşılıklı kurucu niteliktedir. Biri diğerini besler, böylece teori ile pratik arasındaki ilişki bir yandan somut deneyim ile siyasi pratiklerin kuramı desteklediği, öte yandan ise teorinin siyasi edimi yönlendirmeye ya da etkilemeye yardımcı olduğu bir ilişkidir. Ancak teori de pratik de kendi içinde özerk ya da bütün sayılmaz. Her iki taraf da diğerinden etkilenir. Ayrıca henüz karşılaşmadan teori ile pratiğin birbirini nasıl etkilediği her zaman net olarak bilinemez. Bu ikilinin ilişkisi görece muğlaktır ve aralarındaki alışveriş önceden belirli değildir. İkisi de nasıl olduğunu kestirmenin pek de mümkün olmadığı şekillerde birbirinden etkilenir. Bu ilişki teorinin ya da pratiğin diğerini ortadan kaldırdığı ya da diğerine üstünlük taşıdığı türden bir ilişki değildir. Daha ziyade, pratiğin teoriye bulaştığı ya

da onu alt üst ettiği, teorinin de pratiği biçimlendirdiği ya da onunla mücadele ettiği bir ilişki söz konusudur.

Bazı feminist hedeflere ulaşılmasıyla feminizmin kendisi yeni bir mücadele biçimi hâlini almıştır. Söz konusu mücadele biçimi, feminizmin geçmişten bugüne elde ettiği başarıları temel alıp bunun üzerine inşa edilen tarihsel geçmişe dayanır (Bkz. Kristeva 1986). Örneğin kuramsal düzeyde de olsa kadınla erkek arasındaki ekonomik, yasal ve siyasi eşitlik elde edilir edilmez (gerçek hayatta daha kat edilecek uzun bir yol vardır) feminizm kendini yeniden oluşturma konusunda özgür kalır ve böyle bir zorunluluk hisseder. Feminizm elde ettiği başarılar (örneğin yasal olarak kadınların eşit iş için eşit ücret almaları, eşit oy kullanma ve oy verme haklarına sahip olmaları, eğitim ve spor gibi alanlarda eşit fırsatların bulunması gibi konularda uzlaşılması) üzerine kafa yormalı, tarihsel gelişimini ve dönüşümünü temel alarak hedeflerini yeni baştan düzenlemelidir. Bu yeniden düzenlemenin aralıksız devam etmesi gerekir. Feminizmin temel ilkeleri üzerine yeniden düşünmesinin bir yolu, bundan böyle daha kapsayıcı olmasıyla mümkün kılınabilir. Bu türden bir çabanın bir bölümü feminist düşüncenin uluslararası bakış açılarını kapsamına dahil edip uluslarötesi harekete dönüşen doğasından beslenen bir kuram geliştirmesiyle gerçekleşebilir. Feminizmin çözmek zorunda olduğu bir diğer konu ise transgender kimliğin sunduğu zorluklara yanıt verebilmektir. Feminizmin yüzleşmesi gereken üçüncü mesele ise tekelcilikten kaçınmanın yollarını arayan düşünce şekli için yeni modeller geliştirme ihtiyacıdır. Son zamanlarda feminist çevrelerde popülerlik kazanan kesişimsellik modelinin ırk, sınıf, toplumsal cinsiyet ve cinsellik gibi 'kategorileri' saydam ve aşikâr unsurlarmış gibi ele almayı reddeden, bütünüyle tarihsel bir yaklaşımla tamamlanması gerekir. Hem eş zamanlı hem de art zamanlı bir incelemeye ihtiyacımız var. İhtiyaç duyduğumuz, sınırlılıkları ve eksiklikleriyle barışık bir yaklaşımdır. Kesişimsel modellerin şeyleştirmeye açık olduğunu göz önüne aldığımızda, açıklık ve kapsayıcılık

gibi gerekçelerle kategorilerin, Jordan'ın da söylediği gibi, otomatik biçimde işliyorlarmış gibi görünen donuk idealara dönüşme eğilimine izin vermemeliyiz. Irk, sınıf, toplumsal cinsiyet ve cinsellik gibi kavramların 'kapsadıkları' alanların karmaşıklığını unutmamalıyız; böylece bu 'kavramları' ayıran sınırların berraklıktan uzak oldukları karmakarışık bir alanda olduğumuzu hatırlayabiliriz. Bu kategoriler birbirlerine karışırlar, karşılıklı olarak birbirlerini inşa ederler, bu inşa süreçleri bazen olumsuz ve tepkisel biçimde gerçekleşir. Irkan yaşanan tecrübesi ve ırkçılık olgusu, genellikle toplumsal cinsiyet kuramının hareket alanında görünmezleşir. Böylelikle ırkla ilgili meseleler egemen feminist kuramları inşa eden (beyaz) düşüncelerin ortaya atıldığı bereketli topraklara dönüşmüştür. Feminist kuramın sadece ırkçı unsurların dışarıda bırakılmasıyla arındırılması ya da temizlenmesinin belirli bir yolu bulunmaz. Her şeyi bir yana, feminist kuramın temel özelliklerinden biri hâline gelmiş örtülü ya da açık ırkçılığa karşı çıkarak ırkçı unsurlar barındıran geçmişiyle yüzleşmesi gerekir. Bu da popülerlik kazanmış bazı düşüncelere karşı koymak anlamına gelir. Söz gelimi ben Bhattacharjee'nin düşüncesinden yola çıkarak feminist anlayış ve stratejiler için önem taşıyan özel alan/kamusal alan ayrımının ırksal azınlıkta olan gruplar için pek bir anlam taşımadığını ileri sürmüştüm. Feminizmin temel kategorilerinin cinsiyet körü olmayı sürdürmemesi için ihtiyacımız olan, yeni feminizm biçimlerinin çerçevelerine ilişkin tetikte olmaktır. Hangi yeni biçimler ortaya çıkarsa çıksın, feministler olarak bizim kendi tarih ve kavramlarımız ile ilgili sorumluluk almamız; kendi korkularımızı, sınırlarımızı, yetersizliklerimizi ve kör noktalarımızı yansıttığımız yeni ayrımcılık hedefleri bulmaktan uzak durmamız gerekir.

Açıklamalı Bibliyografya

Aşağıda okurlara sunulan bibliyografya bir nebze de olsa 'felsefe' alanına yöneliktir. Feminist kuramlar ve toplumsal cinsiyet çalışmaları özünde disiplinler arası bir nitelik taşır. Bu nedenle felsefeyi bu alanlardan bütünüyle ayrı düşünmek mümkün değildir. Aşağıdaki eserlerden bazıları felsefenin dar kapsamlı tanımına uygun olmasa da felsefeye ilişkin oldukça önemli kuramsal girişimler içermektedir.

Alexander, Jacqui ve Chandra Talpade Mohanty. *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, ed. New York: Routledge, s. 170-182.

Bu olağanüstü antoloji alan yazına ait pek çok önemli makaleden oluşur: Bhattacharjee (Güney Asyalı kadınların aile içi şiddet ve çalışma hayatına ilişkin deneyimlerini derinlemesine araştırır ve kamusal/özel zıtlığına yönelik aşırı basite indirgenmiş yorumları sorunsallaştırır.) Guerrero (Amerika'nın yerli Amerikan toprakları ve yaşam biçimlerine yönelik sömürgeci yaklaşımına dair tarihsel ve kuramsal açıdan incelikli bir analiz sunar.) Hammonds (Siyah kadının kötülenen ve patolojik bir tanı gibi sunulan cinselliğinin bir yandan görünmez öte yandan ise aşırı görünür kılınmasına açıklama getiren kapsamlı bir analiz gerçekleştirir.) Mohanty (küreselleşmiş sermayenin üçüncü dünya kadınları üzerindeki etkilerini araştırır.)

Battersby, Christine. 1999. *Gender and Genius: Towards a Feminist Aesthetics*. Women's Press Ltd.

İngiltere'nin (Warwick Üniversitesi'nden) önde gelen feminist kuramcılarından olan Battersby, Kant estetiğini inceleme altına alır ve "Neden çok büyük kadın sanatçılar yok?" so-

rusunu yöneltip Kant tarafından geliştirilen yüce kavramına meydan okuyabilecek feminen bir yüce kavramı ortaya atar.

Beauvoir, Simone de. *1953. The Second Sex.* Çeviren. H. M. Parshley. New York: Alfred A. Knopf.

Feminizmin klasiklerindendir. 800 sayfayı aşkın bir eser (en kötü ve kısaltılmış çevirileri bile) olup Marksizm'den ve psikanalizden tutun biyoloji ve edebiyata kadar pek çok alana dair bilgi içerir. Varoluşçu etik yaklaşımdan ilham alan Beauvoir, kadını erkeğin 'öteki'si hâline getiren koşulları sorunsallaştırır.

