Catharine A. MacKinnon

Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru



metis

Catharine A. MacKinnon

Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru

ABD'li feminist hukukçu, öğretim üyesi, yazar ve aktivist, 1946'da Minneapolis'te doğdu. Smith College ve Yale Hukuk Okulu'nda öğrenim gördü. 1987'de Yale Üniversitesi'nden siyaset bilimi dalında doktora derecesi aldı. 1990'dan beri Michigan Üniversitesi Hukuk Okulu'nda hukuk profesörü, 1997'den beri de Chicago Üniversitesi Hukuk Okulu'nda konuk öğretim üyesidir. Yale, Harvard, Stanford, Minnesota, UCLA, Osgoode Hall (Toronto) ve Basel (İsviçre) üniversitelerinde de ders vermiştir.

MacKinnon 1970'lerden itibaren bir cinsel ayrımcılık biçimi olarak cinsel tacize karşı yasal mücadeleye öncülük etti. 1983'ten başlayarak Andrea Dworkin'le birlikte pornografinin bir insan hakları ihlali olduğu yolundaki tezini yasalaştırmak için çalıştı. Cinsel tacizi cinsel ayrımcılık olarak kabul eden kuramı 1986 yılında ABD Yüksek Mahkemesi'nce benimsendi. MacKinnon gerek ABD'de gerek uluslararası düzeyde kadınların insan haklarıyla ilgili davaların açılmasına, yasa ve politika geliştirme çalışmalarına etkin biçimde katıldı. Sırpların cinsel katliamlarında yaşamını yitiren Hırvat ve Bosnalı Müslüman kadınlar için açtığı tazminat davasında, mahkeme tecavüzün bir soykırım suçu olduğu kararına vardı.

MacKinnon onlarca makalenin yanı sıra *Sexual Harassment of Working Women: A Case of Sex Discrimination* (Thomas I. Emerson'la birlikte; 1979), *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law* (1987), *Pornography and Civil Rights: A New Day for Women's Equality* (Andrea Dworkin'le birlikte; 1988), *Only Words* (1993), *In Harm's Way: The Pornography Civil Rights Hearings* (Andrea Dworkin'le birlikte; 1997) ve *Sex Equality* (2001) adlı kitapların yazarıdır. MacKinnon, tüm dünyada kadınların eşit haklar mücadelesini desteklemeyi amaçlayan Lawyers' Alliance for Women (LAW) Project of Equality Now girişiminin yöneticilerindendir.

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 43544

Metis Kadın Araştırmaları

Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru
Catharine A. MacKinnon

İngilizce Basımı:
Toward a Feminist Theory of the State
Harvard University Press, 1989

© Catharine A. MacKinnon, 1989
© Metis Yayınları, 1995, 2015

İlk Basım: Ocak 2003
Üçüncü Basım: Ağustos 2020

Yayıma Hazırlayanlar: Beril Eyüboğlu, Renan Akman

Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197 Topkapı, İstanbul
Matbaa Sertifika No: 44865

ISBN-13: 978-975-342-399-1

Eserin bütünüyle ya da kısmen fotokopisinin çekilmesi, mekanik ya da elektronik araçlarla çoğaltılması, kopyalanarak internette ya da herhangi bir veri saklama cihazında bulundurulması, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturmaktadır.

Catharine A. MacKinnon

Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru

Çevirenler:
Türkân Yöney, Sabir Yücesoy

metis

Kent Harvey için

İçindekiler

Önsöz 9

I FEMİNİZM VE MARKSİZM

1 Marksizm ve Feminizm Sorunu 23
2 Marx ve Engels'e Feminist Bir Eleştiri 34
3 Feminizmin Marksist Açıdan Bir Eleştirisi 59
4 Sentez Yolunda Çabalar 83

II YÖNTEM

5 Bilinç Yükseltme 107
6 Yöntem ve Politika 130
7 Cinsellik 151

III DEVLET

8 Liberal Devlet 185
9 Tecavüz: Zorlama ve Razı Olma 200
10 Kürtaj: Kamusal ve Özel 215
11 Pornografi: Ahlak ve Politika 227
12 Cinsiyet Eşitliği: Farklılık ve Egemenlik 249
13 Feminist Bir Hukuka Doğru 273

Notlar 289

Önsöz

BİR KİTABI on sekiz yıl gibi bir zaman sürecinde yazdığınızda, sonunda onu geçmişteki benliklerinizle birlikte yazdığınız duygusuna kapılıyorsunuz. Elinizdeki kitapta varılan sonuç ise hem ortak bir entelektüel serüven, hem de bunun desteklediği kuramsal bir tartışma oldu.

Bu kitap, kadın erkek eşitsizliğinden yola çıkarak, toplumsal iktidarın bizim neyi nasıl bildiğimizi, bu bildiklerimizin ise toplumsal iktidarı nasıl etkileyip biçimlendirdiğini incelemektedir. En geniş anlamıyla, cinsiyetler arası hiyerarşinin bilgi ile politika arasındaki ilişkide nasıl bir önem taşıdığını araştırmaktadır. Diğer bir deyişle, bilgi kuramı düzeyinde cinsiyetçi politikayla ilgilidir.

Tartışma, Marksizm ve feminizmin eşitsizlik konusundaki savlarını sunarak başlıyor. Kadının konumunda merkezi bir yeri olduğu kabul edilen cinselliğin bir eleştirisi aracılığıyla bilgi kuramı düzeyinde feminizmi yeniden inşa etmeye girişiyor ve özel bir alan olan kadının toplumsal yapılanması ve hukuk karşısındaki durumu üzerinde devletin kurumsal gücünün keşfiyle sonuçlanıyor.

Tartışmanın çıkış noktası Marksizm'dir. Çünkü Marksizm –sınırları ne olursa olsun– sistemli toplumsal baskıya karşı çıkar, onu statik değil dinamik şekilde inceler, toplumsal zorunlukları sistematik olarak şekillendiren toplumsal güçleri tanımlar ve insan özgürlüğünü hem tarih içinde hem de tarihe karşı açıklamaya çalışır. Gerçek sınıf ayrımına karşı çıkar. Toplumsal adaletsizliğin iç tutarlılığını eleştirirken, kaçınılmazlığını vurgular, değişim olanakları ve gerekliliğiyle ilgili kuramlar sunar.

Başlangıçta niyetim Marksist ve feminist bilinç kuramları arasındaki bağlantı, çelişki ve çatışmalarla her iki kuramın toplumsal düzen ve değişime yaklaşımlarını araştırmaktı. Egemenliğin dayatıldığı zihinsel ve fiziksel biçimler arasındaki ilişkinin bu iki kuram tarafından nasıl ele alındığını karşılaştırırken, 1972'de Adrienne Rich'in "payla-

şılmış, gereksiz ve siyasi" bir durum olarak betimlediği kadınların tabi kılınışının feminist açıklaması ile Marksizm'in çalışan kesimin sömürülmesi hakkındaki açıklamasını karşılaştırmak istedim. Kadın hareketinin, toplumsal hegemonyanın anlaşılması ve buna karşı durulması yönünde katkıda bulunacak bir bilince sahip olduğunu düşünüyordum.

Kadının eşitsizliğine yol açan ekonomik nedenler ile cinsiyete bağlı nedenleri birbirinden ayırmaya çalışarak işe başladım. Cinsiyetçilik mi, kapitalizm mi? Kutu mu, torba mı? Bu şekliyle sorunun cevabı tespit edilemiyordu, çünkü dünyada iç içe geçmiş görünen gerçekliklere dayanıyordu. Bu yüzden araştırma, ayrılması gereken etkenin ne olduğu sorusuna kaydı: Cinsiyet mi, sınıf mı? Parçacık mı, dalga mı? İkinci, üçüncü ve dördüncü bölümler, her iki kuramın sorularına verilebilecek cevapları araştırmak üzere, 1970 ortalarında yazıldı. Karşılıklı eleştiriler, zemini açıklığa kavuşturup, sorunların odaklanmasına ve yetersizliklerin belirlenmesine yardımcı oldu, fakat her iki kuramın birbirine karşı ortaya koyduğu dünya/akıl sorununu çözemedi. Bu yüzden, ortaya çıkan kuram için ne kadar gerekli olursa olsun, bu bölümler el yordamıyla araştırılmış, dolayısıyla da görece ilkel bir görünümde olabilir.

Başlangıç stratejim, feminizmin erkek egemenliği üzerine geliştirilmiş bir kuramının bulunduğu varsayımına dayanıyordu; yani bu egemenliğin belli başlı somut alanlarının bir açıklamasının, niçin ve nasıl oluştuğunun ve niçin (belki de nasıl) sona erdirilebileceğinin bir analizinin bulunduğu varsayımına. Kısacası, Marksizm nasıl bir sınıf kuramına sahipse, feminizmin de bir toplumsal cinsiyet kuramına sahip olduğunu varsayıyordum. Bunun düşündüğüm gibi olmadığı ortaya çıktıkça, projem böyle bir kuramı tespit edip açıklamaya çalışmaktan, feminist uygulamaları damıtıp yeni bir kuram yaratmaya; feminizm ile Marksizm arasında eşit şartlarda bir bağlantı kurmaya çalışmaktan, kendi ayakları üzerinde durabilecek yeni bir feminist kuram yaratmaya doğru kaydı.

Sheldon Wolin "epik kuram"ı "araştırma tekniklerinin krizleri" için değil, "dünyadaki krizler" için bir yanıt olarak tanımlıyor. Öyle ki, "dünya sorunları" "kuramsal sorunlar"a göre öncelik sahibidir. Epik bir kuram, politik yaşamın toplumsal "düzenleme, karar ve inançlarda" hata ve yanlışlara neden olan ve münferit diye bir kenara bırakılamayacak temel prensiplerini tanımlar. Wolin bilimsel kuramların açıklama ve teknik sağlama iddiasında olduklarını, buna karşı-

lık, epik kuramların "sistematik olarak düzeni bozulan düzenli bir bütünün sembolik resmini" oluşturduğunu ileri sürer. Kuramların çoğu, kişinin dünya görüşünü değiştirmeye yöneliktir. "Yalnızca epik kuram dünyanın kendisini değiştirmeye çalışır." ("Political Theory as a Vocation", *American Political Science Review*, 63 [1967]: 1079-80). Marx'ın kapitalizm eleştirisi ile Platon'un Atina demokrasisiyle ilgili eleştirisi buna örnektir.

Bu çerçevede feminizm, cinsiyetçiliğin değişken ve belirli özelliklerine ait zengin betimlemeler ve çok çeşitli açıklamalar sunabilir. Mary Wollstonecraft, Charlotte Perkins Gilman ve Simone de Beauvoir'ın çalışmaları buna örnektir. Feminizm ayrıca, içinde bir kuram umudu barındıran, karmaşık ama ses getirici bir uygulama da sunmuştur. Bununla birlikte –Kate Millett ve Andrea Dworkin'in çalışmaları gibi– birkaç önemli başlangıç dışında, sistemli ama dengesi bozuk bir bütün olan erkek iktidarı hakkında feminist bir açıklamayla karşılaşmadım. Giderek feminizmi kuram arayışı içinde bulunan epik bir sav, ifade edilmesi gereken epik bir kuram olarak görmeye başladım.

Böylece projem, kuramın kendisini sorgulayan, 2. Bölüm'de sunulan yöntemin araştırılmasını isteyen bir üst-araştırmaya dönüştü: Feminizm mi Marksizm mi? Görelilik mi kuvantum fiziği mi? Feminizmin bilince yaklaşımı açıklığa kavuştukça, dünyadaki cinsel eşitsizliği üreten araçlar ile bu araçların yarattığı dünya arasında bir ilişki olduğu ortaya çıktı: Yani, benliği varlık, benlik dışında olanı ise nesne olarak kabul eden hiyerarşi anlamındaki "nesneleştirme" ile, bilen özne-bilinen nesne arasındaki hiyerarşi anlamındaki "nesneleşme" arasındaki ilişki. Bilgi kuramı ve politika aynı eşitsizlik madalyonunun ortak baskı uygulayan iki yüzü olarak ortaya çıktı. Devletin yasalar yoluyla kendi bilgi kuramını dayatarak erkek egemen cinsiyetçi politikaya katıldığı görüldükçe, aynı anda hem toplumsal hem de tekil, hem kavramsal hem de uygulamalı olan bir devlet kuramı mümkün hale geldi. Proje çok somut bir anlamda, yasal biçimi içinde dondurulmuş iktidarın analizi yöntemiyle Marksizm'den feminizme döndü ve devlet iktidarı erkek iktidarı olarak ortaya çıktı.

Çalışma ilerleyip kitabın kimi bölümleri dergilerde yayımlandıkça (sayfa 363'te liste halinde verilmiştir), geniş bir okur kitlesinin yanlış anlamalarını, yanlış yorumlarını ve çarpıtmalarını görüp bundan yararlanma olanağı buldum. Bu tecrübe bana, elinizdeki kitabın her şeyi açıklamaya çalışmadığını belirtmem gerektiğini de hatırlattı. Bu ki-

tapta, cinsiyetin yaygın ve kendi içinde yapısal bir toplumsal boyut olarak işgal ettiği geniş kapsamlı ve can alıcı yeri açıklayabilecek bir toplumsal cinsiyet analizi yapılmaya çalışılmıştır. Toplumsal cinsiyet bir iktidar biçimi olarak anlaşılmaya çalışılmaktadır. Her şeyde toplumsal cinsiyetin rolünü anlamaya çalışmak, her şeyi toplumsal cinsiyete indirgemek anlamına gelmez.

Örneğin, Siyah kadının toplumsal cinsiyet deneyimini hesaba katmadan cinsiyeti tartışmak mümkün değildir. Bu deneyim nasıl ırkçılıkla ilgili yaşanmış deneyimlerden tamamen soyutlanamazsa, cinsiyetin pek çok yanı da ırksal özellikler hesaba katılmadan tartışılamaz. "Farklılık" adı altında yapılan fetişleştirilmiş ırk ve sınıf (ve cinsiyet) soyutlamalarından kaçınmaya ve toplumu somut olarak ve ayrıntılara inerek işgal eden ayrımcı güçlerin ve tecrübelerin bir incelemesini yapmaya çalıştım. Örneğin "ırksal farklılıklar"ı değil, "Siyah kadın"ı ele aldım. Bütün kadınlar dişiliklerini ortaya koyan birtakım etnik (veya başka belirleyici) özelliklere sahiptir. Aynı şekilde kadınların dişiliği de onların diğer özelliklerine yansır ve kendisi de başlı başına bir özelliktir. Böyle bir anlayış feminist projeyi zayıflatmak şöyle dursun, onu kapsayan, tanımlayan ve onun için standartlar tespit eden bir yaklaşımdır. Ayrıca ırkı cinsiyete indirgeyen bir tutum da değildir. Aksine, ırk ayrımındaki eşitsizliğin anlaşılıp değiştirilmeye çalışılmasının, cinsiyet ayrımındaki eşitsizliğin anlaşılıp değiştirilmesinde çok önemli olduğunu hatırlatır. Bu ışık altında, çoğulcu liberallerin son girişimi olan kadının çeşitliliğini göz önüne alarak birçok farklı "feminizmler" (Beyaz ırkçı bir feminizm?) üretilmesi, böylece kadın gerçeğinin kurama meydan okumasını önleme çabası olarak anlaşılmalıdır. Çünkü bu gerçeğin gerektirdiği kuramsal biçimler henüz oluşturulmayı bekliyor. Bu kitapta yaptığım ırk ve cinsiyet, özellikle de ırk, cinsiyet ve sınıf analizinin, başlangıç aşaması için dahi yeterli olduğunu iddia etmiyorum. Bunu sağlayabilmek için, bu çalışmada da eserlerinden alıntılar yaptığım değişik ırklardan yazarların yazıları, romanda ve edebi eleştiride görülen çarpıcı fikirler, toplumsal dünyada kaydedilen gelişmeler, politik uygulama ve incelemelerdeki ilerlemeler ve Kimberle Crenshaw, Mari Matsuda, Cathy Scarborough ve Patricia Williams gibi kadınların hukuk alanındaki güncel katkılarıyla, en azından on sekiz yıllık bir çalışmaya daha ihtiyaç olabilir.

Bu kitap bir ahlak kılavuzu da değildir. Evrensel doğruları ve yanlışları ya da benim düşünceme göre doğru veya yanlış düşünce ve hareket tarzlarını anlatmaya çalışmıyor. Bu kitap neyin ne *olduğu*, neyin

ne anlama geldiği ve neyin nasıl olduğu, nasıl zorla kabul ettirildiği hakkındadır. Yeni bir yönde ilerleyen, eleştirel biçimde kuramsal bir tartışmadır. Bir ideal (cinsel eşitlik, üzerinde hiç olmazsa kuramsal olarak anlaşmaya varılmış ortak bir toplumsal ideal olarak alınmıştır) veya gelecek için bir taslak önermemektedir.

Bu kitapta kullanılan bazı anahtar terim ve kavramların kullanımlarının ötesinde bazı ön açıklamalar gerektirdiklerini düşünüyorum. Ben *yapıbozum* (*deconstruction*) sözcüğünü, Yapıbozum Okulu ona şimdiki anlamını kazandırmadan önce kullanmaya başladığım için, günlük anlamında kullandım. (Yapıbozuma rağmen, bu önsözü okumak kitabın bütününü okumakla bir tutulamaz.) "Nesnelliğe" karşı "öznelliği" savunmadığım gibi "farklılık" kavramını da "aynılık" kavramına üstün bulmuyorum; üstelik bir ortakyaşam sürdüren bu karşıtlıkları yaratan yöntemi de eleştiriyorum. Feminizmin "post-Marksist" olduğunu ileri sürmek sınıf kavramını unutmak anlamına gelmez. Yalnızca, bu deyimin anlamına uygun olarak feminizmin Marksist metodolojiyi özümseyip ötesine geçtiğini, bunu yapmayan kuramları ise liberal çöplüğe attığını ifade eder.

Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki farka birçok anlam yüklenmeye çalışılmıştır. Bunlardan ilkinin biyolojik çağrışımlı olduğu düşünülürken, diğeri daha toplumsal çağrışımlar yapmaktadır. Her birinin cinsellikle ilgisi ise farklıdır. Bana göre cinsellik toplumsal cinsiyete temel oluşturur ve esas olarak toplumsaldır. Cinslerin eşitsizliği söz konusu olduğunda biyoloji toplumsal bir anlam kazanır. Aynı şekilde ırkların eşitsizliğinin söz konusu olduğu bir sistemde, ırk kelimesi etnikliği çağrıştırır. Bağımsız olarak biyolojik farklılıklar üzerine kurulmamış bir sistemde her ikisi de hem toplumsal hem politiktir. Bu bağlamda, cinsiyet/toplumsal cinsiyet arasındaki ayrım, Sherry Ortner'ın "Is Female to Male as Nature is to Culture?", *Feminist Studies* 8 (Güz 1982) başlıklı çalışmasında eleştirdiği gibi, doğa/kültür arasındaki ayrım gibi görünmektedir. Ben cinsiyet ve toplumsal cinsiyeti göreli olarak birbirinin yerine geçebilecek şekilde kullandım.

Cinsel terimi cinselliği ifade eder. Cinsiyet anlamında *cins* kelimesinin sıfat hali değildir. Cinsellik sadece yatakta zevk duymak veya üremek için yapılanlarla da sınırlı değildir. Yalnızca cinsel organların teması, tahrik, heyecan hissi veya dar anlamda cinsel arzu, libido veya eros çağrışımları yapmaz. Cinsellik çok daha geniş anlamda toplumsal bir olgu olarak kavranır; cinsellik toplumsal hiyerarşi olarak cinsiyetin dinamiğidir, cinsellikten alınan zevk, cinsiyet kalıplarına sığ-

dırılmış bir iktidar deneyimidir. Toplumsal hiyerarşinin incelenmesi için, bu kavramın taşıdığı potansiyelin değerlendirilmesi bu anlayışla yapılmalıdır (9. Bölüm). Romantik aşk ile nükleer savaş, cinsel kalıplar ile kadının yoksulluğu, sadomazoşist pornografi ile linç, cinsiyet ayrımı ile eşcinsel evlilikler ve ırklar arası evliliklerin yasaklanması arasındaki bağlantılar cinsellik kavramı kısıtlı bir şekilde ele alındığı zaman anlamsız kalır. Oysa toplumsal hiyerarşiyle bağlantısı serbestçe ele alınabilirse her şey daha kolay algılanabilir.

Bu kitapta, hukukun dünyadaki problemleri çözebileceğini ya da adli tartışmalar daha iyi yapıldığı takdirde mahkemelerin yöntemlerindeki yanlışları görebileceği şeklinde idealist bir sav yok. Devlet iktidarı ve hukukun ona bilinç ve meşruiyet kazandıran gücü, kadınların kendi zararları pahasına ihmal ettikleri politik gerçekler olarak tanımlanıyor. Hukuksal uygulamaların önemli bir güç olduğu kabul edilirken, tek başına yeterli olamayacaklarına dikkat çekiliyor. "Haklar" kavramına kuramsal bir eleştiri getirilmiyor, ama bunların biçimsel ve içerik olarak eril, dolayısıyla dışlayıcı, sınırlı ve sınırlayıcı olduklarına dikkat çekiliyor. Üst sınıftan Beyaz bir erkeğin belli hakları liberal, bireyci, yararsız ya da yabancılaştırıcı olarak niteleyip reddetmesi başkadır; çünkü kuramsal olarak bu haklardan vazgeçmeye niyetlense bile, bunlara fiilen yine de sahiptir. Yaşam ile hukuk arasındaki ilişkiyi egemenlik altındakinin, mağdurun, yoksulun ya da susturulmuş olanın deneyimleri temelinde yeniden ifade etmek, diğer bir deyişle bir değişim hukuku yaratmak, başkadır. Bu açıdan kitabımın ismi olan *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru* başlığındaki *doğru* kelimesi düşünülerek seçilmiştir.

İlgilenecek okurlarıma, bu çalışmanın daha önce bölüm bölüm ve yazıldığı şeklin neredeyse tam tersi bir sırayla basıldığını söylemek isterim. Ayrıca, hukukun bazı özel alanlarında yaptığım incelemeler ve öteki çalışmalarımda sunduğum pratik öneriler ilk kez bu kitapta teşhis edilen bazı kuramsal çıkmazlara cevap olarak ortaya koyulmuştur. Birinci Bölüm, Marksizm ile feminizm arasındaki ilişkiyi algılamaya çalıştığım bir incelemedir, 1971-72'de yazılmış, 1975'te yeniden gözden geçirilmiş ve 1982'de *Signs*'ta yayımlanmıştır. On İkinci Bölüm'ün anafikri olan cinslerin eşitliği konusu çoğunlukla 1973-74 yıllarında biçimlenmiştir. Bu bölüm, cinsiyet ayrımcılığı yasasının sabit fikri haline gelmiş bulunan "farklı muamele"ye karşı "eşit muamele" anlayışına bir eleştiridir. Bu eleştirinin sonucu olan cinsel taciz kuramı, *Sexual Harassment of Working Woman* (New Haven: Yale Uni-

versity Press, 1979) adlı kitapta yayımlanmış ve daha sonra çeşitli mahkemelerce benimsenmiştir. Çoğu 1981'de yazılıp 1983'te *Signs*'ta yayımlanmış olan 9. Bölüm, tecavüz yasasını eleştirerek yasanın bazı bölümlerinin düzeltilmesine katkıda bulunmuştur. Onuncu Bölüm, kürtajla ilgili mevcut kavramları ve kürtaj yasasını, cinsellik ve özel yaşam kavramlarının incelenmesi ışığında ve cinsel eşitsizlik olarak sorgulamaktadır. Yasal kürtaj hakkının bir cinsel eşitlik hakkı olduğu iddiası olumlu gelişmelere açıktır. On Birinci Bölüm, müstehcenlik yasasını eleştirirken, Andrea Dworkin'in çalışmasıyla birlikte, ilk kez 1983'ün sonlarında hazırlanan Medeni ve Siyasi Haklar Kararnamesi'nin, pornografiyle ilgili maddesinin kaynağı olan kurama da temel oluşturuyordu. Daha önceki bir derleme olan *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law* (Harvard University Press, 1987) adlı çalışma, bu savların bir kısmına söyleşilerden alınmış biçimleriyle yer vermişti. Her iki kitabın da yayımcısı olan Lindsay Waters'ın iki çalışma arasındaki bağlantıyı ifade etmek için söylediği gibi: "Filmi gördünüz, şimdi de kitabı okuyun."

Bu derleme benim savımı orijinal bütünlüğü, biçimi ve düzeni içinde sunuyor. Umarım, daha önceki basımlarda benimsenen tutarlı yaklaşımı yansıtmayı da başarmıştır. Belki, bir kuramın politik etkilerini onun yasalardaki yansımasına indirgeyen eğilime de karşı duracaktır.

Bu kitap akademik eserler, akımlar ya da tartışmalar içinde yer alma iddiasında değildir. Bunun yerine kendi çapında bir feminist devlet kuramı yaratmayı ummaktadır. Bu amaca uygun çalışmalardan yararlanmıştır. Feminist kurama en önemli katkılar 1970'lerde kadın hareketi içindeki uygulamalardan geldi. Bu uygulamaların bir kısmının temel görüşleri gazetelerde, çok bilinmeyen bültenlerde ve bazı kitaplarda yayımlandı. Başlıca entelektüel katkılar Andrea Dworkin, Audre Lorde, Kate Millett ve Adrienne Rich gibi genellikle üniversite dışındaki kadınların eseridir. Akademik çalışmalar dışındaki diğer önemli katkıları Susan Griffin, Robin Morgan, Gloria Steinem ve John Stoltenberg gibi yazarlar sağladı. Bu proje için bazı akademik çalışmalara da ihtiyaç oldu. Diana E. H. Russell'ın cinsel istismar konulu olağanüstü araştırması olmadan 9. Bölüm'deki cinsellik kuramı öne sürülemezdi. Bilimsel çalışmalarından özellikle yararlandığım veya esinlendiğim feministler Kathleen Barry, Pauline Bart, Phyllis Chesler, Nancy Cott, Mary Daly, Teresa de Lauretis, Marilyn Frye, Carol Gilligan, Heidi Hartmann, Alison Jaggar, Gerda Lerner, Kristin

Luker, Carole Pateman, Barbara Smith ve Elizabeth Spelman'dır. Bu kadınların çoğunun hem kadın hareketinde hem de akademik çalışmalarda aktif oldukları kolayca anlaşılmaktadır. Bana kalırsa bazı akademisyenler bu kitapta ortaya atılan bazı iddiaları, yeterli kanıtları olmadan çürütmeye kalktı. Yukarıda saydığım adların dışında feminist fikirlerin akademik olarak yeniden dile getirilmesi, işin esasına çok az katkıda bulunmuştur. Bunun en doğru olduğu alan ise hukuktur. Mümkün olduğu oranda, kullandığım (temeli kadın hareketi olan) orijinal ifadelerin nereden alındığını belirtmeye çalıştım.

Bazı okurlar eğer bakış açısı durumu etkiliyorsa, birbirimizle nasıl konuşup anlaşacağımızı merak ediyor. Bazı insanların bir sav ya da gözlemden hoşlanmadığı, bu yüzden kendini rahatsız veya tehdit altında hissettiği gerçeği, tartışmayı yanlış, imkânsız ya da sahte kılmaz. Birçok okura göre (Kant geleneğini sürdürenler) eğer bir söylem genelleştirilip evrenselleştirilmez ve sonunda fikir birliğine varılmazsa dışlayıcıdır. Oysa genelleştirmeler, evrenselleştirmeler veya ortak bir yargıya varmış olmak, anlaşmazlıkları çözmeye, farklılıkları gidermeye, ayrı türden olanları birleştirmeye ve özgüllükleri genelleştirmeye yetmiyor. Aksine, insanları anlaşmaları dayatan, farklılıkları bastıran ve özellikleri susturan sahte bir evrensellik içinde eritiyor. Bir meseleye kendini adamış olan kuramla ilgili en çok endişeye de daha önceki aldatıcı evreni kendilerine göre yaratmış olanlar arasında rastlanıyor. Bu eleştiriden dolayı diyaloğu yitirmekten korkmalarına gerek yok, aksine daha eşit, daha geniş ve daha kapsamlı bir tartışmaya başlayabileceklerini kabul etmeleri gerekiyor. Ne var ki, gerçeğe en yakın görüşün kendilerininki olduğu savının getirdiği ayrıcalığı, yani iktidarlarını kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyalar. Ve biz bu konuda tartışmaya devam edeceğiz.

Önceki okurlardan bazılarının da buna benzer bir problemi olmuştu. Bilim kuramın ölçütü olduğuna göre, kuramcının üstlendiği sorumluluklardan, mensubu olduğu topluluktan, deneyimlerinden ve toplumla ilgili gerçekleri bildiği hissinden soyutlanması gerektiğini düşünüyorlardı. Oysa eğer bilgi bu sorumlulukların, topluluk bağlamını tanımanın, deneyimin kökleri ve sonuçları kadar kısıtlayıcılıklarına karşı da kuşkucu bir yaklaşımın ve duyguların toplum tarafından nasıl belirlendiğinin farkına varmaya çalışmanın eleştirel çemberi içinde yer alırsa, bütün bu unsurlar kuram tarafından erişilebilir duruma gelir. Böyle bir kuram, kendi prensipleri gereği, herkes için geçerli saydığı unsurların kuramcıyı da belirleyeceğini inkâr etmez ve

kuramsal çalışma kolektif durumdan ayırt edilemez bir toplumsal çaba haline gelir. Durumla bağlantılı olan kuram soyut ve tekelci değil, somut ve değişkendir. İktidarsızlığın bakış açısından kalkarak, sosyal değişimin öngörüldüğü bir politik yaklaşıma doğru ilerler. Bu tavır kuramcıyı dünyanın ve çalışmanın dışına veya üstüne değil, içine yerleştirir. Zaten doğruyu söylemek gerekirse, kuramcı hep orada olmuştur.

Böyle içeriden konuşmakla, henüz ikna olmamış olanların üstüne varmamak gibi bir riske girildiği söylenmiştir. Bu doğru olabilir, çünkü önceki kuramlar egemen yaklaşımı seçmiş ve herkes adına ortaya çıktığını öne sürebilmek için de bu gerçeği gizlemek zorunda kalmıştır. Oysa, yetersizlikleri ne olursa olsun, egemenlik altındakinin konumundan yola çıkan kuramın böyle bir sorunu yoktur. Her şeye rağmen, ben işin içindeki bağlanmış kuramcının risklerini üstleniyorum ve bundan dolayı birçok okurun dışlanacağına da inanmıyorum. Bunun alternatifi çoğu zaman kimseyi etkileyememiştir.

Yöntem kavramının kadınlarla bir ilgisi olduğu fikri galiba ilk defa Smith College'dan Leo Weinstein'ın şu esprisiyle billurlaştı: "'Gerçekten' kelimesi tam kadınlara has bir ifadedir." Leo Weinstein aynı zamanda politik kuram ve anayasa hukuku dersleri veriyor ve benim yazılarımı ciddiye alıyordu. Robert A. Dahl, dünyanın sayılı çoğulcu kuramcılarından, en hoş adamlarından biridir; bu proje sırasında sabırla, bana akıl ve destek vererek uzun süre ilgilendi. Projenin hukuk fakültelerinde ilgiyle izleneceğini ilk düşünen Paul Brest oldu. İlk kez Shelly Rosaldo, eserin basılmaya değer olduğuna hükmetti. Yale, Harvard, Stanford, Minnesota, UCLA, Chicago ve Osgoode Hall (York Üniversitesi) hukuk fakültelerinin öğretim üyeleri, öğrencileri, kütüphanecileri ve tüm çalışanları eserin gelişmesine önemli katkılarda bulundu. Benim kuramsal kitaplar konusundaki itirazıma rağmen, Lindsay Waters bu kitabın basılması gerektiğine beni ikna etti. Ann Hawthorne ise şimdiye kadar tanıdığım yayımcılar arasında en çok yardımcı olan ve en az zorluk çıkaranıydı.

Yılmak nedir bilmeyen araştırma asistanım Karen E. Davis, iyi ve kötü günlerimde yaratıcılığı, fedakârlığı ve ısrarcılığıyla daima çok önemli katkılarda bulundu ve bu katkılar zaman içinde artarak daha da anlam kazandı. Zor bir dönemimde, Alison Walsh kitaptaki alıntıları gözden geçirerek bana çok yardımcı oldu. Suzanne Levitt, zekâsı, enerjisi ve şaşırtıcı yumuşaklığıyla gözden kaçmış bir sürü dipnotun yakalanmasını sağladı. Anne E. Simon'ın kararlılıkla açıkladığı de-

ğerli görüşlerinden yararlandım. Bu çalışma Pat Butler, Twiss Butler, Phyllis Langer ve David Satz'ın yardımları olmadan bitirilemezdi. Kanadalı meslektaşlarım, özellikle Mary Eberts, Christie Jefferson ve Elizabeth Lennon benim için, fikirlerimin etkilerini araştırabileceğim, entelektüel açıdan tatmin edici, insancıl, anlayışlı ve esin verici bir ortam yarattılar. Annem ve babam, doktora tezi olarak ilk ortaya çıktığında kendilerine ithaf etmiş olduğum bu çalışmayı baştan sona desteklediler.

Dost ve meslektaşlarım Kent Harvey ve Andrea Dworkin çalışmaya her düzeyde katkıda bulundular. Onlara duyduğum şükran kelimelerle ifade edilemez, ancak yaşanabilir.

New Haven, Connecticut
Mayıs 1989

Kuşkusuz, birinin çıkıp yeni bir konu bulmasının ya da yazarın çalıların ardından çıkmasının zamanı gelmişti.

VIRGINIA WOOLF, *Perde Arası*

Bir ışık huzmesinin ucuna oturmuş olsam ne görürdüm diye hayal ediyordum.

ALBERT EINSTEIN

I

FEMİNİZM VE MARKSİZM

1

Marksizm ve Feminizm Sorunu

Marksizm ve feminizm birdir ve o birlik Marksizm'dir.

– HEIDI HARTMAN ve AMY BRIDGES
"The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism"

MARKSİZM için emek neyse feminizm için de cinsiyet odur: Tümüyle kendisine ait olduğu halde, insandan koparılıp alınan şey. Marksist kuram, toplumun temelde, insanların insanca yaşamak için gereksindikleri şeyleri yapıp ederken oluşturdukları ilişkilerden meydana geldiğini ileri sürer. Emek maddi ve toplumsal dünyaları biçimlendiren ve değiştiren toplumsal süreçtir; insanlar değer yaratırken, o da insanları toplumsal varlıklar olarak yaratır. İnsanlara kimlik kazandıran bu faaliyettir. Sınıf bu faaliyetin yapısı; üretim sonucu; sermaye dondurulmuş bir biçimi, denetim ise –halletmesi gereken– meselesidir.

Feminist kuramda örtük bir paralel önerme vardır: Cinselliğin kalıba dökülmesi, yönü ve ifadesi, toplumu kadınlar ve erkekler diye iki cins olarak örgütler. Bu bölünme, bütün toplumsal ilişkilerin temelinde yatar. Cinsellik, cinslerin toplumsal ilişkilerinin yaratıldığı, örgütlendiği, ifade edildiği ve yönlendirildiği toplumsal süreçtir; bu süreç kadın ve erkek olarak bildiğimiz toplumsal varlıkları yaratırken, bunların ilişkileri de toplumu yaratır. Tıpkı Marksizm'deki emek gibi, feminizmdeki cinsellik de hem toplum tarafından inşa edilen hem de onu inşa eden bir şeydir; her ikisi de faaliyet olarak evrensel, ancak tarihsel bakımdan özgüldür; ikisi de madde ile aklın bileşimidir. Başkalarının yararı için bazı insanların emeğine örgütlü olarak el koyulması, belli bir sınıfı yani işçi sınıfını tanımlarken, bazı insanların cinselliğine diğerlerinin kullanımı için örgütlü olarak el koyulması da belli bir cinsi, yani kadını tanımlar. Bunun toplumsal yapısı heteroseksüelliktir, iç dinamiği arzudur, dondurulmuş biçimi toplumsal cinsiyet ve ailedir, toplumsal kişiliğe genelleştirilen özellikleri cinsiyet rolleridir, sonucu üremedir, meselesi denetimdir.

Marksizm ve feminizm, kalıplaşmış ve birikmiş farklılıklar içeren toplumsal düzenlemeleri açıklarken, bunların iç işleyişlerinin mantıklı ve sistematik olmasına karşın, yine de adil olmayabileceklerini gösterir. Her ikisi de iktidar kuramıdır – iktidarın toplumsal köklerini ve eşitsiz dağılımını irdeleyen kuramlar. Her ikisi de toplumsal eşitsizlik kuramlarıdır. Eşitsiz toplumlarda cinsiyet ve onunla birlikte cinsel arzu ve kan bağı, tıpkı değer ve onunla birlikte mülk edinme hırsı ve mülkiyet biçimleri bağlamında olduğu gibi toplum-öncesi, doğal dünyanın bir parçası, asli ya da büyüsel veya ilkel sayılır. Marksizm'in değeri toplumsal bir ürün olarak sergilemesi gibi, feminizm de arzuyu toplumla bağlantılı, eşitsiz toplumsal düzenler için içsel olarak gerekli, fakat tarihsel koşullara da bağlı olarak sergiler.[1]

Marksizm ve feminizmin özgüllüğü rastlantısal değildir. Marksizm'de iş ilişkileri üzerinde denetimden, feminizmde de cinsel ilişkiler üzerinde denetimden yoksun olmak, her iki kuramın da kendi alanındaki iktidar yoksunluğu kavramını tanımlar. Toplumsal yaşamın iki ayrı alanının gözden kaçırılmaması, iki farklı grubun çıkarlarının bulanıklaşmaması ya da iki değişken kümesinin katkılarının görmezden gelinmemesi için bu iki kuramın çoğulcu bir biçimde yan yana durması yetmez. Bu kuramlar, sırasıyla, çoğunluğun çalışıp azınlığın kazanmasının, kimilerinin egemen olup diğerlerinin boyun eğmesinin, bazılarının düzüp diğerlerinin düzülmesinin ve herkesin bu sözcüklerin ne anlama geldiklerini bilmesinin[2] siyasetin asıl önemli yanı olduğunu tartışmak üzere vardır.

Bu iki kuramın iddiaları da, her biri kendi bağlamında aynı ciddiyetle ele alınırsa ne olur? İki toplumsal süreç aynı anda temel sayılabilir mi? İki grup, çelişen biçimlerde baskı altına alınmış olabilir mi, yoksa sadece bir kesişmeden mi söz edilebilir? Aynı şeye –iktidara– açıklama getirme iddiasında olan iki kuram uzlaşabilir mi? Eşit koşullarda karşı karşıya geldiklerinde, bu kuramlar en azından birbirlerine temel sorular yöneltir. Erkek egemenliği kapitalizmin bir ürünü müdür, yoksa kapitalizm erkek egemenliğinin bir ifadesi midir? Bir toplumsal grup, üretim örgütlenmesinden büyük ölçüde bağımsız görünen ama biçim bakımından ona uygun araçlarla tanımlanır ve sömürülürse, bu, sınıf analizi açısından ne ifade eder? Kapitalizm maddi olarak değiştirilmeden tamamen cinsiyet eşitliği sağlansa, hatta her şey kadınlar tarafından denetlenmeye başlasa, bu, cinsiyet temeline dayalı araştırma için ne anlam ifade eder? Sosyalist devlet ile kapitalist devletin hizmet ettiği yapı ve çıkarların sınıf açısından farklılaş-

tığını varsayarsak, her ikisi de aynı derecede cinsel eşitsizliğe mi dayalıdır? Biçimler ve davranışlar birbirine benzediği ölçüde, toplumsal cinsiyet her ikisinin de ortak mayası olabilir mi? Zengin erkeğin serveti ile yoksul kadının fakirliği arasında bir ilişki var mıdır? Bazı sınıfların diğer sınıflar üzerindeki iktidarı ile tüm erkeklerin tüm kadınlar üzerindeki iktidarı arasında bir ilişki var mıdır? Azınlığın çoğunluğu yönettiği gerçeği ile bu azınlığın erkeklerden oluştuğu gerçeği arasında bir ilişki var mıdır?

Marksistler ve feministler bu sorulara eğilmek yerine çoğunlukla bunları bir yana bıraktılar ya da bunu daha etkin bir biçimde yaparak birbirlerini massetmeye giriştiler. Marksistler feminizmi kuramda ve uygulamada burjuva olmakla, yani egemen sınıfın çıkarlarına hizmet etmekle eleştirmiştir. Toplumu cinsiyet açısından incelemenin, sınıfın önceliğini göz ardı ettiğini ve kadınlar arasındaki sınıf farklılıklarını gizleyerek proletaryayı böldüğünü ileri sürerler. Feminist taleplerin tümüyle kapitalizm içinde karşılanabileceğini, dolayısıyla bu uğraşının kökten değişim çabalarını görmezden gelerek çarpıttığını iddia ederler. Cinsiyet gözetmeksizin fırsat eşitliğini savunmak ve kadınların kişilik kazanmalarının önündeki engelleri kaldırmaya çalışmak, liberal ve bireyci olarak nitelenir. Kadınlarda ortak olan tüm özelliklerin, toplumdan değil doğadan kaynaklandığı kabul edilir. Tersine, kadınların toplumsal konumlarına ilişkin olarak yapılan kültürler arası analizler bu görüşü desteklemeyince, kadınların durumunun ortak olmadığı ve paylaşılmadığı söz konusu edilir, aksini gösteren analizlere genelleyici ve tarihdışı olma suçlaması yapılır. Kadınların toplumsal konumlarına ilişkin kültürler arası analizler bu görüşü destekler sonuçlar verince de, ya kadının statüsü evrensel olarak görülür ya da bu statüye dayalı analizlerin kültürel özgüllükten yoksun olduğu ileri sürülür. Kadın hareketinin, toplumsal gerçekliğin güçlü bileşenleri olarak tavırları, inançları ve duyguları odak noktası yapması biçimsel idealizm olarak eleştirilir; kadın hareketinin eğitimli orta sınıf mensubu kadınlardan meydana gelmesi oportünistliğinin bir kanıtı olarak öne çıkarılır.

Feministler, Marksizm'i kuram ve uygulamada erkek tanımlı olmakla, yani dünyayı erkeklerin bakış açısıyla değerlendirip onların çıkarlarını kollamakla suçlarlar. Toplumu yalnızca sınıf açısından incelemenin, cinslerin farklı toplumsal deneyimlerini göz ardı ettiğini ve kadınların ortak deneyimlerini gözden sakladığını ileri sürerler. Marksist taleplerin, kadınların erkekler karşısındaki eşitsizliği değiş-

tirilmeden de karşılanabileceği (ve kısmen karşılandığı) iddia edilir. Feministler, çoğu zaman işçi sınıfı hareketlerinin ve solun, kadınların çalışma ve kaygılarını ciddiye almadıkları, kurumsal ve maddi değişimde duyguların ve inançların rolünü yok saydıkları, uygulamada ve günlük yaşamda kadınları küçümsedikleri ve kadın hakları konusunda, genelde erkek egemen öteki ideoloji ve gruplardan kendilerini ayırmayı başaramadıkları kanısında olmuşlardır. Marksistler de feministler de birbirlerini, eşitsiz yapıların düzeltilmesi ve iyileştirilmesiyle yetinme anlamında reformcu olmakla suçlarken, yine birbirlerinin terimlerini kullanarak her ikisi de temelden bir değişikliğin gerekliliğine dikkat çekerler. Karşılıklı değerlendirmelerinde, sadece birbirlerinin analizlerini yanlış bulmakla kalmayıp, işi, birbirlerinin başarılarını yenilgi sayabilecek kadar uç bir noktaya götürürler.

Bu iddiaların hiçbiri temelsiz sayılmaz. Feminist görüşe göre cinsiyet, hem incelemede hem de gerçekte sınıfları böler; Marksistler ise bu gerçeği açıklamak ya da değiştirmektense yadsıma ve görmezden gelme eğiliminde olmuşlardır. Benzer biçimde Marksistler de, kadın hareketinin bir bölümünü ayrıcalıklı sınıftan, eğitimli ve profesyonel kadınları ilerletmeyi amaçlayan bir özel çıkar grubunun faaliyeti olarak görmektedir. Ayrıca, "kadın hareketinin bu grupla sınırlandığını" düşünmek, hareketin en dar tabanlı bölümüne orantısız bir görünürlük sağlayan toplumsal süreci sorgulamayı engeller. Kadın hareketini orta sınıf tanımıyla sınırlamak, onun gerçek içeriğinin algılanmasını çarpıtmış ve pek çok kadının, özellikle de Siyah ve işçi sınıfından kadınların uzun zamandan beri toplumsal cinsiyet kalıplarına karşı verdikleri mücadeleyi gözlerden uzak tutmuştur. Fakat kadın çıkarlarının savunuculuğunu yapanlar da her zaman sınıf bilinciyle hareket etmemiştir; bazıları sınıf temelli önermeleri kendi çıkarları için sömürmüşler, üstelik bunu kadınların, özellikle de işçi sınıfı kadınlarının çıkarlarını bulanıklaştırarak yapmışlardır.

Örneğin 1866'da, feminizmin ilk dalgasını başlattığı düşünülen bir hareketle John Stuart Mill, kadınların oy kullanma hakkı için İngiliz Parlamentosu'ndan görece sınırlı şu gerekçeyle talepte bulunmuştur: "Hangi koşullarda ve hangi sınırlar içinde olursa olsun, erkeklere oy hakkı verilmiştir, kadınlara da aynı hakkın verilmemesi için hiçbir gerekçe olamaz. Siyasi tavır açısından herhangi bir sınıftan kadın çoğunluğun, aynı sınıftan erkek çoğunluktan pek farklı davranacağı düşünülemez."[3] Mill belki de, sınıf siyasi görüşü belirliyorsa cinsiyetin önemi yoktur demek istemiştir. Bu anlamıyla önerme, oy kullanmada

toplumsal cinsiyet engelinin ortadan kaldırılması amacına biraz olsun katkıda bulunmaktadır. Mill, genel oy kullanımını şahsen destekliyordu. Ama her şeye rağmen işçi sınıfı erkekleri, oy hakkını herhangi bir sınıfın kadınından önce almıştır. Ancak aynı argüman, oy hakkının sadece bu hakkı zaten kullanmakta olan erkeklerle aynı sınıftan olan, onlara "ait" kadınlara tanınmasının gerekçesi de yapılabilir; ve o zaman hem tüm kadınları aşağılar, hem de dışlanan altsınıfa ve "onun kadınlarına" zarar verir.

Bu tür bir mantık, ne oy hakkı konusuyla ne de sadece on dokuzuncu yüzyılla sınırlıdır. Mill'in mantığı, çağdaş feminist kuramın büyük bir bölümünün temelini oluşturan liberalizmin kuramsal yapısı içinde yer alır ve Marksist eleştirilerin çoğunu doğrular niteliktedir. Mill'in kadınların siyasetle ilgilenmelerine izin verilmesine ilişkin görüşleri, bireylerin kendi kendilerini yönetmelerinin, yeteneklerini geliştirme özgürlüklerinin ve insanlığın iyiliği için topluma yapacakları katkıların devlet tarafından kısıtlanmaması gerektiği inancının bir ifadesidir. Görgül bir akılcı olan Mill, toplumsal koşullandırmayla açıklanabilecek şeyleri biyolojiye atfetmeye karşı çıkmıştır. Bir tür faydacı olarak da, cinsiyete dayalı tüm eşitsizlikleri hatalı, kuşkulu, verimsiz ve dolayısıyla adaletsiz bulmaktadır. Ona göre kadınlar, bireyler olarak, keyfi müdahaleler olmaksızın kendi kendilerini sınırlarına kadar geliştirebilmelidir; Mill'in bu kişisel yeteneği esas alan kendi kendini yaratan insan hedefi, kişisel inisiyatife ve serbestliğe mantıksız bir müdahale olan cinsiyete dayalı ayrımcılığı (sonradan cinsiyetçilik diye adlandırılan şeyi) mahkûm etmektedir.

Böyle bir değerlendirmenin Marksist düşünceyle ne ölçüde uyuşabileceği kuşkuludur. Mill'in argümanı, sınıfı, yeteneklerin etkin bir şekilde gelişememesine ve kaynakların bireyler arasında adaletsiz dağılımına yol açan, keyfi ve toplumsal olarak koşullandırılmış etkenlerden biri olarak değerlendirecek şekilde genişletilebilir. Bu, bir anlamda materyalist bir çıkarsama olabilirse de, bir sınıf değerlendirmesi olamaz. Mill, gelirlerin dengelenmesini dahi kabul etmemektedir. Oysa servetin eşitsiz dağılımı, kesinlikle, devlet denetimi olmaksızın kişisel serbest girişimin bir ürünüdür. Bu kuramın yasal düzeyde (ve öncelikle ekonomik alanda – ama sadece orada değil) öngördüğü bireysel haklar kavramı, liberalizmde herkese özgürlük ile herkese eşitlik eğilimleri arasında gerilim yaratan bir kavramdır ve liberal feminizme nüfuz ederek feminizmin ayrıcalıklı bir azınlıktan yana olduğu eleştirisini doğrular.

Feminizmin dikkatini duygular ve tutumlar üzerinde yoğunlaştırdığına ilişkin Marksist eleştiri de yine bir gerçeğe, kadınların kendilerini tanımalarının feminizm için önem taşıdığı gerçeğine dayanmaktadır. Bilinç yükseltme uygulamaları yalnızca tek başına, hatta öncelikle somut bir olay olarak değil, daha çok eleştiri ve değişime kolektif bir yaklaşım olarak, bir inceleme tekniği, örgütlenme yapısı, uygulamaya yönelik bir yöntem ve kadın hareketinin toplumsal değişim kuramı olmuştur.[4] 1970'lerde daha çok ABD'de yaygın olan bilinç yükseltme gruplarında, erkek egemenliğinin etkileri somut ve açık bir şekilde ortaya konmuş ve kadınların yaşadıkları deneyimler üzerine grup halinde sürdürülen görüşmelerde bu deneyimler açısından incelenmiştir. Marksistler iktidarsızlığı genellikle somut ve dışarıdan dayatılmış bir durum olarak görme eğiliminde olduklarından, bu durumun değiştirilmesi için yine somut bir biçimde dışarıdan müdahale edilmesi gerektiğine inanmaktadırlar. Bilinç yükseltme çalışmaları daha geniş bir biçimde ele alındığında, kadınların iktidarsızlığının hem dışarıdan dayatılmış hem de derinlemesine içselleştirilmiş olduğu ortaya çıkmıştır. Örneğin dişilik kadınların kimliği olmakla birlikte, aynı zamanda erkekler tarafından arzulanma ölçütüdür – aslında bu kimlik erkeklerin belirlediği arzulama standartları tarafından kadınlara dayatılmış, benimsetilmiştir. Bu pratik çözümlemeden, feminizme özgü bilinç kavramı ve onun toplumsal düzen ve değişimdeki yeri ortaya çıkmıştır. Bu, bir dizi açıklanmış fikri diğerlerinin yerine koyup, liberal idealizm tarzı değişim ilan etmek anlamına gelmez. Bununla birlikte Marksist görüşle bilinç değişimi –yani bilinçlenme– kendi başına bir toplumsal değişim sayılmaz. Oysa feminizm için mümkündür bu. Çünkü, kadınların ezilmişliği yalnızca düşünce düzeyinde olmadığı için feminist bilinç de yalnızca zihinlerde değildir. Ancak, maddi yoksulluk içinde olanların, kadınların yaşadığı acıyı, tecridi ve nesneleştirilerek kişiliksizliğe ve pasifliğe mahkûm edilmeyi baskı olarak görmesi zordur. Sonuç olarak, bu durumu değiştirmeyi, en basit anlamda bile herhangi bir özgürleşme biçimi olarak görmeleri zordur. Bu modeli kabullenmek, hiçbir zaman evrak çantası taşımayacak ya da erkekler tarafından idealleştirilmemiş kadınlar için özellikle zordur.

Benzer biçimde Marksizm de yalnızca yanlış anlaşılmakla kalmamıştır. Bir gelenek olarak Marksist kuram, tüm anlamlı toplumsal değişkenleri hep sınıf açısından değerlendirme çabası içinde olmuştur. Bu açıdan cinsiyet, tıpkı ırk ve milliyetçilik gibi, toplumsal olayları

sadece ya da öncelikle sınıf temelinde açıklama yaklaşımına sindirilmemiş ve rahatsız edici bir tehdit oluşturmaktadır. Marksistler tipik olarak sınıf kavramını kadınları da kapsayacak şekilde genişletirken, feminizm açısından bu bölme ve gizleme, kadınların aykırı, farklı ve ortak deneyimleri için yetersizdir. Örneğin, oy hakkı konusunda Rosa Luxemburg 1912 yılında, bir grup kadına hitaben şunları söylemiştir:

> "Erkek ayrıcalıklarına" karşı mücadelede dişi arslanlar gibi savaşan burjuva kadınlarının çoğu, oy hakkını alınca, muhafazakârlığı ve kiliseyi savunan kampta yer alıp uysal kuzular gibi hareket edeceklerdir. Aslında kendi sınıflarının erkeklerinden kesinlikle daha gerici olmaları çok mümkündür. İş ya da meslek sahibi olan pek azı bir yana bırakılırsa, burjuvalar toplumsal üretime katılmazlar. Onlar, erkeklerinin proletaryanın sırtından kazandıkları artı ürünün ortak tüketicileridir. Onlar toplumun asalaklarının asalaklarıdır.[5]

Luxemburg'un sempatisi, oy kullanma hakkını "erkekler gibi toplum için üretmekten" alan "proleter kadınlardan" yanadır.[6] Kendi perspektifi içinde onun toplumsal cinsiyete ilişkin kör noktası, Mill'in sınıfa ilişkin kör noktasıyla aynı yere düşer. Mill'in, kadınların oy kullanma hakkını toplumsal cinsiyete dayandırarak savunması, işçi sınıfı kadınını dışlayan bir mantığa sahipti; Luxemburg ise kadınlar sınıf ayrımı olmaksızın bu haktan yararlanacakları halde, yine de sınıfa dayalı oy hakkını savunmuştur.