Braidotti, Rosi. *1994. Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory.* New York: Columbia University Press.

Göçebe bir araştırmacı. Braidotti aslen bir İtalyan. Ancak Fransa ve Avustralya'da yaşamış olup Hollanda'da eğitim vermektedir. Deleuze, Guattari ve Irigaray gibi farklı isimlerden etkilenen Braidotti'nin çalışması tam anlamıyla postmodern, çoğulcu, disiplinler arası ve siyaset odaklıdır.

Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion ofIdentity.* New York: Routledge.

Toplumsal cinsiyete ilişkin kültür etkisindeki fikirlerimizin hâlihazırda var olan cinsiyet temeline dayandığını ve onun etkisinde geliştiğini düşünmemiz konusunda bizleri uyararak toplumsal cinsiyet odaklı düşüncelerimizin kökleşmesi, yerleşmesi ve doğal bir nitelik kazanmasına ilişkin özgün bir analiz sunmak üzere Beauvoir, Derrida, Foucault, Lacan ve Wittig gibi felsefecilerin görüşlerini bir araya getiren sarsıcı bir araştırma. Butler feminist ve kuir kuramcı olarak günümüzde her iki alanda gündeme gelen tartışmaları anlamamız için oldukça önemli bir kaynaktır. Ayrıca Butler'ın bu eserini idrak etmek diğer eserleri gibi (*Bodies that Matter, the Psychic Life of Power* ve *Undoing Gender*) derin bir okuma edimini gerektirir.

Chow, Rey. 1993.*Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies.* Bloomington: Indiana University Press.

Bu eser Chow'un sömürgecilik sonrası kuram için yaptığı ve eserinde odaklandığı Güney Asya bağlamının dışında da yararlanılabilecek en önemli, incelikli ve keskin gözleme dayalı katkılardan biridir.

Collins, Patricia Hill. 1991. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Perspectives on Gender, sayı. 2. New York: Routledge.

Feminist duruş kuramından etkilenen Collins, anaakım feminist kuramdaki beyaz hâkimiyetine karşı sistematik bir ön yargı geliştirip siyah feminist çevrelerin geleneklerinin hakkını savunur. Collins, ihmal edilen siyah kadın yazarları feminist tarih ve kurama dâhil ederek bilgi ve hakikate ilişkin geleneksel, beyaz ve feminist varsayımlara meydan okur.

Cornell, Drucilla. 1995. *The Imaginary Domain: Abortion, Pornography and Sexual Harassment*. New York: Routledge.

Hukuk geçmişi olan Cornell'in yaklaşımı Derrida, Levinas, Lacan ve Rawls gibi isimlerin etkisiyle geliştirilmiştir. Felsefe, toplumsal cinsiyet ve hukuk üzerine gerçekleştirdiği ikna edici ve önemli tartışmasında Cornell kürtaj hakkı üzerine yeniden düşünür. Söz gelimi, anneliğe ilişkin düşünce tarzımızın dayandığı temele ilişkin yepyeni bir bakış açısının oluşturulması için çağrıda bulunur. Belki de çok çarpıcı bazı kuramsal meselelerin felsefenin ilgi alanına girmeden önce hukuk çalışmaları alanında gündeme gelmiş olması tesadüf değildir.

Deutscher, Penelope. 1997. *Yielding Gender: Feminism, Deconstruction and the History of Philosophy*. NewYork: Routledge.

Toplumsal cinsiyet üzerine Beauvoir, Butler, Derrida, Irigaray, Kofman Le Doeuff, Rousseau, St Augustine ve Sedgwick gibi kuramcı ve filozoflara da göndermeleri bulunan bilgi dolu, özgün, zekice kaleme alınmış ve açık bir üslupla yazılmış bir çalışma. Bu çalışmanın en önemli özelliklerinden biri toplumsal cinsiyetin değişken niteliğine yaptığı vurgudur. Deutscher Avustralyalı akılcı feministler (Genevieve Lloyd gibi) ile Amerikalı yapıbozumcu feministler (Fransız kuramından etkilenen) arasındaki çatışmayı gözler önüne serer.

Fausto-Sterling, Anne. 2000. *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Books.

Bilhassa biyoloji alanından kuramcıların kültür ve ekonomi üzerine siyasi ve ahlaki çatışmalardan filizlenen cinsellik fikirlerini nasıl inşa ettiği üzerine özgün, önemli ve okunmaya değer bir çalışma. Feminist bir biyolog tarafından kaleme alınan bu eser tamamen felsefi bir çalışma olmaktan ziyade genel okur kitlesine yöneliktir. Yine de toplumsal cinsiyet düşüncesine yönelik önemli felsefi çıkarımlar içermektedir.

Freud, Sigmund. 1953. 'Female Sexuality.' *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*. Sayı. 21. Çeviren: James Strachey. London: Hogarth Press ve the Institute of Psycho-analysis.

Freud'un bilhassa kadın cinselliği meselesini irdeleyen en yeni makalelerinden birisidir. Frued'un önceki çalışmaları büyük ölçüde erkek cinselliği üzerine tartışmalar içerir. Nadiren de olsa bu çalışmalara Freud'un ortaya attığı maskülen kuramların kadınlara nasıl uyarlanabileceğine dair kısa ve yetersiz bir ya da iki paragraf eklenmiştir.

Gatens, Moira. 1996. *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*. London: Routledge.

Makalelerden oluşan önemli bir derleme. Özellikle derlemenin ilk makalesi olan 'A critique of the sex/gender distinction', zihin ve beden arasındaki Kartezyen ikiliğin amaçlanmadan da olsa toplumsal cinsiyet ve cinsiyet kavramları arasındaki feminist ayrımı etkilemeyi hâlen nasıl sürdürdüğünü gözler önüne serer. Buna göre toplumsal cinsiyet gönüllülük esasına dayanan bir inşa olarak yorumlanırken cinsiyet ise bedenle ilişkilendirilir. Derlemede yer alan diğer makaleler Gatens'ın daha sonraları Deleuze ve Spinoza'nın feminizm için önemine odaklandığını gösterir.

Haraway, Donna J. 1991. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.

Biyolog olan Haraway âdeta kült niteliğinde bir eser kale-

me almıştır. Feminizm ve bilimi sorunsallaştırırken feminist kuramlardan çok postmodernizmden etkilenen Haraway'ın çalışmaları primatlar ve köpeklerden tutun teknoloji ve felsefeye kadar geniş yelpazede meseleyi içerir ve oldukça ilgi uyandırıcıdır.

Hooks, Bell. 2000. *Feminism is for Everybody.* London: Pluto Press.

Hooks'un kaleme aldığı eserlerden hangisinin –ne de olsa her biri ayrı öneme sahip– bu bibliyografyaya dâhil edileceğine karar vermek oldukça zor olsa da bu eserin muhteşem başlığı kararımızı kolaylaştırdı. Hooks'un kaleme aldığı çalışmaları diğerlerinden farklı kılan, Hooks'un siyaset yüklü ve kuramsal açıdan derin analizlerine karşın anlaşılır bir üsluba sahip olmasıdır. Bunun yanı sıra Hooks'un disiplinler arası yaklaşımı da onu diğerlerinden ayırır. hooks çalışmalarında film, sanat, kültür, siyaset ve kuram üzerine görüşlerine yer verir.

Irigaray, Luce. 1985. *Speculum of the Other Woman.* Çeviren: Gillian C. Gill. Ithaca: Cornell University Press.

Batılı felsefe ve psikanalizin derinlemesine analizi. Bir tür parodi gibi. Irigaray'ın eseri kadınların bedenleri ve düşüncesinin nasıl Batılı kanonun ve kültürün dışında bırakıldığını gözler önüne serer. Ayrıca Freud ve Platon üzerine kaleme alınmış makaleler içerir.

Lorraine, Tamsin. 1999. *Irigaray and Deleuze: Experiments in Visceral Philosophy.* Ithaca: Cornell University Press.

Irigaray ve Deleuze'ün düşünceleri arasındaki benzerliklerin izini süren derin bir tartışma. Bu eseri bibliyografyaya eklememin sebeplerinden biri yalnızca Deleuze'ün feminist düşünce üzerindeki etkisini sorgulamaya başlayıp Irigaray'a çok az yer ayrılmış olmasıdır.

McWhorter, Ladelle. 1999. *Bodies and Pleasures: Foucault and the Politics of Sexual Normalization.* Bloomington: Indiana University Press.

Foucault'dan esinlenen bu çalışma lezbiyen cinselliğinin analizi üzerine eğlenceli, derin, iyi kaleme alınmış ve okunmaya değer bir eser. Ayrıca Foucault'nun düşünce şekline hâkim olmak isteyenler için harika bir kaynak.

Mill, J.S. 1983. *The Subjection of Women*. London: Virago.
Liberallik ve faydacılık yanlısı olarak bilinen Mill 1869 yılında kaleme aldığı makalesiyle kadına yönelik baskı meselesiyle sistematik olarak ilgilenen ilk erkek filozoftur. Mill'in bu konuyla ilgilenmesinde Harriet Jacobs Taylor'ın etkisini de hafife almamak gerekir.

Mitchell, Juliet, and Jacqueline Rose, ed. 1982. *Jacques Lacan and the Ecole Freudienne*. Çeviren. Jacqueline Rose. London: Macmillan.
Bu derleme Lacan'ın kadın ve cinsiyet farklılığına ilişkin önemli çalışmalarını bir araya getirmenin ötesinde, iki giriş bölümüyle de önem taşır. Mitchell psikanalize Marksist feminizm odaklı bağlamsal bir çerçeve oluştururken, Rose ise Lacan ve kadın sorunsalına ilişkin kapsamlı bir değerlendirme yapar.

Narayan, Uma. 1997. *Dislocating Cultures: Identities, Traditions and Third World Feminism*. New York: Routledge.
Feminist sömürgecilik sonrası kurama kuramsal açıdan girift ancak anlaşılır bir müdahale. Eserde yer alan ilk makale olan "Contesting Cultures" örnek niteliğinde bir araştırma. Bu çalışmada Narayan biyografik anlatılarla kuramsal analizi ustaca bir araya getirerek kadın bedenlerinin çoğu zaman Doğu ve Batı'ya ait rekabetçi ve seçili mitlerin kendini gözler önüne serdiği bir alan olmasını sorunsallaştırır.

Oliver, Kelly. 2001. *Witnessing: Beyond Recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Julia Kristeva'nın eserinden ilham alan Oliver'ın bahsi geçen eseri alanyazındaki diğer çalışmalara nazaran feminist kuramı ırk sorunsalı açısından daha ciddi şekilde ele alır. Bu eser hâlen feminist kuramı etkilemeyi sürdüren Hegel'in efendi/köle diyalektiğine dayanan tanıma modelinin ötesi-

ne geçmenin gerekliliğini ortaya koyar. Bunun yerine diğerlerinin tanıklığını ciddiye alan bir modelin benimsenmesi gerektiğini ileri sürer. Oliver'ın eseri toplumsal ve politik felsefeyle, ayrıca psikanalitik kuramla kapsamlı bir şekilde ilgilenmesinin yanı sıra film materyalini de kaynak olarak kullanır. Ayrıca Oliver *Witnessing* eserinde olduğu gibi Trigo ile yazdığı *Noir Anxiety* adlı bir diğer önemli eserinde Kristeva'nın abject kavramını ciddiyetle sorgular ve bu kavramı film noir yani kara film türüyle ilişkilendirir.

Spelman, Elizabeth. 1988. *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Boston: Beacon Press.

Irk sorunsalının feminist felsefenin merkezinde yer alması gereğini sorgulamak üzere beyaz bir feminist tarafından yazılan ilk kitaplardan biri olma gibi bir özelliği bulunan bu eser Platon ve Aristoteles gibi kanonda yer alan metinlerin ve Beauvoir ve Chodorow gibi isimlerin yaptığı katkıların analizini içerir.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. "Can the Subaltern Speak?". *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson ve Lawrence Grossberg. Urbana: University of Illinois Press.

Sömürgecilik sonrası feminist kuramın koşullarını belirleyen, geniş kitlelerce okunan ve bir hayli atıf alan bir araştırmadır. Bu çalışma Deleuze ve Foucault gibi Fransız entelektüellerin küreselleşmiş kapitalizmin ortaya attığı ivedi sorunlarla ilgilenmesi için devreye girmesi gerektiğini ortaya koyar. Spivak'ın ilgilendiği mesele madun kesimin –sesini duyuramayan kesim ve özellikle kadınlar– sorunlarının ve endişelerinin nasıl gözle önüne serileceğidir.

Willett, Cynthia. 1995. *Maternal Ethics and other Slave Moralities*. New York: Routledge.

Başlığını Nietzsche'nin vicdan azabı ve hınç analizinden alır. Söz konusu analiz Hegel'in efendi/köle diyalektiğinin merkeze yerleştirdiği efendi ve tanıma anlayışlarına, ayrıca Frederick Douglass, Hooks, Audre Lorde, Cornel West, ve Patricia Williams gibi Afro-Amerikan kuramcılara yönele-

rek psikanalitik kuramlara üçüncü bir alternatif arayışına girer. Willett cinsiyet farklılığı sorunsalının yanı sıra ırk farklılığı meselesini de aynı ölçüde önemseyerek sorunsallaştırır.

Wittig, Monique. 1992. *The Straight Mind and Other Essays*. Boston: Beacon Press.

Makalelerden oluşan değerli bir derleme. Çalışmamda bu derlemeye de yer vermemin sebebi bu eserin Butler (günümüzün en önemli feminist/kuir kuramcılarından biri) üzerindeki etkisidir. Wittig'in kadın kategorisinden çıkmanın tek geçerli yolunun lezbiyenlik olduğuna yönelik tartışma yaratan ve ilgi uyandıran savı bu çalışmaya bir yandan ihtilaflı, öte yandan ise nükteli bir nitelik kazandırır.

Wollstonecraft, Mary. 1975. *A Vindication of the Rights of Women*. London: Penguin.

1791 yılında kaleme alınan bu eser doğrudan felsefi ve feminist olarak tanımlanabilecek ilk çalışma olduğundan bu araştırmaya dâhil edilmemesi mümkün değildi. Üslubu çağdaş okuyuculara ilginç ve karmaşık gelse de, bu eserin yalnızca tarihsel bir yönü bulunmaz. Tarihsel bakış açısının yanı sıra erken döneme ait ciddi feminist savlar ortaya atar.

Woolf, Virginia. 1956. *Orlando: A Biography*. New York: Harcourt Brace &Company.

Bu eseri çalışmama dâhil etme sebebim kurgusal bir metin niteliği taşımasıdır. Geleneksel felsefi yaklaşım olarak değerlendirmenin mümkün olmadığı bu eser biyografi ve hiciv gibi farklı türleri bünyesinde barındırır. Woolf'un romanı transgender meselesine değinmesinin yanı sıra pek çok açıdan felsefi bir nitelik taşımakla beraber zamanının çok ötesinde bir eserdir. Çalışmama Woolf'un *tour de force* ve *A Room of One's Own* gibi eserlerini de dâhil edebilirdim. En azından bu yolla söz konusu eserlere de değinmiş oldum.

Young, Iris Marion. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

Siyaset felsefesi ve toplumla ilgilenen kuramcı Young'ın bu ki-

tabının getirdiği en önemli katkılardan biri Julia Kristeva'nın (*Korkunun Güçleri* adlı eserinde geliştirdiği) abject kavramını ilk sorunsallaştıran çalışmalardan biri olmasıdır. Young söz konusu kavramın cinselliğin yanı sıra ırksal ve sınıfsal deneyimleri de aydınlığa kavuşturduğunu gözler önüne sererek abject'in esnek yapısını ön plana çıkarır. Ayrıca Young'un yakın zaman önce gözden geçirilmiş olan ve Merleau-Ponty gibi kuramcılardan ilham alan *Throwing Like a Girl and Other Essays* adlı çalışmasına da bakınız.

Ziarek, Ewa Plonowska. 2001. *An Ethics of Dissensus: Feminism, Postmodernity and the Politics of Radical Democracy.* Stanford: Stanford University Press.

Ziarek ırk ve toplumsal cinsiyetin bizleri farklı şekillerde kısıtladığını göremeyen iki aşırı uçtaki anlayışa bir alternatif sunar. Bir yandan farklı etnik kökenlere sahip öznelerin birbirinden ayrıştırılmasına karşı çıkan ayrım politikaları bulunurken, öte yandan ihtilaflı politikalara yönelik ihtiyacın ciddiye alınmasını reddeden normatif adalet kavramına ilişkin bir talep bulunduğundan söz edebiliriz. Butler, Hooks, Irigaray, Kristeva, Levinas, Lyotard, Mouffe ve Spillers gibi araştırmacılar bu derin tartışmalar içeren kitaba katkısı bulunan isimler arasındadır.

Bibliyografya

Ahmed, Sarah. 2005. 'The Skin of the Community: Affect and Boundary Formation.' *Revolt, Affect, Collectivity: The unstable boundaries of Kristeva's polis*. ed. T. Chanter ve E. Ziarek. Albany, New York: State University of New York.

Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso.