Doğadan ayrı, sınıf farklılıklarının değiştirmediği, sadece kadın olarak kadın kavramı, Mill ve aynı zamanda pek çok liberal için nasıl düşünülemez ise, Luxemburg ve pek çok Marksist için de düşünülemezdi. Feminist kuram, Marksizm'e sorar: Kadınlar için sınıf *nedir*? Luxemburg da Mill gibi, kendi bakış açısından, kadınların sınıfsal konumlarını erkeklerle olan kişisel ittifaklarından aldıklarını sezmişti. Bu, kadınların erkek egemenliğine karşı niçin birleşmediklerini anlamaya yardımcı olabilir, ancak sınıf sınırlarını aşan ve hatta sınıflar açısından bazı tuhaf biçimler alan bu egemenliği açıklamaz. Burjuva kadınını hizmetçisinden ayıran, hizmetçinin (az da olsa) bir ücret alması, diğerinin ise (her zaman olmasa da) kapatılmışlığıdır. Bu, toplumsal üretkenlikteki bir farklılık mıdır, yoksa sadece bir ölçü farkı, kadınların aşağı görülen konumuna biçilen düşük değerden doğan bir fark mıdır? Kadınların yerine getirdiği görevler ile cinselliklerinin ve üretkenliklerinin elde edilebilir olması, çarpıcı benzerlikler gösterir. Luxemburg, "asalağın asalağı" olarak nitelediği zamanının burjuva kadını ile "kölenin kölesi" olan proleter kadın arasında olası bir ortaklık bulunabileceğini düşünememişti. Burjuva kadınların durumuna

ilişkin analizi bu kadınların kapitalizmle olan ilişkileriyle sınırlamak ve kapitalizmle erkekler aracılığıyla kurulan ilişkiler kapsamında ele almak, işin sadece başkasına havale edilmiş yönünü görmek olur. Aynı sınırı proleter kadınlar için getirmeyince, bu kez de işin başkasına havale edilmiş yönü gözden kaçar. Her iki durumda da, kadınların konumunu sadece sınıfsal açıdan tanımlamak, onların erkeklerle olan ilişkileriyle belirlenen kadınlık konumlarını görmemek anlamına gelir. Oysa bu konum, farklı erkekler aracılığıyla elde edilmiş de olsa, kadınların paylaştığı belirleyici statüdür.

Kadınların sosyalist ülkelerdeki durumuna ilişkin feminist gözlemler, kadınların durumuyla ilgili olarak Marksist kurama nihai bir katkı sağlamamış olsa da, feminist kuramsal eleştirileri desteklemiştir.[7] Feminist görüşe göre, sosyalist ülkeler pek çok toplumsal sorunu çözmüştür – kadının egemenlik altında olması hariç! Eleştirilen, üretimin dönüştürülmesi sürecinde (böyle bir dönüşümün gerçek olduğu varsayılırsa), sosyalizmin kadınları otomatikman özgürleştirmemiş olması değildir. Amaç, şu tür değişikliklerin kadınlar için önemini küçümsemek de olamaz: "Cinsiyetçiliğin, yeni doğmuş kız çocuklarının öldürülmesiyle ifade bulduğu bir toplum ile Merkez Komitesi'nde eşitsiz temsil edilme biçiminde ifade bulduğu toplum arasında bir fark vardır. Ve bu fark için ölmeye değer."[8] Ne var ki bazı feministlerin, bu ikisini ayırmakta daha fazla zorlandıkları görülmektedir: "Bana öyle geliyor ki, çeçesineğinin kökünü kazıyan bir ülke, bir emirle Merkez Komitesi'ne eşit sayıda kadın üye de alabilirdi."[9] Temel feminist eleştiri, sosyalist ülkelerin kendilerini sosyalist olmayan ülkelerden farklı kılan bazı hedefleri olduğu halde, kadınların erkekler karşısında konumlarını değiştirmeyi öncelikli bir mesele saymadıkları doğrultusundadır. Kapitalist ülkelerin kadınları, erkek ölçütlerine göre "erdemleri" açısından değerlendirilir; sosyalist ülkelerde ise, "işçi" olmaları dışında, kadınlar ortada yoktur. Bu işçi terimi, kadınların –siyasal statüleri ne olursa olsun– erkeklerin hizmetine sundukları ev işleri, fahişelik ve diğer cinsel hizmetler ile çocuk doğurma ve çocuk yetiştirme gibi işleri pek kapsamamaktadır. Cinsel şiddet ise yine pek değinilmeyen konulardandır. Kadının geleneksel rolüne hapsedilmesine son verme amacında olan sosyalist ve devrimci önderlerin de, kadının emeğini düzenin hizmetine sunmaktan öteye geçmeyen bir düşüncede olmaları, feministleri, bu tür bir özgürlüğün kimin çıkarlarına hizmet ettiğini sorgulamaya itmektedir. Kadınlar ev dışında çalışmakta erkekler kadar özgürleşirken, erkekler ev içinde çalışmama özgür-

lüklerini korumaktadır. Aynı kalıp, kapitalizmde de görülür. Acil durumlarda kadınların emeği ya da militanlığı gerekince, kadın birdenbire erkekle eşit duruma geliverir, ancak bu eşitlik elbette acil durum sona erene kadar sürer.[10] Feministler, ister feodal, ister kapitalist, ister sosyalist, hangi rejimde olursa olsun, toplumun en altkatmanında olmanın kadınlar için aynı şey olduğu iddiasında değildir. Ne var ki, aralarındaki farklara karşın bu rejimlerin ortak yanı, alttakinin hep altta kalacağıdır.

Bu tür tavırların ve uygulamaların eleştirildiği Küba ya da Çin gibi örneklerde, çok büyük çabalara rağmen, değişim kapitalist ülkelerde de olduğu gibi çok yavaş ve istikrarsız görünmektedir. Devleti ve üretim güçlerini ele geçirmek, üretim ilişkilerini değiştirmiş olsa da, cinsiyetin sınıfsal analizinde öngörüldüğü ya da bazen vaat edildiği gibi, cinsiyet ilişkilerinde aynı yönde ve aynı zamanda böyle bir değişiklik olmamıştır.[11] Örneğin cinsel şiddette hiçbir değişiklik yoktur. Kadının üretim alanında rolünü değiştirme iddiasındaki teknoloji ve sosyalizm de, işgücü olarak bile kadının konumunu erkeğe eşitlemeyi başaramamıştır. Bunu hiçbir şey başaramamıştır zaten. Cinsel eşitlik bambaşka bir çabayı gerektirmektedir – potansiyel olarak devrimci bir düzen tarafından desteklenen, gerekli ekonomik boyutlara sahip ve dönüştürülmüş üretim ilişkileriyle şekil kazanmış, ama yine de farklı bir çabayı. Bu deneyimler ışığında, feministlere göre, ister kapitalist ister sosyalist bir düzende olsun, kadınların mücadelelerinin, herhangi bir yerdeki Marksist mücadeleden daha çok ortak yanı vardır.[12]

Marksizm ve feminizm arasında sosyalist-feminizm adıyla bir sentez yaratma girişimleri, ne her kuramın kendi içindeki bütünlüğü, ne de ikisi arasındaki antagonizmanın derinliğini kavrayabilmiştir. Birleşik bir kuram oluşturma çabaları kadınların mücadelesini Marksist ifadelerle haklı gösterme girişimiyle başlamıştı – sanki onları meşru kılmanın yolu buymuş gibi. Feminizm kendini bir başka perspektif içinde doğrulamaktansa, artık kendine ait bir perspektif geliştirmeye çalışıyor olsa da, bu kaygı hâlâ pek çok yapay girişimde kendini göstermektedir. İster feminist ister Marksist olsun (ama çoğunlukla Marksist), birleştirme çabaları daha başlarken karşılıksız kalmıştır. Sosyalist-feminist uygulama, örgütsel düzeyde karşılıklı üyelik ve belli konularda karşılıklı destek kapsamında gelişir; deneyler çoğunlukla kadınların solun konularına verdiği desteğin, solun kadın konularına verdiği destekten fazla olduğunu göstermiştir.[13] Feminizm sempatizanı kadınlar, kadınlara ilişkin konulara solun ya da emekçi

grupların eğilmesini istemekte; Marksist kadınlar, feminist gruplar içinde sınıfsal konulara ağırlık vermekte; sosyalist-feminist gruplar ise bir araya gelip sonra tam da kısa birleştirme çizgisinin olduğu yerde ayrılmaktadır.

Bir sentez oluşturma girişimlerinin çoğu, feminizmin merkeze yerleştirdiği aile, ev işleri, cinsellik, üreme, toplumsallaşma, özel yaşam gibi konuları temel olarak değişmeyen Marksist bir analizle bütünleştirerek feminizmin cazibesini üstlenmeye ya da açıklamaya çalışır.[14] Kuramcının ne tür bir Marksist olduğuna bağlı olarak, kadınlar bir kast, bir katman, kültürel bir grup, sivil toplumun bir bölümü, ikincil bir çelişki ya da uzlaşmaz olmayan bir çelişki olarak değerlendirilmektedir. Kadınların özgürleştirilmesi toplumun genel kurtuluşunun bir önkoşulu, bir ölçüsü, üstyapının bir parçası ya da sınıf mücadelesinin önemli bir boyutu olmaktadır. Bu girişimler feminizmin katkılarına ne kadar açık olursa olsun, kadınların çıkarlarına ne kadar sempati gösterirse göstersin, sonuçta feminizmi Marksizm içinde bir hareket sayma doğrultusundadır.[15] Bunun en yaygın yolu da kadınları "kadın işçiler" gibi bir başka kategoriye indirgemek ve böylelikle bütün kadınları aynı kapsam içinde ele almaktır.[16] Ya da sanki kadının tek tanımlanma ve kısıtlanma biçimi buymuş gibi, neredeyse refleks haline gelmiş bir söylemle kadınlar "aile" olmakta, sonra da sınıf esasına göre bölünmektedir ve bu da kadınlık durumunu tek potada eritmenin bir başka şeklidir.[17] Kadınların durumunu aileyle sınırlayan yaygın bir yaklaşım, kadın meselesini Marx ile Freud'u uzlaştırmanın vesilesi yapar. Bunlar Marksist olmaktan çok, feminizmi sıçrama tahtası yapan tipik Freudcu çalışmalardır.[18]

Ya da, sanki kadınların bedensel farklılıkları erkeğe boyun eğmelerini açıklayabilirmiş gibi, Marksist anlamda yeniden üretim, yani üretim ilişkilerinin tekrarlanması, bir kelime oyunuyla biyolojik üremeye dönüştürülmektedir; sanki toplumsal olanın biyolojik olana benzetilmesi kadınların tanımını maddeci, dolayısıyla "iş" bölümüne dayalı, dolayısıyla gerçek ve dolayısıyla da potansiyel olarak eşitsiz kılabilirmiş gibi. Yeniden üretim bazen biyolojik üreme olarak, bazen ev işlerinde olduğu gibi günlük yaşamın yeniden üretilmesi anlamında ve bazen de her iki anlamda birden kullanılmaktadır.[19] Kadınların durumuyla ilgilenen aile-temelli kuramlar biyolojik üremeyi ailenin bir parçası olarak değerlendirirken, emek-temelli kuramlar bunu bir iş olarak görür. Cinsellik, dikkate alındığı ender zamanlarda, tıpkı "gündelik hayat"[20] gibidir; sanki cinselliğin toplumsal anlamı kadın-

lar ve erkekler için aynıymış, her iki taraf için de eşit ya da tamamlayıcıymış[21] gibi, toplumsal cinsiyetten arındırılmış olarak incelenmektedir. Her ne kadar kadınların sorunlarını solun sorunları içinde eriten, onlara tabi kılan ve adım adım ilerleme öngören bu stratejilerde birleşik bir toplumsal eşitsizlik kuramının nüveleri bulunsa da, nihayetinde eşitsiz bir bileşim elde edilir. Bazı çalışmalar bu sınırları zorlamaktadır.[22] Fakat sosyalist-feminizm, sanki her iki kuram için de önemli olan hiçbir şey bu evliliğin önünde engel değilmiş ve sanki birleşme zaten olmuş bitmiş de iş sadece kutlamalara kalmış gibi, temel olarak sentez yapma görevine talip olmaktadır. Ne kadar sıcak bakılırsa bakılsın "kadın meselesi", kendi terimleriyle incelenmeyi gerektiren *asıl* mesele olarak görülmek yerine, her zaman bir başka meseleye indirgenmektedir.

2

Marx ve Engels'e Feminist Bir Eleştiri

> Çoğu zaman önceden hor gördüklerimizi, sonradan romantikleştiririz.
>
> – WENDELL BERRY, *The Gift of Good Land*

MARX'A GÖRE kadınlar toplum tarafından değil, doğa tarafından tanımlanmıştır. Ona göre cinsiyet, toplumsal incelemeye tabi olmayan o "maddi altkatman" içindedir ve Marx'ın kadınlara ya da cinsiyete ilişkin açık göndermeleri büyük ölçüde dolaylı veya talidir.[1] Marx, sınıf konusunda olduğunun aksine, cinsiyet konularında toplumsal olan ile toplum-öncesi olan arasındaki çizgiyi toplumun çizdiğini görmemiştir. Marx, değer ve sınıfın doğal veri gibi değerlendirilmesini alaya almıştı. Sınıfı, sanki kendiliğinden ve birdenbire ortaya çıkmış, mekanik ve yine de doğal yasalarla uyum içindeymiş gibi ele alan kuramları kıyasıya eleştirmişti. Bu tür kuramları, adaletsiz statükonun aklanması olarak görüyordu. Ancak bu arada kendisi de, toplumsal cinsiyeti tam da böyle ele almıştır. Kadınlar ücret karşılığı meta üretiyor olsalar bile, Marx onlardan, öncelikle anneler, ev kadınları ve daha zayıf bir cinsin üyeleri olarak söz etmiştir. Marx'ın çalışması, kadınların, toplumsal olarak nerede bulunuyorlarsa o yere ait olduklarını ileri süren liberal kuramla aynı görüşü paylaşmaktadır.

Engels ise tersine, kadınların durumunu açıklama bekleyen bir toplumsal olgu olarak ele almıştır. Fakat kendisi bunu açıklamakta bir türlü başarılı olamamıştır. Engels, Marx'ın bu konudaki bazı fikirlerini genişleterek, kadınların ikinci planda tutulmalarını sınıf ilişkileri bağlamında ailenin tarihsel gelişim kuramı içinde açıklamaya çalışmıştır. Engels'in diyalektik dinamizminin yaldızı altında, kadının durumunun neredeyse doğal olarak belirlendiğini düşündürtecek kadar onu toplumsal olarak nesneleştiren, durağan, pozitivist bir maddecilik yatar. Marx da Engels de cinsler arasındaki can alıcı nitelikteki iliş-

kileri olağan kabul ederler: Marx kadını doğayla özdeşleştirdiği, doğayı da veri olarak kabul ettiği için, Engels ise, kadın ile aileyi bir saydığı ve kadının bu kurum içindeki işini ve cinsel rolünü eleştirmeye yanaşmadığı için.

Marx'ın, kapitalizmde işbölümü ve üretim ilişkileriyle ilgili kuramları, onun toplumsal yaşam kuramlarının esasını oluştururken, kadınlara ilişkin görüşleri bu esas içinde yer almaz. Bu bağlamda Marx, "cinsel faaliyetteki" farklılıkların ilk işbölümü olduğuna ilişkin bir analiz önermiştir. "[Gereksinimler, üretkenlik ve nüfustaki artışla birlikte] doğal eğilimler (örneğin fiziksel güç), gereksinimler, kazalar vb. sonucu, kendiliğinden ya da doğal olarak ortaya çıkan ve ilk başta cinsel faaliyetteki işbölümünden başka bir şey olmayan bir işbölümü gelişir."[2] Görülen o ki, kadınlar ile erkekler arasında işlevsel açıdan var olan üretkenlik farklılıkları, bir işbölümü oluşturmaktadır. Bu "esas" bölünmenin, genişleyerek daha sonra başka bölünmelere yol açıp açmadığı ya da bu "esas" bölünmenin, diğer bölünmelerin asli ya da başlıca örneği olup olmadığı ve izleyen bölünmelerin bu bölünmeye paralel ya da ona göre kalıplar içinde gelişip gelişmediği belirsizdir. Marx, ne toplumsal cinsiyetin getirdiği üremedeki işlev farkının toplumsal cinsiyete bağlı olmayan işlev farklarından daha "asli" olduğu görüşüne; ne üremenin bir emek türü olduğu görüşüne; ne de bu bölünmenin tüm toplumda yayılmasının ya da tekrarlanmasının uygun ya da gerekli olduğu görüşüne bir açıklama getirmektedir. Fakat toplumsal cinsiyet ayrımı, zaten onun konusu değil; sadece gerçek konusu olan sınıfsal bölünmenin "esası"dır.

Yine de, niçin diğer işlev farklılıklarının değil de, cinsiyetin işbölümünü oluşturduğunu ya da temelini teşkil ettiğini sormadan edemiyor insan. Marx kapitalizmde işbölümünü tartışırken, hangi bireyin hangi göreve geleceği, hangi sınıfın üyesi olacağı sorusunu ilk başta bir rastlantı olarak görmekte, bunun zaman içinde sabitleşip tarihselleştiğini düşünmektedir: "Bu arızi bölünme de tekrarlanarak, kendine ait avantajlar oluşturur ve giderek sistematik bir işbölümüne doğru kalıplaşıp kemikleşir."[3] Oysa toplumsal cinsiyet için aynı şey söylenemez. Hangi cinsin hangi görevi üstleneceği öncelikle biyolojik bir konudur ve bütün o ekonomik değişikliklere rağmen böyle kalır. Kadının ev içindeki çalışmasını tartışırken Marx, "Aile içinde işin dağılımı ve aile üyelerinin çalışma zamanlarının düzenlenmesi, doğal koşullara olduğu kadar, yaş ve cinsiyet farklılıklarına da bağlıdır... Bir aile içinde... doğal olarak bir işbölümü ortaya çıkar ve bu, yaş ve cin-

siyet farklarının neden olduğu, tamamiyle fiziksel temellere dayanan bir işbölümüdür," demiştir. Kadınlar, ev işlerine doğa tarafından atanmışlardır. Marx daha sonra, "başlangıç noktasını fizyolojik işbölümünün [cinsiyet ve yaş] oluşturduğu" kabileler arası ilişkileri tartışırken, cinsiyeti bir kenara bırakır.[4]

Kadınların rolü doğal olarak tanımlanmış olduğu için, Marx'ın doğa ile emek arasındaki ilişki konusundaki görüşü açıklayıcıdır. Doğanın üretimi "kendiliğinden"dir. Oysa toplum, insanın çalışma faaliyeti yoluyla üretir: "Doğanın kendiliğinden ürünü olmayan maddi servet varlığını daima, belli doğa vergisi maddeleri belli insan ihtiyaçlarına uygun hale getirmek amacıyla gerçekleştirilen özel bir üretim faaliyetine borçlu olmalıdır."[5] Belli doğal maddelere, insanların ihtiyaçlarını giderecek şekilde değiştirmek üzere el koyulması, yaratıcı, amaçlı ve aynı zamanda uyum sağlayıcı bir faaliyettir. Doğa kendinden üretir; çalışmak dünyayı değiştirir.

Doğada var olan biçimler ya doğal olarak değişir ya da hiç değişmez. Emeğin örgütlenmesi ise toplumsaldır ve dolayısıyla insan müdahalesine tabidir. "Eğer onlara harcanan yararlı emeği çekip alırsak, doğa tarafından insanın yardımı olmaksızın sağlanan maddi bir altkatman her zaman kalır. İnsan ancak doğa gibi, maddenin biçimini değiştirerek iş görebilir. Dahası, bu biçim değiştirme çalışması içinde insan, doğal güçlerden sürekli yardım görür. Dolayısıyla emek maddi servetin, emeğin ürettiği kullanım değerlerinin tek kaynağı değildir. William Petty'nin dediği gibi, emek onun babası, toprak ise anasıdır."[6] Ana/kadın vardır, doğadır; baba/erkek ise çalışır, toplumsaldır. Yaratıcı, etkin ve dönüştürücü çalışma süreci erkekle; üzerinde çalışılıp dönüştürülecek madde ise kadınla özdeşleştirilmiştir. Ne insan üremesi ne de ev işi, sosyalist düşüncede emek sürecine atfedilen, doğal maddelerin tasarrufu ve değiştirilmesindeki amaçlılık ve denetim özelliklerine sahiptir. Aslında kapitalizmdeki fabrika çalışmasında da bu özelliklerin çoğu bulunmaz, ama bunun kendiliğinden ve doğal değil, yabancılaşmış olduğu kabul edilir.

İnsanın doğayla ilişkileri doğa tarafından verili olduğu ölçüde, cinsler arasındaki ilişkiler de doğa tarafından belirlenecektir. Marx'a göre, erkeğin doğayla ilişkisi toplumsal bir yan taşıdığı ölçüde –ki öyledir–, kadınlarla olan ilişkilerinin de toplumsal bir yanı olacaktır. Marx'ın, "Kişinin hem kendi emeğini hem de yeni bir canlı yaratması açısından yaşamı üretmesi, bir yandan doğal, bir yandan toplumsal, ikili bir ilişkiyi içerir,"[7] ifadesinin anlamı da bu olsa gerek. Feminist

bakış açısından bakıldığında, kadınların doğayla "doğal olarak" erkeklerden daha farklı özel bir ilişkileri yoktur; onların da doğayla olan ilişkileri, erkeklerinki gibi, toplumsal bir üründür. Erkeğin doğayla ilişkisi muhtemelen eşit derecede derin ve varlığını belirleyicidir, fakat erkek toplumsal olarak bu ilişkiyle sınırlanmaz. Erkeğin sözde daha güçlü olması, onu bir yük hayvanı olmakla kısıtlamaz. Erkekler de üremeye katılır; kadınlar da çalışır. Eğer Marx'ın sınıf yaklaşımı cinsiyet problemine uygulanırsa, bir fiziksel olgu ile (diyelim ki erkeğin fizik gücü ya da dişinin analığı) o olguya sınırlı ve yaşanmış bir anlam veren toplumsal ilişkiler arasındaki bağlantı anlaşılmaya çalışılabilir. Marx'ın cinsiyet konusunda yaptığı gibi, toplumsal açıklama çabasını fizyolojik gözlem düzeyinde terk etmek yerine, böyle bir düzenlemeden kazançlı çıkanların nasıl bir maddi çıkar elde ettiği tanımlanmaya çalışılabilir.

Marx, kapitalist koşulların kadınları toplumsal üretime sokarak çarpıttığını düşünmüştür. Bu gelişme, kapitalizmin toplumsal ilişkilerin diğer yönleri üzerindeki etkisi gibi, hem zararlı hem de tarihsel olarak ilerlemeciydi. Kapitalizmin aile üzerindeki yıkıcı etkisi, büyük ölçüde kadının cinsiyet rolünü yerine getirmesiyle ilgili olmuştur. Makinelerin gelişmesi "yaş ve cinsiyet ayrımı olmaksızın işçi ailesindeki herkesin çalışmasını mümkün kılmıştır", dolayısıyla daha önce emeğini satan çalışan erkek, artık ilaveten karısını ve çocuğunu da satmaktadır. Üstelik onlar kendilerini satmaz, erkek onları satar. Marx'a göre bu düzenleme "kadının fiziksel olarak gerilemesine... yol açmış ve sadece çocukların oyun hakkını değil, aileyi destekleyen evdeki makul sınırları olan serbest emeği de gaspetmiştir."[8] Herhalde yemek zamanında hazır olamıyordu. Değerin yaratılmasında ve bunun başkalarının yararı için kullanılmasında emeğin katkısına son derece hassas olan bu kuramcı, kadının evde gördüğü işi yalnızca serbest emek olarak anlamaktadır, oysa evdeki emeğin serbestliğinin, karşılığının ödenmiyor olmasından başka bir anlamı yoktur.

Pamuk krizi sonucu kadınlar fabrikalardaki işlerinden atılınca Marx, "bebeklerini emzirmeye ayıracak bol bol zaman bulacakları" düşüncesiyle bir bakıma teselli bulmuştur. "Artık yemek pişirmeyi öğrenecek zamanları vardı. Ancak ne yazık ki bu durum, pişirecek şey bulamadıkları bir döneme rast gelmiştir. Fakat bundan, aile evinde gerekli olan emeği... sermayenin nasıl gaspettiğini görüyoruz. Bu kriz aynı zamanda, kadınların dikiş öğrenmesine de yaramıştır..." Erkeklerle aynı işi yapan kadınlar bile, evde yapmaları gereken yemek

pişirme ve dikiş dikme işleriyle tanımlanmaktadır; ayrıca çalışıyor olmaları ise kapitalizmin aşırılıklarına bağlanmaktadır. Marx daha da ileri giderek, çocuklardaki yüksek ölüm oranını, "yerel nedenlerin yanı sıra, temel olarak... annelerin evin dışında istihdam edilmelerine" bağlamaktadır. "Dolayısıyla anne ile çocuk arasında doğal olmayan bir yabancılaşma baş göstermektedir... anneler çocuklarına karşı doğallıklarını üzüntü verecek kadar yitirmektedirler."[9] Kapitalizmin erkek işçilere zararı, onların aile ilişkilerini bozması ya da babaların çocuklarına yabancılaşmasıyla ölçülmediği halde, kadınların dışarıda çalışması, çalışan kadınların çocuklarının ihmal edildiği anlamına gelmektedir. Marx'ın kapitalist çarpıklıkları karşılaştırdığı ölçütlere göre kadın evde oturur, yemek pişirir, dikiş diker ve çocuklarına bakarken, koca işe gider. Çalışan erkekler işçi olur, yani onlar Marx'ın insanlarıdırlar. Kadınlar çalıştıklarında eş ve anne olarak kalırlar, onlar eksik insanlardır.[10]

Marx her ne kadar ahlaki eleştiriyi bir burjuva fetişi olarak değerlendirse de, kadınların çalışması konusunda ahlaki bir duyarlılık göstermektedir. "Kadınların ve çocukların kapitalist sömürü yüzünden karşılaştığı ahlaki aşağılanmalar"a nefretle karşı çıkarken, şu gözlemde bulunmuştur: "Kadınların ve on yaşın altındaki çocukların madenlerde çalışmasının yasaklanmasından önce, kapitalistler çıplak kadınların ve kızların, genellikle erkeklerle birlikte istihdamını ahlak törelerine ve cüzdanlarına öylesine uygun buluyorlardı ki, ancak yasanın çıkmasından sonra makinelere başvurdular."[11] Burada, çıplaklığın nasıl kâr getirdiği pek açık değildir. Erkekler sömürüldüğünde bunun adı sömürü; kadınlar sömürüldüğünde ise bu bir ahlak sorunu oluyor.[12]

Marx kadınların cinsel kullanım için alınıp satılmalarını liberal kuramcılar gibi doğal görmemiş, muhafazakârlar gibi ahlakdışı diye de reddetmemiştir. İlk çalışmalarında Marx, bizzat "türler arasındaki ilişkiyi, erkek ile kadın arasındaki ilişkiyi ticarete dönüştüren" para peşindeki erkekleri eleştirmiş, "kadınların alınıp satılmasına" karşı çıkmıştır.[13] Ancak, neden hep kadınların alınıp satıldığını ve bunu kimlerin yaptığını sorgulamamıştır. "Kaba ve düşüncesiz komünizmi" eleştirerek onun sadece kadın üzerindeki özel mülkiyeti ortak mülkiyete dönüştürmekle yetindiğini ve "kadınları ortak komünal mülkiyetin bir parçası haline getirdiğini" ileri sürmüştür.[14] Böylece kadın, "evlilikten fahişeliğe geçmektedir". Fahişelikte kadının sömürülmesini, "genelde emekçinin kullanılmasının özgül bir ifadesi" ola-

rak tanımlamaktadır Marx. Ona göre kapitalist, pezevenge benziyordu. Bu analiz eksik ve büyük ölçüde mecazi olsa da, hiç değilse fahişeliği sadece ahlaki olarak lanetlemek yerine, aslında *toplumsal bir sömürü* saymaktadır. Erkekler de evlendikleri ve işçi olarak sömürüldükleri halde Marx, fahişelik yapanların niçin en çok kadınlar olduğunu sorgulamamıştır. Engels'le birlikte kaleme aldığı daha sonraki bir çalışmasında ise, fahişeliği beğenmeyen burjuvaları ikiyüzlü bulduğunu, çünkü "burjuva evliliklerinin aslında bir ortak zevceler düzeni" olduğunu belirtir. Marx var olan üretim düzeninin ortadan kaldırılmasının, "bu düzenin ürünü olan kadınların ortak kullanımını, yani hem kamusal hem de özel fahişeliği ortadan kaldıracağına" kesin gözüyle bakmıştır.[15] Değişen her türlü ekonomik yapıya uyum sağlamış olan fahişeliğin, niçin kapitalizmin ortadan kaldırılmasıyla birlikte son bulmak zorunda kalacağını söylememiştir.

Marx'ın kadınlara ilişkin en yaygın biçimde özümsenmiş görüşlerinden biri, sömürüye daha açık olduğu için çalışan kadının işçi sınıfına bir sorumluluk yüklediği görüşüdür. Marx'a göre kadınların istihdam edilmesi, kapitalizmin egemenliğine karşı koyacak erkek işçilerin gücünü azaltmaktadır. "Kadınların ve çocukların işçi saflarına aşırı katılımıyla, imalathane döneminden beri sermayenin despotluğuna karşı durmayı sürdüren erkek işçilerin direnişi makineler sayesinde nihayet kırılmış olmaktadır." Makineleşme ve onu izleyen işgününü uzatma girişimlerine, "o caydırıcı ancak esnek olan doğal engel, yani erkek" tarafından karşı koyulmuştu. "Daha uysal olan kadın ve çocukların [makine başında] istihdam edilmeleriyle, bu direniş kırılmıştır.[16] Kadınlar, sadece daha çok sömürülmekle kalmaz, aynı zamanda da sömürülmeye daha elverişlidir; ve karakterleri maddi konumlarının sonucu olmaktan çok, nedenidir. Marx'ın toplum halinde yaşayan insanlar için geliştirdiği her türlü toplumsal analiz kuralına istisna teşkil ederler. Çocuklarla birlikte özel korumaya muhtaç eksik erişkinler olarak bakılan kadınlar, çalıştıkları zaman bile gerçek işçiler olarak değil, biyolojik özellikleriyle tanımlanmışlardır.[17] Dışarıda çalışan kadın, doğası gereği bir sınıf düşmanıdır. İşçi sınıfı kadınlarının da birer işçi gibi sermaye tarafından sömürülmesi –ve yeterli destek ve örgütlenmeyle daha yüksek ücret, daha iyi çalışma koşulları için mücadele ve makineleşmeye karşı direniş geliştirmeleri– ihtimal dışıdır. Daha düşük ücretle çalışan erkekler için özel bir örgütlenme sorunu söz konusudur. Kadının sömürülebilirliği ise, evde oturmadığı sürece, işçi sınıfına bir yük getirmektedir.

Marx, kapitalizmde gördüğü ilerlemeci potansiyeli, ev dışında çalışan kadınlarda da bulmuştur. "Kapitalist düzende eski aile bağlarının erimesi ne kadar korkunç ve iğrenç görünürse görünsün, modern endüstri kadınlara, her iki cinsten gençlere ve çocuklara evin dışındaki üretim sürecinin önemli bir bölümünde görev vererek, ailenin ve cinsiyetler arası ilişkilerin daha gelişkin bir düzeyde örgütlenmesi için yeni bir ekonomik temel yaratır." Şu kadarı besbellidir Marx'a göre: "Ortak çalışma gruplarının her iki cinsiyetten ve her yaştan insanlardan oluşması, uygun koşullar altında, insan gelişimi için bir kaynak olur... [Ancak kapitalist biçimiyle] bu durum, istismar ve köleliğin belalı bir kaynağı olmaktadır."[18] Ne var ki, evlilikte cinsellik başka bir şeydir: "Cinsel içgüdünün mahremiyetle kutsallaştırılması, yasalarla kontrol edilmesi, doğanın emri fikrini duygusal bir bağ şeklinde ifade etmenin ahlaki güzelliği – evliliğin ruhunun esası [budur]."[19] Öte yandan Marx, kapitalizmde, aile içi ilişkilerin "kuramsal olarak yara almadan kaldığını, çünkü bunların burjuvazinin egemenliğini kurduğu pratik zemini oluşturduğunu ve burjuvaziye uygun biçimlenmeleriyle burjuvayı burjuva yapan koşullar olduğunu" algılamıştır.[20] Kadınların konumuna ilişkin yüzeysel bir kavrayışa sahip olsa da, bunu doğal olarak algılayıp, *doğal kabul etmekle*, eleştirdiği burjuva toplumuyla aynı paralele düştüğünü sistematik olarak gözden kaçırmıştır.

Marx'ın kadınları ele alış biçimi hakkında ne söylenirse söylensin, hem ilk hem de en iyi savunması olarak asıl belirtilmesi gereken, kadınların sorunlarıyla sadece geçerken ilgilendiğidir. Friedrich Engels de aynı şekilde ne suçlanabilir ne de bağışlanabilir. Engels'in, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* adlı yapıtı, kadınların ikinci planda kalmış olmalarını anlamaya ve açıklamaya yönelik yeni ufuklar açan Marksist bir girişimdir. Bu çalışma özellikle verileri açısından oldukça eleştirilmiş, ancak yaklaşımı etkili olmuştur. Eserdeki temel tezlerin çoğunu benimsemiş olan Lenin aracılığıyla, Engels'in yaklaşımı ve yönelişi, tüm özgüllüğüyle olmasa bile esas noktalarıyla ortodoks Marksizm'in kadın meselesi hakkındaki görüşünü belirlemiştir.

Engels'e göre kadınlar, sınıflı toplumda bir grup olarak özgül bir biçimde ezilmektedir. Sınıfların henüz oluşmadığı ve cinsel eşitliğin bulunduğu toplumsal düzenlerde emek cinsiyete göre ayrılmıştı. Özel mülkiyetle birlikte sınıflı toplumun yükselmesinden sonra bu bölünme hiyerarşik hale gelmiştir. Engels bu görüşü desteklemek için an-

tropolojik kanıtlara başvurur. Kapitalizmde kadınlar, kapitalist üretim ilişkilerinin "özel yaşamdaki" bir yansıması olan, "burjuva ailesi"ne ve "proletarya ailesi"ne bölünmüştür. Kadınların ekonomik bağımlılığı, sömürücü sınıf ilişkileri ile çekirdek aile yapısı arasında can alıcı bir bağdır. Kadınlar biyolojik bağımlılık nedeniyle değil, sınıflı toplumun kadınların üreme kapasitesini indirgediği konum yüzünden toplumsal olarak egemenlik altındadır. Engels, bu analizi hem kadının geleneksel faaliyetleri olan ev işleri ve çocuk bakımına hem de kadının cinselliğiyle ilgili tekeşlilik ve fahişelik konularına uygulamıştır. Sosyalizm kadınları işgücüne dahil ederek ve evdeki yalıtılmış "özel" işleri "kamusal" üretim faaliyetine dönüştürerek, onların ezilmişliğine son verecektir. Kapitalizmdeki sınıf ayrımına bağlı olan kamusal/özel bölünmesini ortadan kaldırmakla, kadınların kurtuluşu için asıl gerekli koşulu sağlayacaktır.[21]

Böylelikle Engels, kadınların özellikle ezildiğini, erkekler karşısında ikinci sınıf vatandaş olduklarını ve bunun yapısal olarak aile içinde gerçekleştiğini, mevcut ekonomik düzenden önce var olduğunu ve değiştirilmesi gerektiğini kabul eder. Kadınların egemenlik altında oluşunu, tıpkı sınıflı toplumdaki gibi, zorunlu fakat değişebilir toplumsal ilişkiler bütününe bakarak anlamaya çalışır. Eserinde kadınların durumunu, sınıf ilişkilerinde de devrim yapacak bir toplumsal dönüşüm kuramı içinde ele almayı denemiştir. En azından, erkeklerle eşit temelde ücretli işgücü oluşturmaları dahil olmak üzere, kadınların eşitliğinin sadece bir grup olarak kadınları ilerletmekle kalmayıp kapitalist toplumu değiştirmekte de çok etkili olacağını öne sürer.

Engels'in çalışması, çağdaş kuramcılar üzerinde sürekli bir etkiye sahiptir.[22] Onun "sezgilerini"[23] veya "toplumsal-tarihsel yaklaşımını"[24] kullananan ya da "vardığı sonuçlara... farklı bir yoldan ulaşmaya çalışan",[25] ancak verilerine sahip çıkmamayı âdet edinmiş olanlar, ele aldığı konulara yeni uyarlamalar getirmişler, eklemeler yapmışlardır. Engels'in fikirleri çoğunlukla, en doğru şekliyle alıntı yapılmadığı zaman yansımaktadır.[26] Örneğin Zaretsky, sosyalizm ile feminizm arasındaki ilişkiyi incelemeye şöyle başlar: "Erkek üstünlüğünü sona erdirmekten söz etmek, bizi tarihin ilk dönemlerine, ailenin ve sınıflı toplumun yaratıldığı zamanlara götürür." Kapitalizmde kişisel olanın "toplumdan kopartılmış bir alan" olduğunu öne sürer; meta üretiminin toplumsallaşmasına bir tepki olarak gelişen bu alanda, kadın tecrit edildiği için ezilir.[27] Çözüm, sosyalizmdir. Kapitalizm koşullarında iş

ve hayat arasındaki bölünmeyi (Engels ve liberal kuramın birbirinden ayırt edilemediği bir konu) yorumlayan çok sayıda çağdaş Marksist, bunu pazar ve ev, kamusal ve özel, eril ve dişil dünyalar arasındaki çakışan bölünmelere bağlama eğilimindedir. Engels'in görüşleri yaygın olarak yanlış yorumlandığı halde –ki bu kaderi hak etmiştir– veya belki de bu yüzden, Marksistler arasında evrensel kabul görmez; buna karşılık kadınların durumuna genel yaklaşımı Marksistler ve sosyalist-feministler tarafından Engels'in adını zikretmeye ya da atıfta bulunmaya gerek duyulmayacak ölçüde benimsenmiştir.[28] Hatta insan onun okunduğundan bile kuşku duymaktadır.

Engels, kadınların çıkarlarını kendi geliştirdiği sınıf analizine bağımlı kılarak, bu çıkarları sınıf analizi içinde meşrulaştırmaktadır. Kadınların konumunu açıklama girişimindeki başarısızlığı, cinsiyetçiliğinden çok materyalist yaklaşımının doğasından kaynaklanır; daha doğrusu materyalizminin pozitivist karakteri, yani materyalist nesnelci bakış tarzı, cinsiyetçi olmasını gerektirmektedir. Açıklanması gereken noktalarda erkek egemenliğini varsayar Engels, varsaymak zorundadır. Açıklamaları, ancak erkek üstünlüğünün en önemli özellikleri veri olarak alındığında işe yaramakta; eğer cinsiyete dayalı görev denetimi, ve erkek egemenliği altındaki erkek ve kadın cinsiyetlerinin nitelikleri önceden varsayılırsa, ancak o zaman bir dönemden diğerine geçiş açıklanabilmektedir. Engels'in pozitivizmi, verilerindeki hataları ölümcül kılmıştır ne yazık ki. Düşündüklerini betimler ve bunu gördüklerinin bir sonucu sayar, sonra da ona tutarlılık ve dinamizm yükler. Onun kuramında eğer bir şey varsa, o şeyin var olması gereklidir; ama bu, niçin bir şeyin yerine bir başka şeyin var olmakta olduğunu açıklamaz. Eğer varsayılan durumların aslında hiçbir zaman var olmadığı ortaya çıkarsa (cinsel eşitlik konusunda durum budur), böyle bir kurama ne olur? Belki de bu yüzden Engels'in, veriler ve tahminler tersini gösterse de, tarihsel olarak ileride cinslerin eşitliğini tasavvur edebilmek için bir zamanlar kadınların üstün olduklarına inanması gerekmektedir. Neyin olduğunu açıklayabilmek için doğada bir düzen bulunduğunu iddia eden erekbilime başvurmak durumundadır; bir şeyi olan şeylerle açıklar, olmayanlarla değil. Cinsel eşitlik maalesef olmayan bir şeydir.

Engels'e göre kadınların durumu, "ailenin, özel mülkiyetin ve devletin kökeninin" ortaya çıkmasına yol açan toplumsal güçler tarafından üretilmiştir. "Kadınların erkeklerin egemenliğine girmesi nasıl meydana gelmiştir?" sorusunu yanıtlamanın, "Kadınlar niçin ezil-

mektedir ve bunu değiştirmek için neler yapılabilir?" sorusunu ele almakla aynı şey olduğunu varsaymaktadır. Geçici olan birinci soru ile kalıcı ve temel olan ikinci soruyu birbirine eşit tutmuştur. Engels'e göre kapitalizm, hem kadının egemenlik altına alınmasının hem de iktisadi sınıf çelişkilerinin en gelişmiş biçimini sunmaktadır; dolayısıyla bu egemenlik ilişkisi eğer değiştirilecekse, öncelikle kapitalist biçimiyle anlaşılmalıdır. Fakat Engels kadının ezilmişliğinin kapitalizm öncesine uzandığının da farkındadır; bu durum ilk sınıflı toplumla birlikte ortaya çıkmıştır. Engels tarihi güncele oturtmadığı için, kapitalizmle savaşmanın, kadınların egemenlik altına alınmalarına karşı mücadeleyle aynı anlama gelip gelmediğini de açıklayamaz.

Bu ikili anlamında, özel mülkiyetin miras yoluyla devamını sağlamak için babanın kimliğini güvence altına almak üzere kadına tekeşliliğin şart koşulmasıyla birlikte kadın "aşağılanmış, köleleştirilmiş, erkek şehvetinin esiri ve sadece çocuk yetiştirme aracı" haline getirilmişti. Aynı şekilde artık ürüne özel mülkiyet biçiminde el konulması da toplumu önce kapitalizm öncesi (köleci, feodal ve merkantilist) biçimleriyle, daha sonra da meta üretimi yaygınlaştıkça kapitalist biçimiyle, uzlaşmaz sınıflara böldü. Bu gelişmeler giderek sınıflar arası toplumsal çelişkilerin yönetici sınıfın yararına çözülmesini sağlayacak bir devlet yapısını da gerektirmişti. Böylelikle özel mülkiyetin ortaya çıkması, sınıf bölünmeleri, kadınların ezilmesi ve devlet "birbiriyle çakışmış" ve birbirini gerektirir hale gelmiştir; üretimde erkeğin erkek tarafından sömürülmesi ve devlet aracılığıyla yapılan toplumsal denetim, kadınların hem tekeşlilik hem de ağır ve sıkıcı ev işleri yoluyla erkek egemenliği altına alınmasına bağlanmıştır.[29]

Engels'e göre birbiriyle çakışan bu dört gelişme "uygarlığı" başlatmadan önce, emek klan içinde cinsiyete göre bölünmüş durumdaydı ve kadınlar daha çok ev işleriyle ilgili roller üstlenmişlerdi; ancak kadının toplumsal iktidarı erkeğinkine eşit ya da daha fazlaydı. Tekeşlilikten önce gelen bir aile biçimi olan çift evliliğinde, kadın ev yönetiminde üstündü ve soyun devamı "analık hakkı" olarak anlaşılıyordu. Özel mülkiyetle birlikte, klanın birliği dağılarak uzlaşmaz sınıflar ve tecrit edilmiş aile birimleri ortaya çıktı. Üretim ev dışına kaydıkça, kadınları geride bıraktı ve erkeklerin elinde daha fazla özel servet birikmeye başladı; soyun devamı "babalık hakkı" olarak anılır oldu ve böylece Engels'in, "kadın cinsiyetinin tarihi yenilgisi"[30] dediği gelişme yaşandı. Kadının aile içindeki tecrit edilmişliğinin ve buna bağlı olarak erkek egemenliği altında ikinci planda kalmışlığının sona

erdirilmesi için, ev işlerinin toplumsallaşması ve kadınların tümüyle üretime katılması gereklidir. Dolayısıyla kadınların kurtuluşu, özel mülkiyetin ve ezilmesine neden olan sınıf ilişkilerinin sona ermesiyle gelecektir.

Engels görüşlerini, sık sık alıntı yapılan ve çoğunlukla yanlış anlaşılan şu paragrafta özetlemiştir:

> Tekeşli evlilik, bir cinsiyetin diğerini egemenliği altına almasıyla sahneye çıkar; tarihöncesi dönem boyunca hiç bilinmeyen cinsiyetler arası bir mücadeleyi sergiler. İlk işbölümü erkek ile kadın arasında, çocukların üremesi konusundadır... tarihte ortaya çıkan ilk sınıf karşıtlığı da dişi cins ile eril cins arasındaydı. Tekeşli evlilik, ileri doğru atılmış büyük bir tarihi adımdı; ancak yine de, kölelik ve özel servetle birlikte bugüne dek süren bir dönem açmış ve bazılarının ulaştığı refah ve gelişme diğerlerinin sefaleti ve acıları pahasına olduğu için, ileri doğru atılan her adım aynı zamanda göreli bir geri adım olmuştur. Uygar toplumların hücresel biçimi olan tekeşlilikte, o toplumda var olan tüm çelişkiler ve karşıtlıklar incelenebilir.[31]

Bu değerlendirmeyle ilgili olarak Wilhelm Reich şunları yazmıştır: "Engels... ilişkilerin doğasını doğru olarak özetlemiştir... sınıf ayrımının kökeni, erkek ile kadın arasındaki antitezde bulunmalıdır."[32] Kate Millett ise Engels'e göre "cinsiyet egemenliğinin, insanlar arasındaki bütün adaletsizliğin kilit taşı olduğu"[33] sonucuna varmıştır. Her iki değerlendirme de, Engels'le tektaraflı toplumsal nedenselliği paylaşmaktadır, ancak Engels'in nedenselliğini tam ters yönde anlamışlardır. Engels, cinsiyet ya da herhangi başka bir şeye dayanan işbölümünün içkin olarak sömürüye açık olduğunu düşünmemiştir. Bütün söylediği işbölümünün, çocukların dünyaya gelmesiyle ilgili olarak, cinsiyetler arasında ortaya çıktığıdır. Öte yandan ilk sınıf karşıtlığı ise muhtemelen köleler ile köle sahipleri arasında olmuştur. Ekonomik sınıflarla ortaya çıkan, kadınlar ve erkekler arasındaki işbölümü değil, uzlaşmazlıktır. Engels'in gözünde cinsler arasındaki uzlaşmazlık ve sınıflar, aynı çizgide olma anlamında değil, eşzamanlı gelişmiş oldukları için "çakışmaktadır".

Engels için kadınlar bir sınıf değildi. Aslında söylediklerinden ve düşüncelerinden –çoğu zaman yapıldığı gibi–, ne "kadınlar ve erkekler arasındaki ilk sınıf ayrımının, işçi sınıfının sömürülmesinin temelini oluşturduğu" ne de işçilerin ezilmesinin, kadınların ezilmesinin "bir uzantısı" olduğu anlamı çıkarılmalıdır.[34] Engels'e göre cinsiyet, üretim araçlarıyla olan ilişkileri değil, emeği böler. Kadının, erkeğin "kölesi" olduğuna ("onu sıradan bir fahişeden ayıran, bedenini ücretli

bir işçi gibi parça başı değil, köle gibi bir defada satmasıdır") ve erkeğin aile içinde "burjuvayı, kadının ise proletaryayı temsil ettiği"ne[35] ilişkin söyledikleri çok sevilen gösterişli alıntılar olmakla birlikte esas olarak mecazi anlamda kullanılmıştır. Kadınların bir sınıf olduğunu ileri sürmek, kapitalizmin (ekonomik anlamda) sınıflı bir toplum değil, ataerkil aile yapısının uygun düştüğü ataerkil bir toplum biçimi olduğunu gösterir. Sınıf ilişkilerini toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerine kurmak, tarihin temel itici gücünü cinsiyetler arası bir mücadele ya da diyalektik haline getirmek demektir. Bu bir argümandır, fakat Engels'e ait değildir.[36] Onun eserinde aile biçimleri, cinsiyete dayalı bir tarihsel diyalektiğe değil, ekonomik örgütlenme içindeki değişikliklere tepki ve destek verir. Aile biçimlerindeki değişikliklerin üretim yapılarını değiştirdiğini söylemek, Engels'in tarihsel materyalizmi ele alış biçimine tamamen terstir.[37]

Engels'in toplumsal cinsiyet tarihinde grup evliliğinden çift evliliğine geçiş, kadını bir adamla aynı evde, anasoyluluğun hâkim olduğu komünal yaşanan bir ortama yerleştirir. Çift evliliğinden tekeşliliğe geçiş ise, komünal aile ortamını ve kadının soya hâkimiyetini ortadan kaldırır ve onu modern çekirdek aile ortamı içinde bırakır. Diyalektik materyalizm toplumsal değişimi açıklamada özellikle iddialı olduğu için, Engels'in bu dinamik dönüşümleri ele alışındaki yetersizlik önemli bir belirti sayılır.

Engels'e göre çift evliliği ilk kez barbarlıktan, kölelik ve özel mülkiyetin var olduğu ancak genelleşmediği dönem olan yabanlığa geçişte ortaya çıkmıştır. Sınıflı toplum henüz ortada yoktur. Kadın ve erkek her ne kadar ayrı alanlarda çalışıyor olsalar da, erkeğin kamuya ilişkin işlerle, kadının ise ev içi hizmetlerinin oluşturduğu özel alanla bir tutulduğu bir ayrım oluşmamıştır. Topluluk hâlâ, her iki cinsin esas olarak kullanıma yönelik mal ürettiği, büyük bir kolektif ev ortamı gibidir. Çift evliliğini önceki ortaklaşa yaşam biçiminden ayıran, bir kadının tek bir erkekle yaşıyor olmasıydı. Erkekler çokeşli ya da sadakatsiz olabilirdi ancak kadınların sadakatsizliği şiddetle cezalandırılırdı. Her iki taraf da evlilik bağını koparabilirdi; çocuklar, annenin ailesinin üyeleri sayılırdı ("analık hakkı"). Peki bu evlilik biçimi, grup evliliğinin yerini nasıl ve niçin aldı?

> Ekonomik koşulların gelişmesi sonucu ilkel komünizmin zayıflaması ve nüfus yoğunluğunun artmasına bağlı olarak geleneksel cinsel ilişkiler orman hayatının [bazen "vahşi orman özelliği" diye de çevrilir] naif ve ilkel karakterini kaybettikçe, kadınlar bu gelişmeleri giderek daha baskıcı ve aşağılayıcı

bulmuş olmalılar; bu yüzden de tek erkekle geçici ya da sürekli evlilikteki iffet hakkına sahip olmayı bir kurtuluş yolu [bazen "serbest kalma" diye de çevrilir] olarak arzulamış olabilirler. Bu gelişme kesinlikle erkeklerden kaynaklanmış olamaz, çünkü en azından bugüne kadar erkeklerin gerçek grup evliliğinin verdiği hazdan şikâyet ettikleri görülmemiştir.[38]

Engels küçük bir alanda daha fazla insanın yaşıyor olmasının (yüksek nüfus yoğunluğunun), kadın başına daha fazla cinsel ilişki talebi doğuracağını düşünmüş olmalı. Kadınların tek erkekle evliliği tercih etmiş oldukları görüşünü neye dayandırdığı pek açık değil. Bugüne ait bir gerçek olan kadınların çoğunlukla kendi istekleri doğrultusunda değil de, erkeklerin isteğiyle cinsel ilişkide bulunmaları olgusunun bu sistemin "kökeninde" yattığını varsaymış görünüyor. Çift evliliği, cinsel taleplerin baskısı altında kalan kadınların isteği üzerine ortaya çıkmıştır. İnsanlar nasıl olsa birbirlerine çok yakın yaşadıklarına göre, nüfus yoğunluğunun artmış olması aynı zamanda daha az cinsel ilişkiyi destekleyecek daha az kalabalık ya da genişletilmiş grupların sürekliliğini üretmiş olamaz mı? Engels, erkekleri tek bir kadınla değil de kadınları tek erkekle kısıtlayan bir sistemin, her ikisi üzerinde de kısıtlama getiren bir sisteme göre bir ilerleme olduğunu açıklamaktan çok varsaymıştır. Erkekler tarafından arzulanan değişik eşlerle cinsel ilişkinin bunu istemeyen kadınlara dayatıldığını da yine açıklamaktan çok varsaymıştır.[39] Eril şehvet açıklanmamıştır. Kadın hangi koşullar altında "iffet özlemi duyar"? Yöntembilimsel olarak daha Marksist bir yaklaşım, bu arzuyu yaşayan ya da böyle bir toplumsal düzeni gerekli veya yararlı bulan bir insanı yaratacak koşulları sorgulamak ve araştırmak olacaktır. Kadınlardan sadakat beklenirken, erkeklerin birden çok kadınla evlenebilmesini ya da sadakatsizliklerine göz yumulmasını öngören bu yeni düzenlemenin kadınlara ne kazandırmış olabileceğini doğrusu merak ediyor insan. "Analık hakkı"nın kadınlara klan içindeki ev yaşamında bir üstünlük sağladığı kabul edildiğine göre, istemedikleri bir durumu kabul etmek zorunda kalmış olmaları pek muhtemel değil.