Anzaldúa, Gloria, ed. 1990. *Making Face, Making Soul: Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Women of Color*. San Francisco: Aunt Lute Foundation.

Bartky, Sandra Lee. 1990. 'Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power.' *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. New York: Routledge, s. 63-82.

Beardsworth, Sara. 2004. *Julia Kristeva: Psychoanalysis and Modernity. Gender Theory Series*. ed. T. Chanter. Albany, New York: State University of New York.

Beauvoir, Simone de. 1953. *The Second Sex*. Çeviren. H. M. Parshley. New York. Alfred A. Knopf.

Benhabib, Seyla. 1992. *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge.

Benjamin, Jessica. 1990. *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problems of Domination*. London: Virago.

Benjamin, Walter. 1968. 'The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction'. *Illuminations: Essays and reflections*, ed. Hannah Arendt. New York: Schocken Books.

Bernstein, Richard. 1983. *Beyond Objectivism and Relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Bhattacharjee, Anannya. 1997. 'The Public/Private Mirage: Map-

ping Homes and Undomesticating Violence Work in the South Asian Immigrant Community'. *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, ed. M. Jacqui Alexander and Chandra Talpade Mohanty. New York: Routledge, s. 308-29.

Braidotti, Rosi. 2002. *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. London: Polity.

Braidotti, Rosi. 2000. 'Teratologies'. *Deleuze and Feminist Theory*, ed. Ian Buchanan ve Clare Colebrook. Edinburgh: Edinburgh UniversityPress.

_____, 1994. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press.

_____, 1991. *Patterns of Dissonance*. Çeviren. Elizabeth Guild. Cambridge: Polity.

Bray, Abigail ve Clare Colebrook. 1998. 'The Haunted Flesh: Corporeal Feminism and the Politics of (Dis)Embodiment.' *Signs*, 24 (1): 35-67.

Brennan, Teresa. 1993. *History after Lacan*. London: Routledge.

Brownmiller, Susan. 1975. *Against Our Will: Men, Women, and Rape*. New York: The Ballantine Publishing Group.

Butler, Judith. 1993. *Bodies that matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*. New York: Routledge.

_____, 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

Calhoun, Cheshire. 1994. 'Separating Lesbian Theory from Feminist Theory'. *Ethics* 104 (April): 558-81.

Carby, Hazel. 2000. 'White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood.' *Theories of Race and Racism*, ed. Les Back ve John Solomos. New York: Routledge, s. 389-403.

Chanter, Tina. 1995. *Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosophers*. New York: Routledge.

Chodorow, Nancy. 1978. *The Reproduction of Mothering*. Berkeley: University of California Press.

Chopin, Kate. 1976. *The Awakening*, ed. Margaret Culley. Norton Critical Edition. New York: Norton.

Chow, Rey. 1999. 'The Politics of Admittance: Female Sexual Agency, Miscegenation, and the Formation of Community in Frantz Fanon.' *Frantz Fanon: Critical Perspectives*, ed. Anthony C. Alessandrini. New York: Routledge, s. 34-56.

_____, 1998. *Ethics after Idealism: Theory, Culture, Ethnicity, Reading*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Code, Lorraine. 1993. 'Taking Subjectivity into Account.' *Feminist Epistemologies*, ed. Linda Alcoff ve Elizabeth Potter. New York: Routledge, s. 15-48.

Colebrook, Clare. 2000. 'Introduction.' *Deleuze and Feminist Theory*, ed. Ian Buchanan ve Clare Colebrook. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Collins, Patricia Hill. 1991. "Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment". *Perspectives on Gender*, sayı 2. New York: Routledge.

Conley, Verena Andermatt. 2000. 'Becoming-Woman Now'. *Deleuze and Feminist Theory*, ed. Ian Buchanan ve Clare Colebrook. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Crenshaw, Kimberlé. 1992. 'The Last Taboo'. *Race-ing Justice, Engendering Power: Essays on Anita Hill, Clarence Thomas and the Construction of Social Reality*, ed. Toni Morrison. New York: Pantheon Books.

Davis, Angela Y. 1999. *Blues Legacies and Black Feminism: Gertrude 'Ma' Rainey, Bessie Smith and Billie Holliday*. New York: Vintage Books.

Deleuze, Gilles. 1997. *Essays: Critical and Clinical*. Çeviren. Daniel Smith ve Michael A. Greco. Minneapolis: University of Minnesota Press.

_____, 1995. *Negotiations*, 1972-1990. Çeviren. Martin Joughin. New York: Columbia University Press.

_____, 1994. *Difference and Repetition*. Çeviren. Paul Patton. New York: Columbia University Press.

Deleuze, Gilles. 1992. *Expressionism in Philosophy: Spinoza.* Çeviren. Martin Joughin. New York: Zone Books.

_____, 1988. *Spinoza: Practical Philosophy.* Çeviren. Robert Hurley. San Francisco: City Lights Books.

_____, 1983. *Nietzsche and Philosophy.* Çeviren. Hugh Tomlinson. London: The Athlone Press.

Deleuze, Gilles ve Félix Guatarri. 1994. *What is Philosophy?* Çeviren. Hugh Tomlinson ve Graham Burchill. New York: Columbia University Press.

_____, 1988. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia. Trans.* Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, Gilles ve Michel Foucault. 1977. 'Intellectuals and Power. A Conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze'. *Foucault, Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews.* Çeviren. Donald F. Bouchard ve Sherry Simon. Ithaca: Cornell University Press.

Deleuze, Gilles ve Clare Parnet. 2002. *Dialogues II.* Çeviren. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam. New York: Columbia University Press.

Delphy, Christine. 1993. 'Rethinking Sex and Gender'. *Women's Studies International Forum.* Sayı. 16, no. 1: 1-9.

Derrida, Jacques. 1997. 'Choreographies: Interview with Christie McDonald'. *Feminist Interpretations of Jacques Derrida*, ed. Nancy J. Holland. Re-reading the Canon series, ed. Nancy Tuana. University Park: Pennsylvania University Press.

_____, 1982. *Margins of Philosophy.* Çeviren. Alan Bass. Chicago: Chicago University Press; Marges de la philosophie. Paris: Minuit, 1972.

_____, 1981a. *Dissemination.*Çeviren. Barbara Johnson. Chicago: University of Chicago Press.

_____, 1981a. *Positions.* Çeviren. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.

_____, 1976. *Of Grammatology.* Çeviren. Gayatri Chakravorty

Spivak. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press; De la grammatologie. Paris: Minuit, 1967.

Descartes, René. 1979. *The Philosophical Works of Descartes*. Sayı. 1. Çeviren. Elizabeth S. Haldane ve G.R.T. Ross. Cambridge: Cambridge University Press.

Diprose, Rosalyn. 1994. *The Bodies of Women: Ethics, Embodiment and Sexual Difference*. New York: Routledge.

Douglas, Mary. 1999. *Purity and Danger: An analysis of the concepts of pollution and taboo*. New York: Routledge.

Engels, Friedrich. 1985. *The Origin of the Family, Private Property and the State*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.

Fanon, Frantz. 1968. *The Wretched of the Earth*. Çeviren. Constance Farrington. New York: Grove Press.

_____, 1967. *Black Skin, White Masks*. Çeviren. Charles Lam Markmann. New York: Grove Press.

Feder, Ellen K. ve Emily Zakin. 1997. 'Flirting with the Truth: Derrida's discourse with 'woman' and wenches'. *Derrida and Feminism: Recasting the Question of Woman*, ed. Ellen K. Feder, Mary C. Rawlinson ve Emily Zakin. New York: Routledge.

Ferrell, Robyn. 1991. 'The Passion of the Signifier and the Body in Theory'. *Hypatia* 6 (3): 172-84.

Feyerabend, Paul. 1975. *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London: New Left Books.

Fire (Canada/India, 1996). Deepa Mehta, 104 min., Trial by Fire Films, Inc.

Firestone, Shulamith. 1972. *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. New York: Bantam Books.

Flax, Jane. 1986. 'Gender as a Social Problem: In and For Feminist Theory'. *American Studies/Amerika Studien, Journal of the German Association for American Studies*.

Flieger, Jerry Aline. 2000. 'Becoming-Woman: Deleuze, Schreber and Molecular Identification'. *Deleuze and Feminist The-*

ory, ed. Ian Buchanan ve Clare Colebrook. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Foucault, Michel. 1977. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison.* Çeviren. Alan Sheridan. New York: Vintage Books.

_____, 1972. *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language.* Çeviren. A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon Books.

Freud, Sigmund. 1953. 'Beyond the Pleasure Principle'. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works.* Çeviren. James Strachey. Sayı. 18. London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.

Gairola, Rahul. 2002. 'Burning with Shame: Desire and South Asian Patriarchy, from Gayatri Spivak's "Can the subaltern speak?" to Deepa Mehta's Fire'. *Comparative Literature* 54 (4) Fall: 307-24.

Gandhi, Leela. 1998. *Postcolonial Theory: A Critical Introduction.* New York: Columbia University Press.

Gatens, Moira. 2000. 'Feminism as "Password:" Re-thinking the Possible with Spinoza and Deleuze.'. *Hypatia.* 15 (2): 59-75.

_____, 1996. Imaginary Bodies: *Ethics, Power and Corporeality.* New York: Routledge.

Gatens, Moira ve Genevieve Lloyd. 1999. *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present.* New York: Routledge.

Gilligan, Carol. 1982. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Goldberg, David Theo, ed. 1990. *Anatomy of Racism.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Goswami, Namita ve Tina Chanter. 2006. Joint presentation on Deepa Mehta's Fire, DePaul University, Chicago, 28 Mart.

Goulimari, Pelagia. 1999. 'A Minoritarian Feminism? Things to Do with Deleuze and Guattari'. *Hypatia.* 14 (2).

Gramsci, Antonio. 1971. *Selections from Prison Notebooks*, ed.

ve çeviren. Quinton Hoare ve Geoffrey Nowell Smith. New York: InternationalPublishers.

Grant, Judith. 1987. 'I Feel Therefore I Am: A Critique of Female Experience as a Basis for Feminist Epistemology'. *Women and Politics*7 (3): 99-114.

Grosz, Elizabeth. 1997. 'Ontology and Equivocation: Derrida's Politics of Sexual Difference'. *Feminist Interpretations of Jacques Derrida*, ed. Nancy J. Holland. Re-reading the Canon series, ed. Nancy Tuana. University Park: Pennsylvania University Press.

Grosz, Elizabeth. 1994. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*.Bloomington: Indiana University Press.

Guerrero, Marie Anna Jaimes. 1997. 'Civil rights versus sovereignty: Native American women in life and land struggles'. *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, ed. Jacqui Alexander ve Chandra Mohanty. New York: Routledge.

Guha, Ranajit ve Gayatri Chakravorty Spivak, ed. 1988. *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press.

Guillaumin, Colette. 1999. "I know it's not nice, but . " The changing face of "Race." *Race, Identity, and Citizenship: A Reader*, ed. Rodolfo D. Torres, Louis F. Mirón ve Jonathan Xavier Inda. Oxford: Basil Blackwell, s. 39-46.

Halperin, David. 1990. *One Hundred Years of Homosexuality and other Essays on Greek Love*. New York: Routledge.

Hammonds, Evelynn M. 1997. 'Toward a Genealogy of Black Female Sexuality: The Problematic of Silence'. *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, ed. Jacqui Alexander ve Chandra Mohanty, New York: Routledge, s. 170-82.

Harasym, Sarah, ed. 1990. *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. Gayatri Chakravorty Spivak. New York: Routledge.

Haraway, Donna. 2003. 'Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective.'

Feminist Theory Reader: Local and Global Perspectives, ed. Carole McCann ve Seung-Kyung Kim. New York: Routledge. Reprinted from *Feminist Studies*, vol. 14, no. 3 (Spring 1988): 575-99.

_____, 1991. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.

Harding, Sandra. 1993. 'Rethinking Standpoint Epistemology: "What is Strong Objectivity"?' *Feminist Epistemology*, ed. Linda Alcoff ve Elizabeth Potter. New York: Routledge, pp. 49-82.

_____, 1991. *Whose Science? Whose Knowledge?* Ithaca, New York: Cornell University Press.

_____, 1986. *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press.

Hartmann, Heidi. 1981. 'The Unhappy Marriage of Marxism andFeminism.' *Women and Revolution: A discussion of the unhappy marriage of Marxism and feminism*, ed. Lydia Sargent. Boston: South EndPress.

Hawkesworth, Mary E. 1989. 'Knowers, Knowing, Known: Feminist Theory and Claims of Truth.' In Feminist Theory in Practice and Process, ed. MichelineR. Malson, et al. Chicago: Universityof ChicagoPress,pp. 327-51.

Hegel, G. W. F. 1977. *The Phenomenology of Spirit*. Çeviren. A. V. Miller. Oxford: Clarendon Press.

hooks, bell. 1984. *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press.

Hull, Gloria T., Patricia Bell Scott ve Barbara Smith. 1982. *All the Women are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*. New York: The Feminist Press.

Irigaray, Luce. 1993. *An Ethics of Sexual Difference*. Çeviren. Carolyn Burke ve Gillian C. Gill. Ithaca, New York: Cornell University Press.

_____, 1985. *Speculum of the other woman*. Çeviren. Gillian C. Gill. Ithaca, New York: Cornell University Press.

_____, 1985. *This Sex Which Is Not One*. Çeviren. Catherine Por-

ter ve Carolyn Burke. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Jordan, June. 2003. *Some of Us Did Not Die. New and Selected Essays of June Jordan*. New York: Basic/Civitas Books.

Kerber, Linda K., Catherine G. Greeno, Eleanor E. Maccoby, Zella Luria, Carol B. Stack ve Carol Gilligan. 1986. '*On In a Different Voice*: An Interdisciplinary Forum.' *Signs: Journal of Women in Culture and Society*11 (2): 304-33.

Khalidi, Ramla ve Judith Tucker. 1996. *Arab Women: Between Defiance and Restraint*, ed. Saabagh, Suha. New York: Olive Branch Press.

Kittay, Eva ve Diana Meyers. 1987.*Women and Moral Theory*. Rowman and Littlefield.

Klein. Melanie. 1986. *The Selected Melanie Klein*, ed. Juliet Mitchell. New York: The Free Press.

Kristeva, Julia. 1987. *Tales of Love*. Çeviren. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press.

_____, 1986. 'Women's Time.' *The Kristeva Reader*, ed. Toril Moi. Oxford: Basil Blackwell.

_____, 1984. *Revolution in Poetic Language*. Çeviren. Margaret Waller.New York: Columbia University Press.

_____, 1982. *Powers of Horror: An essay on abjection*. Çeviren. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press.

_____, 1977. *About Chinese Women*. Çeviren. Anita Barrows. New York: Urizen Books.

Lacan, Jacques. 1977. *Ecrits: A selection*. Çeviren. Alan Sheridan. London: Tavistock Publications.

Landry, Donna ve Gerald Maclean, ed. 1996. *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*. New York: Routledge.

Laqueur, Thomas. 1990. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Lennon, Kathleen ve Margaret Whitford, ed. 1994. *Knowing the*

Difference: Feminist Perspectives in Epistemology, London: Routledge.

Levinas, Emmanuel. 1987. *Time and the Other* [and additional essays]. Çeviren. Richard A. Cohen. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press.

Lim Y. C., Linda. 1983. 'Capitalism, Imperialism, and Patriarchy: The dilemma of third-world women workers in multinational companies'. *Women, Men and the International Division of Labor*, ed. June C. Nash ve Maria P. Fernandez-Kelly. Albany, New York: State University of New York Press.

Locke, John. 1924. *Two Treatises of Government*. London: J.M. Dent & Sons.

Lorraine, Tamsin. 1999. *Irigaray and Deleuze: Experiments in Visceral Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press.

_____, 2003. 'Living a time out of joint'. *Between Deleuze and Derrida*, ed. Paul Patton and John Protevi. London: Continuum.

Ma vie en rose [Pembe Hayatım] (Belgium, 1997). Alain Berliner, 89 min. Sony Pictures.

Margaret's Museum (Canada, 1995). Mort Ransen, 118 min. Cinépix Film Properties Inc.

McClintock, Anne. 1995. *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York: Routledge.

Mclane, Janice. 2003. 'Starving for Power: Websites as Public Anorexia'. Conference Presentation at the State University of New York. Celebrating Thirty Years of Stony Brook Philosophy Doctorates, Ekim 8-11, 2003.

Mead, Margaret. 1935. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*.New York: William Morrow.

Mehta, Deepa. http://www.Zeitgeistfilms.com/films/fire/presskit.pdf. Erişim tarihi: 5.5.06.

Mickey Mouse goes to Haiti: Walt Disney and the Science of Exploitation. 1996. National Labor Committee. Crowning Rooster Arts.

Mill, J. S. 1983. *The Subjection of Women*. London: Virago.

Minow, Martha. 1991. 'Feminist Reason: Getting It and Losing It' [1988]. *Feminist Legal Theory: Readings in Law and*

Gender, ed. Katharine T. Bartlett ve Rosanne Kennedy. Boulder: Westview Press, s. 357-69.