Sık ve çeşitli cinsel ilişkinin kesinlikle kadınları aşağılayıcı ve ezici olduğunu ileri sürmek, bunun yaşandığı bir toplumun "kökenlerini" açıklayamamaktadır. Sonuç, neden gibi sunulmuş, toplumsal değişim şöyle açıklanmıştır: İffetli kadınlar koca istediler. (İffetsiz kadınlar da muhtemelen karılarına sadık kalmayan kocalarla cinsel ilişkiye giriyorlardı.) Erkekler her zaman "gerçek grup evliliğinin hazlarına" hazırdır. İşte önümüzde, daha tarihin şafağı sökmeden,

pornografik bir senaryonun tipik özellikleri: Cinsel arzusu gemlenmeyen erkekler, bakireler ve fahişeler.

Engels devam eder: "Daha önce eş olarak alınması çok kolay olan kadınlar, artık bir değişim değeri edinmişlerdi, özellikle hayvan sürüleri kesinlikle aile mülkiyeti haline geldiği için, kadınlar emek gücü karşılığında dahi satın alınabiliyorlardı... o zamanın toplumsal geleneğine göre, erkek aynı zamanda yeni geçim kaynaklarının, yani sığırların, daha sonra da yeni iş araçları olan kölelerin sahibiydi."[40] Engels nesneleri ve toplumsal anlamları, nesneler arasındaki ilişkiler ile insanlar arasındaki ilişkileri, inanılmaz bir rahatlıkla birleştirmektedir. Kadınlar satılmaları bir yana, eş olarak nasıl "alınıyorlardı"? Sürüler aile mülkiyetinde olduğu için mi kadınlar satılıyordu? Kadın koca tarafından satın alınıyorsa, "analık hakkının" gücü nerede kalmıştı? Emek gücü de, "tıpkı" kadınlar gibi satılıyor muydu? Bu bölünmeler, nasıl "o zamanın toplumsal gelenekleri" haline geldi? Her şeyden önce, sürülerin servet olarak düşünülmesi nereden kaynaklandı? Kadınlar niçin sürü sahibi olamadı ya da sürülerle ilgilenmedi? Kocalar niçin alınıp satılmıyordu? Köleliğin ortaya çıkışı, gerçekten şundan kaynaklanmış olabilir miydi: "Aileler, sığırlar kadar hızlı üremiyordu. Sürülere bakacak daha fazla insana ihtiyaç vardı; bu amaç için tıpkı sığırlar gibi hızlı üretilebilecek savaş tutsakları kullanılabilirdi."[41] Sığırlar insanlardan daha hızlı üredikleri için mi kölelik ortaya çıktı?

Bu yaklaşımın tersine, sınıfdışı bir grubun toplumsal durumunu açıklarken Marx şunu sormuştur: "Zenci köle nedir? Siyah ırktan bir insan. Bu açıklama da daha iyi değil. Zenci zencidir. Ancak belirli ilişkiler sonucu bir köle haline gelir. Çıkrık, pamuk eğirmek için bir makinedir. Bu makine, sadece belirli ilişkilerle sermaye haline dönüşür. Bu ilişkilerden koparıldığında, altının para yerine geçmesi ya da şekerin fiyatının yine şeker olmasından daha fazla bir sermaye değildir."[42] Yine de belli ki Marx bile, kadını evcilleştirenin toplumsal ilişkilerden değil, onun dişi cinsten bir insan oluşundan kaynaklandığına inanıyordu. Engels köleliği yaratan toplumsal ilişkileri açıklamak için, sanki kölelerin yaptığı işlere duyulan gereksinimi belirtmek yeterliymiş gibi sürdürmüştür tartışmasını.

Engels'e göre "bir çocuğun yalnızca annesinin kimliğinden emin olunabilir, babanın ise kesin olarak bilinebilmesi imkânsızdır ve bu da kadınların, yani annelerin, büyük bir saygı görmelerine yol açar".[43] Soyun devamına ve analığa özgün bir toplumsal anlam yük-

leyen bir bağlam dışında, soyun izlenebileceği tek sistemin ille de toplumsal saygınlıkla ilişkili olduğunu düşünmek için herhangi bir neden yoktur. Anaların tanınabilirliği, onlara saygınlık getirmeyebilir. Daha önceki konuya dönersek, biyolojik bakımdan tanımlanmış bir grup olarak kadınların, zaten niçin "evde" oldukları ya da erkeklerin niçin onlarla birlikte olmadıkları son derece belirsizdir. Engels şunları söylüyor bu konuda: "O zamanlar, aile içindeki işbölümüne göre, yiyecek bulmak ve bu amaç için gerekli araçları sağlamak erkeğin göreviydi. Dolayısıyla erkek, aynı zamanda iş araçlarının da sahibiydi ve erkek ile kadının ayrılması durumunda kadın nasıl ev eşyalarını alabiliyorsa, erkek de bu araçlarını alıp götürüyordu."[44] Engels'e göre bu durumun açıklanmaya ihtiyacı yoktur. Kadının ev içindeki yeri, cinsiyetler arasındaki işbölümünün bir uzantısıdır ve bu işbölümü başlangıçta sömürüye yönelik değil, "sadece neslin devamı içindir." Peki bu durum nasıl olmuş da ev işlerini kadının üstlenmesi şekline dönüşmüştür? Bu soruyu ele almaya en çok yaklaşan satırlar şunlardır: "İki cins arasındaki işbölümü, kadının toplumdaki yerinden çok daha başka nedenler tarafından belirlenmiştir. Kadının, kendisine uygun olmadığını düşündüğümüz ağır çalışma koşulları altında yaşadığı kimi halklarda, Avrupalıların gösterdiğinden çok daha fazla saygı gördüğü bir gerçektir." Engels, cinsiyetler arasındaki işbölümünü belirleyen bu "çok daha başka nedenlerin" ne olduğunu tanımlamamıştır. Toplumsal işbölümü bu rolleri dolduran insanların toplumsal konumlarını etkileyebileceği gibi, bunun tersinin de olabileceğini görememiş olmalı. Engels, barbarlık dönemlerinde çok çalışan kadının, "içinde yaşadığı topluluk tarafından gerçek bir hanımefendi gibi kabul edildiğine... ve kişilik olarak da gerçek bir hanımefendi olduğuna" bizi inandırmak ister.[45] Biri çıkıp da sosyalist düzende kadın gerçekten ağır işlerde çalışacağı için hanımefendiliğini yitireceğinden endişelenmesin diye bunları söylediği akla geliyor.

Engels'e göre cinsiyete dayalı işbölümü dışında, çalışmayı farklı bir insan karakteri yaratacak şekilde bölen başka hiçbir işbölümü yoktur. Cinsiyetler arası bölünmenin dışında, işbölümü hep üretimdeki "erkekleri" ayırır. İşbölümünde kaydedilen her ilerleme, tamamiyle bir önceki tarihsel işbölümünün yerine geçmektedir.[46] "İşbölümü, yavaş yavaş bu üretim sürecinin içine işler. Üretimin ve mal edinmenin ortaklaşalığını ve gaspedilmesini göz ardı edip bireysel mülkiyeti yücelterek genel bir kural konumuna yükseltir... ve böylece bireyler arasında mübadeleyi ortaya çıkarır. Meta üretimi, giderek bas-

kın biçim halini alır."[47] Öyle görünüyor ki, iş kadın ile erkek arasında bölündüğünde (ki bu kapitalizmde de hiç değişmeden sürmektedir), Engels bunu açıklama gereğini hissetmeden, bu bölünmenin, belirlenmemiş "çok daha başka nedenler" tarafından meşrulaştırıldığını düşünmektedir. Oysa üretim aşamasında erkek ile erkek üretici arasında bölünen iş, özellikle de sınıflı toplumda, bir sınıfın bir diğer sınıfı sömürmesinin temelini oluşturmaktadır.[48]

Engels, kadınların üretime katılmasını –sadece toplumsal açıdan gerekli emek olarak değil– kabul ederken dahi, kadınların bundan toplumsal bir güç kazandıklarını düşünemez. Kadınların gücü en çok annelik rollerinden kaynaklanmakta ve ev içinde kullanılmaktadır. Kadınlar üretime katıldıkları zaman bile erkekler işçidir ve çocuğun büyüğü erkektir.[49] Erkekler, babalıktan ötürü ne iktidar ne de toplumsal konum elde etmez, iktidarlarını üretimdeki rollerinden alırlar. Engels'in çift evliliği analizi, tümüyle liberal kuram doğrultusundadır. Ev ile iş arasındaki ayrım, erkek ve kadının baskın oldukları alanlar açısından tanımlanır ve kadınların toplumsal iktidarı, üretimle olan ilişkileriyle değil cinsiyetleriyle belirlenir.

Engels'in amacı, erkek egemenliğinin nasıl ortaya çıktığını açıklamaktır. Ancak böyle bir egemenlik, sanıldığından çok daha eskidir aslında. Ortaya çıkan çift evliliği fotoğrafı, erkek üstünlüğünün hâkim olduğu sınıflı toplum resminden çok farklı değildir: Kadınlar eş olarak "alınmakta" ya da satılmakta, ev içinde emek sarf etmektedir; erkekler başlıca geçim araçlarına sahiptir ve bunların denetimini elinde tutar, kadınlar ise cinsel bakımdan sahiplenilirler. Bu düzen, daha sonra sınıflı toplumda tamamen gelişmiş olarak ortaya çıkacak genel kuralın istisnalarını değil, o dönemdeki kadınların yaşamına ilişkin genel durumları tarif eder. Her ne kadar kadınlar ile erkekler arasındaki uzlaşmazlığın uygarlık öncesinde olmadığı varsayılsa da, burada açıklanan ilişkiler özellikle ahenkli görünmemektedir; en fazla, bir şekilde duruma uygun sayılabilirler. Böylece kadın tekeşliliğinin, "babalık hakkı"nın ve sınıflı toplumun diğer ezici özelliklerinin, kadının yaşamını nasıl giderek daha kötü hale getirdiğini ve cinsel ilişkilerde de yeni bir uzlaşmazlık yarattığını düşünmek durumunda kalıyoruz.

Özel mülkiyetin ve sınıf ilişkilerinin genelleştirilmesiyle, komünal ailenin yerini modern çekirdek aile almıştır. Çekirdek ailedeki tekeşlilik "sadece kadınları bağlar" ve tek amacı "aile içinde erkeği üstün kılıp gelecekteki vârisleri olarak çocukların tartışmasız erkeğe ait

olduklarını vurgulamak üzere ortaya çıkmıştır". Sadece koca evlilik bağını bozabilir. Kadının tekeşliliğine, erkeğin zina yapması, metres tutması ve fahişelik eşlik eder: "Çift evliliğinden tektekeşliliğe atılan adım, erkeklerin yararına olmuş, tarihsel olarak bakıldığında kadının konumunu daha kötü hale getirmiş ve erkeğin kaçamaklarını kolaylaştırmıştır."[50] Tekeşli aile için ilk dürtü, emek üretkenliği gelişip toplumsal serveti artırdığı zaman (ve bu sayede) ortaya çıktı. Hatırı sayılır miktarlarda servet tek bir erkeğin elinde toplanabiliyordu. Erkeğin bu servetini miras yoluyla çocuklarına geçirebilmesini güvence altına almak için, "analık hakkının" yerini "babalık hakkının" alması gerekliydi ve bu değişim Marx'a göre "genelde... son derece doğal bir geçişti."[51] Engels'in sözleriyle, "Erkeğin servetinin artması, bir yandan onun aile içindeki yerini kadınınkinden daha önemli bir hale getirdi, bir yandan da erkeği bu güçlenmiş konumunu kullanarak geleneksel miras düzenini çocukları lehine değiştirme fikrine sevketti."[52]

Öyleyse kadının tekeşliliği, servetin "tek bir" erkek elinde toplanmasından ve bu serveti miras yoluyla çocuklarına bırakma ihtiyacından ortaya çıkmıştır.[53] Burada yine maddi nesneler ile bunların toplumsal anlamları arasındaki pek çok ilişki varsayımlara dayandırılıyor. Engels, servetteki artışın, onu özel mülkiyet olarak sahiplenmeyi teşvik ettiğini; özel servetin erkek tarafından sahiplenildiğini; erkeğin sahip olduğu özel mülkiyet artınca, bu servetin miras yoluyla intikal ettirilmesi gereğinin doğduğunu; ve kocaların servetindeki artışın, aile içinde karılarıyla olan ilişkilerini etkilediğini varsaymaktadır. Ve bir de, çift evliliğinde kadından sadakat talep edildiği için babalık izlenebilir olsa da, mirasın çocuklara geçmesini garanti etmek adına annenin ev içindeki iktidarının kaldırılabileceğini ve kaldırılması gerektiğini varsayar. Böylece veraset sistemi otomatikman iktidarla ilişkilendirilmektedir.

Neden herhangi bir nesnenin acil ihtiyaçtan çok daha fazla sayıda üretilmesi, servetin artışıyla birlikte bu servetin sahibi açısından yeni toplumsal sonuçlar biçiminde kendini göstersin?[54] Eğer artan üretkenlik, fazladan bir zenginlik yarattıysa, bu niçin ortaklaşa sahiplenilmedi? Nesnelerin çoğalması, bunları örgütleyen toplumsal ilişkilerin nasıl bir biçim alacağını belirlemez. Yoksa insanların doğuştan özel mülkiyet edinme arzusuna sahip olduklarını mı varsayacağız? Eğer öyleyse, ancak var kalmaya yeten koşulların aşıldığı her durumda sosyalizmin geleceği oldukça karanlık görünüyor. Niçin kadınlar kendi adlarına servet edinmedi? Erkekler tarafından edinilen servet

niçin eşlerin birliğinin malı sayılmadı da sadece erkeğin mülkiyeti sayıldı? Sürülerin gözetilmesi işini erkekler yaptıkları için mi? Peki bu işi yapıyor olmaları niçin sürülerin sahibi olmaları anlamına geliyordu? Belli bir işbölümünün otomatikman ona karşılık gelen belli bir mülkiyet bölüşümüne yol açmadığı kesindir.

Özel mülkiyet sahibi olmak, mülk sahibinin ölümünden sonra malın özellikle "kendi" çocuklarına kalması gerektiği inancını niçin bu kadar önemli kılıyor? Mülk sahibi olma hakkını evlilik yoluyla babalara ve onların mirasçıları olarak çocuklara tanıyabilmek için, özel mülkiyetin toplumsal anlamının tartışılması gerekir. Nesnelerin sahiplenilmesi, çocukların baba tarafından sahiplenilmesi ("babanın çocukları"), eşlerin birbirini sahiplenmesi toplumsal ilişkilerde temellendirilmiş olmayı gerektirir. Örneğin, eğer belli bir kültürde özel mülkiyet kişilik üzerinde olumlu bir biçimde yansıyor ve ölüm kişiliğin de son bulması anlamına geliyorsa, o zaman mülkiyet sahibi, sahip olduklarını, kendisini özdeşleştirdiği birisine devretmek isteyebilir. Dolayısıyla miras, mülk yoluyla kendini devam ettirme anlamında ölüme karşı bir savunma olmaktadır ve tekeşli evlilik, en azından erkek için bunu gerçekleştirecek bir araçtır. Nasıl olursa olsun, bir açıklama gereklidir. Engels, mülk edinme (ya da sahip olma) gereksinimi sanki nesnelere ait fiziksel bir nitelikmişçesine sürdürmüştür tartışmasını.[55]

Toplumsal servetin artışı, niçin kadın karşısında erkeğe ev içinde bir üstünlük sağlamaktadır? Servete erkek tarafından sahip olunduğu varsayılsa bile, bu niçin cinsiyetler arasındaki ilişkide önemlidir? Çift evliliğinde toplumsal açıdan eşit tutulan kadınlar ev içinde çalışıyor ve orada üstün sayılıyordu. Mülkiyetin çocuklara aktarılması, "analık hakkının" bir kenara atılmasını gerektirmemekteydi; servet, analık nadiren tereddüt yarattığı için, ana üzerinden de geçebilirdi. Tekeşli evlilikle birlikte değişen, ev dışında üretimin toplumsal iktidar bakımından önem kazanmış olmasıdır. Toplumsal anlamdaki bu değişimin nedenleri ve bunun ev içindeki toplumsal cinsiyet ilişkilerine etkisi açıklanamadan kalmıştır.

Ev üretim eyleminin merkeziyken, kadının evde çalışıyor olması onun üstünlüğünü pekiştiriyordu. Üretim merkezi olarak pazar evin yerini alınca, kadınların evde iş görüyor olması erkek üstünlüğünün pekişmesini sağladı. Meta üretiminin toplumsal üretimde ağırlık kazanmasıyla birlikte kadının statüsündeki değişim ve üretimin dışında bırakılması belki bu şekilde açıklanabilir. Fakat bu yine de cinsiyet

temelinde bir ayrımın niçin ve nasıl olduğunu ve bunun toplumsal iktidar bağlamındaki sonuçlarını açıklayamamaktadır. Sınıfların ortaya çıkışıyla, ev içi emek kavramı nasıl olmuş da "üretken" olmaktan çıkıp "üretken olmayan" bir konuma geçmiştir? Kadınların iktidar kaybına uğraması bu kaymayla olmuştur, meta üretiminin yükselmesiyle değil. Belli ki klan toplumuna, özel mülkiyete ve tekeşliliğe geçiş, ev işlerini ve dolayısıyla kadınları değersizleştirmiştir. Kadınların yaptıkları işler toplum içinde değer kaybettikçe, ev içindeki iktidarları da ellerinden alındı. Eğer kadınların emeği gerekli ve önemli bir üretim gibi görülseydi ve özel servet olarak birikebilecek bir artık değer ürettiği düşünülseydi, durum farklı olur muydu? Engels, ev içi çalışmanın önemsizleşmesini, kadınların değersizleşmesine bağlıymış gibi tartışmaktadır. Yapılan işin kendisi çok az değişmiştir. Ne var ki baba, toplumda artan servet yoluyla giderek artan bir iktidara sahip olmuştur.

> Analık hakkı... fırlatılıp atılmalıydı ve öyle de yapıldı. Bu, hiç de bizlere bugün göründüğü kadar zor olmadı. Bu devrim –ki insanoğlunun gerçekleştirdikleri içinde en önemlilerinden biriydi– erkek soylu üyeleri hiç rahatsız etmeden olup bitiverdi. Herkes neyse o kaldı. Bu basit hüküm [bazen "karar" olarak da tercüme edilir], erkek üyelerin çocuklarının erkek soyu içinde kalmalarını, kadın üyelerin çocuklarının ise babalarının soyuyla anılmalarını getirdi.[56]

Sınıf iktidarı toplumsal cinsiyet iktidarını da üretir. Marksistler genellikle, tarihsel köklere sahip iktidar ilişkilerinin "basit bir kararla" değişivereceğini kabul etmezler. Görünen odur ki, bu kararı erkekler almıştır. Peki ama, o zamana dek aile içinde üstün olan kadınlar nasıl oldu da bunu kabul ettiler?

Bu sorunun cevabı, aile dışında erkekler arası işbölümünün değişmesiyle aile içi ev işlerindeki ilişkilerin de değişmiş olabileceği doğrultusunda.[57] Toplumsal sınıfların doğuşundan önceki aile içi işbölümü, erkeğe (sürülerin sahibi olmak gibi) önemli bir mülkiyet hakkı vermişti. Aile dışındaki işbölümü özel mülkiyete dayalı bir sınıf ilişkisi haline gelince, ev içi ilişki de mecburen kadın egemenliğinden erkek egemenliğine dönüştü. Özel mülkiyet egemen mülkiyet biçimi olmadan önce erkeklerin niçin ve ne anlamda aile içinde mülkiyet "sahibi" oldukları ya da kadınların neden sürekli evde olduğu sorusu bir yana bırakılırsa, tartışmanın ana noktası, üretimde bazı erkeklerin diğerleri üzerinde egemenlik kurmalarının, evde tüm erkeklerin tüm kadınlara karşı üstünlük sağlamalarına yol açmış olmasıdır. Engels ailede erkek ile kadın arasındaki iktidar dağılımını, aile biriminin top-

lumsal üretim içindeki konumunun bir fonksiyonu olarak açıklar, bu da sonuçta erkeklerin erkeklerle olan ilişkisini tanımlar.

Sınıfsal iktidarın erkek üstünlüğünün kaynağı olduğu önermesini, sadece sınıfsal iktidarı elinde bulunduran erkeklerin aile içinde kadınları egemenlik altına alabildikleri iddiası izler. Engels, kapitalizm koşullarındaki kadının durumunu incelerken, "burjuva ailesi" ile "proleter ailesi" arasında ayrım yapar; böylece kadının ezilmesi konusuna ailelerin sınıfsal konumu açısından baktığını açıkça ortaya koyar. İşçi sınıfı erkeği artan bir servete sahip olmayıp belki de sadece sınırlı özel mülkiyetin sahibi olduğu ve mülkiyet sahibi bir (erkek) azınlık tarafından sömürüldüğü için, Engels'in erkek üstünlüğünü tanımlayan önkoşuluna da sahip değildir. Proletarya ailesinde "korunması ve nesilden nesle aktarılması için tekeşliliğin ve erkek üstünlüğünün kurulmuş olduğu özel mülkiyet" yoktur; "dolayısıyla bu erkek üstünlüğünü etkin hale getirmek için herhangi bir dürtü de söz konusu değildir." Dahası, "büyük ölçekli sanayi, (proleter) kadını evden çıkarıp emek pazarına, oradan da fabrikalara çektiği ve çoğunlukla da evin ekmeğini kazanan konumuna getirdiği için, belki sadece tekeşliliğin ortaya çıkmasıyla yayılmaya başlayan kadına karşı kaba kuvvet kullanma dışında, proleter ailesinde erkek üstünlüğüne temel oluşturacak hiçbir durum kalmamıştır."[58]

Proleter ve burjuva kadınları, kocalarıyla yaşadıkları cinsel ilişkinin yapısı bakımından da birbirlerinden ayrılır. Proletaryada "cinsel aşk" yaşanırken; burjuvazide tekeşlilik vardır. Cinsel aşk, "sevilen insanın bu aşka karşılık verdiğini varsayar; bu bağlamda kadın erkekle eşit durumdadır." Cinsel aşk yoğun, sahiplenici ve uzun sürelidir. Bu aşkın töresi, ilişki hakkında şunu sorar: "Beraberlik aşktan ve karşılıklı sevgiden mi kaynaklanmıştır?"[59] Bireylerin evliliği cinsel aşkı karşılayan bir toplumsal biçimdir, çünkü cinsel aşk, doğası gereği dışlayıcıdır – her ne kadar bu dışlayıcılık şimdilik sadece kadında tam anlamıyla gerçekleşiyor olsa da." Cinsel aşk belki de yalnızca proletarya ilişkileri içinde mümkündür. "Sadece ezilmiş sınıflar, yani bugünkü proletarya arasında oluşur ve gerçek bir kurala dönüşebilir... tekeşliliğin ezeli eşlikçileri olan metresliğin ve zinanın oynadığı rol giderek silinmektedir."[60] Proletarya, yani devrimci sınıf, ilişkilerinde devrim-sonrası topluma örnek oluşturur.[61]

Demek ki proleter kadını ezen bir kadın değildir. Aile içinde bir erkeğin egemenliği altında bulunmaz. Tekeşlilik içinde yaşamaz. Ne toplumsal olarak yalıtılmıştır ne de ekonomik açıdan bağımlıdır, çün-

kü toplumsal üretimde yer alır, sosyalizmde bütün kadınların alacağı gibi. Ortaklaşa ya da çifte ezilmişliği yaşamaz. Proleter kadını evin dışında çalışırken, işçi olarak sermayeyle ilişkiye girdiği zaman ezilir; bu da işçi sınıfı erkeğiyle paylaştığı bir durumdur.

Proletaryanın cinsel aşka ilişkin cinsel ilişkileri ile burjuva tekeşliliğinin cinsel ilişkileri arasındaki farklılıklar oldukça yüceltilmiştir, ancak biraz muğlaktır. Cinsel aşk, köken itibariyle ve hatta kaldırılmasıyla birlikte, tekeşlilikle iç içe geçmiştir. Bireylerin evliliği her ikisinin de toplumsal biçimidir. Tekeşliliğin ekonomik temelinin ortadan kaldırılması ve sonuç olarak cinslerin birbirleriyle eşitlenmeleri, kadınları cinsel aşkı yaşamakta özgür bırakmayacak, tersine erkekleri "gerçekten" tekeşli yapacaktır: "Kadını hem kendi varlığını sürdürmek hem de çocuklarının geleceği açısından kocasının sadakatsizliklerine katlanmaya zorlayan ekonomik koşullar şimdi ortadan kalksa, bütün geçmiş deneyimlerin ışığında, kadın için böylece kazanılmış bir eşitlik, onu çokkocalı yapmaya değil, erkeği gerçekten tekeşli yapmaya yönelik olacaktır."[62] Engels'in analizindeki cinsel aşk ile tekeşlilik arasındaki ayrım, proletaryayı idealleştirmek üzere proleter kadınını burjuva kadınından ayırmaktadır. Her iki sınıfın kadınları da, kesin şekilde birer erkeğe aittir. Sosyalizmde bütün kadınların konumu değişecektir çünkü o zaman özel ev işleri toplumsal sanayiye devredilecektir. "Evlilikte erkeğin üstünlüğü, onun ekonomik üstünlüğünün basit bir sonucudur ve bu ekonomik üstünlüğün kalkmasıyla da kendiliğinden ortadan kalkacaktır."[63] Bu en fazla, kadınların niçin erkek üstünlüğüne katlanmaları gerektiğini açıklamakta; erkeklerin neden üstünlük peşinde olduklarını ise açıklamamaktadır. Maddi ilişkiler ile toplumsal ilişkiler arasında tektaraflı nedensellik görmenin daha net bir örneğini bulmak oldukça zordur.

Ev işlerini toplumsal sanayiye devretmek, "bugün bir genç kızı, sevdiği erkeğe kendini tümüyle vermekten alıkoyan en önemli toplumsal –ahlaki ve aynı zamanda da ekonomik– unsur olan 'sonuçlara' ilişkin endişeyi tamaman ortadan kaldıracaktır." Komünizmin, erkeklere, kadınları cinsel açıdan tamamiyle sahiplenme olanağını vereceğini –çünkü kadınların (kendilerini) tümüyle erkeklerine vermelerinin önünde duran yegâne engelin, çocuk bakımının kibarca söylenişinden başka bir şey olmayan ev işi olduğunu– bilmek, Engels'in vaat ettiği bu mutluluk dönemini özellikle beklemek ve istemek için yeterli değildir. Komünizmin "sınırsız cinsel ilişkinin yavaş yavaş gelişmesine ve de genç kızların onuru ile kadınların namusu konuların-

da daha ılımlı bir kamuoyu oluşmasına" yeterli olup olmayacağını sorgulamaktadır Engels.[64] Sınırsız cinsel ilişkinin, barbarlık döneminde kadınların grup evliliğinden kurtulmak istemelerinin nedeniyken, nasıl olup da komünizmde kurtuluşun ta kendisi haline gelmiş olduğu açıklanmamıştır; kadınlar için, mülkiyet ilişkilerindeki bir değişimin nasıl olup da cinsel ilişkinin anlamında bir değişime yol açtığı ise büsbütün açıklanmadan kalmıştır; kaba materyalizmden anlaşılan bu olsa gerek.

Cinsel aşk yalnızca proletarya arasında olur, öyleyse proleter kadınlar kadın olarak ezilmemekte, tekeşlilik egemen sınıflara özgü olduğu için sadece burjuva kadınlar kadın olarak ezilmektedir. Kadınların ezilmişliğinin kökenlerini anlama çabasından kadınların büyük çoğunluğunun dışarıda bırakıldığı bir sonuç çıkabilir mi? Sadece sınıfsal sömürüden yarar sağlayan kadınlar, yani yöneten sınıfın kadınları, erkeklerin boyunduruğu altındadır ve bu erkekler de sadece yöneten sınıfın erkekleridir. Bundan şu anlam çıkıyor: sınıfsal konumları nedeniyle ezilen kadınlar, kadın olarak erkekler tarafından ezilmezler, ancak sermaye tarafından ezilirler; öte yandan, bu sınıfsal konumdan çıkar sağlayan kadınlar, yani burjuva kadınları ise kadın olarak ve sadece kendi sınıflarının erkekleri tarafından ezilirler. Fakat cinsel baskının temeli sınıf farklılıklarına dayandığına göre, nasıl oluyor da yöneten sınıfın erkekleri, yöneten sınıfın kadınlarına zulmediyor? İşçi sınıfı erkekleri de burjuva kadınlarını ezemeyeceklerine göre, burjuva kadınlar erkek egemenliğinin kurbanı olamazlar. İşçi sınıfı erkekleri erkek egemenliğinde payları olmadığı gerekçesiyle dışta bırakıldıklarına, oysa kadınların ezilmesi gerçeği sürdüğüne göre, ne bunu kimin yaptığı ne de kimin kim tarafından ezildiği pek anlaşılamamaktadır.

Engels cinsiyetçiliği, bilinen hiçbir veriye dayanmadan, sınıf baskısının tersine döndürülmüş bir çeşidi olarak açıklamaktadır: Bu, feminizmin "burjuva" olduğunda ısrar eden solcu bir görüşle tutarlıdır. Toplumsal cinsiyeti sınıf açısından yorumlayan pek çok Marksist kuramın, toplumsal cinsiyeti sınıf ilişkilerinden türeterek anlamaya çalışırken, basit gerçekleri karmaşıklaştırıp anlaşılmaz kıldığını söyleyen bir feminist görüşü de doğrulamaktadır. Ayrıcalıklı bir erkek grubunu erkek egemenliği sorunsalından muaf tutan bir kuram, ister istemez kadınlar üzerindeki sınıf yapısıyla iç içe geçmiş, ancak ne onun bir türevi ne de yan ürünü olan erkek iktidarını da belirgin bir iktidar biçimi olarak görmezden gelir.[65]

Engels, kadınların sınıflar arası ilişkilerinin sınıf ayrımı üzerindeki etkisini kavrayamamıştır. Buna karşılık, kadının aile sorumlulukları ile kamusal üretim arasında sınıflar arası bir gerilim olduğunu görmüştür: "Ailesine karşı görevlerini özel alanda sürdürürse, kamusal üretim faaliyetinden uzak kalacak ve para kazanamayacaktır; kamusal üretimde yer almak ve bağımsız olarak para kazanmak isterse, bu kez de aile içi görevlerini yerine getiremeyecektir. Bir fabrikada çalışan evli kadının konumu, tıptan hukuka kadar iş hayatının bütün dallarındaki tüm kadınların konumlarıyla aynıdır."[66] Engels, kadınların çoğunlukla doğrudan ve uzun süreli olan sınıfsal ilişkilerinin, aynı zamanda erkeklere bağımlı olduğu için zayıflayabileceğini ve etkilenebileceğini az çok fark etmiş, ancak bu düşünceyi geliştirmemiştir.

Ücretli olarak çalışsın ya da çalışmasın kadının sınıfsal konumu, feminist bakış açısından, öncelikle babasına sonra da kocasına göre belirlenir. Bu konum evlilik, boşanma ya da yaşlanma gibi değişikliklerle birlikte değişir. Aşağıya ya da yukarıya doğru değişiklik geçirmeye, aynı maddi koşullara sahip bir erkekten daha açıktır. Kadınlar erkeklerle olan ilişkilerinden dolayı iki yönde de hatırı sayılır bir sınıf hareketliliğine sahiptir. Yaptığı uygun bir evlilik kadını bir anda yöneten sınıfa yükseltebilir; oysa kendi başına olsa, becerileri, eğitimi, iş deneyimi, ücret düzeyi ve tutumu ekonomik bağımsızlığını ya da hareketliliğini pek fazla etkilemeyecektir. Boşanma ve yaşlanma, kadının erkek karşısındaki çekiciliğini azaltacağı için, onu ekonomik olarak da aşağılara çekecektir. Kadınların erkeklerin üretim ilişkileriyle girdikleri ilişki, ait oldukları sınıfı yapmakta oldukları işin sınıfsal konumundan daha çok belirler. Kadın eğer sadece ev işi yapıyorsa, sınıfsal konumu kocasının ev dışında yaptığı iş tarafından belirlenir –her ne kadar ev işi sınıflara göre pek değişmese de ve yapılan işe ücret ödenmeye başlandığı zaman, işçi sınıfının işi gibi değerlendirilse de. Burada kastedilen, kadınların sınıfsal ilişkilerinin, dolayımlı olduğu için erkeklerinkinden daha az önemli olduğu değildir, sadece kadınların sınıfsal ilişkilerinin, erkekleriyle olan ilişkileri aracılığıyla oluştuğuna dikkat çekilmektedir.

Engels ta başından beri, liberal kuramcıların da yaptıkları gibi, aile içi alanla aile dışı alan arasındaki ayrımın kamu ile özel arasındaki ayrım olduğunu varsaymaktadır.[67] "Özel", "aile içi" anlamına gelirken, "kamu" ise "aile dışında kalan dünya" anlamınadır. Yani aile tümüyle, sadece özel alan olarak görülmesi ideolojik bir işleve hizmet ettiği için değil, içindeki herkes için gerçekten özel, mahrem olduğu

için özel bir alan olarak düşünülmektedir. Bir grup olarak kadınları aile içindeki rolleri, erkekleri ise toplumsal üretimdeki rolleri açısından incelemekle Engels, aile içi ve aile dışı toplumsal ilişkileri cinselliğe dayalı toplumsal ayrım temelinde görmeyi imkânsız kılmaktadır. Kadınlar yaptıkları iş, sundukları kişisel ve cinsel hizmetler ve aralarındaki hiyerarşi açısından erkek patronları tarafından, kocalarından çok mu farklı bir muameleye maruz bırakılmaktadırlar? Evi "özel" olarak kabul etmek, aileyi, hem evi hem de pazarı bölen cinsiyete dayalı bir iktidar bölüşümüyle ayırt edilen bir bütünlük içinde ele almak yerine kadının ezilmesini özelleştirmek ve kadının statüsünü kamusal alanın türevi olarak incelenmesi gereken bir ev içi ilişkiler meselesi haline getirmek demektir.

Engels'in özel/kamusal ayrımı kadın meselelerini betimleyici bir düalizme göre tanımlayıp kadınların statüsünü doğrudan toplumsal değişime çok az tabiymiş gibi kavrayarak, Marx'ın doğa/tarih ayrımıyla paralellik gösterdiği gibi, onu güçlendirmektedir de. Marx için kadının doğal rolü, onun işçi rolünde yansımasını bulur, Engels için ise aile içindeki rolünde. Kadının ezilmişliğini, kapitalist toplumun içinde olduğu kadar solda da, özel ve doğal olarak tanımlamak, kadının statüsü problemini eril ve egemen alanlara indirgemeye ve bu indirgemeyi sözde açıklayıcı görünümün ardına gizlemeye yarar.

Engels'in kadının konumu analizindeki en önemli ve onsuz Engels'in tarihinin yürümeyeceği dinamik varsayım, (tek kelimeyle) cinsiyetçiliktir. Değerler, işbölümü ve erkek üstünlüğünün gücü, her hayati bağlantıda varsayılmaktadır. Aksi takdirde, bu değerlendirme, bir olgular silsilesine dönüşerek çöker. Açıklanması gereken konu, yani erkek üstünlüğünün gelişmesi, fiilen varsayılmıştır. Bu gelişmenin "kökenleri"ni açıklamaya yönelik analiz, kadının –aslında durağan olan– egemenlik altındaki konumunun giderek ağırlaştığı dönemleri belirleyen, efsanevi bir anlatıya dönüşür; bu anlatıda eşitsizliklerin artışını görebilsek de, nasıl başladıklarını ya da niye hep kötüye gittiklerini anlayamayız. Eğer amaç "kadın meselesine" Marksist kuramda bir yer vermek idiyse, bu yapılmıştır: Kadına yeri gösterilmiştir.

Engels'in yöntemiyle bu, zaten kaçınılmaz bir şeydir. Onun toplumsal açıklamaya yaklaşımı katı bir nedenselliğe dayalı, tekyönlü ve tektaraflıdır. Maddi koşullar tek başına toplumsal ilişkileri yaratır; bilinçlilik ve maddilik birbirini etkilemez. Düşünce, nesneleri düşünür. Nesneler dışarıda bir yerde görünür, birbirleriyle ilişkiye girer, sonra

da düşünceye döner. Söylem, nitelik olarak söylencesel, ses tonu ise pasiftir. Bazı şeyler "meydana çıkmıştır"; sonra başka bir şey gelip bunun "yerini almıştır"; bu da ötekini "mutlaka gerektirecektir". Engels için kuram, gözlemci ile gözlenen arasında bir diyalog olmaktan çok uzaktır. Kendi tarihselliğine ilişkin bir endişe taşımaz. Özne/nesne ilişkisindeki öznenin de toplumsal anlamda dinamik olduğunu kavrayamamıştır.[68] Ve tarihi, önce gelenin sonradan geleni mecburen oluşturduğu erekbilimsel sabit bir nesne olarak ele alır. Bu, özne/nesne ilişkisinin *nesne* yanının toplumsal bakımdan dinamik olduğunu kaçırmaktır. Bırakın değiştirmeyi, toplumu açıklamak için bile, onun olduğundan başka türlü de olabileceğini anlamak gerekir. Hatta belki de, toplumun niçin böyle olduğunu anlamak için, onun olduğundan başka türlü de olabileceğini anlamak gereklidir. Engels'in amprisizmi, sadece bulduğu gerçekleri tahayyül edebilir, dolayısıyla da, ancak tahayyül ettiği gerçekliği bulabilir.

3

Feminizmin Marksist Açıdan Bir Eleştirisi

> Marx'ın da söylediği gibi tarih başının üzerinde yürümez, ama ayaklarıyla düşünmediği de bir gerçektir. Ya da bir başka deyişle, tarihin ne "başını", ne "ayağını" değil, yalnızca bedenini düşünmemiz gerekir.
>
> – MAURICE MERLEAU-PONTY

TARİHİN BEDENİNİN cinsiyeti var mıdır? Eğer varsa, başı ile ayakları arasında olması gereken birlik bedenine yapılan bir atıfla hesaba katılmamıştır. Bu bölünmüşlük ortaya çıkarılıp araştırılmadığı sürece, bilinç –düşünme– ile maddenin –yürüme– birliği, çatallanmış bir bütünlüğün analiziyle yeterince kavranamaz. Eğer bilincin canlılığı cinsiyete göre değişiyorsa, kuramsal biçiminin puslu ve belirsiz, toplumsal gerçek içindeki bütünlüğünün de aldatıcı olduğu ortaya çıkabilir. Tarih kadınların hayatından nasıl geçer, kadınlar gibi nasıl düşünür? Eğer şimdiye kadar bu soru hiç ele alınmadıysa, bu, yalnızca kadın kavramında değil, tarih ve bilinç kavramlarında da bir şeylerin eksik algılandığı anlamına gelmiyor mu? Feminizm bunları dert edinmekte; kuramcının "biz" olan öznesinin ve bakış açısının, kuramın pratikteki uygulama biçiminin, bilinç analizlerinin, toplumsal yaşamın ve bütün bunlar arasındaki ilişkilerin tümünün birden değişmesi gerektiğini düşünmektedir.

Bir kuram, bedenlerinin toplumsal anlamı yüzünden, kadınların erkekler karşısında haksızca eşitsizliğe uğratıldıklarını kabul ettiği oranda feministtir. Feminist kuram, toplumsal cinsiyetin hayattaki fırsatları tayin edici olmasını eleştirir, çünkü cinsiyet ayrımı yüzünden asıl acı çeken tarafın, hep kadınlar olduğunu ileri sürer. Erkeklerle karşılaştırıldığında (toplumsal) katkıları ve başarıları kısıtlanan, değerleri bilinmeyen, gururlarıyla oynanan ve fiziksel güvenliklerine tecavüz edilen kadınların, toplumsal akıbetlerini belirlemekten yoksun

oldukları görülür. Bütün bunların nedenlerinin, çok çeşitli olmakla birlikte, temel olarak toplumsal ve adaletsiz olduğuna inanılır. Cinsler arasındaki mevcut ilişkileri kalıtsal farklılıklara dayandırarak değerlendirmek yerine, toplumsal bir eşitsizlik olarak görmek, bu ilişkilerin geçerli ve değişmez cinsiyet ayrımını ifade ettiği yargısını reddetmek anlamına gelir. Bu sorunun, değişik etken ve güçler tarafından belirlenen çeşitli değerlendirmeleri mevcut olmakla birlikte, feminizmi ayırt eden, toplumsal cinsiyetin bir sorun *olduğu* görüşüdür: Cinsler arasında eşitlik olmadığı kesindir.

Feminizm kadınları bir grup olarak kabul edip, onların çıkarlarını saptamaya ve takip etmeye çalışır. Feministler bütün kadınların bir gerçekliği paylaştığına inanırlar ve paylaşmanın toplumsal olarak getirdiği sıradanlaşmayı ve bunun törpüleyici etkilerini eleştirseler de, bu gerçekliği aramayı sürdürürler. Kadınların sıradanlıkları, bireysel eşsizliği, ırk ve sınıf gibi derin farklılıkları, zaman ve mekânı aşmak yerine içerir. Feminizmin zemin arayışı, tüm kadınların aynı olduğu şeklindeki dayatılan yalana karşı, tüm kadınların birlik olduğu gerçeğini bulma çabasıdır.

Kadın gerçekte nedir? Pek çok feminist örtük olarak biyolojik dişilik kavramının, toplum öyle değerlendirdiği için, kadının tanımında yeterli bir işaret ve bağlantı olduğunu kabul eder: Kadın, dişi bir bedende yaşayan canlıdır. Diğer bir kısım feminist, kadınların bir cins olarak kendilerine yöneltilen ortak davranış gerçeğini paylaştıklarını düşünür: Kadın, kendisine kadın gibi davranılandır. Kadını, kendisini kadın olarak kabul edip öyle tanımlayan bir varlık olarak tarif edenler fazla değildir. Çoğu da, kadının durumunu cinsiyet eşitsizliğinin canlı bir örneği olarak görür: Kişiyi toplumsal cinsiyetine göre tanımlayan toplumlarda, ki çoğu toplum böyledir, hiçbir kadın kadın olarak belirlenmekten kurtulamaz. Bu tanımda kadınların çeşitliliği görmezden gelinmez, aksine kabullenilir. Aynılık ve farklılığın yerini mevki ve çıkarı ele alan içerikli bir analize bırakmasıyla, kadın politik olarak tanımlanır: Kadını yaratan ya da yok eden şeyden etkilenmeyen hiçbir kadın olamayacağına göre, kadınlık durumunda tüm kadınların payı var demektir.

Çağdaş feminizm, cinsiyetler arası ilişkilerin toplumsal örüntüsünü ve onu değiştirmenin yollarını ararken, yaşanmış toplumsal cinsiyet araştırmasının tam ortasına, kadınların deneyimlerini ve bu deneyimlerden kazandıkları bakış açılarını yerleştirir. Bu feminizm, kadınların günlük yaşamlarına önem verir ve kadınların görüşüne önce-

lik tanır. Kuramsal olarak bu nitelikler yalnızca feminizme özgü değildir. Örneğin, fenomenoloji günlük yaşamı merkez olarak kabul eder; Marksizm yoksullaştırılmasını eleştirdiği "grubun" bakış açısına öncelik verir. Feminizmin hem esasa yönelik temel analizi hem de ciddi bir kuramsal çıkış noktası olarak konuya bilgi kuramı açısından yaklaşımı bu prensiplerin uygulamasında içerilmiştir. Kadınların günlük yaşamı nedir? Bu nerede ve nasıl aranır? Bulunduğu nasıl anlaşılır ve nasıl doğrulanır?

Bazı feminist çalışmalarda, olağan gündelik hayatın, örneğin ev işi ve cinselliğin, kadınların ikinci planda kalmasına zemin hazırladığı fikri kuramsal olarak öncelik kazanmıştır. Bazı feminist kuramlar ise, yalnızca kadınların görüşünü meşru sayar, kendi durumları hakkında yalnızca kadınların geçerli düşünceler üretebileceğini kabul edip ayrımcılığı bir yöntem haline getirir. Ama kadınların görüşü diye bir şey var mıdır? Bu görüşü seslendiren kimdir? Reddedilen koşulların içinden sıyrılıp kendisi hakkında nasıl geçerli bir düşünüş koyabilecektir ortaya? Nasıl tanımlanabilir? Hayalden nasıl ayırt edilir? Kadınların tüm deneyimlerini geçerli kılma iddiasında olan bir kuramda, herhangi bir kadının herhangi bir düşüncesinin yanlış olduğu nasıl düşünülebilir? İçeriğe bakmaksızın, her kadının görüşünün doğru olduğu kabul edilirse, feminizmin kadınlık kaderinin içerik ve işleyişini eleştirmek şöyle dursun, değiştirmesi nasıl mümkün olur? Feminist kuram, günlük yaşama veya kadınların görüşüne mal edilen yer ve ağırlığı hesaba katmadan, olağan olana gizli anlamlar yakıştırır ve kadınlık durumunun gerçekliğine, kolektif soruşturmalarla ulaşılabilirmiş gibi hareket eder. Kadınların gerçekliğindeki doğrunun aranması bir bilinç sürecidir; bilincin hayatiyeti, günlük varoluşun önemsiz ayrıntılarında ifadesini bulan kararlılığı, feminist bilincin bilincinde olmaya çalıştığı şeydir.

Bir kuram, en geniş anlamıyla, toplumun dinamik devinim yasalarını bunların bütünlüğü, maddeselliği ve tarihselliği içinde ele alıp, belirlenmişlik ile edimliliği, düşünce ile karmaşık bir şekilde çıkara bağlı olan ortamı birleştirerek eleştirel tarzda inceleyebildiği ölçüde Marksisttir. Eğer feminist gelenekler de bu ölçütlerle değerlendirilecek olursa, iki belirgin kuramsal yaklaşım ortaya çıkar: biri Marx'ın eleştirdiği kuramlar gibi daha ziyade liberal; öteki hiç değilse biçimsel olarak Marksizm gibi daha radikal. Sosyalist-feminizmden ayrı olarak liberal ve radikal feminizm eğilimleri birçok önemli feminist kuramı ve bunların pratikteki uygulamalarını verimli ama akıl karış-

tırıcı bir biçimde ve çözümlenemeyen bir gerilim içinde böler.[1] Bir proje, kuram veya yazar genellikle bu yaklaşımlardan birinin ya da diğerinin etkisi altına girer; çok azı tamamen liberal veya tamamen radikaldir. Her iki yaklaşım da cinsiyet eşitsizliğine tepki gösterir; yalnızca problemin ne olduğu, kaynağı, dinamiği ve toplumdaki yeri hakkındaki yaklaşımları değişiktir. Cinsiyet nedir, nasıl ortaya çıkmış, nasıl şekillenmiş ve toplumsal olarak nasıl kabul görmektedir gibi sorulara farklı yanıtlar verirler. Ayrıca cinsiyet eşitsizliğinin neden kötü olduğu, nasıl zarar verdiği ve değiştirilmesi için neler yapılması gerektiği konularındaki değerlendirmelerinde de ayrılırlar.

İnceleme amacıyla bakıldığı zaman, bu farklılıklar genellikle pek açık olmayan ama yaygın iki kuramsal varsayımla ele alınabilir. Bunlardan birincisi toplumsal analizin uygun birimiyle, ikincisi ise aralarındaki karşılıklı ilişkinin dinamiğiyle ilgilidir. Liberal feminizm uygun analiz birimi olarak bireyi ele alır ve cinsiyetçiliğin birey üzerindeki yıkıcı etkisini ölçer. Radikal feminizmde ise birey yine göz önünde bulundurulduğu halde, incelemenin mihenk taşı ve zulmün asıl kurbanı "kadınlar denen grup"tur.[2] Bütün fark bu vurgulamadadır ama bu vurgu önemlidir. Kadın/kadınlar ne türden bir topluluk oluşturur? Liberal feminizm, tek tek kadınların toplamından tüm kadınlar adına sonuç çıkarır. Radikal feminizm ise ayrı ayrı her bir kadında bütün kadınların özelliklerini görür. Liberalizmde kadınlar bir topluluk, bir çoğul tanımlamadır. Radikalizmde ise, farklı özellikler bütünün parçalarıdır ve kadın kolektif bir bütün, tekil bir tanımlamadır. Liberalizmde, bireyin toplum tarafından yaratılması bir rezalet ve haksızlık olarak kabul edilir; bu eleştiriyi liberal feminizm kadına uygular. Radikal kuramda ise, bireyin toplum tarafından oluşturulması kabul edilir, hatta benimsenir. Eleştirilen bu yapılandırmanın içeriği, yani kişinin neye dönüştürüldüğü, kim olmasına izin verildiği ya da kim olmasının önlendiğidir. Toni McNaron'un hümanizm ile feminizm arasında yaptığı ayrım aynı zamanda liberal feminizm ile radikal feminizmi de birbirinden ayırmaktadır. "Hümanizm esas olarak bireysel ve tarih dışıdır. Oysa feminizm kolektiftir ve büyük ölçüde koşullarla bağlantılıdır."[3] Bireysel ve toplumsal arasındaki ilişki, liberal ve radikal feminizm arasında, kişisel olanın tanımıyla ilgili bir ayrımı da betimler. Liberal feminizmde, kişisel olan ortak olandan ayrıştırılırken, radikal feminizmde onun tarafından kapsanır.

Toplumsal faillerin oluşumuna ilişkin bu kavramlaştırmalar, onların birbiriyle olan toplumsal ilişkilerinin doğasını da ortaya koyar.

Liberal feminizme göre cinsiyet eşitsizliği sorunu, yasa ve gelenekler aracılığıyla, insanların potansiyellerini kısıtlayan iki rasgele ve mantıksız toplumsal cinsiyet rolünü üstlenmeye zorlanmalarıdır. Radikal feministler içinse cinsiyet, toplumsal iktidarın sistematik olarak bölünmesi, insanların toplumsal cinsiyetlerinden soyutlanamayan bir toplumsal prensiptir; kadınların zararına, zorla kabul ettirilmiştir çünkü güçlü olanın, yani erkeklerin çıkarlarına hizmet eder. Radikal feminizmde cinsiyetçilik yalnızca düzeltilmesi gereken bir eşitsizlik değil, mutlaka yıkılması gereken bir toplumsal aşağılama sistemidir. Biyolojik dişiler, biyolojik erkekler gibi bu sistemin çıkarları yönünde veya sisteme karşı hareket edebilirler, ama bu sistemde çıkar, toplumsal cinsiyete göre değişir.

Radikal feminizmde, cinsiyetçiliğin yalnızca ortaya çıkış şeklinde değil, yaşanan örneklerinde de cinsiyet biyolojisinden bağımsız olması, incelemenin toplumsal bir temele oturmasına yol açar. Eril iktidarın sistemli ve birikimle güç kazanan yapısı, radikal feminist kuramın cinsiyet konusundaki politik tavrını açıklar. Bu, liberalizmden çok farklı bir politika anlayışıdır. Liberal feminizmde cinsel politikayı toplumsal cinsiyet farklılaşması belirler; zorla kabul ettirilen farklılıklar cinsel rollerin keskinliğini azaltır, sulandırır, ticarileştirir. Radikal feminizm için cinsel politikayı toplumsal cinsiyet hiyerarşisi belirler. Radikal feministlere göre, bu politikayı değiştirmek yalnızca toplumsal cinsiyeti (dolayısıyla toplumsal cinsiyet ayrımını) egemenlikle bir tutan anlayışı dönüştürmekle veya güç ve güçsüzlük şeklindeki cinsel dinamiğin meşruiyetini ortadan kaldırmakla mümkündür. Radikal feminizm kuramı, politikanın en temel sorularına cevap arayan bir zihin hareketidir: Kişinin toplumda yapılanışı; göreli konumun doğal değil toplumsal olarak belirlenmesi; ahlak, adalet ve iktidar kavramları arasındaki ilişki; iradi eylemin anlamı ve olasılığı; düşüncenin ve kuramcının politikadaki yeri; gücün doğası ve dağılımı; topluluğun doğası; politik olanın kendisinin tanımı gibi. "Kişisel" ve "politik" kavramlarının anlamı içinde, bu iki kavramın birbirine yakınlaşmasının anlamı da budur. Bu kavramlar arasındaki karşılıklı hareket, feminizmin en az çözüm bulabilmiş bazı iç gerilimlerini açığa çıkararak, kuramın esas çizgilerini ve bu konulara yaptığı katkıları aydınlatır.

John Stuart Mill'in 1869'da yayımlanan *The Subjection of Women* adlı eseri, kadınların eşitliği konusunda liberal feminist düşüncenin en zorlayıcı, en halden anlayan, en ustalıklı, en duyarlı, en tutarlı, en

uygun, en karmaşık ve en mükemmel bildiri olma özelliğini halen sürdürmektedir. Liberalizmin en derin zayıflıklarını ve en güçlü yönlerini sergileyen bu çalışmayı Mill'in eserleri arasında hemen hemen en radikali yapan şey, şüphesiz karısı Harriet Taylor'ın etkisidir. Autobiography'sinde belirttiğine göre Mill, *On Liberty* adlı denemesiyle "insanların karakter özelliklerinde görülen büyük çeşitliliğin toplum ve insan açısından önemini ve insanlığa kendisini birbiriyle çatışabilen sayısız yönde geliştirme özgürlüğü [verişini]"[4] araştırmak istemiştir. Bununla bağlantılı olarak *On Liberty*'de "toplum tarafından birey üzerinde meşru olarak uygulanabilecek gücün cinsini ve sınırlarını" sorgular. Mill'in bu konudaki çözümü "toplumun ortak görüşünün bireyin kişisel bağımsızlığına meşru olarak karışma"[5] sınırlarının belirlenmesi şeklindedir. Daha geniş olarak, Mill, toplum ve yönetimlerin, insanların kendi mantıklarına uygun yaşama yeteneklerini, bu sınırları daraltmak veya tamamen ortadan kaldırmak amacıyla nasıl çarpıttığını inceler. Bu yaklaşımı –hümanizmi– kadınlara da uygulaması, onun feminizm anlayışını tanımlar.

Kadın ve erkeğin aile içindeki, özellikle de evlilik kurumundaki yerlerinin, toplumun bütününde görülen cinsiyet eşitsizliğini açıkladığı düşünülünce, Mill'in *The Subjection of Women* adlı eserindeki görüşler feministler tarafından benimsenip genişletilerek geliştirilmiştir. Toplum "ataerkil"dir.[6] Kadın ve erkek arasındaki ilişkiler "bir cinsin diğerine üstünlüğünün yasal olarak düzenlenmesiyle", özellikle de evlilikte karı ile koca arasındaki eşitsizliğin kurumsallaşmasıyla, çarpıtılmıştır. Evcil bir rol üstlenmek üzere yetiştirilmiş olup, bu rolün gereklerini yaşamaktan başka seçenek bırakılmayan her kadının doğal karakteri de erkeğe bağımlı ve onun önemsiz bir eklentisi olacak şekilde değişmiştir.[7] "Kendi içinde yanlış" olan bu sistem "yalnızca, insanlık tarihinin başlangıcından beri her kadının (kas gücünün zayıflığı ve kendisine erkek tarafından atfedilen değer yüzünden) bir erkeğin boyunduruğu altında olmasından" doğmuştur.[8]

Mill'e göre eşitsiz evlilik yasaları, "insanlar arasında zaten var olan ilişkilerin fark edilmesiyle"[9] uygulamaya koyulmaya başlamıştı. Bu ilişkilerdeki tutumlara zor kullanma da eklenince eşitsizlik sürüp gitti. Zor kullanma gücü esas itibariyle devletin elindedir; bu yüzden de Mill'in incelemelerinin merkezi yasalardır. Tutumlar "bir duygu kümesi"ne dayanan yerleşmiş fikirlerdir. Özellikle de erkeğin "bencillik içgüdüsü" mantığa üstün geldiğinden, "pek çok erkek kendi eşiti olan biriyle yaşama fikrine tahammül edemez."[10] Bu yasalar kadın-

ları yalnızca yasal boyunduruk altında tutmakla kalmaz ("Artık her evin hanımı dışında resmi köle kalmadı"), aynı zamanda bunlar mutluluğu ve "insanlığın gelişmesini engelleyecek en önemli kısıtlamalardır."[11]

Mill'in savunduğu görüşün can damarı, kadın ve erkeğin yasal olarak eşit konuma gelmeleri halinde, zaten doğal olarak eşit olan bu iki cinsin toplumsal olarak da eşit olacaklarıdır. Mill bu fikri destekleyebilmek için, kadını erkekten ayırdığı sanılan davranış, kişilik, karakter ve güdülerle ilgili bir dizi popüler değerlendirme ve inancı yıpratmaya girişmiştir. Mill'e göre gerçek farklılıklar bireyseldir. Bunun dışındakiler ise ya kabul ettirilmiş farklılıklardır ya da eşitsizlik var olduğu sürece bilinemezler. Mill'in analitik stratejisinin esası kadının erkekle karşılaştırılmasıdır. Örneğin "sinirli bir mizaç" veya "şehvetli isteklerle" hükmetme veya hükmedilme eğilimi bazı kadınları tanımlıyor olabilir,[12] ama aynı özellikler bir erkeği de tanımlayabilir, yani bir cinsiyet özelliği olamazlar. Bazı nitelikler de kadınlarda daha çok bulunabilir, ancak fazlasıyla genelleştirilmişlerdir. Kuraldışı bireyler için ayrıcalık kabul etmemek, toplum tarafından erkeklere tanınan seçeneklerin kadınlara kapalı tutulması anlamına gelir.

Kadınları savunan birçok girişimde başvurulan (ve daima teslimiyetçi olan) o ilginç ahlaki ters çevirme işleminde ise, kadınlara özgü sayılan sezgilerin güçlülüğü, ahlaklılık veya pratiklik gibi özelliklerin doğru olduğu kabul edilince, kadınlar göreli bir üstünlük bile sağlayabilmektedir: "Soyut bir şeyin peşinden çılgınca koşan bir kadına çok ender rastlanır."[13] Mill bunun gibi diğer farklılıkların da kadına zararlarıyla orantılı yararlar getirebileceğini söyler. Kadının beyni daha çabuk yoruluyorsa, daha çabuk toparlanabilir. Bazı nitelikleri kadınlara atfetmenin yanlış olduğu da anlaşılmıştır; örneğin, bunların bir kısmı, kültürler arasındaki farklarla ilgilidir.[14] Diğer yandan, kadında bulunduğu bir ölçüde doğrulanmış "ün kazanma arzusunun" eksikliğine yol açan zihnin "yaratıcılıktan yoksunluğu" gibi farklılıklar ise, çoğunlukla "kadınların içinde bulundukları çevrenin doğal sonuçları"[15] olarak açıklanabilmektedir. Mill, kadınları erkeklerden ayıran mevcut farklılıkları kadınların eşitliğe uygun olmadığı şeklinde değerlendirmek yerine, bu farklılıkların doğadan gelen nitelikler olup olmadığını anlayabilmek veya bunlardan toplumsal bir yarar sağlayabilmek için önce yapay olan yasal eşitsizlik baskısının ortadan kaldırılması gerektiğini savunur.

Mill'in analizinin temeli, cinsiyet ayrımının akıldışı, dolayısıyla

adaletsiz olduğu üzerine kurulmuştur. Cinsiyet ayrımının neden olduğu eşitsizlik, bireyleri aslında doğal olarak kendilerinden üstün olmayan başka bireylere bağımlı kılar. Cinsiyet, insanlar arasında ayrım yapmak için kesinlikle mantıksız, dolayısıyla da adaletsiz bir temeldir; çünkü bireysel bir nitelik değil, bir grup niteliğidir. Kadının toplumsal gelişimi, onun özgün özelliklerine değil, standart veya genel bir kalıba dayanmaktadır. Kadınların eğitim ve meslek sahibi olma hakları üzerindeki kısıtlamalar gibi, evlilik yasaları da ayrıcalık kabul etmez: "[genel bir kural] çoğu durumda sağlam bir zemine oturtulmuş olsa da (ki büyük olasılıkla bu böyle değildir) geçerli olamayacağı kuraldışı kalan azınlıklar olacaktır: Böyle durumlarda bu insanların yeteneklerini hem kendi yararlarına hem de başkaları için kullanmalarına engel olunması, kişilere haksızlık olduğu kadar, toplum için de bir ziyandır."[16]

Erkeğin kadın üzerinde, devlet tarafından onaylanan bir fiziksel güç üstünlüğüne dönüşmüş egemenliği sınıfı da içerir görünen daha kesin bir ölçüte göre değil de, bir grup temelinde erkeklere verildiği için aynı şekilde adaletsizdir.

> Bu durumda, güce sahip olma gururunun mutluluğu ve bunun uygulanmasından elde edilecek bireysel yarar ne olursa olsun, bu ayrıcalık sınırlı bir sınıfa değil, bütün erkek cinsine sunulmuştur. Birçok destekleyicisi için daha çok soyut olarak arzulanan veya politik uçlarda olduğu gibi, genellikle partiler tarafından elde edilmeye çalışılan, liderlerinden başka kimseye pek faydası olmayan güç, evinde aile reisi olan veya olmayı uman her erkeğin avucunun içine yerleşiyor. Kaba saba köylü adam, en soylunun soylusuyla birlikte kendi payına düşen gücü eşit şekilde uygulama hakkına sahip oluyor.[17]

Erkekler arasında güç, sınıf da dahil olmak üzere hünere bağlı, veya uğrunda yarışılıp kazanılan veya "soyut" olarak korunan bir şeydir. Böyle bir güce sahip olmanın verdiği haz ve çıkarlara kadınların sahip olmalarına izin verilmez. Erkeğin kadın üzerindeki gücü kontrolsüz ve tek yanlıdır. Bu kötü dağılımı Mill "modern toplumsal kurumlarda tecrit edilmiş bir olgu, bu kurumların temel yasası haline gelmiş olan anlayışta göze çarpan bir gedik" olarak niteler ve bunun "kadının yasa karşısındaki durumu" olup, gerçekte karşılaştığı davranış tarzı olmadığı savıyla avunur.[18] Erkeklerin yapabilecekleri şeyleri yapmadıklarını düşünür. Birlikte yaşamanın sağladığı yumuşaklığın, çocuklara duyulan ortak ilginin ve bir evi paylaşmanın diğer etkilerinin erkeğin egemen durumunu istenen şekilde değiştiremediğini, ama ılımlılaşma eğilimine soktuğunu ileri sürer.

Mill'in görüşüne göre kadını zayıf düşüren yorucu günlük yaşam, dahil olduğu sınıfın özelliklerine göre değişse de, onun bağımlılığında rol oynayan devamlı bir etkendir. "Bir evi çekip çevirmek, bedenen yorucu olmadığı durumlarda bile, kafayı son derece yoran sıkıcı bir iştir. Yoğun bir dikkat, hiçbir ayrıntıyı kaçırmayacak gözler ister. Günün her saatinde tahmin edilen ya da edilemeyen pek çok sorunun gözden geçirilip bunlara çözüm bulunmasını gerektirir. Bütün bu işlerden sorumlu olan kişinin kendine zaman ayırabilmesine imkân yoktur." Bu işlere yardımcı olabilecek birini tutma gücü olan kadının ise, enerjisini bu asli ödev yerine "sosyallik denen... akşam yemekleri, konserler, partiler, sabah ziyaretleri, mektuplaşmalar ve bunun gibi şeylere yöneltmesi gerekir. ... Üstelik bütün bunların ötesinde bir de, toplumun zihinlerini tamamen işgal edecek şekilde sadece kadınlara dayattığı cazip ve çekici olma zorunluluğu vardır."[19]

Mill'in çalışmalarında, kadınların kendi konumlarına ilişkin görüşlerini ele alışı oldukça karmaşıktır. "Aslında kadınlar bu durumu kabullenmemektedir."[20] Ancak erkekler bu olasılığı ortadan kaldırabilmek için, kadınların reddetme yetenekleri üzerine gerçek sınırlamalar koymuştur:

> Erkekler kadınlardan yalnızca itaat beklemiyor, onların duygularını da istiyor... Bu yüzden kadınların beyinlerini esir almak için her şeylerini seferber etmiş durumdalar... İki cins arasındaki doğal çekim; kadının kocasına kesin bağımlılığı...; ve nihayet, insanın elde etmek için uğraş verdiği saygı ve toplumsal ihtirasla kazanılabilecek herhangi bir şeye, genelde yalnızca koca aracılığıyla sahip olunabileceğinin farkında olmak – bu üç şeyi yan yana koyduğumuz zaman görürüz ki, kadının eğitiminde ve karakter oluşumunda, cazip olma ve erkeğe kendini beğendirebilmenin odak noktası haline gelmemesi zaten mucize olurdu.[21]

Cinsiyet ve ekonomiyi kadınların mevcut durumunun temeli olarak tanımlayan bu incelemede, kadınların yerlerini kabullenmiş görünmeleri de buna zorlanmış olmaktan başka bir şey değildir. Kişilikleri aşağılanmış, düşünceleri belirsiz ya da değersiz kabul edilen kadınların kadın olmaktan başka seçenekleri yoktur, zincirlerini isteyerek kabulleniyor gibidirler. Erkeklerin kadınlar hakkında bundan başka ulaşabileceği bir gerçeklik yoktur. "Aslında bir başkasına güvenmek zorunda olunca, onunla tam anlamıyla samimi ve açık olabilmek pek mümkün değildir." Hatta Mill, kadınlara ilişkin gerçeği kimsenin bilip bilemeyeceğinden bile kuşkuludur. Kadınların yaşamı ve düşünceleri üzerinde erkeklerin "etkisi" yüzünden kimse kadınla-

rın kendileri adına ve kendileri için neler düşünebileceğini, neler hissedebileceğini, neler yaratabileceğini, neleri seçeceğini ve ne olacağını bilemez. "Kadınların kadınlar hakkında yazdıklarının büyük çoğunluğu bile erkeklere dalkavukluktan başka bir şey değildir." Yalnızca toplumsal kurumlar izin verdiği zaman "erkekler için geçerli olan yaratıcılığın serbestçe gelişimi kadınlar için de mümkün olacak", yalnızca "o zaman geldiğinde, daha önce değil, kadınının doğasını ve buna bağlı öteki şeyleri tanımak için gerekenleri yalnızca duymayacak, görüp bileceğiz de."[22] O halde çağdaş feminizmin cinsiyetçilik olarak tanımladığı şey, Mill'in kuramına göre her kadının özgür gelişimini engelleyen bir tür haksız otoritedir. Kendisini bağımlılığına uydurabilmek için kişiliğini çarpıtan kadının, eşitsizlik yüzünden doğası zarar görür, toplumsal verimliliği sınırlanır ve mutluluğu engellenir. Mill feminizmiyle kendini kadınların özgürlüğüne –ve baskıların kalkmasına– adamaktadır. Çünkü ona göre her kadın herhangi bir başkası gibi bir insandır.

Liberal kuram Mill'den zamanımıza kadar, radikal feminist kurama ters ama her ikisinin de daha iyi anlaşılmasını sağlayan birbiriyle ilgili beş boyut ortaya atmıştır: Bireycilik, doğalcılık, istemcilik, idealizm ve ahlakçılık.[23] Bireycilik, liberalizmin en derin, aynı zamanda da yüzeysel olarak en belirgin kavramlarından biridir: Bir kişi olmak, insanın kendisini herhangi bir gruptan ayırıp o gruba indirgenmesine izin vermeyen, benzersiz bir birey olmasıdır. Radikal feminist düşüncede kişi kaçınılmaz olarak toplumsaldır; bir kimlik olarak kadınlığı aktif ve eleştirel tarzda tanıma aşamasından geçmesini sağladığı için de bu olumludur. Temelde doğalcılık, gerçeğin doğru olarak algılanmasına uygun bir zemin; bir değişmezlik noktası; toplumsal değişimler, çelişkiler ve görelilik karşısında sağlam bir temel taşı aranırken ortaya çıkan epistemolojik bir yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre doğa durağan, kesin ve son aşamada bilinebilen bir gerçektir. Bakış açısından bağımsız olarak elle tutulabilir, kanıtlanması mümkündür, özneler arası iletişime uygundur. Doğalcılık fikri gerçekte, doğanın bir kavram değil, somut bir gerçek, yani bir nesne olduğu anlamına gelir. Liberal feminizmde, biyolojik olarak cinsiyet, fiziksel varlık olarak da toplumsal cinsiyet kavramları bu şekilde anlatılır. Bu görüşte, beden toplum veya zihinden bağımsız olarak ortaya çıkar; sonra değişen oranlarda ama kesin ve değişmez bir gerçek olarak toplumsal ilişkileri destekler, değişimi sınırlar. Radikal feminizmde cinslerin durumu ve kadınların grup olarak buna bağlı tanımı, bedensel düzey de dahil ol-

mak üzere, toplumsal olarak ele alınır. Bu tanım ancak tesadüfen, hatta ortaya çıkmış bir sonuç olarak biyolojik olabilir.[24]

Liberal idealizm, düşünceyi toplumsal yaşamı harekete geçiren en önemli etken ve kendi içinde bir dünya olarak ele alma eğilimindedir. Akıl, inançları çevreden, yanlılıktan ya da izleyicilerden bağımsız olarak etkileyen tarihaşırı bir mantık gibi ele alınır. Tutumlar, cinsiyetçilik gibi toplumsal sorunların kaynakları ve çözümleri, akılcı tartışmalarsa değişimin motoru olarak görülme eğilimindedir. Buna karşılık radikal feminizmin bilinçlilik kuramı, düşünceyi koşulların kurucu bir parçası olarak ele alır. Düşünce ne yaşam koşullarının yalnızca bir yansıması, ne de tek taraflı nedenidir. Liberalizmin doğru düşünceden ne anladığı onun idealizmiyle karmaşık bir bağlantı içindedir ve bu bir ahlakçılıktır: Doğruluk, davranışları kendi içlerinde soyut bir şekilde doğru veya yanlış olarak saptanmış olan kurallara uydurmak anlamına gelir.[25] Radikal feminizm, kadınların yaşadığı tecrübelere dayanarak bu gibi prensiplerin çoğu zaman herhangi bir mantık hatası olmadığı halde, sistematik olarak erkeklerin yararına işlediğini saptadığı için, yeni bir eril iktidar kuramı geliştirmektedir. Buna göre iktidarsızlık bir sorun olsa da, bugünkü anlamıyla iktidarın yeniden dağılımı bir feminist adalet kuramı geliştirmeye temel oluşturacak nihai bir çözüm sayılmamaktadır.

Liberalizmin istemcilik anlayışına göre toplumsal yaşam, toplumdan ya da devletten gelen istisnai sınırlamalar ve etkilemeler dışında, esas olarak özerk, bile isteye yapılan hareketleri içerir. Özgürce hareket eden insanlardan oluşan bu betimleyici ve kurallar saptayan toplumsal hareket modeli, radikal feminizmde karmaşık bir politik determinizme bırakır yerini. Kadınlar ve kadın eylemleri, kendilerinin yaratmadığı veya kontrol edemediği durumlara karşı ortaya çıkan karmaşık yanıtlardır; koşullar ve ortam tarafından belirlenirler. Ama bu yanıtlar da başkalarının eylemlerine ortam ve koşul oluştururlar. Bir birey olarak gücümüz azdır; oysa toplumsal bir ortam içinde bu güç artar. Kadınlar koşulları değiştirmek için çabalamaktadır. Fakat verilen veya ele geçirilen araçlar olmadan koşullara karşı koyulamaz, sırf koşullar belirleyici olduğu için ya da kadınların aldatılmışlıklarının ötesinde aslında özgür olmaları sayesinde direnç gösterilemez. Radikal feminist görüşe göre koşullara karşı koymak, güçsüzlüğün içinden zorla çekip çıkarılan güçle mümkündür. Çünkü kadınlar saldırıya uğramaktan ve kullanılmaktan hoşnutsuzdur; ve çünkü mevcut koşullar, kadını –görünüşte ne kadar zayıf ve bölük pörçük de olsa,

kadınların bugünkü yaşayışı ve belleklerdeki geçmişi dikkate alınınca kabul edilebilir olan– bütünlüklü bir hayattan mahrum etmektedir. Kadınlar artık, daha az küçümsenip, yaptıkları işlere daha çok para ödenirse, yaşamlarının da daha iyi olacağının açık bilincine sahipler.

Marksistler sık sık eleştirel bir yaklaşımla "burjuva feminizminden" dem vururlar.[26] Bunun bir kınama olduğu açıktır, ama "burjuva feminizmi"nin ne anlama geldiği o kadar da belirgin değildir. Bazıları feminizmin doğuştan burjuva olduğunu, yani doğası gereği burjuva sınıfının çıkarlarına hizmet ettiğini iddia eder. Bir kısım feministin orta sınıf geçmişlerine, iyi eğitimlerine ve hukuk reformuna ilgi göstermelerine dikkat çekerek, feminizmi bazı feministlerin sınıfsal durumuna indirgemeye çalışırlar.[27] Hareketin bu tanımı doğru olsa bile (ki çoğunlukla değildir), maddi koşullar ve bilinçlilik arasındaki böyle bir ilişki, yöneten sınıfın hizmetindeki kadınların toplumsal koşullarına mutlaka karşı çıkmayı mı gerektirmektedir? Marksistlerin maddi koşullar ve sol bilinçlilik arasındaki ilişkiyi incelerken karşılarına çıkan ve ciddiye aldıkları bir sorudur bu; entelektüellerin devrimdeki rolü ve partinin niteliği hakkındaki tartışmalar çerçevesinde uzun bir tarihe sahiptir. Burjuva kadınları da içine aldığı için kadın hareketinin burjuva olduğu sonucuna varmak, Marksizm'in çözüm bulamadığı bir sorunu feminizm açısından çözümlemek anlamına gelmektedir.

Bazen kaynaşmış tek kelime olarak sunulan "burjuva feminizmi" etiketi, "kadınlar"dan başlayarak feminizmin içindeki burjuva analitik unsurları atarak onu sosyalizmle aynı çizgiye getirmeye çalışır. Bu noktada feminizmi, Marx'ın temel kabul ettiği toplumsal kategori yerine başka bir kategoriyi incelediği için eleştirmek, feminizmin Marksist bir ışık altında ele aldığı kategoriyi değerlendirmekten daha az önemli hale gelir, sınıf ayrımı konusunun önceliğiyle ilgili ciddi tereddütler uyandırsa da. Açıkça görülüyor ki, yaşadığımız dünyada kaçınılmaz olarak kesişseler de, bir kategori olarak "kadınlar", bir kategori olarak "sınıf"la aynı şey değildir. Bir doktorla evlenip yarım gün çalışmaya devam eden bir hemşirenin sınıfı nedir? Ya akademisyen bir aileden gelip psikanalist olan kocası esrarengiz bir şekilde ortadan kaybolduğu için sosyal yardım almaya başlayan üç çocuklu kadının sınıfı? Meslek sahibi bir kadın ile odacılıktan orta kademe yöneticiliğe yükselmiş babanın kızı? Patronuyla evlenen sekreter? Pornografi kurbanı orta sınıf kapak kızı? Bu örnekler sınıf kavramının olmadığı veya gerçek sınıf hareketlerinin önemli olmadığı anlamına

gelmez. Ancak kadının sınıfsal durumunun erkekle olan ilişkisiyle önemli bir bağı olduğunu gösterir.

Marksistler için, "kadınlar"la ilgili bir analiz, kadınlara hasredilmiş bir hareketi çağrıştırır gibidir. Kadının temel ve stratejik bir baskı yaşadığına karar verirlerse, Marksistlerin kadının yararına özerk bir harekete karşı çıkmayacakları açıkça görülmektedir. August Bebel, "Kadınların erkeklerden, en çok emekçilerin kapitalist sınıftan bekleyeceği kadar yardım alabileceğini" söyler.[28] Bir grup –kadınlar, çocuklar, Siyahlar veya işçiler gibi– temelinde kurulu her politikada, özellikle de analiz bir karşıtlığı belirliyorsa, mutlaka özerk bir düzenlemenin tohumları bulunur. Farklı bir kesime uygulanan baskının ayrı bir özgürlük mücadelesi gerektirdiği düşüncesi pratikte çoğu zaman belirsizse de, işçi sınıfı mücadelesinde kuramsal olarak kabul edilir, çünkü bu mücadelenin toplumsal iktidarın temel yapısı –yani üretim– içindeki kritik yeri kabul edilmiştir. Proletaryanın "köklü zincirleri" vardır.[29] Kadınların kadın olarak ezilmelerinin toplumsal iktidar açısından stratejik bir yanı var mıdır? Kadınlar da köklü zincirlere sahip midir?

Kadınlar ile erkekler arasındaki ayrımın temel bir toplumsal ayrım olduğunu öne süren feministler, bu sorulara açıkça olumlu yanıt verirler. "En önemli toplumsal ve politik ayrımlar, servet ve statüyle değil, cinsiyetle ilgilidir. Kültürümüzü değerlendirmede en uygun ... temel niteleme, onun 'babaerki'ne dayandığıdır."[30] Aile genellikle babaerkil düzeni koruyan, cinsiyet ayrımına dayalı toplumsal işlevleri öğreten, otoriter toplumsal ilişkilere örnek oluşturan anahtar bir kurum olarak kabul edilmektedir. Bu kadın/erkek ayrımı, Marksist düşüncedeki sınıf ayrımına çok benzer: İnsanların yaşaması için gerekli maddi koşullara toplumsal yapıda bir cevaptır. Bu düzenin devam ettirilmesi egemen durumdakilerin yararına, egemenlik altındakilerin ise zararınadır. Bu açıdan bakılınca kadının konumunun da belli bir toplumsal ayrım içinde yer aldığı görülmektedir; bu ayrım toplumsal roller aracılığıyla sürdürülür, sistematik ve giderek artan bir şekilde bir grubun yararına diğerinin ise zararına olarak gelişir. Eğer kadınların niye "kadın", erkeklerin niye "erkek" olduğunun bir açıklaması yoksa, Marksizm'in de neden bazı kişilerin (bütün diğer özellikleri aynı olduğu halde) kapitalist, diğerlerinin ise emekçi olduğuna ilişkin bir açıklaması yoktur. Eğer kadının ezilmişliği birinci dereceden ezilmişlikse, kadın özgürlüğü de kazanılması öncelik taşıyan bir özgürlüktür. Yani, kadın özgürlüğünün toplumsal dönüşümde yalnızca bir

yan unsur değil, temel unsur olduğu iddia edilebilir. Böyle bir analiz, ekonomik sınıf kavramını da kapsayacak veya onun yerini alacak, yeni bir temel çelişkiyi ortaya koyar. Kimi kuramcılar, bu öncelik konusundan kaçınmak için sınıf ayrımının cinsiyet ayrımıyla birlikte var olduğunu veya birbiriyle kesiştiğini öne sürerek, kadın cinsinin bir kast olduğu fikrini ortaya atmışlardır. Ne var ki, "toplumsal devrimin temeli olarak"[31] kadının kast statüsünden kurtarılması gerektiği ileri sürülünce resim tersine döndürülmüş ve her cinsin ait olduğu kast tabakasının sınıf tarafından yatay olarak ikiye bölünmesiyle öncelik sorunu yeniden ortaya çıkmıştır.

Marksist kuramlar kadının bir sınıf olduğu iddiasını kabul etmez ve bu gibi görüşlerin proletaryayı böldüğünü savunur. Barbara Ehrenreich ve Dierde English, "Kadınlar bir sınıf değildir; ezilmişliği hepsi aynı tarzda yaşamaz; cinsiyetçiliğin yarattığı sorunları aynı şekil ve oranlarda hissetmezler,"[32] demektedir. Peki kadınları da içine alan tüm emekçiler sınıf baskısını aynı şekilde mi hissederler? Farklı sınıflardan kadınların yaşamı, yaptıkları işler düzeyinde bakılınca şaşılacak kadar birbirine benzer. Kate Millett, "Ekonomik bağımlılık [kadının] herhangi bir sınıfla benzerliğini yüzeysel, dolaylı ve geçici hale getirir,"[33] demiştir. Evelyn Reed buna karşı, "Kadını erkeğe karşı bir sınıf olarak ileri sürmenin, gerçek bir sınıf kavgasını saptırmaktan başka bir işe yaramayacağını" iddia eder.[34] Marksistler, kadın ve erkekler ayrı sınıflar olarak kabul edilirse, bunun kadınların özgürlükleri için erkeklerle savaşmaları gerektiği anlamına geleceğinden kaygı duymaktadır. "En temel toplumsal bölünmenin cinsiyet ayrımıyla ortaya çıktığını, kadının ezilmişliğinin erkeğin üstünlüğünden kaynaklandığını, kadınların hepsinin 'kız kardeş' olduğunu, aksi halde kendilerini zalimlere –yani erkeklere– karşı kurulan barikatın karşı tarafına yerleştirmeleri gerekeceğini savunan feminizmin bu merkezi yaklaşımının doğal ve kaçınılmaz uzantısı nedir?"[35] Anlaşılan –belki de kuramsal önermeler veya pratik delillerle elde edilen sonuçların yanı sıra, bir önem saptaması da yaparak– hangi savaşın "gerçek sınıf savaşı" olduğuna karar vermek, bir değerlendirme meselesidir. Eğer kadınların bir sınıf olarak sömürüldükleri düşünülseydi, barikatların arkasına geçmeyi protesto edecek olanların en sonunda Marksistlerin gelmesi gerekirdi.

Kategorik öncelik sorunuyla ilgili anlaşmazlığın ötesinde, eğer cinsiyet maddi bir toplumsal kategori olarak kabul edilirse, Marx'ın yaptığı sınıf analizi, feminist cinsiyet analizini daha iyi inceleyip an-

layabilmek için kullanılabilir. Bu durumda, Marx'ın burjuva kuramında eleştirdiği kimi eğilimlerin aynısına sahip oldukları için çok sayıda feminist çalışmayı da eleştirmek mümkün olur.[36] Marksistler feminizmi iki çeşit liberallikle suçlamışlardır: İdealizm, yani toplumsal değişim için tek başına fikirlerin yeterli olabileceği inancı; ve bireycilik, yani toplumsal değişim için bireyden medet ummak.[37] Birinci eleştiri genellikle tutumlara neden olan maddi temel yerine, tutumların kendisine yönelme[38] veya ahlaksal kanaate güvenme[39] olarak dile getirilir. Bilinç yükseltmenin kuram ve pratiği (bkz. 6. Bölüm), toplumsal gerçekliğin yalnızca bu konudaki kişisel fikirlerle oluştuğu şeklinde bir yaklaşıma dönüşebilir. Yani toplumsal değişim için gereken şeyin, insanları kadınların eşitliğinin ahlak ve yarar gereği olduğuna ikna etmekten ibaret olduğu, mantık gücü ve örnek uygulamalarla eşitliğin sağlanabileceği sanılır.[40] Bu yaklaşım, tarih hareketini fikir hareketlerine, bu fikirlerin değişimini de soyut insan mantığına ya da durmadan ilerleyen adaletin sonsuz bir açılım halindeki ezeli hakikatlerine atfeder. Marx, Hegel ve Proudhon'u maddi dünyadaki hareketleri maddi ilişkilerdeki değişiklikler yerine mantık hareketlerine bağladıkları için idealistlikle suçlamış, Proudhon'un, "Tarih ilkeleri değil, ilkeler tarihi meydana getirmiştir"[41] fikriyle alay etmişti. Marx'a göre tarihi, üretim güçleriyle somut ilişki halindeki insanlar, bu güçleri örgütlerken ortaya çıkan toplumsal ilişkiler çerçevesinde harekete geçirir.[42]

Böyle bir idealizm eleştirisine uygun bir feminizm örneği olarak Mary Daly'nin *Gyn/Ecology*'si belirtilebilir. Burada Mary Daly, kadın bilincinin eril iktidarın gerçekleri tarafından yaratıldığından ve bu yüzden kadının uğradığı hasarın ağırlığından çok, yaratılan bu bilincin yalanlarından ve çarpıklıklarından bahseder ve fikir değişimini sanki toplumsal değişimmiş gibi ele alır. Mesela bir Hint geleneği olan kocası ölen dul kadının üzüntüsünden (ve temiz kalabilmek için) kocasının cesediyle birlikte yakılması olayını araştırırken, dikkatini bu uygulamanın sözüm ona gönüllü yanını aydınlatmaya yöneltir: Kadınlar uyuşturucu verilerek, zorlanarak, yıldırılarak ya da başka türlü baskılar altında buna rıza göstermektedir.[43] Hem olaya karışan kadınlar hem de cinsiyetçiliğin bir aldatmaca olarak teşhisiyle uğraşırken, belki de en ağır şekilde etkilenen *suttee* kurbanları nispeten gözden kaçmaktadır: Kocası ölünce kendisi de ölmek isteyen kadınlar, erkeklerinin yaşamı sona erdiği için kendi yaşamlarının da bittiğine inanıp kendilerini kurban etmeye gönüllü kadınlar, bilinçlerini

Hint toplumundaki dulluk kavramının somut şekilde kasvetli ve ürkütücü manzarasına teslim etmiş kadınlar. İnceleme, kadının ateşe kendisinin mi atladığı, yoksa itildiği mi noktasına varırken, düşünceye verilen önemin ya çok fazla ya da çok az olduğu ortaya çıkar. Eril iktidarın incelenmesinde düşünceye verilen önem çok fazladır; kadının köleliğinin bir fikir olduğu, biraz değişik şekilde düşünmenin onu değiştirmeye yeteceği kabul edilir. Kadının güçsüzlüğü durumunda ise, düşünceye verilen önem çok azdır; çünkü kurbanlaşmanın bilinçsizlikle bağlantılı olduğu savunulmaya çalışılırken, en ağır derecede kurbanlaştırılmış kadınların bile bir bilinci olduğu göz ardı edilir. Aynı şekilde Susan Griffin de *Pornography and Silence* adlı çalışmasında pornografi sorununu "pornografik kafa yapısı"na indirger.[44] Çıkarlardan çok psikolojiye ilişkin bir ayrımla, pornografiyi aşkın karşıtı sayan bir yaklaşımla inceler, toplumsal yaşamdan kaynaklanan ve maddi gerçekliği hem üreten hem de yansıtan bir sömürü olarak değil, onun değiştirilebilmesi için, akıldan çıkarılması gereken bir şey olarak ele alır.

Düşüncenin toplumsal gerçek içindeki yerini saptamakla ilgili benzer bir hataya Carol Gilligan'ın ahlaki düşünme tarzında toplumsal cinsiyet farklılıkları üzerine bir çalışmasında da rastlanır.[45] Gilligan ahlaki sorunlarda kadınların erkeklerden farklı düşündüğünü saptayarak, kadın ve erkekleri kesin olarak ayıran bu düşünce tarzını eril üstünlüğün kendi kullanımı için kadınlara benimsettiği bir tarz olarak değil de, bir şekilde kadınların tamamen kendilerine ait yaklaşımlarmış gibi değerlendirir. Toplumsal cinsiyet meselesinde olduğu gibi farklılık üstünlük anlamına gelince, kadınlar için farklılıkları kabul etmek güçsüzlüğün nitelik ve özelliklerini kabul etmek anlamına da gelmektedir. Kadınların ahlaki düşünceye belli bir yaklaşımları söz konusu olabilir, ama bu, olmalarına izin verilen ve verilmeyen şeyler üzerine kurulmuş bir yaklaşımdır. Materyalizm herhangi bir anlam ifade ediyorsa, kadınların kendilerine izin verilen şekilde var olduklarını ve düşüneceklerini kabul etmek gerekir. Yani bu oluşum her ne ise, kadınların kendilerine ait değildir. Öyleymiş gibi yaklaşmak, kadınların durumunu sanki her şeye rağmen eşitlik kaçınılmaz şekilde *varmışçasına* incelemek, dolayısıyla da toplumsal ortamı görmezlikten gelmek olacaktır.

Gilligan'ın keşfettiği kadın ahlakı "farklı bir ses"e sahip bir ahlak olamaz. Yalnızca daha yüksek perdeden, kadınca bir sesle ifade edilebilecek bir ahlak olabilir.[46] Kadın için ilginin ve özenin önemli ol-

duğu söylenir. Muhtemelen kadının bu konuya verdiği önem, erkeğin kadını kendisine gösterdiği ihtimam oranında değerlendirmesinden doğmaktadır. Kadınların göreli bir tarzda düşündüğü de söylenir. Belki de bunun nedeni, kadının toplumsal varlığının erkekle olan göreli ilişkisiyle tanımlanmasıdır. Toplumsal gerekirciliği ve iktidarın gerçekliğini ciddiye almamak, sözü geçen çalışmalarda liberal idealizmin kendini gösterme biçimidir. Diğer yandan, kadınlara dayatılmış bakış açısını onaylamayı onları ciddiye alma yolunda gerçek bir ilerleme sayan anlayışın yaygınlığı, bilgi sosyolojisi açısından aydınlatıcıdır.

İkinci dalganın başlarında bazı feministler "duyguların" dış dünyanın katıksız bir yansıması, dolayısıyla gerçeğe aracısız ulaşabilmenin bir yolu olduğunu öne sürmüşlerdi. Örneğin San Francisco Redstockings, "Bizim politikamız duygularımızla başlar: Duygular yaşadığımız olaylara ve ilişkilere gösterdiğimiz doğrudan yanıtlardır; ne olup bittiğini bu şekilde anlarız... Duygularımızdan elde edilecek bilgi güvenebileceğimiz tek bilgidir ve politik araştırmalarımıza ancak duygularımızla çelişmediği oranda güvenebiliriz"[47] iddiasında bulunmuştur. Proudhon ve diğerlerinin düşünceye yaptığı gibi, bu sezgici yaklaşım da duyguları toplumun dışına yerleştirmektedir. Duygular toplumun ulaşabileceğinden ötede bir yerde oldukları için doğruluklarını korurlar ve toplum dışında toplumsal gerçeği ölçebilmeye uygun, içselleştirilmiş bir referans sistemi oluştururlar. Annelik gibi, toplumsal öğretinin desteklediği durumlarda karşılaşılan güçlükler söz konusu olunca, kişinin kendini haklı hissetmekten çok kötü hissedeceği açıktır. Böyle bir tepki, duyguların gerçeği anlayabilmek için bağımsız bir temel oluşturduğu, düşüncenin gerçeği kavrayabilmesinin ancak dolaylı olarak mümkün olduğu ve düşünce toplumsal olarak yapılanırken duyguların böyle olmadığı hissini doğurabilir. Bununla birlikte feminizm, kadınların gerçek hislerindeki toplumsal rolleri ve onlar bu rolleri benimserken veya reddederken toplumun kadınların duygularına getirdiği standartları ortaya çıkarmıştır. Eğer bir kadın kendisine gelişkin bir birey gibi davranılmamasından dolayı öfke duyarsa, bu kesinlikle, erkeğin hiçbir sınıfsal eleştiriye tabi olmadan yararlanabildiği toplumsal ve hatta liberal birey olma tanımlarını çağrıştırır. Benzer şekilde bireyin kendi yaşamı üzerindeki kontrolü kaybetme hissi, kendini gerçekleştirme konusunda kontrolü araç olarak kabul eden bir toplumsal ölçütü yansıtıyor olabilir.

Terapi, krize müdahale ve yardımlaşma gibi bazı feminist uygulamalar, sanki toplumsal yaşam bağımsız ve tek başına bireylerin bir araya gelmesiyle oluşurmuş ve kişisel hamlelerle toplumsal değişimi sağlamak mümkünmüş gibi, birey üzerinde yoğunlaşır. Her bireyin yalnızca kendine ait bir toplumsal faaliyet alanına sahip olduğu fikrine karşı çıkan Marx şöyle der: "Birey toplumsal bir varlıktır. Yaşamının tezahürü –doğrudan diğer insanlarla ilişkiler sonucunda ortaya çıkan ortak bir tezahür olmasa bile– ... toplumsal yaşamın bir göstergesi ve kanıtıdır."[48] Marksist bilgi kuramı tecrit edilmiş bireyi bilinçsiz bir kişi sayar. Kendisi için olduğu kadar, kuram, toplumsal düzen ve toplumsal değişim için de düşünülemez olarak kabul eder.

Feminist bireyciliğin Marksist eleştirisi, genellikle feminizmin bireyin hükümranlık alanı olarak kabul ettiği özel yaşam üzerinde yoğunlaşan bir eleştiriye dönüşür. Bu yüzden Engels kadının kölelikten kurtuluşunun ve eşitliğe kavuşmasının kadın "ev işiyle –ki bu onun özel yaşamıdır– sınırlandığı" sürece[49] mümkün olmadığını söyler. Bugüne uyarlanmış haliyle, "cinsiyet aile birimi içinde, özelleştirilmiş, mahrem alanlarda oluşur."[50] Kocanın otoritesi, çocukların istekleri ve kadının kendisini iyi ev kadını olarak görmeye koşullanmış olması, "basit şekliyle, ekonomik gereksinimlerin aile içindeki kişisel ifade araçlarıdır", ancak ev işini sorgulamak, bireyci bir davranış olarak görülür ve "mücadelenin esas olarak kişiler arası biçimlerini"[51] benimsemek diye nitelenir. Kadın "tecrit edilmiş bir birey olarak, kocasının ve çocuklarının zararına olacak şekilde isyan eder. Davranışları sermaye ilişkileriyle doğrudan çatışmaz... [isyanını] nesnel olarak savunamaz, çünkü hiçbir örgüte üye değildir."[52] Yani örgütlü bir işçi sendikasında yer almaz.

Bu bireycilik eleştirilerinin kadın ve erkek ayrımının en temel toplumsal ayrım (işbölümü dahil) olduğunu ileri süren analizle bağdaşmadığı bellidir. Benzer şekilde, idealizm suçlaması da, kadın erkek ayrımına ancak mantıksızlık veya ahlak kurallarına aykırılık olarak hücum edilebileceği düşüncesine dönüşmektedir çoğu kez. Bir başka deyişle, cinsiyet ayrımı sömürüye konu olmaz ve maddi bir temeli yoktur. Bununla birlikte, bireysel hayat hikâyelerinden kalkarak varılan toplumsal kuramın da sınırları vardır. Aşağıdaki paragraf, feminist düşüncenin birey üzerinde yoğunlaşma, algılamanın yansıma kuramı ve "hayatı fikirlerin yönlendirdiğini" ileri süren asosyal mantık gibi, Marksist eleştiriye açık tüm zorluklarını örneklemektedir:

Biliyoruz ki gerçek devrim, alabildiğine içselleşmiş bilinç parçacıklarının paylaşılmasıyla bilinmeyen hücre yapılarının evrimleştiği kaygan bir süreçtir. Başlangıçta hiyerarşik baskıyı kabulün verdiği acıyla gerçekleşen bu bilinç, adım adım kişiliğin doğmasına, kişiye uygun kendiliğinden davranışların ortaya çıkmasına ve kadının sürekli olarak değişen çevreyi ve toplumsal koşulları algılamasına dönüşür.[53]

Gariptir, feminizmde en belirgin liberalizm unsuru idealizm veya bireycilik değil, doğalcılıktır. Marx sınıfsal ilişkilerin doğal, dolayısıyla da durağan ve değişmez kabul edildiğini gözlemlemiştir. "İktisatçılar günümüzdeki ilişkilerin, yani burjuva üretim ilişkilerinin doğal olduğunu ileri sürerken, bu ilişkilerin zenginliği yaratan ve üretim güçlerinin doğayla uyum içinde gelişmesini sağlayan ilişkiler olduğunu ifade etmek istemişlerdir. Dolayısıyla bu ilişkiler zaten doğa yasalarıdır ve zamandan etkilenmezler. Bunlar her zaman topluma hükmetmesi gereken ölümsüz yasalardır."[54] Marx, burjuva toplumsal kuramının toplumu doğal ve yapay olmak üzere iki tip toplumsal kuruma böldüğünü ileri sürer.[55] Feminist yayınlarda da buna benzer bir düşünce öne çıkmaktadır. Feminizmde "Kadın nedir?" sorusuna verilen cevaplar, kadının dişilik biyolojisi içinde tanımlandığı tamamen biyolojik kökenli cevaplardan, kadını kendisine yöneltilen toplumsal davranışlarla tanımlayan yalnızca toplumsal kökenli cevaplara kadar geniş bir yelpaze çizer. Birçok tanınmış feminist kuramcı örtük biçimde veya açıkça biyolojik kuramlar öne sürerek, toplumu yapay olmakla suçlamış veya doğal olanı eleştirmiştir. Aynı şekilde, hem sağ hem sol toplumsal ideolojilerde, kadının biyolojik yapısı toplumsal konumunun temelini oluşturduğu gibi, bazı feminist ideolojilerin de esasını oluşturur.

Kadın biyolojisini, üzerinde egemenlik savaşı verilen toprağın bir parçası olarak tanımlamak başka şeydir; kadının ezilmişliğinin kaynağı olarak bu biyolojik yapıyı göstermek başka. Kuşkusuz ki birinci yaklaşım mahrem bir yabancılaşma anlamına gelirken, ikincisi kadının statüsünü biyolojik yapısının gerçeklerine dayatır. Simone de Beauvoir'ın bu konuya yaklaşımı şöyledir:

İşte bütün gizemin anahtarı elimizde. Biyolojik düzeyde, bir türün devamı ancak kendini yeniden yaratmasıyla mümkündür, fakat bu yaratma yalnızca, daha çok sayıda bireyde aynı Yaşamı tekrarlamakla sonuçlanır... Kadının talihsizliği, Yaşamın tekrarı için gerekli nedenleri kendi içinde taşımadığına, oysa bu nedenlerin Yaşamın kendisinden önemli olduğuna inanırken, Yaşamın tekrarının biyolojik olarak alnına yazılmış olmasıdır.[56]

Burada, kadını toplumun kadın bedeninin işlevlerine yüklediği anlam değil, bu işlevlerin varlığı baskı altına almaktadır. Biyolojik olanın toplumsal olana kaymasının nedeni, toplumun kadın biyolojisine anlam yüklemeye çalışması değil, kadın bedeninin toplum-öncesi bir mesele olarak kadının toplumsal varlığını belirlemesidir. Kadının baskı altında olduğu gerçeği, fizyolojisinin evrensel varoluş gerçeğiyle açıklanır: Anatomi kaderdir. Her ne kadar Beauvoir'ın eleştirmeye çalıştığı bu baskıysa da, kadın doğa tarafından tanımlanmış olduğuna göre, toplumda ezilmesi kaçınılmazdır. Kadının ezilmesini daha baştan, Beauvoir'ın bu ezilmenin kaynağıyla ilgili açıklamasında görmek mümkündür: "Bununla birlikte, üretim işi kadın gücünün sınırları içinde kalmış olsaydı, belki de kadın erkekle birlikte doğayı fethetmeyi başaracaktı... ama erkeğin çalışma şeklini ve düşüncesini paylaşmadığı, yaşamın gizemli süreçlerine bağlı kaldığı için, erkek onda kendine benzer bir varlık görmedi."[57] Burada, babaerkilliğin zaten kurumsallaşmış olduğu farz edildiği için, erkeğin kadın üzerindeki gücü açıklanamaz, çünkü hiçbir zaman sorun yaratan bir konu olarak ele alınmamıştır. Kadının kendi gücünü kullandığı görevleri, ona niçin erkek üzerinde üstünlük veya onunla eşitlik sağlamamıştır? Onun emeği niçin üretimden sayılmamıştır? Erkeğin doğayı fethetmesi ile kadınla olan ilişkisi arasında nasıl bir bağlantı vardır? Kadının çalışma şeklini ve düşünce tarzını erkeğin paylaşmayı başaramamış olması, neden kadının onunkini paylaşamamasında olduğu gibi belirleyici bir etki yaratmamıştır? Kadının yaşamın gizemli süreçleriyle ilişkisi neden onun açısından bir sınırlanma olarak görülmüştür de, erkeğinki (mesela avcılık) doğaya karşı zafer olarak yorumlanmıştır? Her ikisini de eşit şekilde etkileyen ölüm, neden yaşam kadar gizemli kabul edilmemiştir? Şimdiki amaçlarımız açısından en önemlisi de, niçin erkeğin kadında gördüğü şey kabul görme açısından belirleyici oluyor da, kadının erkekte, başka kadınlarda veya kendisinde gördüğü şeyler belirleyici olmuyor? Ancak eril gücün üstün olduğu varsayıldığında, toplumsal ilişkilerdeki eşitsizlikler varoluşsal da olsa beden yapısına bağlanabilir.

Doğalcı görüşün eşit olmayan toplumsal statülere getirdiği açıklamaların altında yatan sosyobiyolojik metin şunu söylemektedir: Egemen grubun üyelerinin ortak özellikleri, onların egemen oluşunun hem içsel nedeni hem de gerekçesidir; ezilen grupların paylaştığı özellikler ise, ezilmelerinin nedeni ve gerekçesi. Bu şekilde, toplumsal koşullar evrensel veriler haline gelir. Aynı sorun Beauvoir'ın ka-

dını erkeğe göre "öteki" veya "ikinci cinsiyet" olarak incelediği çalışmasında da ortaya çıkar. Bir şeyin betimlenmesi ile açıklaması farklı şeylerdir. Neden erkek kadına göre "öteki" değildir? Toplumsal iktidar açıklanmamış, yalnızca tekrar ifade edilmiştir, ama bu arada eleştiri de ahlaki olan dışında tüm temellerinden yoksun kılınarak.

Beauvoir'ın çalışmasından hareket eden Shulamith Firestone, diyalektik ve materyalist bir çözümlemeyle, toplum-öncesi kabul ettiği cinsiyeti sınıfın yerine koymuştur:

> Ekonominin ötesinde, gerçek psikoseksüeldir... Ekonomik sınıftan farklı olarak, cinsiyete dayalı sınıf doğrudan doğruya biyolojik bir gerçeğin ürünüdür. Kadın ve erkek farklı yaratılmışlardır ve eşit ayrıcalıklara sahip değillerdir. Biyolojik ailede içsel olarak eşit olmayan bir güç dağılımı vardır... Günümüze kadar her toplumda biyolojik ailenin bir türü mevcut olmuş, dolayısıyla da kadın ve çocuklar değişen oranlarda ezilmişlerdir... Yani kadının ilk ve sürekli esaretinin nedeni doğurgan biyolojisiydi.[58]

Firestone'un çözümü tutarlıdır: "kadınları biyolojik yapılarının diktasından ne şekilde olursa olsun kurtarmak ve çocuk dünyaya getirme rolünü bütünüyle topluma yaymak... Çocuk doğurmak teknolojiyle çözümlenebilir."[59] Kadının bedeni bir sömürü alanı veya sömürüyü geçerli kılan bir neden değil, sömürünün kökenidir. Kendi bedenlerini veya mevcut teknolojiyi denetlemelerine izin verilmeyen kadınların, üreme teknolojisini nasıl denetleyecekleri ise bir sır olmaya devam etmektedir.

Susan Brownmiller, kadının aşağılanmasında tecavüzün önemini irdelediği toplumsal bir eleştiride, benimsemiş olduğu biyolojik tecavüz kuramını şöyle savunmuştur:

> Erkeklerin yapısal olarak tecavüz kapasitesine sahip oluşları ve kadının da aynı şekilde yapısal olarak saldırıya müsait oluşu, cinsel eylemin kendisi kadar, her iki cinsin de fizyolojisinin temelidir. İki ayrı organın, yani penis ve vajinanın, birbiriyle kenetlenmesini gerektiren bu biyolojik rastlantı olmasaydı, ne cinsel birleşme olacaktı ne de bildiğimiz anlamda tecavüz... Anatominin emri, yani üreme organlarının kaçınılmaz yapısından dolayı eril insan doğal bir yağmacı avcı olurken, dişisi onun doğal avı haline gelmiştir.[60]

Brownmiller, dişinin neden çalılıklarda gizlenip "biyolojik kenetlenmeyi" aynı ölçüde mümkün kılacak şekilde erkeği zorla kendi içine çekip yutmadığını açıklamaya gerek görmüyor gibi. Cinsel ilişki ile tecavüzü birbirine karıştıran yasanın eleştirisini yaparken, bu ikisini biyolojik olarak birbirinden farklı bulmuyor. Öyle ki, Brownmiller'ın biyolojiyi değiştirmesi mi yoksa öylece kabullenmesi mi gerek-

tiğini anlamak güç.[61] Bu temel yaklaşım, yazarın tarihsel tecavüz eleştirisinin yarattığı belli bir gerilimle, mevcut toplumsal ilişkileri ölümsüz gerçekler düzeyine yükseltmektedir. Böylece bu ilişkileri sorgulayabilecek veya bunları haklı gösteren fikirler gibi, bu ilişkilerin de insan yapısı, geçmişe ait veya geçici olduğunu kabul ettirebilecek her yolu kapatmış oluyor.[62]

Feminist doğalcılığın bir başka şekli de kadının heteroseksüelliğini tam anlamıyla bir toplumsal kaçınılmazlık değil, biyolojik bir belirlenmişlik ve biyolojik bir veri sayan görüştür. Örneğin:

> Kadın ile erkek arasındaki birliktelik kadının istilaya uğraması anlamındadır... kadın, daha en baştan eşit olmayan bir durumun pasif, verimli ve ümitli yanını oluşturur. Kadının kendini teslim etmesini gerektiren kader, bu biyolojik eşitsizliğin fark edilmesinin sonucudur. Bu, başlangıçta, biyolojik durumun hazırladığı toplumsal eşitsizliklere aracı olmamış bir kaderdir. Bu bilgiden yola çıkarak kadın artık kaderini değiştirebilir.[63]

Bu çalışmaya göre kadının toplumsal eşitsizliği, biyolojik yapısının kaçınılmaz bir sonucu değildir; biyolojik bakımdan heteroseksüel cinsel faaliyette içerilir. Kadınlar ile erkekler arasındaki seks ilişkileri şimdilerde biyolojik bir kaçınılmazlık olarak algılanmaktadır. Kaçınılmaz olmayan tek şey, bu ilişkiler yüzünden kadının toplumsal eşitsizliğe maruz bırakılmasıdır. Kadının biyolojik yapısı, sadece erkekle olan ilişkisinde ezilmesine neden olmaktadır. Burada cinsiyet eşitsizliğinin nedeni, cinslerin anatomik özellikleri nedeniyle heteroseksüel cinsel ilişkide içsel olarak var olan eşitsizlikle açıklanmaktadır. Bu görüşe göre, kişisel yaşantıda bunu önlemek veya bundan kaçınmak için, yalnızca kadınlarla cinsel ilişkiye girmek suretiyle –lezbiyenlik– toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin köklerini bertaraf etmek mümkündür. "Çünkü eğer 'biyolojik yapı kaderdir' cümlesi bir kadın için şu anda bir anlam ifade ediyorsa, bu, kadının kendisine, kendi muhayyilesindeki biyolojik yapısına acilen sahip çıkma projesi olmalıdır. Bu yüzden lezbiyen feminist, devrimci feministtir. Diğer feministlerse yaşlı kocalarından kendilerine daha iyi davranmasını istemekle yetineceklerdir."[64] Biyolojik sorunların biyolojik çözümleri olur.