Mohanty, Chandra Talpade. 1997. 'Women Workers and Capitalist Scripts: Ideologies of domination, common interests, and the politics of solidarity'. *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic futures*, ed. Jacqui Alexander ve Chandra Mohanty. New York: Routledge.

_____, 1991. 'Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses'. *Third World Women and the Politics of Feminism*, ed. Chandra Mohanty, Ann Russo ve Lourdes Torres. Bloomington: Indiana University Press.

Morrison, Toni. 1993. *The Bluest Eye*. New York: Alfred A. Knopf.

Mouffe, Chantal. 1993. *The Return of the Political*. London: Verso.

Mullarkey, John. 1997. 'Deleuze and Materialism: One or Several Matters?' *South Atlantic Quarterly. A Deleuzian Century? Special issue*, ed. Ian Buchanan, 96 (3): 440-63.

Murray Li, Tania. 2003. 'Masyarakat Adat, Difference and the Limits of Recognition in Indonesia's Forest Zone'. *Race, Nature and the Politics of Difference*, ed. Donald S. Moore, Jake Kosek ve Anand Pandian. Durham and London: Duke University Press.

Nagel,Thomas. 1989.*The View from Nowhere*.Oxford: OxfordUniversity Press.

Narayan, Uma. 1997. *Dislocating Cultures: Identities, Traditions and Third World Feminism*. New York: Routledge.

_____, 1989. 'The Project of Feminist Epistemology: Perspectives from a Nonwestern Feminist.' *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*, ed. Alison Jaggar ve Susan R. Bordo. New Brunswick and London: Rutgers University Press.

Nietzsche, Friedrich. 1989. *On the Genealogy of Morals*. Çeviren. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale. Ecce Homo. Trans Walter Kaufmann. New York: Vintage Books.

_____, 1968. *TheTwilight of the Idols.* Çeviren. R. J. Hollingdale. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.

Noddings, Nel. 1984. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education.* Los Angeles: University of California Press.

Oakley, Ann. 1972. *Sex, Gender and Society.* New York: Harper & Row.

Oliver, Kelly. 2001. *Witnessing: Beyond Recognition.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Oliver, Kelly and Benigno Trigo. 2003. *Noir Anxiety.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Olkowski, Dorothea. 2000. 'Body, Knowledge and Becoming-Woman: Morpho-logic in Deleuze and Irigaray.' *Deleuze and Feminist Theory*, ed. Ian Buchanan ve Clare Colebrook. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Orlando. (U.K. 1992). Sally Potter. 92 dakika. Sony Pictures Classics.

Pateman, Carole. 1988. *The Sexual Contract.* Stanford, California: Stanford University Press.

Patton, Paul. 2000. *Deleuze and the Political. Thinking the Political Series*, ed. Keith Ansell-Pearson ve Simon Critchley. London and New York.

Plato. 1978. *Republic.* Plato in twelve volumes. Sayı 5-6. Çeviren. Paul Shorey. The Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

_____, 1975. *Lysis, Symposium, Gorgias.* Plato in twelve volumes. Sayı. 3. Çeviren. W. R. M. Lamb. The Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Putnam, Hilary. 1981. *Reason, Truth, and History.* Cambridge: Cambridge University Press.

Rhode, Deborah L. 1991. 'Feminist Critical Theories.' *Feminist Legal Theory: Readings in Law and Gender*, ed. Katharine T. Bartlett ve Rosanne Kennedy. Boulder: Westview Press, s. 333-50.

Roelofs, Monique. 2004. 'The Aesthetics of Ignorance.' Bildiri metni. Ethics and Epistemologies of Ignorance Conference, Penn State University, 24-25 Mart.

Rorty, Richard. 1994. *Objectivity, Relativism, and Truth.* Philosophical Papers, sayı. 1. Cambridge: Cambridge University Press.

_____, 1986. *Philosophy and the Mirror of Nature.* Oxford: Basil Blackwell.

Rubin, Gayle. 1975. 'The Traffic in Women: notes on the "political economy" of sex.' *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna R.Reiter. New York: Monthly Review Press.

Ruddick, Sara. 1980. 'Maternal Thinking.' *Feminist Studies* 6 (2) Summer:342-67.

Russo, Vito. 1989. *The Celluloid Closet: Homosexuality in the Movies.* New York: Harper & Row.

Scott, Joan W. 1988. 'Deconstructing Equality vs. Difference. or, The Uses of Poststructuralist Theory for Feminism.' *Feminist Studies* 14 (1) Spring: 32–50.

Secomb, Linnell. 1999. 'Beauvoir's Minoritarian Philosophy.' *Hypatia.* 14 (4): 96-113.

Setz, Margaret. 2001. 'Wartime sexual violence against women: a feminist response. *Legacies of the Comfort Women of World War II'*, ed. Margaret Setz ve Bonnie B. C. Oh. Armonk, NY: M. E. Sharpe Inc.

Spelman, Elizabeth. 1988. *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought.* Boston: Beacon Press.

Spillers, Hortense. 1997. 'All the things you could be by now if Sigmund Freud's wife was your mother.' *Female Subjects in Black and White. Race, Psychoanalysis, Feminism*, ed. Elizabeth Abel, Helen Moglen ve Barbara Christian. Berkeley: University of California Press.

Spinoza, Benedict de. 1955. *On the Improvement of the Understanding, The Ethics, Correspondence.* Çeviren. R. H. M. Elwes. New York: Dover Publications.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1999. *A Critique of Postcolonial*

Reason: Toward a History of the Vanishing Present. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

_____, 1988. 'Can the Subaltern Speak?' *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson ve Lawrence Grossberg. Urbana: University of Illinois Press.

_____, 1987. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. London and New York: Methuen.

Sunstein, Cass R., ed. 1990. *Feminism and Political Theory*. Chicago: University of Chicago Press.

Weate, Jeremy. 2001. 'Fanon, Merleau-Ponty and the Difference of Phenomenology.' *Race: Blackwell Readings in Continental Philosophy*, ed. Robert Bernasconi, Oxford: Blackwell. s. 169-183.

Winch, Peter. 1958. *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. London: Routledge and Kegan Paul.

Wittig, Monique. 1992. *The Straight Mind and Other Essays*. Boston: Beacon Press.

Wollstonecraft, Mary. 1975. *A Vindication of the Rights of Women*. London: Penguin.

Woolf, Virginia. 1956. *Orlando: A Biography*. New York: Harcourt Brace &Company.

Young, Iris Marion. 2005. *On Female Body Experience: 'Throwing Like a Girl' and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press.

_____, 1997. *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*. Princeton University Press.

_____, 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Young, Lola. 2000. 'Imperial Culture: The Primitive, the Savage and White Civilization.' *Theories of Race and Racism*, ed. Les Back ve John Solomos. London: Routledge, s. 267-86.

Zita. Jacqueline. 1998. 'Male Lesbians and the Postmodernist Body.' *Body Talk: Philosophical Reflections on Sex and Gender*. New York: Columbia University Press, s. 85-108.

Dizin

A
abject (iğrenç) 96, 97, 132, 134, 141, 142, 159, 216, 218
adalet 49, 106, 108, 218
Âdem ve Havva 198
âdet 148, 149
Afro-Amerikan: ~ kadınlar 25, 33, 90, 92, 94, 95; ~feministler 122; ~ köleler 187; ~ kuramcılar 217
ahlak 30, 47, 90, 95, 96, 107, 108, 110, 136, 142, 182, 185
Ahmed, Sarah 97
aile içi şiddet 38, 210
Alquié 180
Althusser, Louis 50, 99, 152
Anderson, Laurie 185
antropoloji 26
Anzaldúa, Gloria 79
Aristoteles 28, 68, 180, 216
Asyalı feminist: ~ düşünürler 79; ~ kadınlar 61
aşılabilir hudut 163
ataerkil 37, 59, 66; ~ işçi modeli 52; ~ ve kapitalist ideolojiler 59; ~ yaşantı 134; ~ zihniyet 63
Atkins diyeti 88
Aydınlanma çağı 107
ayrıcalıklı erkekler 22

B
Baartman, Saarjite 95
Bartky 86, 89, 90, 92, 93, 94
baskıcı ideolojiler 33
başka bir dünya 187
Batılı: ~ beyaz kadın 81; ~ değerler 129; ~ feminist fikirler 75
Batılılaşma 42, 129
Beardworth 157
Beauvoir, Simone 22, 23, 24, 86, 197, 211, 212, 216
Benjamin, Walter 106, 156, 166
Bergson 179, 181, 182, 193, 203
Berliner, Alain 16
beyaz kadınlar 34, 45, 46, 47, 91
beyazlık 27, 45, 89, 92, 93; ~ın görünmezliği 22
Bhattacharjee 36, 37, 38, 209, 210
Bhaduri, Bhubaneswari 148, 149
bilim 20, 98, 99, 111, 113, 114
bilimsel kanon 20
bilinç 33, 44, 96, 151, 157, 159, 176, 185; ~ dışı 157; ~altı 157
biyoloji 12, 18, 21, 29, 66, 100, 112, 171, 199, 211, 213
Braidotti 175, 182, 184, 189, 190, 191, 197, 211
Bray, Abigail 154, 155, 175, 176, 177, 181
Brownmiller, Susan 202
Butler, Judith 31, 65, 69, 70, 71, 72, 73, 78, 96, 155, 156, 175, 211, 212, 217, 218