Doğalcılığın psikolojik bir şekli, kadınlara erkekler tarafından hükmedilmesinin biyolojik kader olduğunu reddeden Juliet Mitchell tarafından savunulur.[65] Mitchell, ensest yasağını getiren evrensel bilinçaltının (Oidipus kompleksinin temeli) babaerkil düzene ortam sağladığını, çünkü aileleri soylarının evlilik yoluyla devamı için ken-

dileri dışında eşler aramaya zorladığını, dolayısıyla kadının bir değişim nesnesi haline gelmesini gerektirdiğini iddia eden bir psikanalitik kuram geliştirmiştir. Freud'dan aldığı akrabalık yasaları ile kardeşler, ebeveynler ve çocuklarla olan cinsel beraberliklerle ilgili kurallar ilk önce kültürel kuralların biyolojik dürtülere üstünlüğünü sağlar. Cinsiyet farklılıklarından toplumsal sonuçlar yaratma olgusu, insani bir şey olarak uygarlığı başlatmakla aynıdır. İnsanlığın esası bu kalıcı psikolojik yapıları ve cinsiyet kurallarını toplumsal kurallar olarak dayatma yeteneğidir. Cinsiyet yasalarına atfedilen içeriğe göre, babaerkil sistem uygarlıkla eşzamanlı olunca, feminizm ne anlama gelebilir? Her ne kadar Mitchell toplumu feminist bir bakış açısıyla inceleyip düşünmeye çalıştığını iddia etse de, benimsediği Freudcu psişik genellemeler, toplumsal açıdan tesadüfi hatta eşit bile görünmemektedir. Üstelik biyolojik yaklaşımda olduğu gibi bu genellemeler de sabittir, değiştirilemez.

Çocuk doğurma ve çocuk yetiştirmeyle ilgili feminist yaklaşımlar, kadının toplumsal varlığının biyolojiye dayanarak incelendiği başka örnekler de ortaya koyar. Biyolojik incelemeler, çocuk doğurmanın ve yetiştirmenin anlamının değişmez olduğunu varsayma eğilimindedir. Örneğin, Beauvoir çocuk sahibi olmanın geçerli toplumsal anlamının evrensel ve kendine özgü olduğunu kabul ederek şöyle der: "Bununla birlikte, çocuk doğurmak ve emzirmek birer etkinlik değil, doğal işlevlerdir; burada bir tasarım söz konusu değildir; bu yüzden de kadın bu işlevlerin, kendi varlığının yüce kanıtı olması için bir neden göremez. Pasif şekilde biyolojik kaderine boyun eğmiştir."[66] Ancak kadın çocuk doğurmama seçeneğini kullanabildiği takdirde, işin içinde bir tasarımın olup olmayacağı tartışılabilir. Öyleyse çocuk doğurmak, yalnızca "kader" olduğu sürece "doğal"dır. Kadının seçenek kullanabilmesini tartışmak, Beauvoir'ın annelik efsanesinin, kadınları kandırıp tuzağa düşürdüğü gerçeğini açıkça dile getirmese bile fark etmiş olmasını sorgulamak anlamına gelmez. Bu yalnızca, anneliğin toplumsal neden ve sonuçları olduğunun, kadının zamanını harcayabilme özgürlüğünü nasıl etkilediğinin, toplumsal olarak nasıl değerlendirileceğinin, annelikle ilgili şeyler dışında kadının dünyasının ve görüşlerinin nasıl kısıtlandığının tartışılması demektir; anneliğe özgü olanın tartışılması değil. Beauvoir, kadının kendi kendini kabul etme konusundaki potansiyel eksikliğini toplumdan çok biyolojiye yükleyerek, anneliğin değişmez bir evrensel önemi olduğunu savunan babaerkil anlayışı kabul eder; bütün yaptığı, bu evrensel olguya daha

farklı bir değer yüklemektir. Diğer yazarlar, Beauvoir'ın kadınlarda olmadığını öne sürdüğü kendini kabul potansiyelinden yola çıkarak annelik fetişinin içeriğini kabul eder ve sadece kadının görece zayıf olan toplumsal konumu üzerinde bunun bir etkisi olduğunu reddederler. Yine de kadının kurtuluşunun temeli olarak kadın biyolojisini almak, yalnızca kadını köle durumuna düşürmenin biyolojik mazeretlerini reddeder, bunların kökenlerini sorgulamaz.

Cinsiyeti iktidarın maddi bir bölünme şekli olarak ele almak yerine, toplumsal da olsa bir "farklılık" olarak değerlendirmek, liberalizmin bütün özelliklerinin bir araya gelmesinin sonucudur. Mesela Nancy Chodorow'un çalışmasında cinsiyet eşitsizliği cinsiyet ayrımı haline gelir; bu ayrım, erkek çocukların gocunup, kız çocukların taklit etmeye çalıştığı dişi cinsin anneliği kavramıyla ortaya çıkmıştır. Toplumsal bir gerçek olan annenin bir kadın ve bu yüzden güçsüz olduğu olgusuna, ruhsal oluşum yönünden pek önem verilmez ve cinsel eşitsizlik bir psikanaliz sorununa indirgenir.[67] Eğer konu cinsiyetlerin farklılığıyla daha az, bir cinsin diğerine neden üstün olduğuyla daha çok ilgiliyse, Chodorow'un analizinin yararı da daha az olacaktır. Aynı şekilde, Dorothy Dinnerstein'ın öne sürdüğü kurama göre kadınlar ve erkekler cinsel rollerin "düzenlenmesine" eşit derecede katılırlar ve kadının anneliğiyle ortaya çıkan bu roller, "insanda toplumsal cinsiyet rahatsızlığı"na neden olur.[68] Böylelikle bu liberal yaklaşımlar, kadını bir köle durumuna sokan belirtilere, sanki bunlar kadının farklılıklarıymış gibi anlamlar yakıştırarak, kadının ezilmişliğini tarih ötesi evrensel bir kategoriye dönüştürmektedir.[69]

4

Sentez Yolunda Çabalar

> Emeğin değeri. Emek değer kuramı. Kadının emeği erkeğin değeriyle evlendi. *Bize Zeus'un Metis'i öylece yutuverdiği söylenmişti.* Kadının emeği *erkeğin midesinde* kaybolurken *kadın erkeğe öğüt verdi.* Erkeğin üretiminde kadının emeği yok sayıldı. Kadının emeğine erkeğin adı verildi. Emekçinin karısına işçi sınıfı, dükkân sahibinin karısına küçük burjuva, fabrikatörün karısına da burjuva dendi.
>
> – SUSAN GRIFFIN, *Woman and Nature*

TOPLUMSAL YAŞAMDA rastlanan tüm eşitsizlikleri bu yaşamın "bütünlüğünün" eleştirisi içine sığdırabilmek, başından beri Marksist kuramın hayali olmuştur.[1] Bu her şeyi kapsama hevesi, Marksistlerin gerçek gibi algıladığı tüm eşitsizlikleri Marksist terimlerle açıklama çabasına yol açmıştır.[2] Buna karşılık feminizm, sınıf kavramının veya başka herhangi bir toplumsal bölünme veya kuramın varlığına, bunların kabul veya reddedilmesi zorunluğu içinde yaklaşmamış; veya bunları cinsiyetler arası ilişkiler üzerinde odaklanmanın kuramsal bakımdan uygunluğu ya da pratik önceliği için bir tehdit olarak görmemiştir. Marksist ölçütlere göre daha dar kapsamlı ve daha kısmi bir kuram gibi görünmesine rağmen feminizmin kendini kuramsal açıdan geçerli sayabilmesi onun değişik ve kendine has bir yeterlik ölçütü olduğunu gösterir.

Marksizm, kadının özgül durumunun Marksistlerce tatmin edici şekilde açıklanamamış olduğunu fark ettiği için feminizme yönelmiştir. Marksist düşünce içinde bir hareket olarak feminizmin Marksist kapsamlılık yaklaşımıyla rekabeti fark edildikçe, söz konusu hareketin bu bütünlük içinde, çeşitli tabiyet biçimleri aracılığıyla tümüyle kapsanmaktan, kesin denklik ve kopuşa kadarki izini sürmek mümkün olmaktadır. Sosyalist-feminist kuramlar da dahil olmak üzere, feminizme uyum sağlamak ya da bu kurama karşılık vermek için har-

canan belli başlı çabalarda hep şu üç yaklaşımdan biri söz konusudur: Eşitleyip eritme; türetip tabi kılma; karşıtlıkları birbiriyle ikame etme. Birinci yaklaşımda cinsiyet ile sınıf, feminizm ile de Marksizm aynı düzeyde ele alınarak birincilerin ikinciler içinde eritilmesi sağlanır. İkinci yaklaşımda sınıf analizi içinden cinsiyet analizi, Marksizm içinden de feminizm türetilerek cinsiyet sınıfın, feminizm de Marksizm'in hükmü altına sokulur. Üçüncü yaklaşımda cinsiyet kavramına Marksist yöntem, sınıf kavramına ise feminist yöntem uygulanır.

Üç yaklaşımı birbirinden ayırmak, kadının sömürülmesi olgusunu birimini, uygulama alanını veya iç dinamiklerini incelemek anlamına gelmektedir. Feminizm cinsel ilişkilerde erkek gücünün her zaman her yerde var oluşuna dikkat çekerken, Marksizm piyasa ortamında emek olarak adlandırılan üretim alanına işaret eder. Genelllikle belirgin bir ortak yaklaşım noktasına "aile" üzerinde varılır. Aile kavramına verilen anlamlar girişilen çeşitli uzlaşma çabalarını sergiler. Geleneksel sosyalist yaklaşım, kapitalist toplumda aileyi (en azından işçi sınıfı ailesini) ve piyasayı karşıt uçlarda görme eğilimindedir. Ayrı bir özel yaşam ortamına, sıcaklığa ve kişilikli insan ilişkilerine olanak sağlayan aile, kişiliksiz piyasa ortamıyla tam bir karşıtlık oluşturur. Piyasanın elinde tuttuğu güçlere karşı bir sığınak ve supap işlevi görür. Bu görüşe göre kapitalizmde aile bir çelişkinin ifadesidir. Feminist kuram ise aileyi eril egemenliğin bir birimi olarak kabul eder. Aile eril şiddet ve yeniden üretilen sömürü için uygun bir alan, dolayısıyla kadının baskı altına alınmasına olanak sağlayan başlıca ortamdır. Birbirine karşıt güçler olacak yerde, tam tersine, kapitalizm ailede görülen aynı otoriter yapıyı sergiler; örgütlenmesi, servet dağılımı, kaynakların denetlenmesi tıpkı ailede olduğu gibidir.

Feminizmden etkilenerek aileye geleneksel sosyalist bakışı yeniden incelemeye kalkan bazı çağdaş Marksistler, feminizmle bir sentez oluşturma çabası içindedir; ama ancak melez bir yaklaşıma varabilmişlerdir. Onların görüşüne göre ev ve aile, iç dinamiği piyasa tarafından belirlenip yeniden üretilen, kapitalist toplumsal ilişkiler için bir örnek üretim alanı oluşturan küçük bir dünyadır. Feminizm dolaylı olarak aile içindeki ilişkilere hitap ederken, Marksizm de yine dolaylı biçimde ailenin toplumla ilişkisini incelediği için, çoğu sentez girişimi, ya aile içindeki ilişkileri ya da piyasa ile ev arasındaki ilişkileri araştırır. Aile ya iç dinamikleri açısından incelenir ya da daha geniş bir toplulukla ilişkide olan bir birim olarak ele alınır. Bu iki

noktanın birlikte araştırıldığı durumlarsa çok enderdir. Çoğunlukla, piyasadaki cinsiyet ilişkileri ile aile içindeki mülkiyet ilişkileri ve bunların birbirini etkileyişi göz ardı edilmektedir.

Kavramları aynı düzeye getirip birini diğeri içinde eriten yaklaşımda, kadınlarla ilgili sorunlara özel bir dikkat gösterilmez ve aralarında sınıfları aşan bir ortaklık olduğu teslim edilmez. Bu sorunlar tamamen sınıf kavramı kapsamında ele alınır, bu analiz içinde incelenir ve soğurulur. Kuram içinde kadınların adı hiç anılmayabilir, genellikle işçi sınıfının sorunları kadınların kendine özgü sorunlarının önüne geçer ve bunların çaresi de sosyalizmde aranır. Kadınların sosyalist devrime katkısına, sosyalist devrimin kadınlara katkısından daha çok eğilen Lenin buna örnektir[3]; Rosa Luxemburg[4] ve bazı çağdaş Marksistler[5] de öyle. Bu yaklaşımda anne ve eş olmayla ilgili geleneksel roller eleştirilmez, kadınların bu roller yüzünden istismar edildiğine değil, ama bu rollerin sermaye tarafından istismar edildiğine inanılır. Marx bu konuya kapitalizmin kadınlar üzerindeki etkisinin onun kadınlığına verdiği zarar açısından yaklaşarak öncülük etmiştir.[6] "Eşitleyip eritme" yaklaşımının kurallaştırılarak hap şekline sokulması, "Feminist olmayan sosyalistin soluğu yetersizdir. Sosyalist olmayan feminist ise stratejiden yoksundur"[7] gibi bir formülde ifadesini bulur. Sosyalizm doğru algılandığı takdirde, feminizmin kadınlara sunduğu her şeyi kapsar ve pratik açıdan sosyalistlerin kendilerini emekçi sınıfın yalnızca bir yarısına adamaları uygun değildir; feministlerse, sınıfsal sorunlarla ilgili konulardan kaçınmayı göze alamazlar, pratikte sosyalist desteğe ihtiyaçları vardır. Bu formül, feminizmi sosyalizmin içine dahil ederek, kadınların erkeklere bağımlılıklarının sona erdirilmesi yönünde sosyalizmden özel bir katkı beklenmesini önler.

Kadın sorununa ilgi duyan Marksist veya Marksist-feminist yazarların pek çoğu "türetme ve tabi kılma" stratejisini benimsemişlerdir. Birinci yaklaşıma oranla bu yaklaşım kadınların içinde bulunduğu koşulların incelenmesi için daha çok olanak sağlamakla birlikte, kadınların sömürülmesi konusunu sınıf sorunu içinde özel bir boyuta indirger. Nitekim, Sheila Rowbotham kadının durumunu kapitalizmin bir sonucu olarak açıklamaktadır.[8] Bu kategorideki birçok kuramcı açıkça veya üstü kapalı olarak Engels'i izler; kadınların erkeklerin egemenliği altında ezildiği fark edildiği zaman, bu sorun sınıf egemenliğinin sonucu olarak görülür ve çözümü için sınıf ilişkilerinin ortadan kaldırılması önerilir. Yani bu yaklaşımda feminizm bir ölçüde geçerlik kazanıp Marksist bir analiz ve hareketin gelişmesine de

katkıda bulunurken, yine de feminizmin Marksizm'e göre ikinci derecede kalması uygun karşılanır. Kadınların sömürülmesi olgusu ne kadar belirgin olursa olsun ya da kadın hareketi ne kadar önem kazanırsa kazansın, toplumsal cinsiyet çelişkilerinin sınıf çelişkilerinden doğduğu, dolayısıyla da sınıfsal sorunlar temelinde ele alınabileceği savunulur.

Bu çerçeve içinde cinsiyet kavramı sınıf kavramı içinden türetilir, fakat onunla eşit düzeyde ele alınmaz. Klasik sosyalistler önce sosyalizme, sonra kadının kurtuluşuna inanmışlardır. Engels ve daha sonraları biraz daha esnek ve öngörülü olarak Bebel, bu stratejiyi benimsemişlerdir.[9] Fidel Castro'nun ulusal kurtuluş hareketleri üzerinde geniş etkisi olan "devrim içinde devrim" sloganı, bu yaklaşımın bir başka çeşididir.[10] Mao Zedong kadının durumuna daha fazla belirginlik kazandırmışsa da, Küba stratejisinin esası Çin Devrimi sırasındaki tutuma göre şekillenmiştir.[11] Bu görüşe göre, erkeğin kadına egemenliği konusuna, ancak üretim araçları üzerindeki denetim için verilen devrimci mücadele kapsamında değinilmiştir. Gösterilen çaba ciddidir. Bununla birlikte hangi devrimin hangisinin içinde olduğu da açıkça görülebilmektedir.

"Kesişme noktası" olarak adlandırılabilecek görüş ise "türetme ve tabi kılma" yaklaşımının bir başka çeşitlemesidir. Feminizm ve Marksizm farklı yönlere giden, ancak bir noktada kesişen çizgiler olarak ele alınır. Bu kesişme noktası "kadın emekçiler"dir. Kadın sorunu melezleştirilerek sınıf analizi içine dahil edilmiştir. Feminizmin önemi, emekçi sınıfı birleştirip harekete geçirmeye yardımcı olmasındadır. Bu yüzden Nancy Hartsock, "Kadın hareketinin yeni ve özgün bir Amerikan sosyalizmi için temel teşkil edebileceğini belirtmek istiyorum,"[12] demiştir. Soldaki pek çok çağdaş feminist kuramcının yanı sıra Aleksandra Kollontay da bu eğilimin tarihteki bir örneğidir.[13] "Türetme" yaklaşımıyla ilgili son bir görüş ise "ayrı ama eşit" stratejisidir. Burada, kadının durumunun özel bir dizi toplumsal dinamikten kaynaklandığı kabul edilir. Bununla birlikte değişim çaresi hâlâ sosyalizm içinde aranmakta, bu nokta bir nakarat gibi tekrarlanıp açıkça dayatılmaktadır.[14] Sosyalizm cinsiyet sorunlarının ayrıcalığını tanıyacak şekilde değiştirilebilirse de, yine de eril gücün bir analizinin yapılışına henüz rastlanmamakta, "ayrı ama eşit" görüşü, eşit olmamaya devam etmektedir.

Üçüncü yaklaşım olan "karşıt fikirleri takas etme", daha derin bir uzlaşma sağlar. Her iki kuramdan birinin tanımladığı kategori diğeri

tarafından da geçerli kabul edilerek, yöntemler karşılıklı olarak uygulamaya sokulur. Shulamith Firestone bu yaklaşımı bazı yönleriyle örneklemektedir. Cinsiyeti temel toplumsal kategori olarak ele alıp Marksist kuramla incelemeyi önerir: "Temeli cinsiyet kavramına dayalı materyalist bir tarih görüşü geliştirmeyi deneyebiliriz."[15] Aynı şekilde son zamanlarda birçok kuramcı da, doğurganlık konusunu kadınların durumuyla ilgili maddeci analizler için temel olarak kullanmayı denemiştir. Bazı feministler bu yaklaşımı feminist açıdan ele alarak, sınıfı bilinç yükseltmeye tabi kılmışlardır: "Sınıf sizin dünyaya bakış açınız ve o dünya da kendinizi yerleştirdiğiniz yerdir."[16]

Sentez konusunda en geniş ufuklu ve karmaşık çağdaş girişim "ev içi emeğe ücret" görüşüdür. Bu görüş "karşıt fikirlerin yerlerini değiştirme" yaklaşımının ötesine geçen uzun ve sağlam bir adım olmuş, cinsiyet ve sınıf kavramlarının her ikisini de Marksist kuram kapsamında, ama feminist bir temelde açıklama olanağını yaratmıştır. Geçen yüzyılda, ev işinin kapitalizmin esası değil, ama kadının aşağı konumunun kaynağı olduğunu öne süren Charlotte Perkins Gilman'ın çalışmaları bu görüşün habercisi olmuştu: "Bu tartışmanın dikkat çekici tarafı ev endüstrisinin ekonomik değeri ne olursa olsun, kadının bunu elde edememesidir. En çok iş yapan kadın en az parayı almakta, en az iş yapan en çok paraya sahip olabilmektedir." Gilman aynı zamanda "üstlerine düşen işi en geniş, en yeni ve en üstün olanaklarla yapanlar ile bunu en sınırlı, en eski ve en zor koşullarda yapanlar arasında sınıfsal eşitlik olmadığını" gözlemlemiştir.[17] Margaret Benston ise kapitalist düzende ev işinin önemsizliğinin, bütün olarak kadının toplum içindeki önemsizliğinin maddi temeli olduğunu çok önceden fark etmişti.[18] Peggy Morton ev işini, dolayısıyla kadını, merkezi öneme sahip ama bağımlı olarak algılamıştır.[19] Mariarosa Dalla Costa, Selma James, Sylvia Federici ve Nicole Cox'ın çalışmalarında "ev işine ücret" kavramına, ev işinin üretimdeki kritik rolü açısından bakılıp kapitalist sistem içinde erkeklerin kadınlar üzerindeki egemenliği olgusunu açıklayabilecek bir arayış olarak yaklaşılmıştır.[20] Daha sonra, ev kadınlığı rolü genelleştirilerek ücretsiz işçilerin sömürülmesi ve güçsüzlüğü açıklanmaya çalışılmış, bunun ücretli emekçinin sömürülmesine temel teşkil ettiği tartışılmıştır. Christine Delphy'ye göre ev işinin hem emek, hem ücretsiz olduğunu fark etmek, ev işinin istismara açık bir olgu olarak yeniden tanımlanmasını sağlamaktadır. Bu süreç içinde ekonomik olanın tanımı da yenilenmiştir.[21] Sonunda, "ev işi için ücret" kuramı, feminizme doğru yönelirken, içten bir ko-

puşla Marksizm'den ayrılmıştır.

Marksizm'in kadını ciddiye alıp almamakla ilgili kendinden emin olmayan yaklaşımının izlerine, günümüzde "kadınların evde yaptığı iş emektir" tartışmasıyla getirilen sosyalist-feminist yaklaşımlar içinde de rastlamak mümkündür. Lise Vogel "kapitalizmde kadınların evdeki emeği ne verimli ne verimsiz olarak kabul edilir,"[22] sonucuna varır. Eli Zaretsky "Ev kadınları işçi sınıfına hem dahildir, hem değildir. Sermayeyle hem doğrudan karşılaşır, hem karşılazmazlar,"[23] der. Carol Lopate'ye göre "ev işinin ne üretim ne de tüketim olduğuna karar vermek zorunda kalabiliriz."[24] Lotte Femminile ise "ev işi ... köle emeğidir... dolayısıyla kadın proletarya katmanındandır, ama bilinen anlamda değil," diye düşünür.[25] Bu fikirlerin çoğu Marx'ın sınıflandırmalarını, değişen anlayışa ve ekonomik gerçeklere uydurma amacıyla Marksistlerin gösterdiği çabaları yansıtır. Örneğin bazı Marksistler, "üretim noktası" modellerine köle gibi sadakat yerine, hizmet sektörünün de geçerli bir kapitalist üretim tarzı olduğuna kanaat getirerek, eskiden verimsiz kabul edilen "yeni bir emekçi sınıf" keşfettiler. Bazıları da Marksist anlamda "kritik" kabul edilen "toplum için gerekli bütün işleri", dolayısıyla da toplum için gerekli bütün emekçileri benimseme yoluna gittiler.[26] Evi bir "toplumsal işletme" olarak algılayanlar ise, bu adımın Marksizm'den bir kopuş olduğuna inandılar.[27]

Bu modernleşme çalışmalarının çoğu, Marksist kategorileri günümüze uydurmakla kalmayıp, değiştirmektedir de. Örneğin, "toplumsal olarak gerekli çalışma süresi", ev işi de sessizce dahil edilmek üzere, toplumda yapılması gereken işin tamamı anlamına gelmez. Bu süre daha çok toplumsal işgücünün bir ortalamasıdır. Saptanmış bir çalışma süresi içinde ortaya çıkarılan belirli bir ürünün değeri, bu belirli ürünü yapmak için gereken ortalama çalışma süresiyle orantılı olarak değişir.[28] Ev işinin toplumsal olarak gerekli çalışma zamanı içine dahil edilip edilemeyeceği sorusu, sanki alttan alta her zaman dahilmiş gibi düşünerek ele alınamaz. Öncelikli sorun, ev işinin soyut işgücü, yani sermaye için emek anlamında toplumsal işgücü olarak kabul edilip edilmeyeceğidir.

Marksistler, kategorilere anlam kazandıran yaklaşımı göz ardı edip kategorik ürünlere sanki bunlar tüm toplumsal hayatın uydurulması gereken bağımsız varlıklarmış gibi yaklaştıklarında, kategorileri fetişleştirmiş olurlar. Marksist kuramın kadınların ezilmişliği konusuna değinen hiçbir açıklaması olmadığı kuşkusuyla karşılaşılınca,

genellikle yanıt olarak, kadının neden Marksist kuramın önemli olarak tanımladığı kavramların dışında bırakıldığını açıklama yoluna gidilmiştir. Ya da daha önceden mevcut Marksist kategorilerde kadının hükmedilen sınıf olarak bahsinin geçtiği ve baştan beri, feminizmin Marksizm içinde zaten var olduğunu ispatlayabilecek bir kavramlaştırma bulunmaya çalışılmıştır. Ev işinin ücretlendirilmesiyle ilgili tartışma bu eğilimleri sergilemektedir. Marksist zeminde olmasına rağmen, aynı zamanda Marksizm ile feminizmi şimdiye kadarki yaklaşımların hepsinden daha eşit bir düzeyde karşı karşıya getirmiştir. Marksist ekonomi, Marksist politikanın can damarı olduğu için, bu yaklaşım Marksizm'in kadını ciddiye alma ihtimalinin sınırlarını ortaya koymaktadır.

Ev işinin ücretlendirilmesi görüşü, kadınların durumunu ve bir bütün olarak toplumu ele alır. Feminizmi, kadınların daima yapmakta olduğu katkıları yeniden değerlendirerek, onların en çok aşağılanmış ve en evrensel işlevlerinin gerekliliğini ve değerini sergilemeye sevkeder. Bu yaklaşım, ev işinin kadın biyolojisiyle olan ideolojik bağını koparark, hemen her kadının –çoğunlukla da erkekler için– yapageldiği bir faaliyetin toplumsal üründen hak ettiği payı alabilmesini sağlamaya çalışır. Marksizm'i izleyerek kadınların ezilmesinin analizini sömürüye –yani ekonomi politik açısından kadınların emeğinin değerlendirilmemesine– dayandırır ve kadın emeğinin sermayeye ve onun büyümesine katkısını öne çıkarır. Bu şekilde, ürünün tanımını değiştirmeden, kadının gücünün analizini onun üretici rolüne dayandırır. Böylece, ev işinin ücretlendirilmesi görüşü kadınların kurtuluşunu sınıf mücadelesinin önemli bir evresi haline getirir. Kadınların mücadelesi aynı zamanda, ücretli işçilerin ötesinde, yeni bir sömürülenler tabakası olarak keşfedilen bütün ücretsiz emekçilerin de mücadelesiyle birleşir. Ev işi için ücret tartışmaları böylece değer; emek ve emeğin cinsiyet ve ortama göre dağılımı; cinsiyet ve sınıfa dayalı toplumsal düzenin anlamı, yapısı ve iç dinamiği; ve politik iktidarı bir bütün olarak toplumsal değişime yönlendirecek kaynak ve stratejiler gibi kritik konuları gündeme getirmiş olur.

Ev işine somut ücret talebi, temelinde yatan analizden bağımsız ele alınacak olursa, kadınlara paylaşım alanında ancak cüzi bir yarar sağlayacak ya da eve daha çok bağlanmalarına yol açarak olumsuz bir etki yaratacak bir çeşit ücret artışı gibi görülüp önemsenmeyebilir. Buna karşılık, kadının aile içindeki durumuna ve toplumun bütününe yönelik bir bakış tarzı olarak anlaşılırsa ve kadınların sermayeyle iliş-

kisi hakkındaki feminist analiz üzerinde Marksist ekonomik analizin etkisini değerlendirmek için kullanılırsa, ortaya çıkardığı meselelerin önemi kavranacaktır.

Böyle geniş bir çerçevede, ev işine ücreti olumlayan tartışmalar altı öneri halinde incelenebilir.[29] Bir: Kadınların evdeki ücretlendirilmemiş emeği sermaye açısından üretken emektir. Çünkü kadınlar kendi işgücünü olduğu kadar, her gün ve kuşaklar boyunca, erkeklerin de işgücünü yaratmış, sonra erkekler bu gücü sermayeye satarak ücrete çevirmiştir. İki: Kapitalizm kadınları her iki anlamda da yedek işgücü deposu olarak tutar. Kadınlar kapitalist piyasadaki dalgalanmaları massederek, kapitalizmin onları başka şekilde istihdam etmediği zamanlarda onu ayakta tutmak için üretkenliklerini (işgücünü yeniden üretmekle) artırırlar. Kapitalizmin büyüme dönemlerinde ise erkekten daha düşük ücretlerle doğrudan sermaye adına çalışmaya hazır vaziyette beklerler, çünkü ücretsiz çalışmaya alışkındırlar. Üç: Kadınlar sermaye için ekonomik olduğu kadar psikolojik olarak da bir emniyet supapı işlevi görür. Eril işçiler kadınların hizmetinden ve desteğinden hem kişisel olarak hem de cinsel bakımdan yararlanırlar. Kapitalistlerin işçilerin emeğinden yararlandığı gibi, erkek işçiler de kadının ücretsiz işgücünden maddeten yararlanır. İş piyasasındaki cinsiyet rolleri evdeki cinsiyet rollerinin paralı halidir. Dört: Erkek işçiler bu ilişkiler sistemi yoluyla, ailelerine karşı duydukları sevgi ve sorumluluktan dolayı, sermayeye hizmete zorlanır; evdeki kadınlar erkek erkeğe mücadelede, savaş ganimeti gibi, ödül olarak sunulur onlara. Bu sayede erkekler, aile geçindirme zorunluluğu ve özel dünyalarında (kendileri için) sağlanan telafi edici olanaklar adına, uysal ve itaatli işçiler haline gelerek, işyerindeki sömürüyü kabul etmeye hazır olurlar. Böylece kapitalizm erkeğe sistem içinde bir pay vererek erkek egemenliğini akılcı hale getirir.

Beş: Kadının kapitalist sistemin iktidar aracı olan para bakımından erkeğe bağımlılığı, sermayenin her iki cins üzerindeki iktidarına aracılık eder ve gizem verir. Ücret sistemi kadını evde erkeğe bağımlı hale getirerek, işçi sınıfını da işyerinde sermayeye bağımlı kılar ya da tersine, işyerindeki bağımlılık aracılığıyla evdeki bağımlılığı oluşturur. Böylece cinsiyetçilik, ev dışındaki sermayenin iktidarını sağlamlaştırmak amacıyla, ev içinde işlev kazanır. Son olarak, ev işi için ücret mücadelesi devrimci bir düşüncedir. Kadının rolünün toplumsal açıdan önemsiz ve doğal olmayıp, tam tersine toplumda gereksinim duyulan önemli bir rol olduğu olgusunun ortaya çıkmasıyla, toplum-

sal ilişkiler ağının gizemi ortadan kalkacaktır. Bu, kadına eril üstünlükten bir bakıma kurtulabileceği bir maddi bağımsızlık getirip kendisine ait bir miktar parası olmasını sağlayacak ve evdeki güç dengesini değiştirecektir. Kadının emeğini denetim altında tutan sevgi kavramının ideolojik bir mekanizma olduğunu, kadının maddi seçenekleri erkeğinkilere eşit olmadığı sürece, seksin özgür değil, zoraki olduğunu gösterecektir. Kadının emeğini sermaye için daha pahalı hale getirmek üretim maliyetini yükseltecek, birçok kuramcının iddia ettiği gibi ücret mekanizmasının elde edilen kârla işletildiği kabul edilirse, kâr oranı düşecektir. Ev işi için ücret ödenmesi, kadının evdeki işinin doğal olduğu fikrinden kaynaklanan gizemi ortadan kaldırarak, kadına evde güç sağlayacaktır. Yaptığı işin hakkını kadına vermek, yani onu ücretlendirmek, kadını bunu reddetmeye yönlendirecektir. Ev işi için ücret talebi kadının kadın olarak potansiyel bir güç olduğu kuramını ortaya atarak, onun feminist temelde bir sınıf çatışmasında yerini almasına yol açar.

Feminist açıdan bakılacak olursa, ev işi için ücret tartışmasının çekiciliği, kadının toplumdaki rolünü değerlendirmek ve kabul edilmesini sağlamak amacıyla, onun topluma yaptığı görünmez katkılara dikkat çekmesinde ve kadının durumuyla ilgili mevcut gerçeklere dayanarak, ona politik güç sağlama çabasındadır. Erkeğe olan ekonomik bağımlılığa hücum ederek, ailedeki çıkar dengesini değiştirmeye çalışır. Kuram, Marksist açıdan da oldukça çekicidir. Eğer kadının emeği eril işgücü üretiyorsa, ev kadınları işçi sınıfının henüz keşfedilmemiş bir bölümünü oluşturuyor demektir. Erkek kendi işgücünü pazarlarken, aynı zamanda kadının bu ürününe el koyup onu da sermaye yararına mal olarak satmaktadır. Böylece kadınların ezilmişliği, bir emekçi olarak erkek aracılığıyla sermaye tarafından kullanılıyor olmalarına dayanmaktadır. Kadının sömürülmesi feministlerin Marksistleri dehşete düşürerek iddia ettikleri gibi, erkek tarafından değil, sermaye tarafından gerçekleştirilir (erkek en fazla buna aracılık eder). Kadınlar can alıcı üretici faaliyetten geri çekilme yolunda stratejik bir güce de sahiptir. Üretiminin semeresini almak ve bunun denetimini elde etmek yolundaki çabaları, sınıfının öteki üyelerinin çabalarıyla da birleşince toplumu değiştirme mücadelesinin kapsamını genişletir.

"Ev işi için ücret" analizi, kadın ve erkeklerin evdeki ilişkilerinin toplumsal ilişkiler olduğunu öne süren feminist görüş ile "toplumsal üretim ilişkilerinin" bütün diğer toplumsal ilişkilerin temeli olduğu-

nu savunan Marksist görüşün sentezlenmesini sağlar. Bir malın değişim değeri kazanabilmesi için toplumdaki işgücünün bir kısmının bir anlamda "toplumsal işbölümüne bağlı olarak" bu malın üretimine ayrılması gerekir.[30] Mallar arasındaki değer ilişkileri, kişiler arasındaki toplumsal ilişkileri bu şekilde etkiler. Feminizm cinsel işbölümünü, (en azından) bir toplumsal işbölümü olarak kabul eder; "ev işine ücret" tezi de, cinsler arasındaki bu toplumsal bölünmeyi aynı zamanda bir üretim ilişkisi olarak yorumlar. Klasik politik iktisatçıların ve Marx'ın ortak yaklaşımı, meta üreticilerinin birbirlerine karşılıklı bağımlılıklarından doğan ilişkilerin, toplumsal ilişkilere temel teşkil ettiğini savunmaktır. Bu yaklaşım kadını, evdeki üretken rolü incelenmediği sürece toplumsal ilişkilerin bu kaynağından adeta soyutlayacaktır (ev dışında çalışmadığı takdirde). Eğer kadının işi bir meta olan işgücünü üretmekse, aslında toplumsal işgücü miktarlarının değişimi anlamına gelen ürünlerin değişimi işlemine kadın da katılıyor demektir.

Kadınlar ile erkekler arasındaki ilişkilerin sistematikleştirilmesi – bunların liberal kuramın ve diğer kuramların yaptığı gibi, belli kişiler veya biyolojik varlıklar arasındaki ilişkiler olarak değil de, toplumsal varlıklar arasındaki yapısal sosyal ilişkiler olarak görülmesi– feminist kuramda merkezi öneme sahiptir. Marx, özel mülkiyet ilişkilerinden bahsederken şöyle der: "Özel mülkiyet ilişkileri emek, sermaye ve ikisi arasındaki bağlantıdır. ... birbirleriyle iki şahıs olarak karşılaşmaları ise iktisatçı için ancak dışarıdan bakarak açıklanacak rastlantısal bir olgudur."[31] Marx için rastlantısal olan, feminizm için bir anlamda belli başlı, kesinliği olan toplumsal bir ilişkidir. Feminizm açısından iki bağımsız kişinin aile içinde bir araya gelmeleri rastlantısaldır. Bu kişilerin ilişkisi ve bunlardan birinin kadın ötekinin erkek olması belirlenmiş, içsel bir olgudur.

Ev işi için ücret fikrinin Marksizm ve feminizmde yarattığı zorluklar sağladığı yararlara paraleldir. Feminizm pratikte, ücretin kadını geçim aracı olarak eve daha sıkı bir şekilde bağlayacak tutucu bir fikir olmasından kuşku duyar. Kuramsal olarak ev işi yapan erkeğe de para ödeneceği halde ücret, kadının yuva kurucu olarak meşruiyet kazanmasına yol açacaktır. Duruma göre, kocanın üstünlüğünü daha da kurumsallaştırarak, onu bu sefer de kadının patronu haline getirme ihtimali ortaya çıkar. Daha ötesi, diğer Marksist analizlerde rastlanan benzer sıkıntılar burada da başgösterebilir: Bu kuram kadınların işini temel aldığı sürece kadınların kadın olarak önemlerini kavramakta

başarısız olacaktır. Bu tartışma bağlamında, iş kavramının getirdiği sınırlamalara örnek olarak burjuva kadınlarının evde yaptığı iş ele alınırsa, burjuva kadını eğer burjuva erkeği onun ürettiklerini pazarda satmıyorsa teknik olarak işgücü üretmiş olmamaktadır. Yani burjuva kadınları kocaları uygun şekilde emek harcamazsa kendi emekleri ellerinden alınmıyor diye sömürülüyor sayılmayacaklar mıdır? Oysa kadın hâlâ kocası için ev işi yapmaktadır. Bu, kadınların sömürülmesi olgusu ne zaman sınıfsal terimlerle açıklanmaya çalışılsa ortaya çıkan sorunun "ev işine ücret" yönüdür. Kadınları "kendi" erkeklerinin sınıfsal statüsüyle tanımlamak, onların gücünü ya da güçsüzlüğünü belirleyen unsurlar bakımından sorgulanması gereken bir zemini analize temel olarak kabul etmek demek olur. Son olarak, feminizm kadının cinsiyet olarak ezildiğini kabul eder ki, bunun biçimlerinden biri de ekonomik sömürüdür. Ev işi için ödenecek ücretin, kadına uygulanan şiddeti veya cinsel açıdan kadının metalaştırılmasını önleyebileceğine inanmak güçtür. Örneğin varlıklı orta sınıftan bağımsız bir kadın da cinsel tacize uğrayabilmektedir. "Ev işine ücret" analizi kadının sermaye tarafından nasıl sömürüldüğünü ortaya koyar; bazen de kadınların erkekler tarafından –belki sermaye aracılığıyla ama yine de erkekler tarafından– sömürüldüğü sonucundan kaçınmanın kuşkulu bir yolu gibi görünür.

Ev işi için ücretle ilgili Marksist savlar öncelikle feministlerin eleştirdiği aile özelliklerinin savunulması üzerinde yoğunlaşır. Marksistler ailenin ekonomik bir ortam olmayıp, içinde bireylerin benzersiz kişiler olarak yaşadığı sıcak ve samimi bir yer olduğunu öne sürerler. Bu ortam piyasanın kişiliksiz ve adsız ortamıyla tezat teşkil eder. Piyasadaki kazanç kavramına karşıt olarak aile bağının sevgi olduğu iddia edilir.[32] Marx'ın bu konuda iki yönlü düşündüğü görülmektedir. Kimi zaman ailenin ideal değerlerini överken, bazen de kapitalizmin aileyi ne hale getirdiğine dikkat çekerek, hücum eder: "Günümüzün ailesi olan burjuva ailesi hangi temelde kuruludur? Sermaye üzerine, şahsi kazanç üzerine... Burjuva, karısını sadece bir üretim aracı olarak görür."[33] Marksistlerin çoğu, ailenin "kendisini", yakın bireysel ve duygusal ilişkilerin geliştiği bir ortam, "iş dünyasındaki yabancılaşmaya ve ruhsal yoksulluğa karşı bir sığınak" olarak anlıyor gibidir.[34] Kadına ailede çalıştığı için para ödeme fikri ev işinin bir emek, dolayısıyla bir yabancılaşma olduğunu gösterir ve parayı kim ödüyorsa ona –yani erkeğe– hizmet verileceği hissini doğurur ki, bu da aşkın yerini tutmayacak bir şeydir. Bu analiz, kadının al-

dığından daha çok verdiğini de ima eder. Oysa liberalizm özel alanı yaratıp aileyi bunun içine yerleştirdiğinden beri, aile fikri bu gerçeğin inkârına dayanmıştır. Marksist ailenin kökleri burjuva gerçeğinin içindedir. Ev işine ödenecek ücret ve bunun sonucunda yeni bir aile anlayışının gelişmesi, tartışılmaz şekilde erkeğin aile içindeki durumunu sarsar. Oysa Marx'ın anladığı biçimiyle bu aile yaşantısı, kuramsal olarak ne kadar çözülmüş olursa olsun, eril bakışa göre başka türlü olamaz.[35]

Bazı Marksistlerin itirazı da, evde veya dışarıda ödenen ücretin kapitalist sistemdeki işlevinin artık değer üretimini ödüllendirmek veya bu üretimi yansıtmak olmadığı şeklindedir. Ne var ki, emek üretimden dolayı ücretlendirilmez. Ödenen ücret ile harcanan emek ve yaratılan değer arasında bire bir ilişki olmayışı, sermayenin birikimini ve dolayısıyla da varlığının devamını sağlar. İşçiye, sermaye için üretmeye devam edebilsin diye, geçimini sağlayacak bir ücret ödenir; bu üretimin onaylandığı, yansıtıldığı ya da ödüllendirildiği anlamına gelmez. Ücretin yaratılan değeri karşıladığını düşünmek, kapitalizmi idealleştirmek olur. Cinsiyetler arasındaki güç dengesinde ücretin ne tür dış etkiler yaratabileceği kapitalizmin ilgi alanı dışındadır. Ama hiçbir Marksistin de bu yüzden işçilere ücret ödenmemesi gerektiğini tartıştığı ya da işçinin üretim araçlarına sahip olmaya hakkı olduğu ve değeri yaratanın onların emeği olduğu şeklindeki iddialarından vazgeçtiği duyulmamıştır.

Marksistlerin itiraz etmesinin bir diğer nedeni de şudur: İşçiler yaptıkları üretim için bugün kadınlara ödenen ücretten daha fazlasını almadıklarına göre, kadınlara erkek emek gücünün yeniden üretimi için ücret ödenmesi sermaye açısından yalnızca üretim maliyetini yükseltmeye yarar. Bu görüşe göre evdeki kadınlar, sermaye tarafından aileye ödenen ücret aracılığıyla zaten desteklenmektedir. Kadının katkısını paraya çevirerek açığa çıkarmanın çeşitli etkileri olabilir, ama herhalde bunlardan biri yapısal ilişkileri kadının emeğini elinden alarak düzeltmek olmayacaktır. Bu anlamda, ev işi için ücret düzeni bozmayan, erkeğin fabrikada sömürülmesi gibi kadının da evde sömürülmesi demek olan reformist bir talep olarak görünmektedir. Statükoyu değiştirmeyecek fakat egemenlik dengesini göze görünür hale getirecektir. Bu açıdan bakılınca, işçinin ücretine zam istemesi kadar devrimcidir. Bu tür isteklere pek az Marksistin karşı çıktığı görülmüştür. Fakat ücret talebinin fiilen artık değer yaratımına dayandırılması gerekmez. Marksist anlamda artık değer üretmeyip onun üze-

rinden geçinen pek çok kişiye ücret ödenmektedir. Bunun da ötesinde, klasik anlamda artık değer üreten işçilere bu nedenle ek bir ücret ödenmez. "Ev işi için ücret" projesinin esas potansiyeli ve vaat ettiği şey, kadının konumunu geleneksel maddi terimlerle analiz etmenin, dolayısıyla da değiştirmenin bir aracı olarak evdeki kadın emeğini Marksist kuram kapsamında, üretim ve iktidar arasındaki ilişki bağlamında inceleme girişiminde yatmaktadır. Maddilik tanımı kadının işini de içine alacak şekilde değiştirilmiş olsa da, analiz kadının statüsünün hâlâ yaptığı işle belirlenmesi anlamında, Marksist geleneğe bağlı kalmaktadır.

"Ev işine ücret" projesine yöneltilecek en etkili eleştiri (henüz kimse yapmadığı halde) bu işin ekonomik yönünün Marx'ın ekonomisinden çok, klasik ekonomi politik geleneğindeki gibi anlaşılıyor olmasıdır. Bu proje kuramsal temelini Marx'tan çok Adam Smith'ten almıştır.[36] Marx'ın Smith'i aştığı yönler, bu yaklaşım için pek önemli değildir; bu da feminizmin "burjuva" olduğu suçlamalarına biraz içerik kazandırır. Özellikle "ev işine ücret" kuramının kadınların evdeki çalışmalarına uyguladığı emek değer kuramının kavranışı, sermayenin denkleme katkısını vurgulayan Marx'tan çok daha açık bir şekilde Smith'in yaklaşımına bağlıdır. Böylece "ev işine ücret" projesi kadının durumunu maddi olarak "değerlendirip", Marksist kategorilerin feminizm tarafından öne çıkarılan kadınların eşitsizliği kavramına uygulanabilirliğini sergilerken, ekonomi politik açısından geri adım atar. Ev yaşamının sermayenin en az etkileyebildiği kapitalist toplum birimi olduğu ve paraya çevrilmemiş olmasının da bu gerçeği özellikle yansıttığı ileri sürülebilir. Bununla birlikte, kadının evdeki işi, birçok Marksistin iddia ettiği gibi kapitalizm öncesi bir olgu olsun veya olmasın, "ev işine ücret" tezi böyle bir eğilimdedir.

Ev işi "sermaye için çalışmak mıdır"? *1844 Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'nda Marx çalışmayı hayat faaliyeti ve "türün özelliği" olarak ele alır.[37] Daha sonra, *Grundrisse* ve *Kapital*'deki değer kuramına göre, işin özelliği hangi toplumsal üretim modelinde gerçekleştirildiğine bağlı olarak saptanır. O halde kapitalist sistemde toplumsal emek bir anlamda "sermaye için çalışmak"tır. "Ev işine ücret" kuramcıları ev işinin sermaye için artık değer ürettiğini iddia etseler de, bu işin sermaye için çalışmak anlamına gelip gelmediğine hiçbir zaman belirgin bir cevap vermezler. Marx'ın çalışmalarında "sermaye için çalışmak" kavramını tanımlayan en az beş özellik ortaya koyulmuştur. Bir: Emeğin artık ürününe sermaye tarafından el koyulur. İki:

Emek gelirle değil, sermayeyle değiştirilen bir meta üretir. Üç: Üretim sürecinin kendisi "sermayeleşir", çünkü üretim sürecinde sermayenin mallarını kullanır. Dört: İşçilik maliyetleri sermaye tarafından en aza indirilmesi gereken maliyetler olarak görülür. Beş: Emek,"sermayeyi genişletmek amacıyla üretim araçları üretmek için üretim araçları üretme" çemberinin bir parçasıdır. Bütün bu özellikler kendi aralarında birbiriyle ilişkili olduğu gibi bazen çatışabilirler de.

"Ev işine ücret" kuramıyla ilgili sorular *Grundrisse*'den esinlenerek ortaya atılmıştır:

> Özgür emek ve bu emeğin paraya çevrilmesi ücretli emeğin ve sermayenin tarihi önkoşullarından biridir. Paranın kazanılıp artırılabilmesi için emeğin kullanım değerinin bireysel tüketim için değil, paranın kullanım değeri olarak tüketilmesi gerekir. Bir başka önkoşul da özgür emeğin, bu emeği ortaya koymak için gereken maddi koşullardan, yani işçilik araç ve gereçlerinden ayrılmasıdır.[38]

İlk bakışta, ev işinin bu koşullardan hiçbirine uyduğu söylenemez. Birincisi, "özgür" olmadığı muhakkaktır, ama acaba Marx işçinin emeğini satmakta "özgür" olduğunu söylerken ne demek istemiştir? *Kapital*'de ücretli işçinin "aslında ... ne kadar özgür sözleşme yapmış olsa da, her zaman angaryaya koşulduğunu"[39] öne sürer. İkincisi bir ev kadını emeğini paraya çeviremez. En azından bu doğrudan mümkün değildir. "Ev işine ücret" projesinin savunucularına göre, kadının emeğinin ürünü, kocasının işgücüdür, paraya çevrilebilir ve erkek nasıl emeğini ücretle değiştirerek geçimini sağlıyorsa, kadın da bu şekilde varlığını sürdürebilir. Görünüşe bakılırsa, "bireysel tüketim için ... kullanım değeri" ve "paranın kullanım değeri" arasındaki ayrım çok derinleştirilmedikçe, ev işinin emek olarak tanımlanmasına olanak vermemektedir. Yani kadının ürettiği kullanım değerleri – daha sonra sermaye çevrimine girip para karşılığı satılan– işgücünün yaratılmasını sağlamak için gereken bireysel tüketimlerdir. Ama bu döngüsel bir mantıktır. Eğer kadına ücret ödenseydi, üretimi "para için" olacaktı. Bu durumda daha önce emek sayılmayan üretim, şimdi emek olarak mı kabul edilecek? Üretim araçlarından kopuk olmasına gelince, ev işinde kullanılan üretim araçlarının kadından bağımsız birine, yani kocasına ait olduğu söylenebilir. Bu olanakları ve araçları kullanabilmek için emeğini, bedeni, cinselliği ve dişiliğiyle takas etmesi gerekir.

Ev işi işgücü üretir mi? Marksist kurama göre, ürünün değeri onu üretmek için gerekli işgücüne bağlıdır. Sürecin girdileri ise sermaye,

hammadde ve üretim sırasında kullanılacak insan enerjisini üretmek için gereken işgücüne göre değerlendirilir. Marx, *Kapital*'de işgücünü şöyle tanımlar: "İşgücü veya iş kapasitesi denince akla bir insanın sahip olduğu ve herhangi bir kullanım değerini üretirken sarf ettiği akıl ve fizik becerilerinin toplamı gelir. Fakat ... işgücünün mal olarak satılabilmesi için, çeşitli koşulların yerine getirilmesi gerekir."[40] İşgücünün değeri, işçinin satın aldığı malların üretimi için toplumsal olarak gerekli soyut iş süresiyle belirlenir. Fakat mal işgücü üretiminin tek girdisi midir? Malın tanımı nedir? "Ev işine ücret" tezi, çalışabilir güçteki bir insanı her gün yeniden işe hazırlamak için gerekli günlük hizmetler dışında, satın alınan malların tüketilebilir hale gelmesi için de evde bir zaman harcanması gerektiğini, bu sürenin de, işgücü üretimine dahil olması gerektiğini savunur.

Fakat işgücünün üretimiyle diğer malların üretimi aynı mıdır? İşgücü üretiminin maliyeti uzun zamandan beri Marksist ekonominin açıklamakta güçlük çektiği bir konu olmuştur. Klasik ekonomide sürdürülen "doğal" fiyatına karşı "piyasa" fiyatının saptanmasıyla ilgili tartışmada da benzer bir sorun göze çarpar. Marksist analiz, işgücünün üretim maliyetinin geçim ücretine göre saptanması eğilimini gösterir. Bu rakam ailenin ihtiyaçlarını toplumsal olarak tanımlayan ve buna göre tüketim düzeyini tayin eden özerk bir süreç tarafından belirlenir. Fakat bu işlemin piyasadaki yönlendirici unsurlardan ya da mübadele işlemlerinden bağımsız olması mümkün müdür? Aileyi diğer toplumsal ilişkilerden özerk kılan nedir? Marx'a göre geçim ücreti, paralı ücretten bağımsız olarak saptanmalı; bununla birlikte emeğin sömürülmesiyle ilgili olarak kâr oranının yükselebilmesi için, geçim düzeyi belirlenmeli, işgücü maliyeti de, hiç olmazsa piyasa fiyatına göre, sabit olmalıdır. Bu da, klasik ekonomide dönüşüm sorunu olarak adlandırılan, değeri fiyata çevirme sorununu doğurur. Görünüşe bakılırsa, bir meta olarak işgücü konusunda, değerle fiyatın uyumunu saptayacak bir mekanizma eksikliği vardır. Bu durum, işgücünün "değerine" mi alınıp satıldığı sorusuna yol açar (Marx, malların değerine alınıp satıldığını varsaymaktadır: "Bu varsayım üzerinden kârı açıklayamazsanız, onu hiç açıklayamayacaksınız demektir.")[41] Bazı toplumsal katkılara daha baştan değer verilip diğerlerine verilmeyince, fiyat ile değer arasındaki ilişki toplumsal bir dönüşümden ziyade, toplumsal bir totoloji gibi görünmeye başlar. Aile içindeki işin değer olarak kabul edilmediği gerçeği böyle bir analizle açıklanamaz. İş süresinin değerinin işgücü değerinden daha fazla olduğu

düşünülmektedir. Kadınlar evdeki işgücü üretimine katkıda bulunabilir, oysa iş süresi sermayenin yarattığı bir kavramdır. Öyleyse soru, sermayenin ne olduğudur.

"Ev işine ücret" görüşü, meta olarak işgücünün üretimini daha fazla işgücüne dayandırmaya çalışır. Bu görüş, hem ücret hem de kâr hadlerindeki artışlara bağlı olarak ortaya çıkan geçim düzeyindeki dalgalanmalar için olası bir açıklama sağlar. Açıklama, işgücü maliyetinin sabit olduğu varsayımı üzerine kurulmuştur. Kadınların işi ücret düzeylerindeki farklılıkları massedecek şekilde değiştiğinden, kadınlar geçim masraflarını karşılamak üzere daha çok çalışabilirler ve işgücünün sermaye tarafından sabit kabul edilmesi mümkün olur. Böylece, geçim düzeyindeki dalgalanmalar kadının tahammül gücü oranında massedilmiş olur. Erkeğin sömürülmesi için kadının bağımlılığı gerekli hale gelir ve kadının varlığını sürdürmesi kâr sisteminin işleyebilmesi için katkıya dönüşür. Burada, ev işinin sıkıştırıldıkça artabilen gizli üretkenliğinin de dahil edilmesiyle, artık değer oranının emeğin üretkenliğine göre değiştiği şeklindeki Marksist analiz de doğrulanmış olur. Marx, işgücünün tarihsel ve kültürel bir değeri olduğunu gözlemişti; "ev işi için ücret" kuramcıları da buna, söz konusu değeri belirleyen "sabit"lerden birinin de eşin (kadının) emeği olduğu tezini eklemektedir. Kadının emeği sabit koşul görünümünün bütün özelliklerini taşır, çünkü kadının bu konuda seçeneği çok azdır.

Bir kısım işgücü değerinin başkalarının emeğiyle üretilmesi gerektiği, dolayısıyla değerin tamamen göreli olduğu fikri Marksizm'e uygun bir yaklaşımdır. Aksi takdirde, üretilen üründe, onu üreten ilişkilerde bulunmayan bir şeyin var olduğunu söylemek gerekir. İşgücü analizleri çoğunlukla, işgücü sermaye tarafından ve sermaye için üretilmiş ama yine de toplumsal ilişkilerden değil de, bir şekilde "doğadan" birdenbire çıkıvermiş gibi sürdürülür. Kadınlar veya kadınların aile içindeki emeği de böyle doğal bir şey midir? Marksist kuramda ürünün özelliğini, üretim sürecinin sadece yapısı değil, somut olarak gerçekleştirilmesi de (bu bağlamda, doğrudan sermaye için çalışarak) yaratır. Kapitalist gerçeklikte yer alan bütün mallar arasında bir tek işgücü, üretimi tamamlayıp ortaya çıktıktan sonra, yalnızca piyasa ilişkileri yoluyla "sermaye için" mal haline geliyor olabilir mi? Bir ürünün soyut özelliklerinin, onu üreten toplumsal ilişkileri dondurması, toplumsal maddeciliğin aksiyomlarındandır.

Marksist kuram, bir üründe, onu üreten emeğin var olduğunu kabul eder; söz konusu ürün daha fazla emek yaratma kapasitesi olduğu

zaman da bu varsayım geçerlidir. Buradaki sorun, geleneksel Marksizm'de karşılaşılan vasıflı emeği vasıfsız emeğe indirgeme sorunuyla aynıdır. Vasıflılık için yatırım yapılan işgücü, ürünün değerinde orantılı şekilde veya bir ölçüde belirgin olarak tekrar ortaya çıkar mı? Kadının erkeğe katkısı, erkeğe ödenen ücrete yansır mı? Veya ev kadınının emeği orantılı şekilde veya bir ölçüde belirgin olarak, kocasının sattığı işgücü içinde tekrar ortaya çıkar mı? Kadının yaptığı işin erkeğin işgücüne bir değer katıp katmadığını cevaplandırmak için, vasıflılık açısından değer yaratılmasında olduğu gibi, bu soruyu önce fiyattan bağımsız olarak ele almak, ondan sonra değer ile fiyat arasında belli bir ilişki olup olmadığını araştırmak gerekir.

Bu sorun, ev işi bağlamında, vasıflı ve vasıfsız emek konusunda olduğundan daha zor değilmiş gibi görünür. Hatta, ev işi için halen ücret sistemi olmayışı, fiyattan bağımsızlık koşulunu yerine getirmeyi kolaylaştırır. Vasıflılık değeri ürüne nasıl işçinin yaşamı boyunca azar azar aktarılıyorsa, sermayenin dolaşımında olduğu gibi, kadının cevheri de, ürün olarak satılmak üzere yaşam boyunca azar azar işgücüne aktarılır. Bu şekilde bakıldığında, emeğin verimliliğinin üründe (ürünün dağıtımında) görünür kılınmasıyla ilgili Ricardocu bir sorun çıkmaktadır karşımıza.[42] Bu yaklaşıma göre soru şöyle sorulabilir: Kocanın emeği, bir parçası da karısının emeği olan kendi parçalarına ayrılıp fiyattan bağımsız olarak, ama yine de malın fiyatının belirlenmesine katkıda bulunacak biçimde nasıl ele alınabilir? Bu sorunun cevabı,"ev işi için ücret" olarak verildiği zaman, mevcut durumda, kadının emeğinin fiyattan çok kâra yansıtıldığı, çünkü bu emek bir üretim maliyeti olduğu halde, ücretlendirilmediği için kadına yüklenen bir maliyet olduğu söylenmektedir. Kadın ücretsiz çalıştığı için yaptığı işin değerinin, yani kadının katkısının herhangi bir fiyata yansıtılması gerekmez. Eğer kadın ücretli olsaydı, yansıtılması gerekecekti. Bu yaklaşım, David Ricardo'nun fiyatın tek yönlü olarak değer üzerinden belirlenmesi görüşüne uyar. Yani iş süresi değeri, değerin eklenmesi de fiyatı (veya ondan hareketle kârı) belirler. Böylece, işgücünün üretkenliğinin piyasadan bağımsız olarak belirlendiği kabul edilir, işgücünün değeri ise, birikimden etkilenmeyen sabit bir koşul olarak görülür. Açıkça olmasa da, "ev işine ücret" kuramı da benzer bir yaklaşıma sahip gibidir. Daha karmaşık bir görüş, bu faktörlerin karşılıklı belirlendiği şeklinde olabilir. Bu yaklaşım, değerin tamamen ve fiilen işgücü sırasında belirlendiği fikrinden vazgeçerek, onu mübadele ve dağıtım, emek ve sermaye, kadın ve erkek ilişkile-

rini kapsayan bir toplumsal ilişkiler bütünlüğü içine yerleştirmeyi gerektirir.

Somut anlama, öze ve özgüllüğe yönelik bu tutum geleneksel Marksist yaklaşıma tamamen zıttır. Marksist yaklaşım, kapitalizmde de görüldüğü gibi, işgücünü genelleştirip soyutlar. Kullanım değerinden farklı olarak değeri yaratan bu emek soyut bir kavramdır. Soyut emek, içinden faaliyetlerin, ilişkilerin ve insanlar arasındaki her türlü farklılığın ve bunların özellik gösteren benzersiz yönlerinin çıkarılmış kabul edildiği üretken faaliyetin kendisidir.[43] Yani soyut emek, "tam anlamıyla yalnızca çok modern toplumlarda rastlanılan, bir işten diğerine kolaylıkla geçebilen bireylerin paylarına ne özellikte bir işin düşeceği endişesini önemsiz kılan bir kategori olarak uygulanabilir."[44] Bu soyutlama emeği ortak paydasına, yani işgücünün soyut anlamda harcanmasına indirger.[45] Emeği böyle soyut anlamıyla görmek, onu sermaye açısından görmek demektir. Soyut emeğin ürünleri soyut toplumsal üretim ilişkilerinin izlerini taşır. Bu ilişkiler meta üreten toplumların en belirgin özelliğidir: Kapitalizmde "değerin özünü oluşturan", emek "tek biçimli olarak harcanan tek cins işgücü, bir başka deyişle benzeşik insan emeğidir."[46]

Ev işi soyut emek midir? Soyut emeğin önkoşullarından biri ürünlerinin mübadele edilebilmesidir. İşgücü kesinlikle mübadele edilebilir. Soyut emek, sermaye ve işgücünün, ürün ve üreticinin özelliklerine kayıtsız kalmasını da gerektirir. Sermaye zaten bütün tekil ayrıntılara[47] kayıtsız kalır ve yalnızca bir bütün olarak var olup bütünün tüm özelliklerinden de kendini soyutlar; bu yüzden "onu aynı öznellikle karşılayan emek de, kendi içinde aynı bütünsellik ve soyutluğa sahiptir... işçinin kendisi emeğinin özelliklerine tamamen kayıtsızdır; yaptığı işle değil, sadece sermaye için kullanım değeri olarak emeğin kendisiyle ilgilidir."[48] Eğer kadın erkeğe öznel olarak ilgi duyuyorsa ve onun özelliklerine kayıtsız değilse, onun işi iş olarak kabul edilmeyecek midir? Ve eğer edilecekse, bu neden yalnızca evde olmaktadır da, piyasada olmamaktadır?

Belki de ev kadınının ekonomik özelliği, emeğinin, "efendisi" olan belli bir erkekle olan ilişkisine bağlı olmasındadır. Kadınlar ile erkekler arasındaki ilişkiyi bir sistem olarak gören feminizm, kadınların yaptığı işlere ve hizmetlere karşı erkeğin (ya da erkeklerin) sistemli kayıtsızlığını görmüş ve cinsel ilişkilerin toplumsal ilişkiler olduğunu kavramıştır. Eğer bir işçi bütün gün sevgi için çalıştığını çünkü ailesini geçindirmesi gerektiğini öne sürerse, onun böyle hissedi-

yor olması, kapitalist üretimin kendine özgü belirleyici faktörlerinin sistematik mantığını etkilemeyecektir (örneğin, yine de ücretini alacaktır). Böyle hissetmenin kapitalist ilişkilerdeki dürtü gücü olduğunu öne sürmek yerine, Marksistler bunu, hem böyle zorunlulukları hem de insanların bu sürece –üstelik çoğu zaman istek ve tatmin duyarak– katlanmalarını sağlayan ideolojiyi yaratan ilişkiler sistemi üzerine gerekli ama hatalı bir düşünüş olarak görürler. Ama yine de işçinin emeği soyut olmaya devam edecektir.

Aynı şekilde, eşit değerlerin mübadele edilebilmesi, mübadelecilerin birbirleriyle kişisel bağlardan arınmış olmalarına bağlıdır. "Ürün ve faaliyetlerin çözülüp değişim değerleri halini alması, hem üretimdeki bütün değişmez kişisel bağımlılıkların hem de üreticilerin her türlü bağımlılık ilişkisinin de çözülmüş olmasını gerektirir... Birbirlerine kayıtsız bireylerin karşılıklı ve çokyanlı bağımlılıkları onların toplumsal bağını teşkil eder. Bu toplumsal bağ değişim değeri olarak ifade edilir."[49] Bu süreçte yer alan bireyler sadece mübadelecilerdir. "Aralarında biçimsel açıdan hiçbir fark yoktur... Mübadele işleminin özneleri olarak, aralarındaki ilişkinin eşitliğe dayanıyor olması gerekir..."[50] Kadınlar erkeklerle eşit olmadıkları için mi evde yaptıkları işe ücret ödenmiyor bu durumda?

Mübadeleye katılan kişiler arasındaki herhangi bir farklılık veya eşitsizlik "yalnızca bir bireyin diğerine kişisel üstünlüğüdür. Farklılık doğal kaynaklı olup ilişkinin niteliğiyle bir bağlantısı yoktur."[51] Cinsler arasındaki eşitsizlik, ev işi için ücret konusunu Marksist açıdan desteklemeyi engellemektedir. Ama zaten kuramın amacı Marksist ekonomideki gizli erkek egemenliği varsayımlarını ve değer kuramı da dahil böyle durumlarda kapitalizmi destekler görünen varsayımları açığa çıkarmaktır. "Ev işine ücret" savunucuları bu yüzden, kadının evde yaptığı işin sermaye için yapılan diğer işlerle aynı şekilde ölçülebilir olduğunu öne sürerek, bu yaklaşımın ifade ettiği eşitsizliği gidermeye, emeğin soyutlaşarak kapitalist bir karakter edinmesi ve böylece kapitalist anlamda ücrete hak kazanması için "değişmez kişisel bağımlılık ilişkilerini" sona erdirmeye çalışmaktadırlar. Marksist görüş, bireyin eşit olma hakkı isteyebilmesi için eşit olması gerektiği, yaptığı işe kapitalizmi sona erdirecek bir politik ekonomi hareketince değer verilmesi için önce kapitalizm tarafından değer verilmesi gerektiği, kişinin bağımsızlığa hak kazandığını iddia edebilmesi için önce bağımsız olması gerektiği şeklinde bir yaklaşıma indirgenmiş görünmektedir. Bu noktada insan, kadınların evdeki işine neden

ücret ödenmediğini ve bu ücretin yokluğunun nasıl haklı gösterilebildiğini gerçekten merak ediyor.

"Adil fiyat" tartışmasının tarihinde yeri olan "statü" sorununa kısa bir bakış, bu güçlüğün kökenlerini aydınlatmaya yardımcı olur. Örneğin Adam Smith'in "işin gerektirdiği" fiyat kuramı[52] için gerekli emek eşitliği, toplumsal işbölümünün toplumsal olarak eşit olanlar arasında yapılabileceğini varsayar. Kadın erkekle toplumsal olarak eşit olmadığı sürece, emeğinin ürünleri de eşit değer kazanmayacaktır. Marksist analize göre, kapitalizmin yükselmesi statü farklılıklarını sermaye sahipleri ile ücretli işçi arasındaki sınıf ayrılığı içinde eriterek önemsizleştirmiştir. Feminizmin ortaya koyduğu bir sorun, kadınların yerine getirdiği çok çeşitli görevlere rağmen, dışarıda çalışmadıkları takdirde bu sınıfların hiçbirinde yerleri olmadığıdır. Şimdi kadınların ev işi yaptıkları sürece her iki sınıfa da ait olmadıklarını, bunun yerine yaptıkları ücretsiz işe uygun şekilde düşük bir statüye sahip olduklarını düşünelim. Klasik ekonomistler bu soruna fiyat tespitiyle ilgili bir mesele olarak yaklaşırlar. Ama bunun fiyatta yansıtılmayan değer belirlenmesinde de etkisi var gibi görünmektedir. Çünkü kadınların yaptıkları işle orantılı bir karşılık isteyebilecek toplumsal güçleri yoktur. Bu anlamda kadın emeği, dönüşüm sorununun Marksist kuramın bir şekilde çözemediği, ihmale uğramış bir yanını oluşturmaktadır: Değere katkıda bulunur ama bunu, ücretlendirilmediği sürece değere ve üretim fiyatı da dahil olmak üzere, fiyata katkıda bulunmadan yapar.

Son olarak, ev işi verimli midir, yoksa verimsiz mi? Kapitalizm verimli emeği, amacı kullanım değeri değil, sermayeyi yenilemek ve genişletmek olan işgücü olarak tanımlar. Bu durum ürünün veya eylemin kendisine değil, içine girdiği ilişkilere bağlıdır. Yani eğer sermaye artığı elde ediyorsa, sermayeyle değişime giren emek verimlidir. Ama asıl mesele, bir şeyin sermayeye geçip geçmediğinin nasıl anlaşılacağıdır. Bu sorunun yüzeysel cevabı, sermayenin onu satın aldığı şeklindedir. Ama ev işine ücret ödemek, daha önce böyle kabul edilmeyen bu emeği verimli mi kılacaktır? Eğer verimli emek, sistemi bütün olarak yenilemeye ve değerin artırılmasına yarıyorsa, ev işi verimlidir. Ama eğer verimli emek paraya çevrilebilen iş anlamına geliyorsa, ücretsiz bütün işler verimsizdir; işçiye ücret ödenmediği için, sermayenin ödeme yapmadığı şeyden değer elde edip etmediğini anlamak mümkün değildir. Eğer emeğin cinsi ürünün değeri biçiminde ifade ediliyorsa, işin amacı üretim araçlarındaki belirgin nitelikleri

görünmez hale sokar. Bu anlamda, kadın tarafından erkek için yapılan ev işi bir bütün olarak erkekler için olduğu kadar, yine bir bütün olarak sermaye için de çok verimli görünür. Eğer ev işi şimdi olduğu gibi evde yapılmasaydı, erkekler ihtiyaçları olan hizmet ve eşyayı piyasadan satın alma yoluna gideceklerdi ve sermaye açısından değişen hiçbir şey olmayacaktı. Bu yüzden, ücreti kimin ödemesi gerektiği sorusu hizmetten kimin yararlandığı sorusunu akla getirir. Değerin nereden geldiğini, kimin yararına sonuçlandığını ve nasıl ölçülmesi gerektiğini sormanın bir başka şeklidir bu.

"Ev işine ücret" görüşü kapitalist sistemde aynı zamanda hem sömürü hem de kurtuluş olanağı sağlayabilen emeğin ikili karakterini benzersiz biçimde sergileyen Marksizm ile feminizmin sentezi için bir girişimdir. Sosyalizmde işçiler arasındaki gerçek toplumsal ilişkilerin ürünler arasındaki toplumsal ilişkilermiş gibi gizlenmesinin son bulacağı söylenir. Belki kadınların işi, sosyalist sistemde ailenin yeni bir "günlük yaşam dini"[53] olduğunu açığa çıkarır; bu din, mutsuzluğu, insanlar arasındaki ilişkinin gerçekten insanlar arasında olduğu bir yaşam alanı bulunduğu yanılsamasıyla savuşturur; oysa bu ilişkiler artık daha da incelikle gizlenmiş nesneler arası ilişkilerdir. Bunu sadece feminizm görmüştür, çünkü nesneler haline gelenin kadınlar olduğunu sadece feminizm kavramıştır.

Kadının durumunu ciddiye almak, mevcut toplumsal sömürü tanımlarını değiştirir. Kadının yaptığı bir şeyin niçin erkeğin yaptığı bir şey gibi değerlendirilmediği sorulunca, verilebilecek Marksist cevaplar, totolojilerden ve –sanki sınıf mücadelesi kapitalizmin doğasına karşı çıkmak değilmiş gibi– kapitalist statükonun korunmasıyla ilgili savunmalardan ibaret kalacaktır. Ev işine ücret görüşü, kadının kendisinin ve katkısının aynı anda nasıl hem önemli hem de görünmez olduğunu açıklayabilme amacını taşıyan bir yaklaşımdır. Bu konudaki sentez girişimlerinin bir zirvesi olarak, ev işinin Marksist görüş açısından, Marksist ekonominin de kadınların görüş açısından tekrar incelenmesini zorunlu kılar; sadece kadınların dışında bırakıldıkları bir analize dahil edilmeleri gerektiğini, kadınları dışarıda bırakan her analizin çarpık ve yetersiz olacağını belirtmekle kalmaz, aynı zamanda açıklanmak istenen bütünlükle ilgili vizyonun yeniden kalıba dökülmesinin gerekliliğini de vurgular.

"Ev işine ücret" kuramının sınırlılıkları veri olduğu halde, kadınları kendi merkezi dışında tutan bir toplumun ve onları yalnızca toplumun kenarında görebilen Marksist kuramın eleştirileri eşanlı olarak

yükselmektedir. Marksist kuramda bile kadınlar, dışarıda çalışsalar dahi, hesaba katılmamaktadır. Kadınların rolünün marjinalliği, hem gerçekliği hem de yanlışlığıyla ortaya çıkmıştır. Kadınların yaptığı işler, gerek gerçekleştirilmeleri önlenerek, gerek fark edilmelerine imkân tanınmayarak önemsizmiş gibi gösterilir. Burada bir bağlantı görülmektedir: Kadınlar toplumsal açıdan güçlü faaliyetlerin dışında tutuldukları sürece, yürüttükleri her türlü faaliyet, sırf kadınlar tarafından gerçekleştirildi diye güçsüzlüklerini artıracak; ve faaliyetleri toplumsal açıdan değersiz görüldüğü sürece, nasıl kullanılabiliyorlarsa ona göre değerlendirileceklerdir.

II

YÖNTEM

Hâlâ aynı telden çalarak, haykıracaksın – Olaylarla dolu bir hayatın çoğu mücadelesine ezilmiş cinsiyetim neden olmuşken, bundan nasıl sakınabilirim: Hislerimiz zorlandıkça, düşüncelerimiz derinleşiyor.

– MARY WOLLSTONECRAFT (1794)

Özet olarak, herhalde erkek dünyası ile bizim dünyamız arasında Eukleides uzayı ile eğik uzay veya klasik mekanik ile kuvantum fiziği kadar fark olmalı.

– COLETTE GUILLAUMIN (1982)

5

Bilinç Yükseltme

Ben adanmış bir kadınım
başka dilin alfabesinden yazılmış
bir politikaya,
bir aklın yöntemlerine
birdenbire şaşırmışım
çıkıveren anlam değişikliklerine –onlar için
belleğini yitirmiş hastalar gibi
yanmakta olan bir koğuşta,
sözcükler bulmalı
ya da yanıp gitmeliyiz.

– OLGA BROUMAS, "Artemis"

... başka bir şey daha var: Tehlikede olan ve aşağılanan o insanların, yalnızca uğradıkları hasarlardan ibaret olmadıklarına inanmaları.

– ADRIENNE RICH, "Sources"

FEMİNİZM çıkarlarını koruduğu kitle tarafından yaratılan ilk kuramdır. Yöntemi, yakalamaya çalıştığı gerçeği kuram olarak özetlemektir. Marksist yöntem dialektik materyalizmken, feminist yöntem bilinç yükseltmedir: Kadınların toplumsal tecrübesinin anlamını, yaşam devam ederken, kolektif ve eleştirel biçimde yeniden şekillendirmek. Bu düzeyde Marksizm ve feminizm düşünce ve nesne arasındaki ilişkiler açısından farklı yaklaşımlar ortaya koyarlar. Her iki yaklaşımda da hem analizin kendisi ile ele aldığı toplumsal yaşam tarzı arasındaki ilişkiler, hem de düşüncenin analiz ettiği toplumsal hayata katkısı incelenir. Materyalizm bilimsel olduğu ölçüde, düşünce dışında bulunan, nesnel –yani toplumsal bir bakış açısından bağımsız– ve içerikli bir gerçeklik varsayar ve ona atıfta bulunur. Bilinç yükseltme ise tersine, düşünce ve maddiliğin bir karışımı olan ve en geniş anlamda toplumsal cinsiyeti kapsayan, baştan itibaren toplumsal nitelikli bir

durumu sorgular. Dünyaya kararlılığın paylaşıldığı bir süreçten geçerek yaklaşır: Bireysel ya da öznel fikirler değil, kolektif bir toplumsal varlık olan kadın bilinci. Bu yaklaşım, kendini belirleyen unsurların içinden bakarak onların örtüsünü kaldırabilmek, onları eleştirerek kendi anlatımı içinde değerlendirebilmek –ve aslında böylece kendi anlatımına sahip olabilmek– amacındadır. Feminizm, toplumsal yaşamın doğru bir analizi peşindeki kuramın kendisini bilinç arayışına, eşitsizlik kavramını araştıran analizi de onu belirleyen unsurların bir eleştirisine dönüştürür. Bu süreç kavramaya yönelik olduğu kadar, dönüştürücü bir özelliğe de sahiptir. Çünkü kadının ezilmişliğinin oluşmasında, düşünceler ve nesneler birbirini karşılıklı etkileyerek içinden çıkılamayacak bir durum yaratır. Tıpkı devletin baskı mı uyguladığı yoksa ideolojiyi mi meşrulaştırdığının ayırt edilememesi gibi. Bilinç arayışı politik bir uygulama haline gelmiştir.

Bilinç yükseltme, kadınların durumunun çağdaş radikal feminist analiz aracılığıyla şekillendirilip paylaşıldığı bir süreçtir. Feminst yöntem ve uygulama olarak bilinç yükseltme, bu amaçla örgütlenmiş ya da kurulmuş gruplarla sınırlı değildir. Öyle ki, burada tartışılan şekliyle bilinç yükseltme, çoğu bilinç yükseltme grubunca kullanılmaz bile. Ama bu gruplar, bir analiz yöntemi, örgütlenme modeli, uygulama şekli ve politik müdahale tekniği olarak bilinç yükseltmenin gelişmesi için ortam oluşturmuşlardır. Böyle grupların tipik yapıları, ahlakları, işleyişleri ve toplumsal değişime yaklaşımları, politik kuram ve uygulamaya birer katkı olmalarını sağlar ve bunlar aynı zamanda feminist kuramın da temel özelliklerdir. Feminist kuramın anahtarı onun anlayış *tarzıdır*. Ve bu tarz, bilinç yükseltmedir. "Ezilen bir grup öncelikle kendisini çevreleyen dünyanın kendi üzerindeki yansımasını dağıtmalı, aynı zamanda da kendi bakışını tarihe yansıtmalıdır. Kendi kimliğinin, ezenin kimliğinden farklı olduğunu anlayabilmesi, kendisi için gözle görülür hale gelmesiyle mümkündür. Bütün devrimci hareketler, kendi görme tarzlarını yaratırlar."[1] Feminizmi bir kuram olarak incelemenin bir yolu da, bilinç yükseltme gruplarındaki gelişim sürecinin bilinç yükseltme betimlemesini yapmaktır.

1960 ve 1970'lerde oluşturulan bilinç yükseltme grupları birçok kadın için, çok rağbet görmekte olan feminizmle ilk gerçek karşılaşmaları olmuştur. Bu gruplar arkadaş ilişkileri içinde, kolej ve üniversite çevresinde, kadın merkezlerinde, mahalle komşuları arasında, kiliselerde ve işyerlerinde kendiliğinden ortaya çıktı. Bazıları yaş, evli-

lik durumu, meslek, eğitim, fiziksel yetenek, cinsellik, ırk ve etnik durum, sınıf ya da politik görüş gibi özelliklerde çeşitliliği hedef almış, diğerleriyse benzer özelliklerin bir araya gelmesini tercih etmişti. Her kadının yaşamöyküsünü gönlüne göre anlattığı biyografik yöntemle çalışan gruplar da vardı, tartışmaya bir yön verebilmek için konulara bağlı kalmayı seçenler de: Bekâret bunalımları, kadınlar arası ilişkiler, anneler, beden görüntüsü, ilk cinsel deneyimler, vb. Bazıları okudukları kitapları, edebiyat sevgisini paylaşmış; bazıları da hayatta karşılaşılan acil durumlarla ilgilenerek, kadınlara yaşadıkları zor anlarda destek vermeye, onları kaçmış oldukları sorunlarla yüzleşebilmeleri için yüreklendirmeye çalışmıştı. Birçokları duruma göre uyarlanabilen çalışma tarzları geliştirebilmişti. Aralarından biri duygusal bunalım geçirecek olursa, pek azı aynı konuya takılıp kalmakta ısrar ediyordu; zaten konunun değiştirilmesini gerektirecek kadar net ve uzun süren bunalımlar çok nadirdi.

Katılımcılar genellikle açıklık, dürüstlük ve kendi kendinin farkında olma ilkelerini benimsemişlerdi. Eğer katılanlardan biri, çok özel bir sorununu tartışamadığını veya tartışmakta zorlandığını hissedecek olursa, bunu tipik bir grup başarısızlığı sayıyorlardı. Toplantılara düzenli katılım ve bilgilerin gizliliğini korumak da yaygın kurallardandı. Sık sık önderlik örnekleri görülmüş, sözel ve duygusal yeteneklerde farklılıklar hissedilmiş olsa da, grup içinde eşitlik başlı başına bir hedefti; hiyerarşik olmayan bir örgüt yapısına verilen değeri ve kişinin kendisini egemenlik altında veya dışlanmış hissetmesine neden olan eşitsizlik kaynaklarına karşı mücadeledeki kararlılığı yansıtıyordu bu.

Kadınları bu gruplara getiren şeyin ne olduğu sorusu ile bir kere katıldıktan sonra neler olduğunu ayırt etmek zordur. Zaten laboratuvar deneylerinden devrime kadar bütün karmaşık toplumsal etkileşimlerde çoğu zaman varsayımları keşiflerden, olgunlaşmış koşulları ilk kıvılcımlardan ayırt etmek zor olmuştur. Bilinç nereden kaynaklanmaktadır? Bilinç yükseltmenin etkisini, sürecin kendisi ile buna katılmaya karar vermiş gönüllü kadın arasında bölüştürmek zordur. Başlangıçtaki itici güç, kadınların dişi olmakla açıklamaya çalıştıkları belirsiz, çoğunlukla nedensiz, bastırılmış bir hoşnutsuzluk hissine gösterilen bir tepki olabilir. Kadınların çoğu, kim olabileceklerini belirleyen şeyin, dişilikleri olduğunu fark etmektedir. Kısıtlamalardan, çelişkili isteklerden, çekilmez olduğu halde mecburen katlanılan işlerden, günlük yaşamda birikip duran küçük ama sürekli rahatsız edi-

ci ve onur kırıcı ayrıntılardan çoğunlukla cinsiyet sorumlu tutulmuştur. Bilinç yükseltme bütün bu izlenimleri bir araya getirir ve onlara ses verir.

Feministler, kadınların tamamının değilse de çoğunun yaşamlarının hiç olmazsa bir aşamasında, kadının toplumdaki yerine tepki gösterdiğini düşünme eğilimindedir. Kadınların kendi statülerini koruma çabaları bile, bu statüye bir tepki olarak kabul edilebilir. Bazı kadınların kendi durumlarını neden kadın olarak statüleriyle özdeşleştirdikleri ve neden tatminsizliklerini yakınmaya dönüştürdükleri feminizmin (ve hatta bu açıdan Marksizmin de) cevaplanmamış, yaşamsal önemde bir sorusudur. İnsanların kötü hisler yaşama aşamasından toplu olarak sömürüldüklerini kavrama bilincine gelmeleri ve grup kimliklerinin başka bir grubun işine yarayan sistematik bir gereklilik olduğunu görmeleri örgütlenmenin ilk aşamasıdır. Bilinç yükseltme gruplarının var olduğu gerçeği, bu grupların oluşturulabileceğinin keşfedilmiş olmasını gerektirir. Fakat önce belki sadece yararlı bir varsayım söz konusuyken, bu giderek yararlı bir keşfe dönüşür: Kadınlar, kendilerine uygulanan ortak davranışlarla bir kimlik oluşturmak, en azından bu konuda birlikte konuşmaya başlamak için yeterli temele sahip bulunan bir gruptur. Çoğunlukla baştan açıklanan bu fikir birliği, amacı erkeklerin egemenliğindeki bir toplumda dakikası dakikasına kadın olmanın anlamını aralayıp kadınların günlük yaşantılarını nasıl gördüklerine bakmak olan bir gelişimi biçimlendirir. Kadınların yaşamı sıradan anlık ayrıntıları içinde, yani yaşandığı biçimde tartışılır. Kullanılan teknik, her kadının kendi yaşadığı şekilde anlattığı toplumu, diğer kadınların tecrübeleriyle karşılaştırarak ve kadınların grup içinde birbirleriyle olan tecrübelerine dayanarak araştırmaktır. Duyma ve konuşma metaforları genellikle kadının sessizlikten sesliliğe geçiş yapmasını sağlar. Toni McNaron şöyle demişti: "Kadınlardan duyduğum her hikâyede, biraz da kendi sesimi duydum. Tabii ayrıntılar her konuşmacının kendine göreydi ve bunlar bizim farklılıklarımızdı. Ama ortaya çıkardıkları anlam hepimiz için ortaktı. Neyin ortak olduğunu bana anlatılan ayrıntıları dinlemeden anlayamazdım."[2] Bu ayrıntılar, farklılıklarla zayıflayacak yerde sağlamlaşan kolektif anlayışın özellikleri haline gelmiştir.

Grupta erkeklerin bulunmayışı çoğunlukla gerekli kabul edilmiştir. Kadınların erkeklerle bağlantılı olarak oluşturdukları algılama biçimleri olduğu gibi duruyordu tabii. Yine de erkeklerin geçici de olsa ortada olmayışı, kadınları hemen maruz kalacakları dikkati çekmek

veya onay almak için yarışma baskısından, ürküp pasifleşme olasılığından veya erkeklerin görüşlerini destekleme durumunda kalmaktan kurtarmış, konuşabilmeyi sağlamıştır. Kadınlar bu baskıların bir ölçüde uzaklaştırılmasıyla, aslında farkında oldukları halde şimdiye kadar kendilerinden bile sakladıkları hususların grup tarafından onaylandığını gördüler. Artık cinsellik, aile, beden, para ve güç gibi konular daha açıkça tartışılabilecekti. Bütün bu alanlarda kadına düşen can yakıcı rol ve pay açıkça eleştirilebilecekti – üstelik bunun tehdit edici bir yanı bulunmadığına erkeği ikna etmek veya kadınlık rollerinden sıyrılmanın istenir bir şey olduğunu savunmak zorunda kalmadan. Gruptaki herkesin kadın olması, kadınların birbirlerini birer görüş, öğüt, bilgi, itici güç ve problem kaynağı olarak değerlendirmelerini sağlamaktadır. Kadınlar arasında yakınlık yaratan bu ortam, onların birbirinden ne kadar ayrı düşmüş olduklarını ve bu ayrılığın kendilerine karşı tutumun sistemli bir hale gelmesine yol açtığını göstermiştir. "Kim olduklarını bilmeyen, adları ve kültürleri olmayan insanlar bir çeşit bilinç felci yaşar. İlk adım, birbiriyle bağlantı kurup birbirine güvenmeyi öğrenmektir."[3] Bu ciddi yüzleşme, kadınların birbirlerinin gözünde de nasıl önemsizleştirildiğini ortaya çıkarmıştır. Pamela Allen bu gruplara "serbest alan"[4] adını vermişti. Bununla her kadının söylenmemiş olanı açıklayabildiği, itiraf edilemeyeni itiraf edebildiği saygın bir kadınlar arası iletişim ortamını kastetmektedir. Bu süreçten asıl beklenen şimdiye kadar açıklanmamış gerçeklerin ortaya dökülmesi veya kabul edilmeyen kavramların onaylanması ve hatta gerçeğin sınanması değildi. Mesele sessizliğin kırılıp konuşmanın başlamasıyla da kalmıyordu. Gerçi bütün bu sayılanlar da olmuştur, ama asıl önemli gelişme, şimdiye kadar geçerli sayılan referans noktasının yerinden oynatılması, dolayısıyla da gerçeğin tanımının değişmesidir. Bilinç yükseltme, neyin doğrulama sayılacağını tanımlayan bir süreçle yeni bir topluluk yaratarak geçerlilik ölçütlerini değiştirmiştir. Bu süreç kadının görüş açısına hem içerik hem biçim verir.[5]

Bilinç yükseltme grupları çoğunlukla belirli olaylar ve iç diyaloglar üzerinde yoğunlaşır: Bugün ne oldu? Bu durumda kendini nasıl hissettin? Neden böyle hissettin, şimdi nasıl hissediyorsun? Önemsiz gibi görünen olaylara ve enerji, zaman ve yoğunluk açısından kadınların mutat yaşantısını meydana getiren küçük düşürücü uğraşlara çok fazla önem verilmiştir – en başta da ev işi ve cinselliğe. İşte kadınların anlattıklarına bir örnek:

Kendi kendimeyken bir hiçim. Kendi içimde bir hiçim. Yaşadığımı sadece kocam ve çocuklarım gibi gerçek birilerinin bana ihtiyaç duydukları zaman farkediyorum. Kocam dışarı, gerçek dünyaya gidiyor. Öteki insanlar onun gerçek olduğunu görüyor, onu ciddiye alıyorlar. O başka insanları ve olayları etkiliyor. Bir şeyler yapıyor, bir şeyleri değiştiriyor ve bu şeyler sonradan başka türlü oluyor. Bense bu evde, kendi hayal dünyamdayım, çoğunu kendi icat ettiğim ve benden başka kimsenin umurunda olmayan işler yapıyorum. Hiçbir şeyi değiştirdiğim yok. Benim yaptığım işler hiçbir şeyi değiştirmiyor; pişirdiklerim kayboluyor, temizlediklerimin ertesi gün yeniden temizlenmesi gerekiyor. Adeta gizemli bir işle uğraşıyor gibiyim.[6]

Cinsel ilişki de sorgulanıyordu: Kimin tarafından ve nasıl başlatıldığı, zamanlaması, kadının o sırada ve sonradan hissettikleri, ilişkilerdeki yeri, anlamı, kadın olmadaki yeri.[7] Öteki konular caddede yürümek, otobüs şoförüyle konuşmak, barda çalışan kadınla dostluk etmek gibi gündelik hayatta karşılaşılan durumlarla ilgiliydi. Meslek hayatı, işe nasıl girildiği, çocuklar, cinsel tacizi de kapsayan cinsel geçmiş gibi konularla ilgili kadın hikâyeleri inceden inceye araştırılıyordu. Adrienne Rich, birçok kadının yaşayıp aynı sonuca vardığı bu süreci şöyle yansıtıyor:

Ümitsizce bir ipucu arıyordum. Çünkü eğer ipucu bulamayacak olursam çıldırdığımı düşünecektim. Bu dönemle ilgili olarak bir not defterine şunları yazdım: "Bir ilişkiler ağının varlığını sezerek felce uğramıştım –yani çocuklara kızgınlığım, duygusal yaşamım, edilgenlik ve seks (yani geniş anlamıyla seksten bahsediyorum, sadece cinsel arzudan değil) gibi şeylerin ilişkileri– bunların aralarındaki bağlantıyı görebilseydim eğer ve ona geçerlilik kazandırabilseydim, beni bana geri verecek, aklı selim ve istekle yaşamıma devam etmemi sağlayacaktı. Oysa bu karanlık ağların arasında el yordamıyla bir ileri bir geri gidip geliyordum." Sanırım bu noktada politikanın "orada dışarıda" bir yerde değil, "burada içeride" ve benim durumumun özünde olduğunu hissettim.[8]

Kadının kendisiyle ilgili algılamaları ortaya çıkmıştı: Kim olduğunu düşünüyordu? Ailede kendisine nasıl davranılıyordu? Kendisine kim olduğu (güzel olan, akıllı olan) söylenmişti? Nasıl karşı koymuş, bu davranışı nasıl karşılanmıştı? Şimdiki yaşamıyla ilgili duyguları, böyle hissetmeye başlamasının hikâyesi neydi? Grubun diğer üyeleri de onun hakkında kendisinin düşündüğü gibi mi düşünüyorlardı? Bedenini nasıl taşıyor, tavırlarını nasıl sergiliyordu? Kendini tanıtma şekli ve gruptaki ilişkileri nasıldı? Toplantılar sırasında örtülü olarak gönderilen mesajlarla açıkça ifade edilen mesajlar arasındaki çelişkiler de dikkat çekicidir. Bunların ortaya çıkması bazen esin dolu, bazen de –baştan çıkarıcı davranıp da erkekler tarafından rahatsız

edildiğini söyleyen kadınların durumunda olduğu gibi– kırıcı eleştirilere yol açıyordu. Kadınlar sadece gerçeklik tarafından şekil verilen değil, onu şekillendiren olarak da ortaya çıkmaya başladığından beri, sömürüde suç ortaklığı kavramı somut bir anlam kazanmaktadır. "Kadın olma"nın anlamı kadınların deneyiminden hareketle ve eleştirel bir bakışla dikkatle ayrıntılandırılmış ve bileşik bir imge halinde yeniden kurulmuştur. Kadınların kolektif bakışına sahip bir kadın yürüyüşüyle, evini yönetme biçimiyle, işine ve arkadaşlarına yaklaşımıyla, cinselliğini paylaşmayla her an kendi varlığını oluşturup dışa vurmaktadır. Nasıl hayatta kalabildiğini ve şimdi kim olarak yaşadığını ortaya koyar. Kendi koşullarını değiştiren, reddeden, koruyan kadınların saniye saniye yarattığı bir filmdir bu.

Genellikle önemsiz kabul edilerek geçiştirilen etkileşimler eğer biraz üzücü ise ayrıntılı bir incelemeye alınmışlardı. Örneğin bir kadın metroda kendisine bakmış olan bir adamdan bahseder. Kadın kendini nasıl hissetmiştir? Neden o kadar aşağılanmış hissetmektedir kendini? Neden canı sıkkındır? Erkek niçin onun bedeninden nefret etmesine yol açmıştır? Bu duygunun ne kadarı erkeklerin onu cinsel olarak kullanmasıyla ilgili öğrenilmiş güvensizliğinden kaynaklanmaktadır? Bu onun yaşamının diğer alanlarını da etkiliyor mu? Öteki kadınlar da aynı şeyi hisseder mi? Bu, erkeğe ne türden bir güç sağlamaktadır? Bütün erkekler böyle bir güce sahip midir? Yeri gelince bu güçten yararlanırlar mı? O sırada kadın bir şey yapabilir miydi? Grup şu anda bir şey yapabilir mi? Kadınlar cinsel egemenliğin tüm yapısının, sessizce ifade edilen emir-komuta ilişkilerinin geçerken atılan bir bakışta mevcut olabileceğini öğrenmiştir.

Ortalama bir ev kadını ve annenin yaptığı ağır bedensel işler, gerçek vajinal orgazmı hissedebilen birkaç kadına karşılık, hissetmiş numarası yapan pek çok kadının varlığı gibi her gün olup biten şeyler hakkında sadece konuşulması bile, gerçekleri örten yüceltilmiş efsane katmanlarının maskesini indirmeye yetmiştir. Kadınlar, kendi gruplarında daha önce "korunmuş" görünen kimi kadınların yaşamlarında çeşitli derecelerde açık şiddete maruz kaldıkları gerçeğiyle yüz yüze gelmişlerdir. Onlara tecavüz eden babalarla; vuran erkek arkadaşlarla; hamile olmadıkları halde kendilerine kürtaj yapan veya kazayla kendilerini kısırlaştıran doktorlarla; kendilerini baştan çıkardığını söylediklerinde onları akıl hastanelerine mahkûm eden psikiyatrlarla; intihar eden veya bunu başaramadığı için kendisinden daha da çok nefret eden annelerle; cinsel isteklerine karşılık vermedikleri

için işlerine son veren patronlarla ve işten ayrılmak için bu nedeni kişisel bulup bu ayrılışı zorunlu görmediği için kendilerine tazminat ödemeyen kurumlarla karşılaşmışlardır. Erkeklerin, kadınları kendi bakış açılarıyla görüp buna göre davrandıklarını ve bu bakışın içeriğini öğrenmişlerdir.

Bu ayrıntıların tümü kadınların içinde yaşadığı toplumsal dünyayı, böyle bir hayatın onlar için ne demek olduğunu, sistematik olarak bir kimlikten yoksun bırakılışlarını ve bu sürecin dişiliği nasıl toplumsal olarak kurduğunu sergileyip belgelemektedir. Bilinç yükseltme sırasında kadın bu gerçeklerin ilk bakışta çok özgün olduğunu (kendisi tarafından yaşanan toplumsal koşullar ve kendi kendini algılaması) ama aynı zamanda da hemen hemen bütün kadınların paylaştığı bir toplumsal gerçeği yansıttığını ve ne kadar çeşitli olursa olsunlar, bütün kadınların bu gerçekler aracılığıyla tanımlanabileceğini fark etmiştir. Bir başka şekilde ifade edecek olursak, her ne kadar bir kadının kendine özgü ırkı, sınıfı veya fiziksel yapısı onu diğer kadınlardan ayırsa da, sadece kadın olmak da bütün kadınları en mahrem anlarından en genel ilişkilerine kadar toplumsal olarak tanımlamaya kesinlikle yeterli bir anlama sahiptir. Cinsler arasındaki anatomik farklılıklarla veya kadının buna tepkisiyle hiçbir ilgisi olmayan bu toplumsal anlam, bir refleks, bir âdet haline gelecek kadar günlük alışkanlıkları sarmıştır. Cinsiyetçilik her yerde ve yaşamın her alanında öyle yaygın şekilde mevcuttur ki, onun da sınırları olduğunu algılamak için güçlü bir kolektif dikkat harcamak gerekir. İşte bilinç yükseltme böyle bir çabadır. Bu şekilde yaklaşınca, bilinç bir dizi fikirden çok daha fazla anlam ifade eder: Dişi olmanın toplumsal gerçeğini yaşayarak bilmektir.

Kadınların neyin bilincine vardığı –radikal feminist analizin özü– bu bilinçlendirme için çok önemlidir. Her şeyden önce, kadınlara doğa ve biyolojiye dayanarak rol verilmesini ya da kişisel özellikler atfedilmesini, kadınları şekillendirmeye çalışan buyurgan istekler olarak görmek dışında ciddiye almak çok zordur. Kadınların hayatları başlarından geçen her olaya eğilerek didik didik edilecek olursa, neye uğradıkları anlaşılacak, neden bu duruma geldikleri sır olmaktan çıkacaktır. Kim olursa olsun yetersizlik duygusu yaratacak olan muamele tarzlarıyla kadınları araç kullanımından ve her türlü ustalıktan uzak tutan açıkça ayrımcı yaklaşımlar arasındaki görünmez bağlar, kadına anatomisi tarafından belirlendiği iddia edilen statüyü dayatmaktadır. Doğal olduğu varsayılan heteroseksüellik de sürekli bir

baskıyla kadınlara benimsetilir. Doğal ve sonsuza kadar kadınlara özgü olduğu kabul edilen nitelikler –besleme, eğitim, sezgi, elişlerine yatkınlık, çocuk sevgisi– ya da belli bir kadın altgrubuna ait kimi başka özellikler – örneğin evli kadınlarda olduğu varsayılan titizlik, biteviye yapılan işleri başarma becerisi veya Siyah kadınların sözüm ona sekse düşkün olmaları– ise yalnızca, bu rolleri üstlenen kadınlarda olması istenen ve aranan özelliklerin betimlenmesinden ibaret görünmektedir. Meredith Tax işin içyüzünü şu sözlerle açıklıyor: "Kalıtım yoluyla veya kazayla bu hale gelmedik. Yoğrularak biçimsiz hale getirildik, hizmet işlerine itelendik, yaşadığımız için özür dilemeye zorlandık, kapı veya şişe açmak gibi kuvvet isteyen hiçbir işi yapamayacağımız yönünde eğitildik. Bize aptal olmamız, salakça davranmamız söylendi."[9]

Eğer bu nitelikler biyolojik zorunluluklarsa, kadınlar bunlara dikkat çekecek kadar kötü uyum sağlamaktadır. Kadınları erkeklerin olmadığı bir ortamda yakından tanıma fırsatı bulursanız, toplumsallaşmaları şöyle dursun, söz konusu biyolojilerinin bile nasıl işe yaramadığını görürsünüz. Doğanın değişmez buyrukları gibi görünen şeylerin aslında güçlü toplumsal mutabakatlar olduğunun keşfi, aynı zamanda bireysel sayılan başarısızlıkların pek de öyle olmayabileceği anlamına geldiğinden, genellikle kadınları rahatlatmaktadır. Kadınlar hayatlarının tüm kulvarlarının toplumsal cinsiyetçi tutum yüzünden birbiri ardına kapandığını gördükçe öfkeleniyorlar.

Bu görüşlerdeki yeni yaklaşım, içerdikleri anlamlardan çok, yaşanmış deneyimlerle ilişkilendirilmeleridir. On dokuzuncu yüzyıla ait bir yazıdan çok yaygın bir kadın sorununu okumak başka bir şeydir; çektiği acıları anlatan bir kadını dinlemek, acı çeken kadının başvuracak bir yeri olup olmadığını merak etmek, bir tepki gösterilmesini beklediğini bilmek, içinde bulunduğu açmazı fark etmek, acının yalnızca acı değil her kadının yaşadığı bir his olduğunu bilip yadsıma duygusuyla savaşmak ve bu kadınların sahici olduğunu kavramak farklı bir şeydir. Susan Griffin'in ifadesiyle: "Konuşmak için acele etmiyoruz. Duygulanmak için kendi kendimize izin veriyoruz. Nesnel olmaya çalışmıyoruz... (Ona) başına gelenlerin bizim de başımızdan geçtiğini söyledik. Başını kucağıma dayamıştı, onu (bir kadın) bir zamanlar kendime çok yakın bulmuştum, dedi. Ne yapacağımı biliyordum, dedi. Onun da bizim yaşadıklarımızı yaşadığını görmekten duygulandığımızı söyledik. Ona bunun bize bir bilgi birikimi sağladığını anlattık."[10]

Bilinç yükseltme gruplarında, kadınların hayatlarında, ilişkilerinde, yaşamsal amaçlarında, işlerinde ve cinsel yaşamlarında meydana gelen köklü değişiklikleri paylaşmak yaygın bir uygulamaydı. Bu tutum kadınların yakın dostluklar kurmalarına ve değişik bir anlayış kazanmalarına yardımcı olmuş, böylece duygulanma ve duygulandırma ile değişme ve değiştirebilme üzerine gelişen kolektif bir bilgi yaratılmıştır. Kadınların toplumsal eşitsizliğin kurbanı oldukları şeklindeki ampirik bilginin ötesine geçilmiş, deneyimlerin aktarılmasıyla nasıl bu noktaya gelindiği saptanmış ve bu durumun değiştirilebileceği duygusu yaratılmıştır. Kadınlar artık kendilerini kuşatan duvarları tanımış, bazen de duvarları delip geçebilmişlerdi. Örneğin, ilk defa ciddi olarak hiç evlenmemeyi veya boşanmayı düşündüklerinde, çoğunlukla, kendilerine yapıp satabilecekleri bir şey pek öğretilmediği veya benzer şeyleri satan erkeklere göre kadınlara daha az ücret ödendiği için ekonomik olarak bağımlı olduklarını fark ediyorlardı. Niçin? Bunun asıl nedenini anlayabilmek için, erkek egemenliğini ve kapitalizmi destekleyen dinamikleri anlamak gerekiyordu. Ama en azından bilinen bir denkleştirme iyice netleşmişti: Kadınların işi niteliksiz bir iş, niteliksiz işler de kadın işi olarak tanımlanır. Bu gibi işleri çoğunlukla kadınlara uygun olarak kabul ederken kullanılan ölçütler, o işleri niteliksiz olarak tanımlamak ve "kadın işi"nin niteliksiz olduğunu saptamak için kullanılanların aynısıdır: Ücret, statü, ilginçlik ya da karmaşıklık, insanlarla ilişki, beden ihtiyaçlarının bakım ve temizliğiyle olan ilişki gibi. Kaçınılmaz şekilde, kadınlar kendilerini iç dünyalarında da bağımlı hissetmektedir: Kendileri için düşünmemeye, erkek olmadan bir hiç olduklarına inanmaya ya da onsuz yeterince "kadın" olmadıklarını düşünmeye koşullanmışlardır. Mesele kadının bu ölçütlere ne kadar uyup uymadığı değil, böyle bir ölçütün varlığı ve bunu kadının yaratmamış olmasıdır. Kadının, kaçmayı düşündüğü zaman duyduğu panik ve kaçmayı denediğinde karşılaştığı engeller incelenerek, bu gerçeklerin arkasındaki iktidar dinamiği ortaya çıkarılır. Arka arkaya sıralanan dehşet hikâyelerinden anlaşıldığına göre erkeklerin kadınlar üzerindeki iktidarı, her iki cinsin de kendi kendilerini erkekler ve kadınlar olarak tanımlamalarında önemli bir etken olmaktadır. Bu iktidarın sorgulanması, eril kimlik arayışı ve erkeğin kendini tanımlaması açısından bir tehdit olarak algılanır. Erkeklerin bu tehdide karşı tepkisiyse, bu kez kadınlar tarafından bir tehdit olarak anlaşılmaktadır: Erkekleri desteklemek, onların kendilerini erkek gibi hissetmelerine yardımcı olmak ve bunun karşılığında

ödül olarak daha iyi muamele görmek gibi yollarla kadınların kendilerini tanımlayabilmelerini tehlikeye düşüren bir tehdit. Çoğu erkek, başka kavramlar gibi denetim kavramını da yeniden tanımlamaya girişen kadınların maddi veya fiziksel yaşamını veya fiziksel, cinsel ya da duygusal bütünlüğünü tehdit ederek, aslında denetim güçlerinin ne kadar zayıf olduğunu onlara göstermeyi amaçlamaktadır. Kadınlar, "bağımlı bir tarzda bağımsız hareket etmeyi"[11] öğrenmiş olduklarını öğrenirler böylece. Bazen de bütün bunlara karşı çıkmanın yollarını bulurlar.