C
Calhoun, Cheshire 65, 68, 69, 70, 72, 73, 74
Carby, Hazel 34, 35
Carole Pateman 79
cezaev(ler)i 84; ~nin tarihi 84
Chodorow 106, 216
Chomsky, Noam 50
Chopin, Kate 79
Chow, Rey 46, 125, 126, 211, 212
cinsel ilişki 71
Cinselliğin Tarihi 92
cinsellik 22, 24, 25, 26, 40, 41, 47, 49, 76, 78, 80, 82, 83, 86, 90, 91, 92, 100, 123, 160, 182, 196, 198, 202, 208, 209, 213; ~e ilişkin mitler 46
cinsiyet 11, 15, 17, 19, 31, 32, 98, 99, 171, 181, 183, 199, 200; ~ler arası farklılık 164; çift ~lilik 15, 32, 67
Code, Lorraine 119, 122, 190, 191, 197, 204, 214
cogito 102, 178, 180, 181, 186, 188, 191, 192, 193, 194

Cohen, Leonard 188
Colebrook, Clare 154, 155, 175, 176, 177, 181
Collins, Patricia Hill 122, 123, 212
Conley, Vernada Andermatt 177, 191
Costa, Della 64
Crenshaw 78
Crisp, Quentin 71
Çin 125

D
Davis, Angela 78
değişim değeri 56, 57, 64
Deleuze 88, 137, 145, 147, 151, 154, 155, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 204, 211, 213, 214, 216
Deleuzecü: ~ feminist kuram 154; ~ fikirler 88
Delphy, Christine 17, 19, 66, 198
Derrida 65, 137, 138, 139, 141, 143, 145, 146, 149, 154, 170, 171, 172, 173, 180, 204, 211, 212
Descartes 13, 111, 177, 178, 179, 180, 181, 184, 185, 186, 187, 188, 191, 192, 193, 194
dilin semiyotik boyutu 170
doğa 12, 18, 21, 66, 112, 116, 165, 166, 167, 194, 195
DSM 83
DuBois, Ellen 109

E
ego (benlik) 157
eğitim hakkı 21
emek 35, 57, 87; ~ ilişkileri 58
Engels 49, 70
entelektüel 103, 117, 123, 143, 145, 146, 151, 152
erkek(ler) 11, 12, 14, 15, 16, 19, 20, 22, 23, 24, 28, 29, 30, 42, 46, 47, 51, 53, 54, 67, 69, 71, 72, 74, 82, 87, 100, 101, 109, 114, 115, 118, 130, 155, 158, 160, 172, 174, 181, 184, 191, 195, 198, 208, 213, 215; ezilen ~ 22
erkeklik 72, 160, 181
erkeksi (butch) 12, 93; ~ lezbiyenler 72
eşcinsellik 82, 166
eşitlik 22, 23, 34, 50, 71, 78, 111, 128, 186, 208
etik 23, 39, 105, 106, 107, 139, 142, 174, 182, 204, 211
Etika 189, 190
ev: ~ işleri 37, 55, 59; ~ kadını 32, 55
evcimenlik 35, 36
evrensel bilgi 118

F
fallosantrizm 154, 173
fallus 139, 155, 158, 160, 161, 162, 170, 171, 173, 174
Fanon, Franz 43, 44, 45, 46, 47, 48, 75
felsefe 13, 104, 105, 179, 189, 212; ~ tarihi 28
feminen 31, 173; ~ özellikler 31
feminist(ler) 27, 29, 30, 63, 104, 106, 113, 120, 165, 172, 174, 198, 205; ~ hareket 32; ~ kuram 34, 35, 36, 41, 43, 48, 50, 65, 79, 92, 117, 126, 138, 142, 154, 177, 184, 196, 197; ~ kuramcılar 21, 76, 77, 197; beyaz ~ 33; ~ söylem 34, 36; ~ tezler 21; Foucault-cu ~ 97; psikanalitik ~ kuram 154
feminizm 21, 22, 23, 24, 26, 34, 35, 36, 37, 42, 50, 52, 63, 64, 65, 69, 73, 74, 75, 114, 120, 121, 123, 139, 146, 154, 155, 173, 174, 175, 181, 191, 198, 202, 208, 209, 213, 214, 215; Batılı ~ 41; anaakım ~ 36, 37; Fransız ~i 138, 143
Feyerabend 112
Fire 129, 131, 134, 135, 136
Firestone, Shulamith 59, 64
Flax 116
Flieger 191
Foucault 33, 49, 76, 77, 81, 82, 83, 84, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 104, 113, 137, 145, 147, 151, 211, 215, 216
Freud 28, 29, 48, 65, 96, 99, 139, 156, 157, 158, 159, 160, 165, 166, 170, 177, 178, 213, 214

G
Gatens 154, 175, 177, 181, 182, 184, 185, 194, 195, 196, 197, 213
gelişmiş kapitalist ekonomiler 60
genetik 29
gey 11, 71, 72, 83, 97
Gilligan 106, 107, 108, 109, 110
Goldberg, Whoopi 71
gösterge 19, 72, 135, 156, 158, 160, 161, 163, 164, 169, 176
Gramsci, Antonio 50, 139, 145
Grosz, Elizabeth 173, 175

Guattari 154, 175, 176, 177, 178, 180, 182, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 197, 204, 211
Guerrero, Marie Anna Jaimes 39
Guha, Ranajit 139, 145
Guillamin, Colette 66, 73
güzellik 62, 86, 87, 93, 94, 175

H
Habermas 112
hakkaniyet 106
Halperin 82
Halperin, David 82
Hammonds, Evelynn 47, 76, 90, 91, 92, 94, 95, 210
Haraway, Donna 117, 119, 121, 122, 214
Harding, Sandra 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 121
Hartmann, Heidi 49, 52, 53, 63, 64, 65, 68, 69, 70, 73, 74
Hawkesworth 119
Hegel 35, 65, 81, 115, 156, 157, 159, 161, 173, 175, 178, 193, 216, 217
hegemonya 145
Heidegger 65, 179, 185, 193
hermafrodizm 15
heteroseksizm 22, 65, 69, 70, 73, 74, 75, 78
heteroseksüel 11, 22, 35, 37, 40, 55, 69, 70, 71, 72, 77, 78, 86, 87, 90, 91, 95, 131, 133, 160, 169; ~ çift 11; ~ evlilik 55
hiçlik istenci 187
Hindistan 92, 125, 126, 127, 128, 131, 134, 136, 138, 143, 144, 149
Hint: ~ milliyetçiliği 126; ~ yerlisi 148
Hintli köktenciler 129
hiperseksüalite 47
Hobbes 194, 195
Hooks 22, 25, 32, 33, 78, 79, 200, 214, 217, 218
Hooks, Bell 22, 78, 79, 200
Hristiyan 20, 155, 198
hükûmet 21, 39, 40, 81, 117, 197
Hyppolite 180

I
Irigaray, Luce 106, 139, 155, 156, 170, 176, 197, 211, 212, 214, 218
ırk 24, 25, 27, 34, 40, 41, 48, 80, 105, 205, 209, 216; ~ kavramı 25, 26, 48, 91, 118
ırkçılık 22, 35, 74, 78, 97, 206, 209
ırksal azınlıklar 34

İ
içkinlik düzlemi 195
id (alt benlik) 157
ideoloji 33
ifade özgürlüğü 21, 136
İkinci Cins 22
iktidar 33, 49, 72, 81, 83, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 104, 113, 181, 182, 196, 199
insani bilimler ve sosyal bilimlerin özerkliği 117
interseks 15
interseksüalite 12, 67
iş güvenliği 55
işçi 37, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 63, 64, 92, 144, 145; göçmen kadın ~ler 37, 38