Toplumsal oluşumdaki bu bilince, çoğunlukla maddi durumu en az zorlanan kadınlarda daha güçlü olarak rastlanır. Çünkü bu kadınların ekonomik durumları ile feminist bilinçlerinin çatışması daha keskin olabilir:

> Banliyöde oturan kadınlar olarak bizler, çoğumuzun şehirde oturan kız kardeşlerimize nazaran ekonomik açıdan daha iyi durumda olduğunun farkındayız. Ama kadın hareketleri, feminist fikirler ve bilinç yükseltme aracılığıyla anlıyoruz ki, bu servet aslında bizim güçsüzlüğümüzü ve sömürülüşümüzü gizlemeye yarıyor. Evlerimiz, giysilerimiz ve yararlandığımız hizmetler bizi geçindiren erkeklerin statü ve egolarını beslediği oranda bu konfordan faydalanabiliyoruz. Boynu tasmalı köpekler gibi, bizim statümüz ve gücümüz de ancak kocalarımızın, onların gelir ve prestijinin müsaade ettiği yere kadardır. İnsan olarak, birey olarak aslında çok az şeye sahibiz. Kocalarımız bizi ya da biz onları bırakacak olsak, kendimizi çocuklarımızın bakım ve sorumluluğunu da üstlenmiş olarak, parasız, işsiz, kredisiz ve güçsüz buluruz. Üstelik, bu sorgulanması gereken koşullar karşılığında evlilik, annelik, psikiyatri ve tüketim düşkünlüğü kurumları tarafından dayatılan yalnızlık ve sömürü bedellerini ödemek zorunda kaldık. Yaşam tarzlarımız maddi açıdan daha iyi görünse de, bizler, bütün öteki kadınlar gibi evde, yatakta, işte, cinsel ve parasal konularda, duygusal olaylarda, ev işlerinde erkek egemenliği altındayız.[12]

Kadınlar bu koşullarla çarpıcı şekilde başa çıkabilmenin çaresini hiç evlenmemek, boşanmak veya açık lezbiyen ilişkilere girmekte bulmuşlardır... Cinsel tatmin açısından erkeğe ihtiyaç duymayan kadınlar, patronları cinsel tercihlerini öğrendiğinde, birden işlerinde "verimsiz" bulunmaya başlayabilirler. Benzer şekilde, kadınların yönetiminde bir kadın sağlık merkezi açıldığında ve kadınlar kendi bedenleriyle başa çıkmayı öğrenmeye başladıklarında, erkeklerin denetimindeki hastaneler çoğunlukla ayrıcalık kabul etmeyerek, bu merkeze başvuran her kadını tehdit etmektedir. Kadınların ev işi söylendiği kadar doyurucu ise, erkeklerin de bunu denemek için şanslarını kullanmaları gerektiğini öne sürmeye başlamasıyla ortaya çıkan du-

rum da şudur: Evdeki iş herkesin işidir, ama yapılmayınca veya kötü yapılınca kadınlar her zaman ya sadece kendilerini suçlamışlar ya da o işi yapmayı üstlenmişlerdir. Geri planda, çok uzak olmamak üzere, her zaman fiziksel cezadan duyulan korku da vardır. Bunun nedeni erkeğin daha güçlü olması değil, ama göreli bir toplumsal bağışıklıkla hareket ettiğinden, gücünü kullanabilme istek ve yetkisine sahip olmasıdır. Ya da erkek, bu gücü kullandığı için değil, kullanmak zorunda kalmadığı için ürkütücüdür. Buna ilaveten, erkeğin kadını koruması altına almasının bedeli olarak kimliğini iptal yetkisi de vardır: (cinsel ilişki talebi sizden gelince) kötü bir kadın, bir fahişesiniz, (istendiği zaman cinsel ilişkiyi reddedince) kadın olarak beş para etmezsiniz. Kadınlar bu isteklere belli düzeylerde cevap vermeleri gerektiğini öğrenirler, çünkü karşılığında maddi olanaklar ya da kısıtlamalar vardır. Kendisine bağımlı olunan, sahip olan ve diğerleri üzerinde bu saydığımız araçları kendi yararına kullanma yetkisi olan bir toplumsal grup güçlüdür. Toplumsal denetimi elinde bulundurmak ve otorite kullanmak onun için bir varsayım veya sözde kalmış bir abartma değil, gerçekliği ispatlanmış bir sonuçtur.

Belki de bilinç yükseltmenin en yaygın biçimde ortaya çıkardığı gerçek, bir grup olarak kadınların mahrum edildiği haklardan, erkeklerin faydalandığıdır. Kadınlar, kendi kadınlık rolleri sayesinde erkeklerin hizmet edilmek ve hatırlanmak, desteklenmek ve güç bulmak, çocuklarına baktırmak, cinsel ihtiyaçlarını gidermek, etrafta yapacak başka bir iş (ya da bir kadın) olduğu sürece yapmak zorunda olmadıkları aşağılık işlerden uzak kalmak gibi avantajlara sahip olduklarını görmektedir. Ancak erkeklerin elde ettiği en büyük kazanç, bazılarına kuşkulu gibi görünse de, çıkarların zorla dayatıldığı, kalıcı kılındığı ve desteklendiği bir süreç, değer ve mekanizmadır: İktidar. Toplumsal şekliyle eril iktidar. Asıl sorun erkeklerin kadınlara çoğunlukla kötü davranması değil, ama bunu istedikleri zaman yapıp yapmamanın kendi seçimlerine kalmış olmasıdır. Bu iktidar anlayışı feminizmin en önemli kavrayışlarından biridir. Vurguladığı gerçeklik her yerde bulunduğu ve çok da değişmediği için, hiçbir yerde tanımladığı bütünlükten (yani erkekten) ayrılamazmış gibi görünür.

Buna karşı, kadının da benzer bir iktidar gücüne sahip olduğu söylenmekteyse de, bilinç yükseltme yoluyla, bu sözde gücün aslında kadın güçsüzlüğünün diğer yüzü olduğu anlaşılmıştır. Kadının varsayılan cinselliği yadsıma gücü, onu engelleme gücünden yoksun olmasından dolayıdır. Erkeğe istediklerini yaptırabilmek için dırdır

etmesi veya manevralar yapması gerekir; çünkü her ihtiyacını önceden fark eden yoktur, işi kendisi yapamaz, sorumluluğu eşit olarak paylaşamaz veya isteklerinin yerine getirilmesi için söze gerek bırakmayan bir fiziksel korku yaratamaz. Maske bir kere inip cinsler arasındaki ilişkiler iktidar ilişkileri olarak görülmeye başlayınca, kadınlara her gün onlardan ne beklendiğini hatırlatan ya da çizgiyi aştıkları için uyaran davranışları kasıtsız, iyi niyetli veya masum olarak değerlendirmek mümkün değildir. Erkeğin amacı incitmek olmayabilir. Ama kadınlar artık, kendilerini yerlerinde tutmaya, hatta bunun bir yer olduğu gerçeğini bulandırmaya yarayan alışkanlıkları, hileleri, yadsımaları ve tuzakları keskin bir gözle incelemeye başlamıştır. Erkeklerin bu davranışlarının aslında art niyetli olmadığı kabul edilebilirse de, başka bir anlamda gerçekten de kasıtlı oldukları düşünülmektedir.[13]

Bu tartışmalar, cinsiyet rollerinin işleyiş şekillerini kadının en çok "kendisi ", dolayısıyla en özgür olması gereken, en "mahrem" ilişkilerinde bile araştırmıştır. Varılan sonuç, sanılanın tam tersidir: Yakınlık ölçüsü sık sık sömürü ölçüsü olmaktadır. Başka kadınlarla paylaşıldığı zaman, insanın en mahrem yaşantılarının en kalıplaşmış ve en bildik yaşantılar olduğu ortaya çıkar. Her kadın en mahrem ilişkilerinde, kendine has, hatta seçilmiş tarzıyla bile, kurulu düzeni temsil eden bir egemenlik ve teslimiyet yapısını yeniden yaratır. Bu görüşün etkisi biraz da uygulamanın grup düzeyinde olmasıyla bağlantılıdır, çünkü böylece, sosyo-psikolojik veya kuramsal olarak kalabilecek bir kavrayış, yaşanmış bir deneye dönüşmektedir. Bu durumun gruplarda tartışılarak açığa çıkarılmasıyla anlaşılmıştır ki, örneğin cinsel ilişkiler gibi özel ilişkilerde, kamusal alan ile özel olduğu düşünülen konular arasında, en azından cinsler arasındaki ilişkiler açısından, çok az fark vardır. Aslında kadının –özellikle cinsel şiddetle ilgili deneyimlerinde– yalnız bırakılmasını sağlayan, temelde ideolojik bir ayrımdır bu.

> Paylaştıktan sonra biliyoruz ki, kadınlar, eril üstünlüğün egemen olduğu bir toplum düzeni içinde eziyet çekmektedir. Bu eril üstünlük hayatımızı kazanmamıza izin verilen yolları ve doyuma erdiğimiz kişisel ilişkileri denetim altında tutarak, varlığımızın her alanına karışmaktadır. Biliyoruz ki en gizli, en mahrem sorunlarımızın temeli kadınlara davranış biçimlerinde, kadınların yaşamasına izin verilen biçimlerdedir.[14]

Kişisel olanın politik olduğu analizi, bilinç yükseltme sonucu ortaya çıkmıştır. Bu analizde birbiriyle ilişkili dört özellik vardır: Bi-

rincisi, kadınlar bir grup olarak erkekler grubunun egemenliği altındadır, dolayısıyla bireysel düzeyde de bu böyledir. İkincisi, kadın kişisel ya da biyolojik doğasından dolayı değil, toplum tarafından ezilir. Üçüncüsü, cinsel işbölümünü de içeren cinsiyet ayrımı kadını yüksek topuklu, düşük statülü işlerle sınırlı tutarak, ilişkilerdeki kişisel duygulara varıncaya kadar onu belirler. Dördüncüsü, kadının sorunları, yalnızca kendine ait olmayıp grup olarak kadınları ilgilendirdiği için, bunlar ancak topluca ele alınabilir. Cinsiyeti toplumda iktidar bölüşümünün doğal olmayan bir özelliği olarak kavrayan bu analizde, özel olan aynı zamanda politiktir.

Feminizmin dünyayı epistemolojik ve politik çeşitliliği içinde tanımayı hedefleyen yöntemi, bütün bu kavrayışlara derinlemesine nüfuz etmiştir. Bilinç yükseltme, kadınlar ve erkekler arasındaki toplumsal ilişkilerin anlam dokusuna dikkat çeken, bu ilişkilerin verili oldukları anlayışını sorgulayan, dönüştürücü ve eleştirel bir tavırla kadın ve erkek kavramlarının anlamını yeniden tanımlayan, yüz yüze gelinerek uygulanan bir toplumsal deneyimdir. Bu yöntemin en belirgin niteliği, kadının durumunu yaşandığı sırada yakalama amacıdır. Kadınların boyun eğme sorununu, içinde bulundukları durum hakkındaki bilinçleri aracılığıyla, yani yaşananın bilgisiyle ulaşılabilen bir sorun olarak tanımlar. Böyle bir yaklaşım, kadının toplumsal varlığının bir kısmının kadının kendisiyle ilgili yaşanmış görüşlerinden oluştuğunu ya da en azından buna bakarak anlaşılabileceğini ima eder. Bilinç yükseltme bu soruna, bütün kadınların yaşadıkları için "bildikleri" şeyleri silip yeniden düzenleyerek el atar ve böyle yaparken anlamları da yeniden biçimlendirir, değiştirir ve iyileştirir. Bunu başarmak için de, anlaşılması gereken sürecin ürünü olan bir aracı kullanır: Kendi deneyimlerini nasıl yaşadıklarını deneyerek anlamaya çalışan kadınları. Dünyayı tanıma kuramı olarak bunun görünürdeki döngüsel özelliği analiz için bir engel değil, tersine yöntemin özü, değiştirebilmek için anlamaya çalıştığı şeyin kısırdöngüsünü engelleyebileceği bir yoldur. Feminist bilincin görünürde kendini tecrit eden yapısı ve yaratıp yaşattığı topluluk, gerçekte tekbenciliğin tam tersi bir özellik gösterir: Asıl gördüğü, kendini tecrit etmiş eril gerçekliktir. Feminizm yalnızca mevcut epistemoloji açısından döngüsel görünür, çünkü bu epistemoloji eski bir paradigmanın yeni halidir:

> Birbiriyle rekabet eden politik kuruluşlar gibi, rekabet eden paradigmalar da, toplum yaşamının karşılaştırılamaz tarzları arasında bir seçim yapma gereği

olarak ortaya çıkarlar. Bu özelliğinden dolayı seçim, yalnızca normal bilimsel değerlendirme işlemleriyle yapılamaz. Çünkü normal değerlendirme işlemleri belli bir paradigmaya bağlıdır ve bu paradigma zaten gündemdedir. Paradigmaların, zorunlu olarak paradigma seçimiyle ilgili bir tartışmaya katıldıklarında döngüsel bir rol oynamaları kaçınılmazdır. Her grup paradigmasını savunmak için kendi paradigmasını kullanır.[15]

Epistemolojiler doğru bilgi hakkındaki kuramlardır. Bir epistemoloji, bilen ile bilinen arasındaki ilişkilerin hikâyesidir. Düşünce tarihinde bu ilişki nesne ile özne, değer ile olgu, fenomen ile numen, akıl ile madde, dünya ile temsil, metin veya kanıt ile yorum gibi kutuplaşma ve zıtlıklar arasında kurulup durmuştur. Bu tür ayrımların varmak istediği nokta, bilinmek istenenle nasıl ilişki kurduğunu tespit etmektir. Bunun bir amacı, gerçeğin yetkili bir kaydını tutarak, hataları ve yanılgıları kesin ve uzlaşılmış bir şekilde sergileyebilmektir. Mesele, dünyayı zihinde yaratmaktır. Örneğin bilim, düşünce, hayal, yanılgı veya inanç kavramları üzerinde ampirik kesinlik arar. Bilgiye yönelen bütün yaklaşımlar doğru sanılan şeylerin doğru olup olmadığını söyleyebilmenin yollarını geliştirmiştir. Bu bağlantı, yöntembilimi ortaya çıkarır; akılcılık da bu yöntembilime bağlı olmak demektir. Böylece yöntem belli bir epistemolojik yaklaşımın gerçek olarak tanımladığı bilgiyi elde edebilmek için gerekli işlemi yürürlüğe koyar.

Bilimsel epistemoloji kendini "nesnellik" açısından tanımlar. Bunun diğer kutuptaki karşıtı öznelliktir. Toplumsal olarak erkekler nesnel, kadınlarsa öznel kabul edilir. Nesnellik dünyaya yaklaşımını düzenlerken kendi yöntemine uyması gereken iki test öne sürer: Mesafe alma ve belli bir bakış açısına bağlı kalmama. Gerçeği doğru şekilde kavrayabilmek için, insanın baktığı şeyden belli bir uzaklıkta olması ve ona hiçbir ortama ve zamana bağlı kalmadan, yani bütün ortam ve zamanlardan bakabilmesi gerekir. Bu yaklaşıma göre, ilişki kurulabilecek dünya nesnel olarak tanınabilen, böyle tanınması mümkün olandır. Bir epistemoloji yalnızca bilginin şeklini değil kapsamını da, bilgiyi elde etmek için nasıl ilerleneceğini, bilme aşamasını, bu yolla bilinebilecek ve bilinmeye değer ne olduğunu da belirterek kesin şekilde denetler.

Bilimsel epistemolojinin kendi dünyasına karşı aldığı tavır, epistemolojinin temel sorusunu bilgi ile nesnel gerçek arasındaki ilişkilerle ilgili bir problem olarak saptar. Burada bilgi, gerçeğin bir tekrarı, yansıması veya kopyası olarak tanımlanmaktadır. Nesnel gerçeklik

ise, herhangi bir bilenden, çıkış noktasından ve bilgi ya da bilme sürecinden bağımsız olarak bilinebilen ve prensipte bilinemez yanı bulunmayan bir dünyadır. Bilim için gerçeklik testleri tekrarlanabilirlik ve ölçülebilirliktir. Doğru anlamın sınandığı ölçüt, özneler arası iletişimin mümkün olup olmadığı; akılcılığınki formel (aksiyomatik) mantık açısından tutarlılık; yararlılığınki ise, teknolojide olduğu gibi, uygulanabilirliktir.

Toplumbilim toplumsal dünyayı, fen bilimlerinin fiziksel dünyayı gördüğü gibi nesnel olarak görmeye çalışır. Bunun bir etkisi, eskiden sadece olduğu gibi kabul edilen verilerin kökenlerini aramaya başlamak olmuştur. Eskiden açıklama olarak kullanılan bilgiler şimdi açıklanması gereken bilgiler haline gelmiştir. Bilimsel gerçeğin, bilim tarafından toplumsal gerçeğin bilinmesine engel kabul edilen birçok belirleyici faktörü bizzat meydana getirdiği anlaşılmıştır. Örneğin bu anlayışa göre psikoloji geleneksel olarak, bilen kişiye ait bilgi ve gerçekliğin arasına giren ve kişinin "doğası" ile "yetişmesi"nin bileşiminde bazı bozukluklar ortaya çıkaran kişilik, gelişme ve psikoz problemleri inşa eder. Böylece, Piaget'nin bilişsel gelişme evrelerini epistemolojinin ilerleme evreleri olarak kabul etmek, belli bir gelişme döneminde dünyanın bilişsel kavranışı olarak görmek mümkündür.[16] Çocuğun içinde yaşadığı ve öğrenmeye çalıştığı nesnel, uzak ve değişken dünyanın "dışarıda"ki nesnel gerçeği çok seyrek sorgulanır.

Bu yaklaşıma uygun olarak toplumbilim, kendi bilme problemini en çok, bilenin "içerideki" sınırlamaları açısından, bu sınırlamaları aşma, bunlardan kurtulma ya da bunları ele geçirme çarelerini araştırarak ele alır.[17] Toplumbilimin bilgi modeli, kendi dışına çıkıp gerçeklere ulaşabilmek için kendini belirleyen faktörleri aşacak bir akıl öngörür. Aksi halde, akıl yalnızca toplumbilimin yanılgılarını, belirleyici faktörlerini ve deneyimlerinin sınırlarını toplumsal gerçek üzerine yansıtıp çoğaltacak ve sonsuza kadar kendi içinde tutsak kalacaktır. Böylece, toplumsal deneyim kaynaklarını açıklama hareketi, bu kaynakları bilen ile bilgi arasındaki engeller ve bozukluklar olarak kabul edip değerlerini düşürmüştür. Eğer toplumsal bilgi, kendisini bilenin toplumsal belirleyicileri açısından yorumlanabiliyorsa, bir nedenselliğin sonucu demektir. Bu yüzden de doğruluk değeri, benimsenen doğruluk testine göre, zayıflayacaktır. Eğer yeri ve zamanı – veya toplumsal cinsiyeti– varsa, bu belirlenmişlik onu kuşkulu hale getirir.

Bilinç yükseltmede uygulandığı şekliyle feminist yöntem, toplumsal varlığı bilme kuramı olarak ele alındığında, başka bir epistemoloji oluşturmaya çalışır. Kadınların toplum yapısına girebilmesi toplum tarafından şekillendirilmiş olmalarına ve orada yaşamalarına rağmen değil, bunlar sayesinde gerçekleşir. Toplumu bilmeleri ise, kendilerinin ve toplumun dışında durabilme kapasitesinden dolayı değil, bilinç toplumun bir parçası olduğu için mümkündür. Bu durum, bilincin pozisyonunu, bilinmesi için girişimde bulunulan şeyin görüş açısından ve onunla ilgili zaman çerçevesinde saptar. Mesele nesnel gerçekliğin var olup olmadığı değil, bu kavramın dünyanın var olma tarzına ulaşıp ulaşamadığıdır. Feminist epistemolojiye göre, kadın olmanın toplumsal süreci, bir anlamda kadının kadın olduğunun ve kadınlığın da bir dünyası olduğunun farkına varmasıyla aynı şeydir. Toplumsal gerçek sorunu açısından akıl ve dünyanın karşılıklı olarak birbirlerine etki yaptığı görülür. Bilgi, bilimsel modelde olduğu gibi gerçeğin ne tam ne de hatalı bir kopyasıdır. Gerçeği temsil etmez ama bilimsel modelin öne sürdüğü gibi yanlış bir temsil de yapmaz. Bilgi, gerçeğin içinde yaşamaya verilen bir tepkidir. Doğruluk bir anlamda "bilginin" özümsenerek bilince dönüştüğü, kolektif bir deneyimdir ve bilinç de yalnızca kafanın içinde değil, dünyada var olan bir gerçektir. Bu epistemoloji, düşünce ile düşünce olmayan bir gerçek arasında veya insan etkinlikleri (zihinsel veya başka türde) ile bu etkinliklerin ürünleri arasında bir ilişki olduğunu yadsımaz. Sadece, bilimsel epistemolojinin konusu, bilgi ile nesnel gerçek arasındaki ilişki, yerini bilincin toplumsal varlıkla olan ilişkisi sorununa bırakır. Doğrulama bağlamdan ayrı olarak anlaşılamaz artık. Bu haliyle epistemolojiyi Jane Flax'ın sözleriyle şöyle yorumlayabiliriz: "Bilincin hayattaki yerinin incelenmesi tamamen politik ve tarihsel bir araştırmadır."[18]

Bir epistemolojinin doğruluk ölçütleri gerçeğin tanımını baştan belirleyecek şekilde kesin ve tartışmasız olarak kabul edilirse, epistemoloji "gerçeğin kendisi" olmaya başlar ve bilmenin diğer şekillerinin sınanacağı kurallar veya standartlar koyar. Bilim için bu standartlar, mesafe alma ve belli bir bakış açısına bağlanmamadır. Ama bunlar ne kadar genel olsalar da ve bilim tarafından gerçeği ifadeleri değil, ona ulaşma yolları sayılsalar da, bu standartların belirli toplumsal kökenleri ve sonuçları vardır. Anında ve içeriden gelen görüşlerin ve toplumsal düzenin tabanına özgü bakış açısının taraflı ve güvenilmez olarak değerlendirilmeleri bunun örnekleridir. Bilim kendini dünyaya

sadece teknoloji yoluyla, dünyayı içinde yaşanacak bilimsel bir yer yaparak değil, çizdiği toplumsal gerçek görüntüsü aracılığıyla kendi propagandasını yaparak da kabul ettirir. Bu görüntü tamamiyle, bilimsel epistemolojinin gerçek sayabileceği kategorilerle birlikte oluşur. Toplumbilim bu önceden oluşmuş toplumsal gerçeklik görüntüsü hakkında hiçbir şey söylemez; sadece "ampirik olarak elde edilen" açıklamaları ona ekler, sonra da topladığı verilerle bunları "doğrular". Toplumbilim mesafe alma ve bir bakış açısına bağlanmama efsanesi yüzünden yetersiz kaldığı için, ele aldığı toplumsal gerçeği açıklayamaz, çünkü bu ele alışı açıklaması mümkün değildir.

Bilimin toplumsal gücü, kendi çizdiği görüntüye uyan bir gerçek yaratır. Gerçeğin çelişkili görüntüleri, bilinçaltında ve altkültürlerde yaşamlarını ve güçlerini sürdürmekle birlikte, bilimin otoritesiyle gerçekdışı veya mantıksız olarak tanımlanırlar. Egemen gerçeklik kurgusunun dışına çıkanlara uygulanan yaptırımlar, farklı varlık biçimleri hakkında bilinçli düşüncelere hiç sahip olmamış görünen insanların içlerinde olup biten şeylerden başlayıp okuldaki kırık notlara, hapse atılmaya, akıl hastanesine kapatılmaya kadar uzanır. Uygun bir epistemoloji seçmek Kuhn'un sözleriyle "rekabet eden politik kuruluşlar arasında bir seçim yapmak gibidir."[19] Çünkü *gerçekten* de bu bir politik kurum seçme işlemi*dir*. Kadınların hiçbir zaman yapmadığı bir seçim.

Bilinç yükseltme, eril iktidarın toplumsal varlığının bir biçiminin de kadınların içinde bulunduğunu ortaya çıkarttı. Bu haliyle eril iktidar kadına kendiliğinden kabul ettirilen bir şeydir. Kadın kendi "kafasında nesneleşmiştir".[20] Bir kere vücut bulduktan sonra eril üstünlük, hem kavrayışta hem de uygulamada bir kez daha onaylanmış ve kuvvet kazanmış olur. Yani eril iktidar hem hayal ürünüdür, hem değil. Kendini doğal, evrensel, değiştirilemez, Tanrı vergisi ve ahlaken mükemmel bulduğu için hayal ürünü olarak kabul edilebilir. Ama etkili olduğu gerçeği hiç de hayal değildir. İktidar toplumsal bir ilişkidir. Kadınların yaşamının zorlukları ve cezadan –kendini inkârdan, hapsedilmeye, hatta intihara kadar– kaçınma gerekliliği düşünülürse uyum gösterme zorunluluğunu dayanılabilir, hatta tatmin edici bulmaları hiç de mantıksız değildir. Gündelik yaşam kadını da erkeği de pek efsane sayılamayacak olan erkek egemenliğine ve her gün yeniden yaşandığı için gerçeklikten ayırt edilmesi güç bir efsane haline gelmiş olan kadının Tanrı vergisi zayıflığına, erkeğin de yine Tanrı vergisi üstünlüğüne inandırır.

Bilinç yükseltmenin en derin zıtlığı ve en güçlü katkısı, bugünkü toplumun en çıkmaz sokaklarını incelemek dışında hiçbir şey yapmadan kadınlar için başka bir gerçeğin hem olduğunu hem de olabileceğini iddia etmesidir. Uygulamada bu, memnuniyetsizlik duygularının kadının mevcut koşullarında normal olarak tanımlanmasıdır. Kadının kendisini çılgın, uyumsuz, hormonal dengesi bozuk, şirret veya nankör olarak değerlendirmesi için hiçbir neden olmadığı vurgulanır. Kişinin kendisini sakat gibi hissetmesindense, geçersiz hissetmesi daha uygundur. Kadının duyguları içinde bulunduğu koşullara uygun tepkiler olarak yorumlanır. Bu analizin duyguları toplumdışı veya tam tersine, yaşantıları tam olarak temsil edebilen evrensel doğrular olarak kabul etmesi gerekmez. Hissetmeleri gerekeni hisseden kadınları ve onları bu şekilde hissetmeye zorlayan toplumu doğrulaması da gerekmez. Bununla birlikte, "burada içeride" ile "orada dışarıda" arasında bilimsel nesnellik yoluyla yaratılan farklılık, kadınların ne olmaları ve ne düşünmeleri gerektiğine karar veren erkek görüşünü destekleyen meşrulaştırıcı bir ideoloji gibi işlemektedir: Kadınların öfke ve isyanlarını akıl dışı olarak damgalar, onları bireyselleştirir, evin "mahremiyeti"ni (yani tecrit olmayı) ve cinsel yaşamı toplumsal cinsiyetin kolektif gerçekliği olarak kavramayı engeller.

Kadının durumundaki zorluk ve eşitsizlikleri belgeleyen nesnel veriler de vardır elbette. Ama bu verilerle kadının iktidardan yoksun bırakıldığını, nesne haline getirildiğini ve sömürüldüğünü bilimsel kesinlikle gösterebilmek farklı bir şeydir. Erkeklerin zulmünün önemli bir kısmını veriler, deneyler ve araştırmalara dayanarak incelemek ve bunu yaşamamış olan insanlara aktarmak elbette mümkündür. Bu şekilde birçok şey anlaşılabilir. Ne var ki görünüşe bakılırsa, nesnel koşullara bağlı kalmaksızın, bu tür bilgi insanları kendilerinin veya başkalarının güçsüzlüğünü görmeye yöneltmiyor – ve bunun da önemli nedenleri var. Bu gerçekleri bir nesne gibi bilmek, ancak gerçeği ortadan kaldırmaya yarar. Nesnel koşulların gereksiz veya değiştirilebilir olduğunu da –spekülasyon dışında– göstermez, çünkü ortada olmayan, gerçek kabul edilmez. Başka türlüsünün mümkün olduğu bilinmeden, kadınların durumunun ne olduğu feminist anlamda tam olarak bilinemez. Bilimsel olarak geçerli sayılan gerçeği doğrulama standardının yasallaştırıcı ideoloji olarak kullanılması büyüyen bir öfkeyi kuvvetlendirirse de, henüz ortada olmayan bir feminizm gerçeğini de yaratamaz. Nesnel gerçekleri bilmek, bilinçliliğin yerini tutamaz. İstismar örnekleri, değiştirme olasılığı hiç de artmış gibi gö-

rünmeden, daha inandırıcı gösterebilir. Nesnel gerçeklik açısından bakıldığında, eşitsizlik ne kadar çok yaygınlaşmışsa, varlığı da o kadar çok duyulur; ve gerçek bir görünüm aldıkça da, doğruya daha çok benzer.

Toplumsal koşulları bilmenin bir yolu olan bilinç yükseltme ise tersine, kadınlara bu durumlarını, onu değiştirebileceklerini teyit ederek gösterir. Kadınların bilgisini toplumsallaştırır. Kadın dünyasının pozitivist anlamda nesnel olmayan, yani soyut nesne olarak kavranan gerçekliği mükemmelen yansıtmaya girişmeyen bir analizini yapar. Bu analiz kesinlikle mesafe alma ve bir bakışa bağlı olmama kavramlarına yabancıdır. Kolektif ve eleştireldir. Kendi koşullarının eleştirisini yapan kadınların paylaştığı, bu koşulların bir ürünü olan duyguları, anlayışları ve deneyimleri içerir. Böyle yapmakla, "ben", "öteki" ve "biz" kavramları arasındaki ilişkiyi değiştirirken, algılanan toplumsal yaşamın kapsamını yeniden şekillendirecek bir toplumsal başvuru çerçevesi oluşturur. Bilinç yükseltme, kadının bilgisini toplumsallaştırıp dönüştürür, ortak bir gerçeklik yaratır ve kadının içinde hareket etmeye başlayabilmesi için "dünyada bir yer açar".[21] Yöntem olarak bakıldığında bu süreç ortaya çıkacak analize iyi bir temel hazırlamış olur, sağlamlık, özgüllük ve tarihsellik kazandırır.

Bilinç yükseltme, iktidardan yoksun bırakılmış olsalar da, zorunlu olarak uyumu kabul etmiş olmakla kadınların bir tür iktidar sahibi olduklarını, ancak henüz onu kullanmadıklarını iddia eder. Kadınlar genellikle rıza gösterir. Kendilerinin ezilen rollerle tanımlanmasını kabullenir; bu rollerin sorgulanmaması, eril üstünlüğü ihtiyacı olduğu şekilde onaylamak anlamına gelir. Günlük toplumsal rollerin belli bir ilkeye bağlı olduğu görülmektedir. Rastlantısal, doğal, toplumsal açıdan tarafsız ya da kendi dışında anlamı olmayan roller değildir bunlar. Özgür iradeyle oluşmaz ama yine de oynanırlar. Böyle rollerin kendi zararına, eril üstünlüğü onaylayarak devamını sağlamak açısından anlamı olduğunu gören kadın, başka türlü rol yapmanın da mümkün hatta gerekli olduğunu anlayabilir. Kadınlar rol yapabilir çünkü şimdiye kadar hep rol yapmışlardır. Tabii iktidar ilişkilerini devam ettirecek şekilde davranmak başka şeydir, bunları sorgulamak başka bir şey. Bir kere bu ilişkilere günlük uyum gösterilmesi gerektiği anlaşıldıktan sonra, çok küçük oranlarda bile olsa değişik ilkelerle hareket ederek bunu sağlamak o kadar imkânsız görünmemektedir.

Bilinç yükseltme kadınların bilebileceğini çünkü doğru bilginin onların uzağında olmadığını öne sürer. Kadınların deneyimi anlaya-

bilmesi için onun dışında olması gerekmez. Toplumsal algılamanın aracı, kadını denetim altında tutan toplumsal süreç tarafından yaratılır. Bu belirgin zıtlık bir tekbenci çember ya da öznel bir geri çekilme değildir. Kadınların kendilerini daha çok cinsel kalıplar içinde tanımladıklarını, duymaya teşvik edildikleri gereksinimleri gerçekten duyduklarını, kendilerinden beklenen şekilde doyuma ulaştıklarını, çoğunlukla kendilerine yazılan reçeteyi uyguladıklarını fark etmeleri, aynı zamanda bu yeri kendilerinin seçmediklerini, kendilerini buraya yakıştırmadıklarını ve böyle hissetmediklerini fark etmelerine de yol açar.

Bu şekilde feminizm, bilişsel yargıların doğruluğunun evrensel olarak kabul edilmesi gerekmediğini belirtir. Geçerlilik kavramını evrensel olmayan ama yine de doğru bir şekilde yeniden tanımlar; bilişsel yargı yeteneğini (görecilikte olduğu gibi) reddetmez. Kadınların kendi durumlarını feminist yaklaşımdan farklı olarak algılamasındaki hata payı belki de böyle bir algılamanın haklılığının, tıpkı feminist algılama gibi, kadınların kendi deneyimleriyle kanıtlanacağıyla ilgilidir.[22] Bunun açıklaması *ancak* otoriter ya da evrensel doğrunun tek doğru olduğu ya da feminist bilinç yükseltmenin kaçınılmaz olduğu iddia ediliyorsa bir sorun doğurur. Bilimin tersine, bilinç yükseltme çalışmaları toplumsal deneyimin kökenlerini ortaya çıkarırken onları küçümsemez ya da kesin kurallar koymaz. Bireyin kendi durumunu anlamadan önceki kimliğini reddetmesini istemektense, toplumun oluşturduğu bu kimliği eleştirel bir yaklaşımla irdeler. Bu süreç, belirleyici faktörlerin ürününü, yani kendi durumunu bilen benliği, bireyin o anda olduğu gibi olmasına yol açan koşulların eleştirisini de yaparak kabullenir. Böylece herkesi kuramcı yapar.

Feminizm, kadın bilincinin, kadının kendi yaşamıyla ilişkisini iki hususun ilişkisinde saptar: Bireyin ezilmesiyle oluşan görüntüsü ve buna karşı verdiği savaş. Bu şekilde kadınlar dünyaya karşı kendi mücadelelerini sürdürürken bir yandan da geleceğe karşı savaş vermektedirler. Hem açıklama hem de örgütlenme için cevaplanması gereken soru, birinci süreçle, yani kadının rolünü benimsemesiyle, ikinci süreç, yani kadının bu rolü yadsıması arasındaki ilişkinin ne olduğudur.

Kadınların bu kapsamlı öğrenme tablosunu nasıl yadsıyacağı konusuna feminizm nasıl bir açıklama getirebilir? Ne bireyin olduğu hale nasıl vardığının analizi, ne de içinde bulunduğu durumu kendi öngördüğü biçimde değiştirmesi gerektiği ve değiştirebileceği görüşü, bazı bireylerin onu yadsıma noktasına nasıl geldiğini açıklamaya

yetmez. Bazı kadınların koşullarını değiştirebilmesinin nedeni nedir? Diğer bir deyişle, feminizmin maddi koşulları ile bilinç yükseltme arasındaki ilişki nedir? Bazı kadınların eleştirel bir tavır alabilmesini açıklayan bir kuram, analizin bütün özellikleri yönünden farksız olan başka bazı kadınların bu tavrı almayışını açıklayamaz. Aynı şekilde, çok sayıda kadının ezilmişliklerini fark bile etmeyişlerinin açıklaması, istisnalar dışında, bunu fark eden kadınların durumuna bir yorum getirmiş olmaz.

Feminizm, erkek egemen bir toplumda dişi olarak yetişen birinin, o toplumda oluşan kimliği tarafından nasıl sarılıp sarmalandığını bilinç yükseltme yoluyla kavramıştır. Bu sarmalanma benliğin bozulması olarak ele alınabilir. Burada, yalnızca bireyin o anki benliği değil, aynı zamanda bu bozulma sonucu ne duruma geldiğini anlayan bir benlik de kavranmaktadır. Bir açıdan bu tamamen doğruyken, bir başka açıdan bir ikilem ortaya koyar: Kadınların koşullarını anlamak, kadınların zarar gördüğü sonucuna götürür. Eğer bu zararın gerçekliği kabul edilirse, kadının gerçekte erkeklerle aynı ölçüde tam bir insan olmadığı ortaya çıkar. O halde eşitlik talebi hangi temele dayanmaktadır? Eğer kadınlar dönüştürüldükleri kişilerse, yani belirlenmişlerse, yeni koşullar yaratıp kendilerini belirleyen etkenleri denetim altına almalıdırlar. Ama insan bunu nasıl anlar? Öte yandan, eğer kadın, (varsayalım ki) kendi koşullarının dışında bir şeye dayanarak saptanan sınırlamaların ötesine gidiyor, örneğin eşitsizliğin yarattığı haksızlığı veya zararı görüyorsa eşitsizliğin verdiği zarar nedir? Yirminci yüzyılın başlarında feminist hareket bu kayaya çarpıp kaldı belki de.

Biraz daha değişik şekilde de olsa böyle bir gerilim Marksist kuramda da doğmuştur. İşçi sınıfı bilincini açıklama girişimleri, bilinç tarihsel olduğu ve egemen ideoloji sınıf ilişkilerini şeyleştirdiği için, çok zor olmuştur. Bilinç kapitalist toplumsal ilişkiler sonucu yabancılaşmış, dolayısıyla ideolojik olduğu halde, yine de bu düzeni devrimcileştirme gereğinin nasıl farkında olabilir? Kapitalist toplumsal ilişkiler algılamayı bozarlar; bununla birlikte işçi sınıfına (maddi konumu ve ona karşı mücadelesi aracılığıyla) sistemin devrimci potansiyelini görme imkânını, kapitalist üretim tarzıyla olan ilişkisi vermiş ve eski toplumu yeni toplumun ebesi durumuna getirmiştir. Eğer "kendi toplumsal koşulları hakkında doğru bilgi" ifadesi "bilim" olarak değiştirilirse (ki çoğunlukla Marx'ın kastettiği anlam buydu), Marx'ın çeşitli tarihlerde yaptığı işçi sınıfı bilinci tanımı bugün kadınların bilincini tanımlarken kullanılabilir:

Tarihin ilerlediği ölçüde ve verdikleri savaşın hatları netleştikçe, işçi sınıfının artık bilime kafa yorması gerekmez; sadece gözlerinin önünde neler olduğuna dikkat etmeleri ve gördükleri şeylerin sözcülüğünü yapmaları yeterlidir... O andan itibaren, bu tarihi hareketin bir ürünü olan bilim, bilinçli olarak kendini bu hareketle ilişkilendirmiş bulunmaktadır. Doktriner olmayı bırakmış ve devrimci olmuştur.[23]

Böylece soru, bu tür bilginin mümkün olup olmadığı değil, kadınların böyle insanlar ve şu anın da böyle bir an olup olup olmadığı haline gelir.

Bilinç yükseltme, eril iktidarın gerçek olduğunu göstermiştir. Ama iddia ettiği gibi tek gerçek o değildir. Eril iktidar kendi kendisini gerçek hale getiren efsanevi bir güçtür. Bilinç yükseltme, eril iktidarın çift yönlülüğüyle yüzleşmek demektir: Bu iktidar bir taraftan mutlaktır, diğer taraftan da yanılgı. Bilinç yükseltme çalışmalarında kadınlar kendilerine neler öğretilmiş olduğunu öğrenirler: Erkekler her şey, kendileri ise erkeklerin yadsımasıdır, ama buna rağmen cinsler eşittir. Mesajın içeriği aynı anda hem doğru hem yanlıştır; aslında, her iki taraf da diğerinin negatifidir. Eğer "erkek her şey, kadın onun yadsıması" ifadesi yalnızca bir betimleme değil de toplumsal bir eleştiriyse, zincirin her halkasında kadınların erkeklere eşit olduğu ilk defa net olarak ortaya çıkar. Zincirler görünür hale gelir, toplumsal geri kalmışlık –eşitsizlik– tabi kılmanın bir ürünü ve egemenliğin zorla kabul ettirilme tarzı olarak anlaşılır. Karşılıklı olarak, bildiğimiz şekliyle yaşamda eşitlik bulunmadığı ve cinslerin toplumsal olarak eşit olmadığı görüldüğü anda, kadınlık artık negatif bir yaklaşımla "eril olmama" şeklinde tanımlanamaz hale gelir. Kadının ne olduğu sorusunun cevabı, ilk defa kendisinin oluşturmadığı ve kendi imgesini yansıtmayan bir dünyada aranacaktır. Böylece kadının parçalanmış ve yabancılaşmış görüntüsünün eleştirilerek benimsenmesiyle, kadınların yarattığı gölge dünya ve bir eşitlik olasılığı ortaya çıkacaktır. Eleştirel olarak, kadınların toplumsallığı erkek egemenliğinin gerçeğini, yani "kendinde şey" olarak cinsellik gerçeğini tanımlamaktadır: Cinsiyet üzerine kurulu bir toplumsal düzende hiçbir kadın, kadın olmanın anlamından kaçamaz; ve cinsel eşitsizlik "sadece ... yöresel biçimlenişleriyle bilinebilir"[24] olsa da, belki yalnızca yaygın değil, evrenseldir de (yani her zaman bir şekilde var olmaktadır). Kadının "kendi için"[25] bir cins olabilmesi, topluma bir vizyon kazandıracaktır.

6

Yöntem ve Politika

Günlük yaşamda erkek bencilliğinin sınırı olmadığı çok doğrudur. Yaşam koşullarını değiştirebilmemiz için onları kadınların gözünden görmeyi öğrenmeliyiz.

– LEON TROÇKİ

İlkesel olarak, sadece gözlemlenebilir büyüklüklere dayanan bir kuram oluşturmaya çalışmak çok yanlıştır. Gerçekte bunun tam tersi olur. Ne gözlememiz gerektiğine karar veren kuramdır.

– ALBERT EINSTEIN

Uzakta duran gözlemci aktif katılımcı kadar olaya karışmış durumdadır.

– THEODOR W. ADORNO

Bir bilimin görüş açılarına gereksinimi vardır...

– KARL POPPER

YÖNTEM DOĞRUNUN anlaşılmasını düzene koyar. Neyin veri sayılıp neyin doğrulama olarak kabul edileceğine karar verir. Pratikte, bir kuramın neyi gerçek olarak kabul edeceğini belirler. "Yöntem tarafsız değildir; varılan sonuçların geçerliliğine karar verilebilecek ölçütleri saptar ve dolayısıyla beraberinde basit teknik beceriler değil, daha derin felsefi bağlılıklar ve öneriler taşır."[1] Toplumsal yaşamın düzenlenmesiyle ilgili kuramlar söz konusu olduğunda, bu geniş anlamda –yani gerçeği aramak ve anlamak için yaklaşımlar olarak– yöntem, ilişkinlik (Hangi sorular önemli? Hangi deliller cevap getirebiliyor?), yapı (Ne, neyle ve nasıl bağlantılı?) ve güvenilirlik (Bilgi ne zaman inanmaya değer?) gibi sorulardan hareketle hem önemli sonuçlar üre-

tir hem de bu sonuçlara dayanarak ilerleme kaydeder. Bu düzeyde, bir yöntem dünyaya ne kadar açık olursa olsun, bulguları itibariyle her zaman bir ölçüde totolojiktir.

Batı felsefesi geleneğinde yöntem hep yetki peşindedir: Spekülasyonları sona erdirip, kuşkuları giderecek ve kimsenin itiraz ve rekabet edemeyeceği güçlülükte kesin bir bilgi nasıl üretilir? Öyle bir görüş aranır ki, argümanlar ve yargılar soruya ve cevaba yer bırakmayacak şekilde ölümsüz, kesin, zaman, yer ve kişiden bağımsız olsun. Yöntem doğası gereği, hangi bilginin doğru bilgi olduğu konusunda geçerli bir anlaşmazlık olmaması için görüş açılarının çeşitliliğine son vermek ister.[2] Yöntemin tarihi ise öğrenme araçları üzerinde yöntembilim egemenliğinin yarattığı bir güç uygulayarak, yalnızca kendi gerekli gördüğü kesinliği üretecek gelişme yollarını geçerli kılma girişimlerinden oluşmuştur. Nesnellik, daima yöntemin çaresi, ölçütü ve kutsal emaneti olmuştur. Konuştuğu zaman suskunluk olursa onu bulduğuna inanır.

Gerçeğin eleştirileri olarak Marksizm ve feminizm, egemen görüşlerden farklı bir yaklaşım getirme ve değişim için bir yol bulabilme arayışı içindedirler. Bu kuramların bildiği şey yaygın olarak kabul edilenden çok farklı olmasına karşın nasıl doğru olabilir? İktidarın görüş ve gerçek üretimine ilişkin değerlendirmeleri nasıl aynı anda doğru, değişmez şekilde bilinebilir, ama aynı zamanda da değişiklik yaratacak kapasitede olabilir? Toplumun örgütlenmesine eleştirel yaklaşan diğer kuramlarda olduğu gibi, Marksizm'de de feminizmde de, yöntemin görevi kuramın değindiği problemi, bu probleme yol açan toplumsal gerçeği ve bu problemi çözecek yaklaşımı saptayıp tanımlamaktır. Bu şekilde bakılınca, emek ve cinsellik kavram olarak anlam ve önceliklerini her kuramın kendine has yaklaşımlarından, kavrama tazlarından, yorumlarından ve bu kuramların yaşadığı ortamlardan alırlar. Bir kuramın gördüğü şey ile onu nasıl gördüğü arasında bir ilişki vardır. Marksist bir yöntemi sınıf kavramı olmadan, feminist yöntemi de cinsellik kavramını ele almadan düşünmek mümkün değildir. Yine de Marksizm ve feminizmin sentezi yönündeki girişimlerde bu kuramlar yöntemler düzeyinde karşılaştırılmamışlardır.[3] Sınıfın mı, cinselliğin mi önce geldiğini düşünmektense, kuramın öncelikli görevi bu kategorileri ortaya çıkaran ve anlamlı kılan yöntemleri ve gerçeğe yaklaşım yollarını araştırmak olmalıdır.

Marksist yöntem tek parçalı değildir. Marx'la başlayarak, kendi tarihselliğini benimseyen bir epistemoloji ile tarih ötesindeki bir ger-

çekliği arayan bir diğeri arasında bölünmüştür. Birinci yaklaşımda, toplumsal analiz de dahil olmak üzere bütün düşüncelerin toplumsal varlık tarafından şekillendirildiği ve bu anlamda ideolojik olduğu kabul edilir. Bu sosyal varlığın koşulları hiçbir kuramın dışında değildir. Yapılmak istenen, Lukács'ın anlatımıyla, "kuramın kuramını ve bilincin bilincini" yaratmaktır.[4] Kuram, bilincin yaşam sürecine karışmış bir toplumsal etkinliktir.[5] İkinci yaklaşımda, kuram hassas olduğu oranda bağlamsızdır da. Gerçek süreçler ile düşünce süreçleri birbirinden ayrıdır; varlığın bilgiye göre önceliği vardır. Gerçek ve gerçekle ilgili bilginin, diyalektik materyalizmde olduğu gibi birleştirilebilmesi, yalnızca daha önceden ayrılmış oldukları için mümkündür.[6] Bir düşünce şekli olarak kuram, toplumsal gerçekle ilgili kuruntulardan, yani ideolojiden ve gerçeğin kendisinden yöntembilim bakımından ayrılmıştır. Gerçek, hem kuram hem de ideolojiden bağımsız, nesne gibi tanımlanan ayrı bir dünyadır. İdeoloji ise, kendisini belirleyen faktörleri göz önüne almadan, toplumsal olarak ortaya çıkmış düşünce anlamına gelir. Yerleşik düşünce gerçeğe ulaşabileceği gibi, "yanlış bilinç" yaratma olasılığı vardır. Buna karşılık kuram, tanım olarak ideolojik değildir. İdeoloji statükoyla ilgili hak ve nedenleri etkileyebilme çabasına doğası gereği ilgi gösterirken, kuram bunları kavrayabilmek için ilgisiz kalmak zorundadır. Louis Althusser uyarmıştı: "Biliyoruz ki 'saf' bilim yalnızca kendisini çevreleyen, kovalayan ve kendisine ulaşmak için pusuya yatmış olan ideolojiden tamamen sıyrılabilme koşuluyla varlığını devam ettirir."[7] Bu anlamda kuramcı, sınıfsız olmak zorundadır. Bu girişim başarılı olursa, toplum "sınıfsal sömürü açısından"[8] görülür. Bu ikinci yaklaşım Marx'tan çok Engels'i tanımlar ve Marksist iddiayı bilimselliğe dayandırır. Kendi tarihi önemini benimseyen bir kuram böyle bir görevin kendisine de tarihsel bir rastlantı olarak yaklaşabilir. Birinci yaklaşım tarihin akışını düşünce olarak yakalayabilme temeline dayandırılmıştır. İkincisi yaygın bir gelenek haline gelmişken, birincisi feminizme daha açıktır.

Genellikle feminizm, bir yöntemi, hatta merkezi bir argümanı yokmuş gibi anlaşılmıştır. Sistematik bir analiz olarak değil, birbirinden bağımsız bir konular ve şikâyetler kümesi olarak algılanır. Bu konu ve şikâyetler bir araya geldiği zaman da, kadın cinsinin şanssızlıklarına bir açıklama getirmekten çok onları tanımlar.[9] Mesele, feminizmin cinsel eşitsizliği sistematik şekilde açıkladığını ve bunu konuya has ama yine de –sınıf dahil– bütün toplumsal yaşama uygulanabilecek bir yaklaşımla yaptığını gösterebilmektir.

Feminizm başlığı altında kadının durumu, biyolojinin[10] veya –biyolojinin toplumsal örgütlenmeleri[11] olan ve evlilik yasasının yol açtığı[12]– doğurganlık ve anneliğin bir sonucu olarak açıklanır – veya toplumu da "ataerkilliğe"[13] yönelten ataerkil aile düzeninin ortaya çıkardığı bir uzantı olarak. Yapay toplumsal cinsiyet rolleri ve buna bağlı davranışların bir sonucu olarak da görülmüştür kadın.[14] Bu girişimlerden haberdar olmakla beraber doğayı, yasaları, aileyi ve davranışları nedenler olarak değil sonuçlar olarak gören feminizm, cinselliği eril iktidarın birincil alanı olarak tanımlar. Cinselliğin önem kazanması Freudcu görüşlerden veya Lacancı kökenlerden[15] kaynaklanmamıştır; tecavüz, ensest, dayak, cinsel taciz, kürtaj, fahişelik ve pornografi gibi çeşitli konuları ele alan bilinç yükseltme ve diğer feminist uygulamalar sonucunda gerçekleşmiştir. Bu alanlardaki feminist çabalar kadınların hayatlarıyla yüzleşip onu somut olarak değiştirmelerini hedefler. Bunlar hep birlikte cinsiyeti; toplumsal belirlenmişliği, günlük oluşumu, doğumdan ölüme ifade biçimleri ile eril denetim altındaki cinselliği merkez alan politik bir feminist kuram meydana getirirler.

Bu özel konuların feminist yaklaşımla sorgulanması, kadınların tecavüzü arzulayıp kışkırttığı, kızların ensest fantazileri kurdukları, meslek sahibi kadınların cinselliklerini kullanarak yükseldikleri, fahişelerin şehvet düşkünü oldukları, karısını dövmenin aşkın yoğunluğunu ifade ettiği türünden yakıştırmalarla kadının statüsünü, günlük uygulamaları ve kadın bedenini sarmalamış bulunan algılamaları meşrulaştırıp gizleyen davranışların bilinç yükseltme yoluyla büyük ölçüde maskelerinin düşürülmesiyle başlar. Her fikrin arkasında açık bir zorlama ve kadının cinsiyet olarak toplumsal tanımının yattığı ortaya çıkarılmıştır. "Birey, kadın olarak doğmaz, kadın olur"[16] diyen Simone de Beauvoir'ın, toplum tarafından kadının kültürel konumunun doğal düzene indirgendiği ve özgürlük kapasitesinin yok edildiği görüşünü takip eden araştırmalar, kadın olmak için nelerin nasıl öğrenildiğini detaylı şekilde incelemektedir. Biyolojiden ve kadını doğayla ilişkilendiren ideolojiden bağımsız olarak çeşitlilik gösteren toplumsal cinsiyetin tüm kültürlerde öğrenilen bir özellik, kazanılmış bir karakter ve saptanmış bir statü olduğu anlaşılmıştır.

Kadın kavramının kalıplaşmış dişi tiplemesi olduğunun ortaya çıkması, "kadın"ın toplumsal bir oluşum olduğunu göstermiştir. Çağdaş sanayi toplumunun gözünde kadın uysal, yumuşak, pasif, bakıp büyüten, kolay etkilenebilen, zayıf, kendine hayran, çocuksu, bece-

riksiz, mazoşist ve evcildir, çocuk, ev ve koca bakımı için yaratılmıştır. Bu değerlerle koşullandırılmak, genç kızların yetiştirilme sistemlerinin ve kadına model olarak kabul ettirilen kadın görüntülerinin içine işlemiştir. Bu yaratılan imaja direnen veya uymayı başaramayan kadınlar –örneğin eğer yumuşak, zayıf ve beceriksiz olursa hayatta kalması imkânsız olan Siyah kadın ve işçi sınıfı kadını;[17] kendine saygısı olan kadın; hayatta hırsları, yani erkeklerinkine benzer hırsları olan kadın– daha az dişi, daha az kadın kabul edilmiştir. Bu imaja razı olan veya uymayı başaran kadın ise örnek kadın olarak yüceltilmiş, eril ölçülere göre başarı kazanınca ödüllendirilmiş ya da doğal konumuna rıza gösterdiği için onaylanmış, aksi halde gözden düşürülmüştür.