J
Jordan, June 204, 205, 206, 209

K
kabile kültürüne ait geleneksel uygulama ve felsefeler 81
kadın: ~ akademisyen 143; ~a yönelik ev içi şiddet 32; ~ işçiler 62; ~ların eşitliği 23; ~ olmak 11, 86; ~ özgürlüğü 36; ~ sünneti 144; şiddete maruz kalan ~ 38
kadınlık 29, 70, 89, 155, 181; ~ anlayışı 87, 94
kadınsı (femme) 12, 72, 85, 87; ~ cinsellik 86
kamusal alan 32, 35, 36, 37, 39, 60, 209
Kane 142, 148
Kant 179, 180, 181, 192, 193, 210, 211
kapitalist sistem 57
kapitalizm 51, 53, 54, 55, 56, 74, 75, 82, 158, 178
kartezyen: ~ bakış 15; ~ düalizm 13
kastrasyon endişesi 158
katharsis 134
kendinde-varlık-olma (être-en-soi) 23
kesişimsel model 208
kesişimsellik 24, 76, 77, 79, 80, 208
Khadili, Ramla 128
kırılma anı 169
kilise 49

Klein, Melaine 96, 141, 157
konuşmak 150
koyutsal süreç 164
köle-efendi 121
kölelik 26, 35, 76, 95
Kristeva, Julia 66, 77, 96, 97, 106, 138, 141, 142, 143, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 208, 216, 218
Kuhn, Thomas 112
kuir 83, 211, 217
kullanım değeri 56
kuramsal düzeyde iktidar 89
kültür 12, 14, 19, 66, 109, 110, 121, 126, 165, 166, 194, 195, 211, 213, 214; geleneksel ~e ilişkin milliyetçi mitler 42; ~el beklentiler 15
kürtaj 32, 212

L
Lacan 48, 65, 106, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 164, 165, 168, 169, 170, 211, 212, 215
Landry, Donna 139, 140, 141, 150, 152
Laqueur, Thomas 98, 99, 100, 101, 120
Leibniz 181
Levinas 65, 192, 193, 212, 218
Lévi-Strauss 163, 168, 169
lezbiyen 11, 65, 69, 71, 72, 73, 75, 80, 135, 215; ~ ilişki 72, 135
lezbiyenlik 69
liberal çokkültürcü merkez akademi 146
Lim, Linda 74, 75
Lloyd, Young 47, 182, 185, 212
Locke, John 39
Louis, Antoine 99
Luria 110

M
Maclean, Gerald 139, 140, 141, 150, 152
madun(lar) 138, 139, 140, 141, 145, 146, 147, 150, 151
maduniyet 140
makyaj 84, 85, 86, 89, 90
Marksistler 36, 57
Marksizm 49, 50, 52, 54, 58, 61, 63, 64, 65, 69, 73, 74, 75, 178, 211
Martin, Jean-Clet 178
Martinez, Guerrero 40
Marx 33, 49, 50, 59, 65, 68, 145
maskülen özellikler 31
McClintock 177
McDonald, Christie 172
Mead, Margaret 25, 26, 66
Mehta, Deepa 129, 134, 135, 136, 137
Merleau-Ponty 43, 48, 218
meta fetişizmi 49, 50, 57, 62
mikro politik 49
Mill 31, 68, 215
milliyetçilik: ~ mitleri 75; sömürgecilik karşıtı ~ 129
moda 84, 85, 89, 140
Mohanty, Chandra Talpade 36, 55, 61, 74, 75, 210
Morrison, Toni 79, 93
Mouffe, Chantal 124, 218
mülkiyet hakkı 21, 27
Müslümanlar 135

N
Nagel, Thomas 111, 112, 122
Narayan, Uma 42, 75, 121, 122, 123, 126, 127, 128, 129, 131, 134, 135, 215
Nietzsche 154, 155, 173, 175, 176, 179, 185, 187, 205, 206, 217
normlar: toplumsal, kültürel ve siyasi ~ 13; toplumsal ~ 83

O
Oakley, Ann 26
Oedipus 44, 158, 168, 177; ~ kompleksi 157
Oliver 97, 203, 215, 216
Olkowski 191, 197
orgazm 99
otorite 20, 70, 145, 166, 169, 174
oy verme hakkı 27
ödipal dönem 156, 157
öteki 146, 160, 193
özel alan 32, 34, 35, 36, 37, 60, 209
özgür bireyler 23

P
Pakistan 125
Panoptikon 84, 88
Patton, Paul 178, 180
Platon 28, 29, 68, 82, 101, 102, 179, 180, 192, 214, 216
politika 21, 182, 205
postmodernizm 13, 17, 114, 116
psikoloji 12, 25, 26, 170
psişik belirlenimciliğ 13

R
rasyonellik 107

Rhode, Deborah 120
Rorty 102, 103, 111, 112, 118, 122
Rosa Parks 68
Rousseau 29, 212
Rubin 70, 74
Russo 71

S
Sartre 43, 48
Saussure 156, 157, 159, 169, 178
Schelling 181
Scott, Joan 171, 172, 174, 200
Setz 202, 203
Sheehan 197
sınıf 22, 24, 25, 26, 34, 35, 37, 39, 40, 41, 48, 53, 54, 61, 68, 70, 75, 76, 78, 80, 90, 92, 97, 105, 106, 110, 111, 115, 116, 122, 123, 134, 145, 175, 177, 196, 204, 205, 208, 209; ~ ayrımcılığı 22, 78
Silikon Vadisi 55
siyah kadınlar 24, 47, 48, 55, 76, 80, 90, 91
Sokrates 28, 82
sosyoloji 25, 26, 170; Parsoncu ~ 26
Sovyetler Birliği 201
sömürgeci baskı 81
sömürgecilik 26, 41, 43, 48, 70, 74, 75, 78, 97, 129, 135, 138, 142, 144, 146, 152, 212, 215; ~ sonrası 125, 126, 137, 140, 216; ~ sonrası ulusalcı mitler 42
Spelman 25, 68, 77, 78, 216
Spillers, Hortense 177, 218
Spinoza 154, 177, 179, 181, 182, 183, 184, 185, 188, 189, 190, 194, 195, 196, 197, 213
Spivak, Gayatri Chakravorty 91, 128, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 216

T
Tanrı 11, 17, 57, 122, 132, 192, 193, 194, 195
tarih 12, 66, 103, 118, 128, 165, 176, 188, 204, 209, 212
tarihsel materyalizm 49, 63
taşıyıcı annelik 35
tecavüz 46, 101, 120, 200, 201, 202, 203
tıp uzmanları 83
Till, Emmet 77
toplu sözleşme 56
toplumsal cinsiyet 11, 12, 14, 26, 34, 67, 183, 212; kartezyen anlayışa dayalı ~ 14; ~e ilişkin geleneksel ideolojiler 21; ~ rolleri 14, 66
toplumsal etkiler 18
transgender 11, 16; ~ bireyler 13; ~ deneyim 13; ~ kimlikler 12
transseksüel(ler) 12; operasyon geçirmiş-(post-operative transsexuals) 12; operasyon öncesi ~ (pre-operative transsexuals) 12
transseksüellik 12
Trigo 97, 216
Tucker, Judith 128
tüketim toplumu 57

U
ulusalcılık mitleri 42

Ü
Üçüncü Dünya 139, 140
Üçüncü dünya ülkeleri 62, 129

V
vasiyetname düzenleme hakkı 21

W
Weate, Jeremy 43, 44
Whitford 119, 120
Williams, Jolorie 94, 217
Wittig, Moniqui 65, 69, 70, 73, 211, 217
Wollstonecraft, Mary 30, 217
Woolf, Virginia 27

Y
yabancılaşma 50
Yahudi-Hıristiyan: ~ toplumlar 20; ~ zihniyet 155
yanlış bilinç 33, 121, 151
yeniden sömürgeleştirme 60
Young 47, 79, 87, 97, 218
Young, Iris Marion 79

Z
Zakin, Emily 170, 172
zenci miti 43, 45
Zita, Jacqueline 77, 82
zorunlu göç 81

Felsefe tarihi, kadınların toplum için gebe kalma ve çocuk yetiştirme (Aristoteles), mantıksız, zayıf cinsiyette, modanın kölesi, hasetlik (Freud), kıskançlık, kendini beğenmişlik ve küçük şeylerle uğraşma (Rousseau) gibi özelliklerle donatılmış olduğu fikirleriyle doludur.

Elinizdeki eserinde Tina Chanter, bu fikirleri ve Platon'un politik bir özne olarak kadın anlayışını, Margaret Mead'in 'cinsiyet rolleri' kavramını, Bell Hooks'un 'baskıya karşı mücadele' olarak feminizmini, Simone de Beauvoir'ın varoluşçu etiğe dayanan feminist felsefesini, Foucault'nun hakikat olarak cinselliğini tartışmaktadır. Çağdaş toplumsal cinsiyet tartışmalarına giriş yapmak ve derinleştirmek isteyenler için *Toplumsal Cinsiyet* eseri yeni ufuklar açacaktır.

ISBN 978-605-80748-9-7
9 786058 074897