Edebiyatta cinsiyet rolleri ve belli konulardaki soruşturmalar birbirinin ışığında okunacak olursa, kadına özgü toplumsal cinsiyet kalıbının her bir unsurunun cinsellikle ilgili olduğu görülecektir. Kırılganlık ve etkilenebilme, cinsel ilişkiyi kolay kabullenme görüntüsü/gerçeği anlamındadır; pasiflik, eğitilmiş fiziksel zayıflıkla birlikte, kabullenme ve yetersiz direnç gösterme anlamına gelir; yumuşaklık sert bir şeyle zaptedilebilmeyi çağrıştırır. Beceriksizlik yardıma, kırılganlık ve etkilenebilirlik sığınmaya ihtiyaç duyurur, daha sonra işgale dönüşecek olan kucaklamayı davet eder ve korunma karşılığı kabullenmeyi önerir... ama aslında korunmak istediği şey bu kabullenmenin kendisidir. Evcillik, onu takip eden çok çocukluluğu besler ve cinsel gücü kanıtlar, ideal tavrı şeffaf giysiler içinde beklemektir.[18] Kadının çocuklaştırılması sübyancılığı kışkırtır; parçalanmış organlar (göğüs düşkünü erkek, bacak düşkünü erkek) fetişizmi canlandırır; cansızlık kutsallaştırılır, ölüsevicilik ortaya çıkar. Kendine hayranlık, erkeğin kafasında yarattığı kadın imajını kadının benimsediğini garantiler: "Kıpırdama, portreni yapıyoruz ki hemen ona benzeyebilesin."[19] Mazoşistlik, kadının şiddetten zevk almasının, şehvete dönüşmesi anlamına gelir. Lezbiyenler, dişi cins tiplemesinde yatan cinsellik anlayışına öyle bir darbe vurabilirler ki, kadın bile sayılmazlar. Kalıplaşmış kadın tipini koruyabilmek için lezbiyen varoluşun bastırılması gerekir.

Toplumsal olarak dişilik kadınlık anlamına gelir. Dişilik erkekler için çekici olmak, yani erkeği cinsel yönden cezbedebilmek, eril ölçülere göre cinsel açıdan kullanılabilir olmak demektir. Kadını böyle tanımlayan şey, erkeği tahrik eden şeydir. Erkeğin tahrik olması için kadın olmak yeterlidir. İffetli kızlar, bakireler, indirilmeleri gereken

o kaidelerin üzerindeyken "çekici"dirler; kötü kızlar, fahişeler "kışkırtıcı"dır, onun için karşılaştıkları davranışları hak ederler. Toplumsal cinsiyet ayrımı kadınların kendilerini erkekler için, özellikle de erkeklerin cinsel kullanımı için var olan cinsel varlıklar olarak tanımlamaya alıştırıldıkları bir süreçtir. Bu süreçte kadın kendi cinselliğinin erkek gözündeki tasavvurunu kendi kadın kimliği olarak içselleştirir (kendine mal eder) ve böylece onu dünyanın bir gerçeği haline getirir.

> Dişi cinsin koşullandırılmasının esas amacı, kadınların kendilerini ve hayatlarını eril gözlerle algılamalarını ve erkeklerce tanımlanıp erkeklerce yönlendirilen bu hayatı sorgulamadan kabullenmelerini garantilemektir. Eril koşullanmanın amacıysa erkeklerin kendilerini ve hayatlarını kendi gözleriyle algılamaları ve kendi koşulları içinde, kendi istedikleri gibi var olmaya kendilerini hazırlamalarıdır.[20]

Bu sadece bir kuruntu değildir. Kadınların cinsel deneyimlerinin feminist açıdan araştırılması, daha önce yaşanan cinsel sorunların gözden geçirilip cinsellik kavramının –belirleyici faktörlerinin, toplum ve politikadaki yerinin– değiştirilmesi gerektiğini ortaya çıkarmıştır. Bu değişikliğe göre birey, fiziksel olgunlaşma veya uygun rol için eğitilip hazırlanmakla değil, cinsel tecrübe sonucunda "kadın olur", yani dişilik statüsü kazanır ve bununla tanımlanır. Cinsel tecrübe, esasını cinsel ilişkinin oluşturduğu, karmaşık bir fiziksellik, duygusallık, kimlik ve statü onaylamasıdır. Cinsiyet olarak seks ve cinsellik olarak seks böylece birbirlerini karşılıklı tanımlamış olurlar, bununla birlikte cinsiyet cinselliği değil, cinsellik cinsiyeti belirler. Kate Millett'ın *Cinsel Politika* adlı eserindeki önemli ama ifade edilmemiş görüş seks kelimesinin çift anlamlılığı sorununu da çözmüştür.

İlk cinsel ilişki, toplumsal cinsiyet tanımının yaygın ve belirleyici bir deneyimidir. Birçok kadın için bu ırza geçme şeklinde gerçekleşmiştir. Tecavüzün ailede, baba veya "kız kardeşini bir hanımefendi yapmaya"[21] karar vermiş bir ağabey tarafından uygulanmış olması bile mümkündür. Kadınların cinsiyet ve seksle tanışması ani ve kuraldışı olabilir: "On beş yaşındayken bir ressama âşık olmuştu. Ressam onu düzdü, böylece kadın oldu."[22] Simon de Beauvoir da buna benzer bir noktaya dikkat çekmiştir: "Kadın ancak ilk kürtajından sonra 'bilmeye' başlar."[23] Kadınların "cinsel ilişkide bulunmak" ve "kadın olabilmek" –toplumsal cinsiyet açısından kadın olabilmek– için öğrendikleri şey, "cinsel ilişkide bulunma" deneyiminden gelir ve aynı zamanda onun bir koşuludur. Bu deneyim şunu öğretir: Kadın erkeğin

cinsel nesnesidir, erkek tarafından kullanılır. Gerçekten de cinsellik toplumsal olduğu sürece, kadınların cinselliği onun kullanımı, dişilik ise değişimidir.

Bu açıdan cinsel gibi görünen birçok konuya, şimdiye kadar böyle bakılmamış, bu konuların bir politika saptamakta kullanıldığı da görülmemiştir. Örneğin ensest, yaygın olarak gerçek kötülüğün nerede olduğunu araştırıcı bir yaklaşımla ele alınmakta, aileye karşı işlenmiş çocukça bir baştan çıkarmadan veya fantaziden kaynaklanan bir suç sayılmaktadır. Gebelikten korunma ve kürtaja ise yeniden üretim olgusu çerçevesinde yaklaşılmakta ve doğaya uygulanan bu baskının, toplumsal olarak doğru mu, yanlış mı olduğu tartışılmaktadır. Bazen de bu konular mahrem kabul edilir, devletin özel ilişkilere müdahalesi meselesi çıkar ortaya. Cinsel taciz konu edilmeye değer bulunmamış, böyle bir deneyimden hiç söz edilmemiştir. Bir kez sorun olarak ortaya atıldıktan sonra da, kişisel ilişkiler ya da duygusal flört ile işyeri hiyerarşisinde pozisyon istismarını birbirinden ayırabilme sorununa dönüştü. Lezbiyenler, –o da eğer ortalıkta görünürlerse– sapık olup olmadıkları ve hoş görülüp görülemeyecekleri temelinde tartışma konusu olurlar. Pornografiye ifade özgürlüğü olarak yaklaşılmış, müstehcenlik ve şiddete karşı erotizmin altını çizdiği öne sürülmüştür. Fahişelik ya karşılıklı şehvet ve aşağılama olarak ele alınmış veya ekonomik gereksinim ile cinsel gereksinimin alışverişi olarak değerlendirilmiştir. Irza tecavüzle ilgili konularda sorun tahrik olup olmadığı, karşılıklı istenip istenmediği veya zorlama olup olmadığıdır, yani seks mi şiddet mi sorusu. Enine boyuna ele alınan bu meseleler de paralel alanlara bölünmüş, geleneksel olarak din ya da biyoloji, modern değişimden sonra da ahlak ve psikoloji açısından irdelenmiştir. Ama hemen hiçbir zaman politik olarak değerlendirilmemiştir.

Feminist bir bakış için yukarıda ifade edilen meselelerde ortaya atılan somut sorunlar hep aynı ideolojik ilgi odağının dışavurumudur: Eril görüş açısının ilgi odağı. Kadınlar bu konuların belirlediği cinsel olayları, içinde her birinin ayrı ayrı yansıması duyulan sağlam bir bütün olarak yaşarlar. Bu bütünün tanımlayıcı teması kadın cinselliği üzerinde eril denetim kurma çabasıdır. Burada erkekler birey olarak veya biyolojik varlık olarak değil, toplumsal olarak oluşturulmuş eril özellikle tanımlanan ve ayırt edici özelliği söz konusu denetim çabası olan bir cinsiyet grubu olarak ele alınmaktadır. Örneğin kürtaj yaptırma gereksiniminde olan kadınlar, gebelikten korunmayı hem cinselliğin biyolojik sonuçları üzerinde, hem de cinsel ilişkinin toplum-

sal ritmi ve âdetleri üzerinde bir denetim sağlama çabası olarak görürler. Kadınların kendilerini korumasıyla ilgili bu normlar, teknolojiye rağmen çoğunlukla kadınlara pek de dost değildir. Örneğin toplumsal cinsiyet eşitsizliği koşullarında kadınlar, cinsel tacizin alelade heteroseksüel ilişki başlangıcıyla aynı gibi göründüğünü fark ederler. Genel olarak çok az kadın istemediği cinsel ilişkiyi reddedebilecek durumdadır. Tecavüz ile normal cinsel ilişki arasındaki çizginin karşılıklı arzu duyup duymama değil de, rıza gösterip göstermeme olması, normal toplumsal ilişkilerdeki eşitsizliği bir kez daha sergiler. Bunu doğrulayan bir başka durum da, pasif olarak yetiştirilen kadının güdükleşmiş direnci karşısında önemli yoğunlukta eril gücün uygulanmasına izin verilmesidir. Evlilikte tecavüz kavramı, elinin altındaki kadını kullanma hakkını kendinde gören erkek yaklaşımını ifade eder; ensest bu hakkın sınırlarını çocuklara kadar genişletir. Kadını aşağılayan şey ile tüketiciye itici gelen şey arasında fark olmadığı anlaşıldıktan sonra pornografiyi sanat ve reklamlardan ayırt etmek de zorlaşmıştır. Kadınları fahişelik veya pornografi aracılığıyla erkeklere pazarlayan pezevenkler tek taraflı bir seks satışı gerçekleştirmektedir. Ne sisteme aykırı ne de istisna olan bu deneyimler kurbanları olan kadınların tecrübeleriyle desteklenmektedir: Bu davranışlar ya yasal kabul edilir ya da yasaya aykırı bile olsa, yaygın şekilde hoşgörülür. Kadınların deneyimleri sapkınlık ile normallik arasındaki çizgileri bulanıklaştırdığı için, kadının istismarı ile toplumsal tanımı arasındaki ayrımı da yok etmiştir.

Bu araştırmalar tecavüz, ensest, cinsel taciz, pornografi ve fahişeliğin[24] öncelikli olarak fiziksel gücün, şiddet kullanma imkânının, otoritenin ya da ekonomik gücün istismarı olarak görülmediğini göstermektedir. Ama bunlar istismardan başka bir şey değildir. Kadının ve cinselliğin istismarıdır. Bu eylemler zorlayıcı olarak cinsellik dışında bir şey kullanmaya gerek duymazlar; en azından konunun kapsamı içinde, kullanabilecekleri tüm zorlama türlerini cinselleştirmiş olduklarını söylemek gerçeğe daha yakın olacaktır. Bu istismar eylemleri başka bir şeyin, mesela iktidarın erotikleştirilmesi değildir. Erotizmin var olma biçimi böyledir. Bunlar sanatın ve ahlakın sapkınlıkları da değil, eril görüşe göre sanat ve ahlakın kendisidir. Bu eylemler cinseldir, çünkü, o kültürün cinsellik anlayışı içindeki ilişkileri, değerleri, duyguları normları ve davranışları ifade ederler. Tecavüz, pornografi, ensest, fahişelik veya lezbiyenliğin sapkınlık, sapıklık veya utanmazlık olması aynı zamanda onlardaki heyecan potansi-

yelinin bir kısmını oluşturur. Yasal olmayışları bastırılmış arzular olarak kabul edilmelerine yol açar. Bu da onların istenilebilir oluşunu büyük ölçüde açıklar; aslında iktidarın kendini ifade etme ve özgürlük arzusuymuş gibi yaşantılanma aşkınlığıdır bu istekler.

O halde cinsellik bir iktidar biçimidir. Toplumsal bir oluşum olarak cinsiyet bu iktidarı somutlaştırır. Bunun tersi ise geçerli değildir. Toplumsal cinsiyet kadınları ve erkekleri bildiğimiz cinsiyet gruplarına böler. Bu bölünme, cinselliğin egemen biçimi olan ve erkeğin cinsel üstünlüğünü ve kadının cinsel bastırılmışlığını kurumsallaştıran heteroseksüelliğin gereklerine göre olur.[25] Eğer bu doğruysa, cinsellik toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin en önemli nedenidir.

Feminizmin iktidar kuramına göre cinsellik toplumsal cinsiyete dönüşmüş, toplumsal cinsiyet ise cinselleştirilmiştir. Eril ve dişi, üstünlük ve bastırılmışlığın erotikleştirilmesiyle yaratılır. Kadın/erkek farklılığı ve egemen/bastırılmış dinamiği birbirini tanımlar. Bu, cinselliğin toplumsal anlamıdır ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin feminizme özgü bir açıklamasıdır. Bu dinamiğin en önemli aşaması olan cinsel nesnelleştirme aynı anda hem epistemolojik hem de politiktir.[26] Feminist bilgi kuramı, feminist iktidar eleştirisinden soyutlanamaz, çünkü eril görüş kendi bakış açısını dünyayı algılama biçimi olarak kabul ettirmiştir.

Eril bakış açısı kadının tanımını zorla kabul ettirir, bedenini kuşatır, konuşmasını kısıtlar, yaşamını belirler. Sistematik ve egemendir. Eril, toplumsal ve politik bir kavramdır. Biyolojik bir nitelik değildir. Kalıtımla, varlık öncesiyle, doğayla, gereklilikle, kaçınılmazlıkla ya da bedenle hiçbir ilgisi yoktur. Aslında, ayrımın kendisini bir bakıma zayıflatacak şekilde, ontolojik olmaktan çok epistemolojiktir, çünkü eril iktidar varlığı bakış açısıyla uzlaştırabilir. Bu yüzden eril bakış açısı her zaman tek tek her erkeğin veya bir arada tüm erkeklerin ortak fikri değildir. Ne var ki, birçok erkek bilinçsiz olarak ve belli bir bakış açısına sahip olduğunu bile fark etmeden aynı tutumu takınır. Çünkü bu tutum deneyimlerine (eril deneyimler) anlam kattığı gibi, çıkarlarına da hizmet etmektedir. Kendileri için mantıklıdır. Egemen görüş açısı olduğu ve akılcılığı tanımladığı için, kadınlar da gerçeği aynı açıdan görmeye zorlanırlar. Oysa bu açı kadınların yaşadığı en azından bazı deneyimleri (özellikle cinsellik aracılığıyla şiddeti) yadsıdığı için onların yararına değildir. Genel olarak eril bakıştaki "kadın" nitelemesinin içeriği kadınların hayatıdır oysa.

Her iki cinsin de yaşamda kendilerine ait rolleri olmakla birlikte

güçleri ve yaşamdan elde ettikleri pay eşit değildir. Eğer cinsler eşit değilse ve olaylara bakış açısı katılıyorsa, toplumsal cinsiyetin işe karışmadığı bir gerçek veya bakış yok demektir. Bunlar birbiriyle ilişkili kavramlardır. Bu bağlamda nesnellik –yani taraf olmayan evrensel görüş açısı– gerçeğin egemen görüş açısıyla oluşturulmasına sessizce katkıda bulunarak cinsler arası eşitsizliğin varlığını ve gücünü yadsıyor demektir. Bilmekle ilgili olarak yaratılan cinsel metaforlar rastlantısal değildir. Kitabı Mukaddes'e göre bir kadını bilmek (tanımak) onunla cinsel ilişkide bulunmak anlamına gelir. Böylece bedensel ve dünyevi bilgiye ulaşılmış olur. Birçok bilimsel metafor sınırları aşma temasını işleyerek tecavüzün içeriden elde etme şeklindeki klasik anlamını gidermeye çalışır.[27] En azından Platon'un mağarasından beri bu elde etme çabası önce görsel olarak başarı kazanmıştır. Bilmenin görsel metaforlarına, doğrulama yöntemi olarak[28] öncelik verilmiş, pornografide olduğu gibi görsel nesnelliğe özel güç kazandırılmıştır.[29] Bu yaklaşımın tekbenciliği işin ciddiyetini azaltmaz, ama yine de çıkar yöntemden önce gelir.

Feminizm, kadınların kapasitesine önem vermeyen, daha bütünsel bir doğruyu hayal edemeyen ve gerçekleştiremeyen eril iktidar tekelciliğini eleştirir. Kadınların görüş açısını, daha çok böyle bir açının imkânsızlığını ortaya çıkararak, eleştirerek ve açıklayarak vurgular. Bu diyalektik bir paradoks değildir. Kadınların durumunu anlatmak için seçilen yöntembilimsel bir ifade şeklidir. Bu tarz içinde bilinç için savaşmak, bir dünya elde etmek için savaşmak anlamına gelir: Yani kendine has bir cinsellik, bir tarih, bir kültür, bir topluluk, bir iktidar biçimi ve bir kutsallık deneyimi kazanmak için. Kadınların bilinci ve bütün bu sayılanlardan oluşmuş bir dünya görüşü olsaydı, cinsiyet eşitsizliğinin zararı olmayacak veya bütün kadınlar feminist olacaktı. Öte yandan, kadınlarda böyle bir bilinçten ve dünya görüşünden birer parça mevcuttur. Aksi halde, feminizm diye bir şey olamazdı. Bildiğimiz şekliyle hayatın bu kadar olmadığını, bunun yeterli olmadığını, adil olmadığını kadınlar nasıl biliyor? Peki, niçin hepsi bilmiyor?

Feminizm bütün kadınların deneyimlerini kadınların gördüğü şekliyle temsil etmeyi amaçlar. Kadınlar tarafından da gelse, feminizm karşıtlığını ve kadın düşmanlığını eleştirir. Tüm kadınlar kadınların durumunun feminist açıdan yapılan yorumlarına katılmadığı gibi, tüm feministler de feminizmin her yorumuna ilgi duymaz. Yorum yetkisi, yani buradaki anlamıyla bütün kadınlar adına konuşma hakkı,

her zaman yıpratıcıdır, çünkü yetki konusu eril yöntemin yerleştirmek istediği bir şeydir. Lezbiyen sadomazoşistlerin ve sağcı kadınların kendi deneyimlerinden bahsettiklerini düşünün. Kadınlar bunu benimser ve savunursa, erkeğin kadına üstünlüğü nasıl ortadan kalkabilir? Egemenlik ve bastırılmışlık kadınlar tarafından erotikleştirilirken, nasıl kadınlara zarar verdiğinden bahsedilebilir? Kadınların bakış açısı nedir? Cevapların çoğu, bir kısım kadının görüşlerine sadece "yanlış bilinçlenme"[30] olarak yaklaşır veya herhangi bir biyolojik dişinin deneyimlerle ilgili yorumunu benimseyebilir. Ne nesnel bir yaklaşımla yadsıma, ne de öznel bir geri çekilme bu sorunun çözümü değildir. Bazı kadınların fikirleri, bastırılmışlık içindeki bilinçsiz koşullanmanın bir yansıması ve dolayısıyla bu koşullanmaya bir katkı olsa da, bunları sadece yanlış olarak değerlendirmek, nesnellik iddiası sergiler. Bilimin kökenlerini araştırdığı deneyimlere değer vermemesi gibi, bu yaklaşım da bir görüşün özünü, onu belirleyen faktörler açıklanabiliyor olduğu için eleştirir. Pek çok şeyin belirleyici faktörleri saptanabilir. Örneğin hem feminizm hem feminizm karşıtlığı kadının durumuna bir cevaptır. O halde feminizmin de aynı şekilde eleştirilmemesi için bir sebep yoktur. "Yanlış bilinçlenme" yaklaşımı kadınların kendi düşüncelerini yansıtmaları sırasında ortaya çıkan bilgileri, sömürülmelerinde kendilerinin de payı olduğunun delili olarak değerlendirir ve meseleyi halledilmiş kabul ederken, aynı kadınlar gerçekten baskı görüp görmediklerini sorduklarında ortaya çıkan durumu açıklamadan bırakmış olur. Öznel yaklaşım ise kadınların özgür olduğunu, hiç olmazsa kendi durumlarının anlamını oluşturacak veya seçecek kapasitede olduğunu varsayar. Her iki tepki de bazı kadınları sadece aldatılmış kabul ederek onlardan vazgeçip diğer kadınlara gerçeği görme yeteneği tanımak istenmediği için ortaya çıkmıştır. Fakat bu yaklaşımlar determinizmi aşkınlık kavramıyla, geleneksel Marksizm'i geleneksel liberalizmle, dogmacılığı hoşgörüyle karşılamaktan öte bir işe yaramamışlardır. Birinci yaklaşım gözlemlenen deneyimlerde yetkinin kaldırılmış olmasına dayanarak yetki ister. Kendi görüş açısını sergilemek ve savunmak için, konuya mesafe alma iddiası dışında bir açıklaması yoktur. İkinci yaklaşım, feminizmin bulgularının tam tersine kadının iktidar ve özgürlüğe sahip olduğunu varsayar. Özne/nesne ayrımının feminizmi zayıflatması, "yanlış bilinçlenme" yaklaşımının deneyimi, onu yaşayanların deneyimi olarak yorumlayamamasındandır ve bunun alternatifi de ancak deneyimi anlatırken kullanılan ifadelerin tekrarlanıp durması olabilir.

Yalnızca kadınlar için bir politika uygulaması, geleneksel anlamda kuramsal imkânsızlığına karşı yeni bir kuramlaştırma süreci ve yeni bir kuram biçimi yaratmaktadır. Her ne kadar feminizm kadınların özel deneyimlerinin yansıtılmasıyla ortaya çıkıyorsa da, öznel veya tarafgir değildir. Çünkü eril iktidar ev yaşamının tamamında, dışarıdaki yaşamın ise belki çok az bir kısmı hariç, her alanında etkindir. Feminizm nesnel, soyut ve evrensel de değildir. Eril iktidar dışında olaylara dışarıdan bakabileceği bir zemine, cinsiyetten arınmış bir soyutlama ve genelleme dünyasına sahip olduğunu iddia etmez veya ortaya koyduğu her özelliğinin deneyüstü kabul edilmesini beklemez. Kendi belirlenmişliğini tekrarlamayacak angaje olmuş bir doğruyu bulmak nasıl mümkün olabilir? Bir görüşe *bağlanmamış* doğru kendi kendini tekrarlayıp durur. Yöntem seçmek belirleyici faktörlerin de seçimi anlamına gelir ki, kadınların ikinci sınıf yaratıklar olarak böyle bir seçim yapabilmeleri mümkün değildir. Feminizm, varsayımsız olduğu varsayımıyla yola çıkmaz. Varsayımları olmayan bir dinleyici kitlesini ikna etme iddiasında da değildir, çünkü böyle bir dinleyici yoktur. Yapmaya çalıştığı, kadınların tecrübesini açığa çıkararak bu tecrübenin doğru, yaşanmış ve geçerli olduğuna dikkat çekmek, esas amacı da bu tecrübenin ortaya koyduğu gerçekleri geçersiz hale getirebilmektir.

Eril egemenlik sadece belki de tarihin en yaygın ve inatçı iktidar sistemi olduğundan değil, ama metafizik olarak da neredeyse mükemmel olduğu için feminizmin hedefidir. Eril iktidarın bakış açısı, bakış açısız olmanın ölçütüdür; özel ve tekil yanı, evrenselliğin anlamı olmuştur. Gücünü onaylanarak, yetkisini olaylara katılarak, üstünlüğünü düzenin paradigmasını oluşturarak, denetimini yasallığı tanımlayarak sürdürür. Buna karşılık, feminizm kadının sesizliğinin sesi, erotikleştirilmiş ama cinsellikten uzaklaşmış kimliğinin cinselliği, "eksik"liğin doluluğu, önemsizliğin ve dışlanmışlığın önemi, mahremiyetin herkese açık doğası ve kadının yokluğunun varlığı olmayı üstlenmektedir. Bu yaklaşım, sınırları aşmaktan daha karmaşık, değer naklinden daha dönüştürücü, kendisine yöneltilen dirençten daha derin, olumsuzluğun yadsınmasından daha olumludur. Ne materyalisttir, ne idealist. Yalnızca feministtir. Ne liberalizmin olayları aşan yaklaşımı, ne materyalizmin kararlılığı kadınlara göre değildir. İdealizm çok gerçekdışıdır; kadınların eşitsizliği bir zorlama olduğuna göre, doğuştan olduğu, en azından kadınlar tarafından basitçe kabul edilemez. Materyalizm ise fazla gerçektir; kadınların eşitsizliği hiçbir za-

man var olmamış değildir. Demek ki kadınların eşitliği hiç var olmamıştır. Yani kadınların erkeklerle eşit olduğunun bilimsel ispatı, buna gerek kalmayıncaya kadar mümkün olmayacaktır. Kadınların durumunda ne durulabilecek veya bakılabilecek bir dışarısı ne de sığınılabilecek bir içerisi vardır, yığınla sorun acil çözüm beklemektedir, kaçabilecek başka bir yer ve zorla yutturulan çarpık malzemeden başka kullanacak araç yoktur. Bir Arşimed noktası bulunamaz – ya da başka bir deyişle erkekler kendi kendilerinin Arşimed noktasıdır ve tabii bu da pek Arşimedce bir nokta sayılmaz. Eğer feminizm devrimci bulunuyorsa işte bu sebeplerdendir.

Feminizmin liberal feminizm, radikal feminizm ve sosyalist-femi-nizm gibi eğilimleri barındırdığı düşünülmektedir. Ama liberal feminizmin kadınlara uygulanan liberalizm olması gibi, sosyalist-feminizm de çoğunlukla geleneksel Marksizm'e –genellikle Engels'in kadınlara uygulanmış şekline– dönüşür. Radikal feminizm ise feminizmdir. Radikal feminizm, yani su katılmamış feminizm, yöntemsel açıdan post-Marksisttir. Felsefenin Marksizm'i koruduğunu, özümsediğini ve aştığını, böylece onun "belirli bir araştırma olmaktan çok bütün araştırmaların kaynağı haline geldiğini"[31] öne süren Sartre'ın yaklaşımını geliştirerek Marksizm-feminizm sorunsalını yöntem düzeyinde çözmeye girişir. Feminist yöntem bir cins olarak tüm kadınların yaşadığı somut olaylardan ortaya çıktığı için, politika olarak bilimi epistemoloji kabul eden liberalizmin bireyci, doğalcı, idealist ve ahlakçı yapısını dağıtır. Liberal feminizm cinsiyetçiliği öncelikle bir yanılsama, kurtulunması gereken bir efsane, düzeltilmesi gereken bir aksaklık gibi görürken, feminizm, eril bakış açısını eril iktidarın yalnızca aldatıcı bir ürünü olarak değil, dünyayı kendi suretinde, kendi arzuları doğrultusunda yaratmasını sağlayan temeli olarak değerlendirir. Böylece feminizm gerçek olarak kabul edilenin, elinde gerçeği şekillendirecek iktidara sahip olanların yararına üretilenler olduğunu ve bu uygulamanın yaygın olduğu kadar gerekli ve bir o kadar da değiştirilebilir olduğunu belirgin şekilde algılar. Bu bağlamda en belirgin özellikleri paylaşan Marksizm'deki bilimsellik baskısı ve liberalizmdeki Kantçı buyruğun tersine feminizm ne evrensellik iddia eder, ne de bunun yerine göreciliğe indirgenir. Özelliklerini içine alan bir genelleştirme veya cinsiyetçiliğin bilim haline getirilebileceği soyut bir kuram peşinde değildir. Doğa üzerinde (kadınlar dahil) denetim sağlama yaklaşımıyla kıyaslanan, toplum üzerinde (yine kadınlar dahil) denetim sağlama yaklaşımını yadsır. Bu yaklaşım (en az) Descar-

tes'tan beri politik bilginin paradigmasını oluşturan "toplum bilimi" projesini kurmuştur.

Bu kuramda kadın, cinselliği bir başka varlık için, yani toplumsal erkek için var olan ve kendisini bu şekilde tanımlayan bir varlık olarak tanımlanır. Kadının cinselliği bu başka varlıkta arzu uyandırabilme kapasitesidir. Eğer kadında cinsel olan eril bakış açısının heyecanlanmak, uyanmak ve tatmin olmak için gereksinim duyduğu şeylerse, kadın cinselliği bu eril gereksinimlere dönüşecek kadar mı gasp edilmişti? Kadın cinselliğini bu şekilde düşünmek, feminizmi, kadına ait herhangi bir cinselliğin var olup olmadığı sorusuyla yüzleşmeye zorluyor. Kadının cinselliği, cinselliğin yokluğu mudur? Eğer bir başkası için var olmak kadının cinsel oluşumu ise, bundan erkeğin geçici somut yokluğu, yani ayrılık yoluyla kaçılamayacağı gibi, bu durum kadının erkeğe benzemeye çalışması demek olan cinsel serbestlikle de giderilemez. Susan Sontag'ın ifade ettiği gibi:

> Soru şu: Kadınların nasıl bir cinsiyetten hoşlanma özgürlükleri vardır? Yalnızca kadının cinselliğini ifade edebilmesi üzerindeki baskıyı kaldırmak, eğer daha özgür şekilde zevk alabileceği cinsellik kadını nesneleştiren aynı cinsellik olarak kalıyorsa, boş bir zaferdir... Zaten bu "daha özgür" cinsellik kavramı da yapmacık bir özgürlük fikri gibi görünüyor: Yani kısaca, her insanın bir diğerini kullanıp insanlık dışı bırakma hakkı. Cinselliğin normlarında değişiklik meydana gelmeden, kadının özgürlüğü anlamsız bir hedeftir. Böyle seks kadınları özgürleştirici değildir; daha çok seks de öyle.[32]

Toplumsal cinsiyetin cinsel ifade şekilleri üzerinde yarattığı baskıyı kaldırmak, cinselliğin normlarını değiştiriyor, hatta sorguluyor mu? Bu soru mekanizması, etkilenebilirliği, özgüllüğü ve bütünlüğü açısından, eninde sonunda en geniş anlamıyla toplumsal bir karar olacaktır. Kadınlar birbirleriyle cinsel olarak alışılageldiği biçimiyle hükmeden ve hükmedilen durumuna girince, bu, eril üstünlüğün bir ifadesi mi yoksa yadsınması mı olacaktır? (Eğer Siyahlar Siyah kölelere sahip olursa, bu Beyazların üstünlük iddiasının ifadesi mi, yoksa bu anlayışı yıkacak bir yaklaşım mıdır?) Toplumsal cinsiyet bakımından cevap, cinselliğin ve cinsiyet farklılığının toplumsal olarak mı, biyolojik olarak mı tanımlandığına bağlıdır. Cinsiyet ve cinsellik toplumsal olarak tanımlanıyorsa, basitçe kadınlar arasında seks anlamındaki lezbiyen seks, egemen olmanın ve bastırılmışlığın erotikleştirilmesini ve bunların toplumsal anlamda erkeklik ve kadınlıkla bir tutulmasını kesinlikle değiştiemez.[33] "Feminizm kuram, lezbiyenlik uygulamasıdır"[34] şeklindeki aforizma, kuram ve uygulama arasındaki

ilişki hakkında kolaya kaçan bir yaklaşımdır. Feminizm, var olmak ile düşünmek arasındaki bağlantıyı yeniden öyle kavramsallaştırır ki, "lezbiyenlik, feminizmin oluşturduğu epistemolojinin bir ontolojisidir" demek daha doğru olacaktır. Bununla birlikte daha derin bir feminizm incelemesi düzeyinde bakıldığı zaman, epistemoloji/ontoloji bağlantısının bütünüyle çöktüğü görülür. Tamamen varlıkbilimsel olan bir kategori nedir? Toplumsal algılamadan uzak bir "varlık" kategorisi mi? Muhakkak ki bu kategori kendisi/öteki ayrımı değildir. Sonuç olarak feminist yaklaşım toplumsal araştırmayı bir politik yorum haline dönüştürür: Araştırmanın kendisini de kapsayan saptanmış anlamın soruşturulduğu bir araştırma. Toplumsal cinsiyetin bir toplumsal iktidar bölünmesi olarak kabul edildiği koşullarda, "Ne anlama geliyor?" sorusuna cevap olarak akla gelebilecek ilk sorunun "Kim için?" olması gerekir. Feminist bir politik yorumbilim işte bu cevabın kuramı olacaktır.[35]

Eğer kadın cinselliğinin yaşanması, konuşulması, hissedilmesi, hatta bedensel duyum olarak algılanması zorla kabul ettirilmiş bulunan toplumsal tanımından farklı şekilde gerçekleştirilemiyorsa, kadın diye bir şey yok demektir; erkeklerin gereksinimleri vücut bulmuş, ortalıkta dolanmaktadır sadece. Eril üstünlük altında toplumsal açıdan bir kadın cinselliğinin var olup olmadığını sormak, kadınların yaşayıp yaşamadığını sormak anlamına gelir. Yöntembilimsel olarak, kişisel olan politiktir görüşü bu sorunun feminist cevabıdır. Tüm içgüdüsel, doğal, doğaüstü veya tanrısal yetkilerden vazgeçen bir kavram kadınların cinselliğini yalnızca ilişkiler zeminine dayandırır, kadınların gücünü de, hoşnutsuzluğunu da karşı çıktıkları aynı dünyada arar. Kişisel olanın politik olması bir teşbih, bir benzetme, bir karşılaştırma değildir. Özel yaşamda karşılaşılan olayın, toplumsal arenada yaşananla benzer ya da karşılaştırılabilir olacağı anlamına gelmez. Bu yaklaşım, Engels'in (daha sonra da Bebel 'in) ailede kocanın burjuva ve kadının da emekçi sınıfı temsil ettiğini[36] söylemesi gibi, toplum yaşamındaki kategorilerin özel yaşama uygulanması değildir. Willhelm Reich'ın devlet davranışlarını cinsel terimlerle ifade ederken[37] vurguladığı gibi analitik olarak farklı kalan iki dünyanın denkleştirilmesi veya Harold Laswell'in politik davranışları yorumlarken ileri sürdüğü kişisel problemlerin toplumsal konulara dönüştürülmesinde[38] olduğu gibi, bir dünyanın ötekine tek yönlü olarak katılması da değildir. Kişisel olanın politik olması, kadınların kadınlar olarak yaşadıkları ayırt edici deneyimlerin –özel, duygusal, içe dönük, öz-

gül, kişiselleştirilmiş, mahrem– kişisel olarak tanımlanan alanda yaşandığı anlamına gelir; öyle ki, kadınların politik durumunu bilmek, onların kişisel hayatlarını, özellikle de cinsel hayatlarını bilmekten geçer.

Kadınların kişisel hayatlarının özgül politikasını belirleyen temel ilke, cinsellik olarak ifade edilen ve her gün yeniden oluşan, erkekler karşısındaki yaygın güçsüzlükleridir. Kişisel olan politiktir demek, toplumsal cinsiyetin bir iktidar bölüşümü olduğunun, cinsel açıdan nesnelleştirilen kadınların mahrem deneyimleri aracılığıyla fark edilebileceği ve değiştirilebileceği anlamına gelir; çünkü toplumsal cinsiyet cins olarak dişiyi tanımlayan ve kadınların yaşamıyla adeta eşanlamlı hale gelmiş bir kavramdır. Böylece feminizm için kişisel olan, epistemolojik olarak politiktir ve feminizmin epistemolojisi de politikasıdır. Bu düzeyde feminizm, kadın bakış açısının kuramı demektir ve bu kuram Adrienne Rich'in "ortak dili"ni konuşan, Judy Grahn'ın "ortak kadın"ının kuramıdır.[39] Bilinç yükseltmenin bir nesneden çok bir süreç olarak anlaşılması da feminizmin en özlü ifade şeklidir.

Feminizm var olan bir yönteme –örneğin bilimsel yöntem gibi– el koyup farklı bir toplumsal ortama uygulayarak onda önceden mevcut olan politik yanı ortaya çıkarmaz. Bilinç yükseltme yalnızca değişik şeyleri politika olarak yorumlamakla kalmaz, onları değişik şekillerde tanımaya da çalışır. Kadınların, cinsel nesne olarak yaşamak[40] demek olan politik deneyimi, bu gerçeği açığa çıkaracak kendi yöntemini, feminist yöntemi geliştirmeye yol açar. Kendine özgü bir toplumsal analiz olan ve tıpkı kadınların hayatına benzer biçimde, eril paradigmanın hem içinde olup hem de dışında kalan feminist yöntemin farklı bir kuramı vardır. Bu kuram yöntem ile gerçek, birey ile onun toplumsal çevresi, kültür ve toplum içinde doğal ve manevi olanın varlığı ve yeri, toplumsal varlık ile nedensellik arasındaki ilişkiler üzerine kurulmuştur. Hem öznel tutkularla yönetildiği damgası vurulup hem de cinsel varlıklar olarak nesneleştirildikleri için kadınlar, bilen özne ile bilinen nesne arasındaki farkı –öznel ve nesnel yaklaşım arasındaki fark– toplumsal yaşamı algılama aracı olarak kabul etmezler. Kurbanı oldukları nesnellikten hoşlanmaları beklenemez; üstelik bir de nesnellik dünyasından kovulmuş, öznel içe dönüklüğe mahkûm edilmişlerdir. Kadınların çıkarı, *ayrımın kendisinden* kurtulmaktır. Sadece nesnelliğe eşit saydığı öznelliği onaylayan ya da kendisine nesne konumu yerine özne konumu yaratan bir feminizm, hi-

yerarşiyi yıkmaya çalışırken hiyerarşinin yaratmış olduğu ayrımı olduğu gibi bırakır.

Çağrışımlar ve analizlerle ilerleyen bilinç yükseltme hem sağduyu ifadesidir hem de kavramları eleştirel bir tarzda ele alıp yeniden ilişkilendirir. Belli duyguları ve bilinen (hem olağan hem paylaşılan anlamında) ayrıntıları, politik analizin konusu yapan bilinç yükseltme insanın en çok yara almış, en çok kirletilmiş ama bu yüzden en çok kendisi olan yanlarını, en yakından bilinen ve iyileştirilmeye en açık yönlerini araştırır. Bu süreç, "kendi iç gereksinimlerine göre sistemi kurmaya yönelik uyumlu bir iç deneyim"in[41] kolektif olarak sürdürülmesidir ve sistemi yapıbozuma uğratmanın bir stratejisidir.

Kadınlar bilinç yükseltme yoluyla kendi durumlarının ortak gerçeğini dışarıdan bakarak değil, yaşadıkları deneyimlerin perspektifi içinde algılar. Bir cinsel politikanın var olduğu ve bu politikanın toplumsal olarak gerekliliğiyle ilgili feminist iddia, kadınların perspektifinden uzak durmak yerine tersine ona doğru yönelen bir yaklaşıma dayanmaktadır. Feminizmin kadın perspektifini sahiplenmesi, gerçek kavramını da sahiplenmesi demektir.[42] Feminizm için kadınların bakış açısı Marksist işçi sınıfı kavramıyla karşılaştırılabilecek bir çift yönlülük taşır: kuramın çürüttüğü gerçek tarafından belirlenmekle, bu gerçeğe müdahale edebilmek için özel bir imkân kazanmış olur. Feminizm kendi görüşünü öznel, kısmi ya da belirsiz olarak değil, daha önceki değerlendirmelere ait sözde genellemelerin, tarafsızlığın ve evrenselliğin bir eleştirisi olarak kabul eder. Bu görüşler kısmi olması nedeniyle yanlış bir bütünlük önerdikleri için, yarı haklı oldukları bile söylenemez. Feminizm yalnız erkek tarafgirliğini değil evrensellik ilkesinin kendisini de sorgular. Bir bakış açısına bağlanmamayı eril hegemonyanın bir stratejisi olarak açıklar.[43]

Beauvoir, "Dünyanın kendisi gibi, temsil edilmesi de erkek işidir; onu mutlak doğru sandıkları kendi görüş açılarıyla tanımlarlar,"[44] diye yazar. Oluşturmak ve temsil etmek arasındaki paralelliğin korunması gerekir: Erkekler dünyayı kendi görüş açılarına göre yaratır; daha sonra bu görüş tanımlanacak gerçeğin kendisi olur. Bu, kimseyi şaşırtmayan kapalı bir sistemdir. Dünyayı kendi görüşüne, özellikle de keyfine göre yaratma gücü, eril iktidarın görünümüdür.[45] Kendi yarattığı dünyaya tekabül eden eril epistemolojik tavır nesnelliktir: Görünürde hiçbir şeye karışmayan bir tavır, olaylara uzaktan ve belli bir perspektifi olmadan bakan, buna karşılık kendi gerçeğine şeffaf bir bakış. Bu tavır kendisinin de bir bakış açısı olduğunu anlamaz,

gördüğü öteki varlıkların da kendisi gibi birer özne olduğunu fark etmez. İçinde bulunduğu dünyanın kendine boyun eğeceğini varsayar. Nesnel olarak bilinebilen şey nesnedir. Eril gözle kadın da bir cinsellik aracı, bir nesnedir ve erkeğin kendini hemen erkek ve özne olarak algılamasına yarar. Nesnel olarak bilinen şeyin karşılığı dünyadır ve (bilimin yaptığı gibi) yönlendirilerek doğrulanabilir çünkü dünyanın kendisi de aynı bakış açısıyla yönetilmektedir.

Her iktidar biçiminde olduğu gibi, güç ile meşruiyeti birleştiren eril iktidar gerçeğin temsilinden de öteye geçerek onun oluşumuna kadar uzanır: kadınları yaratır ve kendi görüşüne göre kadınların kim "olduğunu" açıklar (doğrular). Aynı anda da kendi varoluş şeklini ve doğruluğunu gösterir, çünkü zaten her ikisini de destekleyen toplumsal gerçekliği de yaratmıştır. Bu tıpkı, toplumsal üretim ilişkilerinin metayı donmuş haldeki emek olarak değil de bir nesne olarak gösterip epistemolojinin yerini almasına benzer: "Bu, erkekler arasındaki belirgin bir toplumsal ilişkidir. Onların gözünde nesneler arasındaki fantastik bir ilişkiye dönüşmüştür."[46] Şu farkla ki, burada ürün insandır. Bu durum epistemik sorunlar açısından kadınları erkeklerden çok farklı bir yere yerleştirir. Erkeklerin dünyayı akıllarının estiği her şekle girmeye zorlama gücü, aslında orada ne olduğunu hep merak ettikleri anlamına gelir. Akıllarıyla gerçeği yarattılar mı, yoksa var olan gerçeği mi keşfettiler? Çağdaş bir Marksist olan Lesek Kolakowski erkeğin dünyayla ilgili bilgisinin, dünyayı gereksinimleriyle ilgili bir nesne olarak algılamasından geldiğini söyler. İşte bu nedenle, "Tüm evrende, erkeğin içine sarktığı zaman dibinde kendi suretini göremeyeceği kadar derin bir kuyu bulamayacağını söyleyebiliriz."[47] Liberal kuramın kadın gerçeğini bulmak için doğanın aynasına bakması gibi, sol kuram da aynı gerçek için toplumsal materyalizmin aynasını kullanmıştır. Liberalizm doğada dişiyi, sol ise toplumda kadınca olanı keşfetmiştir. Kadınlık durumunu kadınların eşitsizliğine yerleştiren bu kuramlar, feminizmin ağzından liberalizmin ve solun ses tonlarıyla konuşmaktadır. Değişime uğramamış feminizmin yaptığı ise, bu iki kuramın doğasının birbiriyle aynı olduğunu ortaya çıkarmaktır: Karşılıklı aynalarda kendisini seyreden eril cins. Bir başka deyişle, erkeklerin kartezyen kuşkuculuk için yeterli nedeni vardır.[48] Heisenbergci belirsizliği bu endişenin çağdaş bir biçimi olarak yorumlayan Carolyn Porter, "Belirsizlik bilim için bir skandal oluşturur, çünkü nesnel dünyayı, içine özneyi de alacak şekilde yeniden yapılandırır,"[49] demektedir. Erkeklerin algıladığı şekilde oluşturulmuş bir ger-

çek için feminizm de mutlaka bu şekilde bir skandal olmalıdır.[50]

Kadınların Descartes'la ilgili problemleri ise bunun tam tersidir: Nesnel dünya kadınların öznelliğinin bir yansıması değildir – tabii eğer öznellikle tanımlanıp da, özne olmasına izin verilmeyen kadınların bir öznelliğe sahip olduğu söylenebilirse. Epistemolojik açıdan konuşursak, kadınlar eril dünyanın var olduğunu bilirler, çünkü bu dünya yüzlerine şamarını indirmektedir. Eril dünya kadınlarca nasıl düşünülürse düşünülsün, varlıkla ilgili olarak da düşünülse, farklı biçimde de düşünülse, bağımsız bir gerçek olarak kalacak ve onları çeşitli kalıplara zorlayacaktır. Ne yaparlarsa yapsınlar kadınlar bundan kurtulamaz. Dünya, saatte doksan kilometre hızla çarptığınız bir köprü ayağının bütün belirsizliğine sahiptir. İnsan dünyasının gerçek varoluşu üzerinde benzer bir noktaya değinen Sartre, "günümüz Marksistinin etkilendiği 'pozitivizm' denen görüş"ü eleştirerek "pratik hayatta kendi teleolojik renk körlüğüne sığınan pozitivist, fazla uzun ömürlü olmayacaktır,"[51] der.

Bu epistemolojinin eril tarafına karşılık olan erotizm (daha doğrusu, bu erotizme karşılık olan epistemoloji), yani cinsel ontolojisi "şeylerin kendini denemek için kullanılmasıdır".[52] Burada kadınlar "şey"ler, erkeklerse "kendi"leridir. Bu epistemolojinin dişi tarafına karşılık olan erotizm, yani cinsel ontolojisi ise, pornografiye zorlanmış bir kadın tarafından söylendiği gibidir: "Yaparsın, yaparsın, yaparsın... sonra o yaptığın olursun."[53] Fetiş haline getirilen kadının feminizmi dile getirişidir bu sözler. Nesnelleştirme üstünlük iddiasındaki cinselliği kadın yaşamının yalnızca psikolojik, davranışsal veya ideolojik gerçeği değil, maddi gerçeği haline getirir. Cinsiyet ayrımının öncülünü oluşturan zihin/madde ayrımını gizler. Bir malın değeri gibi, kadının cinsel olarak arzu edilebilirliği de fetiş haline getirilmiştir: Kendiliğinden ve doğuştan gelen, yaratıldığı toplumsal ilişkiden bağımsız, ona gereksinimi olan güç tarafından kontrol edilmeyen nesnenin kendi niteliği olarak görünmesi sağlanır. Eğer nesne bu konuda işbirliği yaparsa her şey daha kolay olur: Vajinal orgazm[54] ve tüm yalancı orgazmlar bu yüzden vardır.[55] Kadınların cinselliği de, erkeklerin üstün becerileri gibi efsanevidir. Oluşturulmuştur. Malların da bir değeri vardır ama yalnızca onları fetişleştiren sistem içinde. Kadınların vücutlarındaki gerçek arzu edilebilirlik, hatta belki arzu da bundan daha az değildir. Sartre sorunu epistemolojik düzeyde örneklendirir: "Ama eğer ben bir ev, bir bardak su veya bir kadın vücudu arzularsam, bu vücut, bu bardak, bu mülk parçası arzularımda na-

sıl yaşayabilir ve benim arzum bu nesnelerin arzulanabilir olduğu bilincinden başka ne olabilir?"[56] Öyle ya... Nesnellik yöntembilimsel bir tavır, nesneleştirme de onun toplumsal sürecidir. Cinsel nesneleştirme kadının köleleştirilmesinin en önemli adımıdır. Eylemi sözle, oluşturmayı ifadeyle, algılamayı zorlamayla, efsaneyi gerçeklikle birleştirir. Erkek kadını düzer; özne nesne fiil.

Bu analizde nesneleştirme ve yabancılaştırma ayırt edilebilir mi? Marksist materyalizmde, nesneleştirme insan özgürlüğünün temeli olarak, öznenin ürün ve ilişkilerde vücut bulduğu çalışma süreci olarak düşünülmüştür.[57] Yabancılaşma bu sürecin toplumsal koşullara bağlı olarak bozulması; ürün ve ilişkilerin, insan aracılığıyla var olmalarını ve ona bağımlı görünmelerini önleyecek şekilde şeyleşmesidir.[58] Ama nesne açısından nesneleştirme, yabancılaşmanın ta kendisidir. Kadınlar için yabancılaşma ile nesneleşme arasında hiç fark yoktur, çünkü kadınlar nesneleştirmeleri kendileri yönlendirmemiş, kendileri nesne olmuştur. Kadınlar doğadır, cevherdir; kendisini toplumsal hayatta oluşturmaya çalışan özne tarafından baskı ve denetim altına alınan onlardır. Şeyleşme de buna benzer şekilde şeyleşenlerin bir kuruntusundan ibaret değildir; o da onların toplumsal gerçeğidir. Kendisini yalnızca diğer kişi aracılığıyla algılayabilen yabancılaşmış kişi, nesneleşmiş olup kendisini yalnızca bir eşya olarak algılayandan farksızdır. Erkek açısından "öteki" olmak, onun "şey"i olmaktır. Nesnenin kendisini nasıl nesne olarak bileceği ile yabancılaşmış olanın kendi yabancılaşmasını nasıl bileceği aynı türden sorunlardır. Ve bu, feminizmin kadın bilinciyle ilgili ne düşündüğü meselesini ortaya çıkarmaktadır.

Yaratılmış, "zihninde şeyleşmiş",[59] bedeni nesneleşmiş olan kadın, bu koşullarını nasıl fark edebilecektir? Kadınlık bilincini yaymak şöyle dursun, yorumlayabilmek için bile, feminizm eril iktidarın dünyayı bozmadan önce yarattığını kavramalıdır. Eğer kadınların özgürce kadın rollerini seçecek kişiler olmaktan başka çareleri yoksa, içinde bulundukları koşulların yaratılmasındaki suç ortaklıkları bu dünyanın kabul edilemezliğiyle çatışmaz. Bu yüzden, kadınların sömürülmesi gerçeği ampirik olarak ne sergilenebilir ne de çürütülebilir. Bu problemle yöntem düzeyinde yüzleşmedikçe, eleştirilecek olan gerçeğe dikkat çekmekle var olanın eleştirisi baltalanabilir. Kadınların köleliği, aşağılanması, yıpratılması, suç ortaklığı ve zayıflığı –direnç, hareket ve istisnalar mümkün olsa da– değişim için gerekli bilinçlenmeye yardımcı değil engel olacaktır.

Eğer bu analiz doğruysa, toplumsal açıdan cinselliğe gerçekçi bir yaklaşım için, cinselliği eril bakış açısından görmek gerekir. Feminist olmak, bunu yaptığımızın eleştirel olarak farkında olmaktır. Feminist görüşlerin doğru olabilmesi için, eril iktidarın yarattığı dünya gerçeğiyle bağlantı içinde bulunması gerekir; feminist kuram bu gerçeği yakalayıp ilk kez olarak onun özellikle eril olduğunu sergiler.[60] Örneğin, erkekler bütün kadınların fahişe olduğunu söyler; feminizm erkeklerin fahişeliği kadınları tanımlayıcı bir nitelik olarak kabul ettirme gücü olduğunu gözlemler. Erkekler kadınları cinsel varlıklar olarak tanımlar; feminizm dişiliğin cinsel olduğunu kavrar. Erkekler tecavüzü cinsel ilişki gibi görür; feminizm erkeklerin çoğu cinsel ilişkiyi tecavüze dönüştürdüğünü gözlemler. Erkekler kadınların aşağılanmaktan hoşlandıklarını söyler; feminizm kadın mazoşizmini eril üstünlüğün en büyük başarısı sayar ve başarısızlıklarına da hayretle, bir mucizeymiş gibi bakar. "Olmak" fiilinin feminist kullanımdaki anlamı "...dir" ile aynıdır.

Feminizm her şeye gücü yeten ama var olmayan, gerçek olmadığı halde gerçek sonuçlar doğuran bir iktidar biçimi olarak erilliğin maskesini düşürmüştür. Zora Neale Hurston bu kavramın iki yönlülüğünü şöyle sergiler: "Şehir halkı Joe'nun mevki ve servetiyle ilgili bir dolu iyi ve kötü duyguya sahipti, fakat kimsenin ona karşı çıkma gücü yoktu. Bunun yerine onun önünde eğiliyorlardı, çünkü o bu şeylerin tümüydü, ancak onun bütün bu şeyler olması da, şehir halkı önünde eğilip durduğu için mümkündü."[61] "Mevki ve servet" ve yönetim gücü ilişki içinde birbirini yaratmaktadır. Eski bir soruyu –değerin nasıl yaratılıp dağıtıldığı– cevaplamak için, Marx'ın toplumsal dünyanın yeni bir yorumunu yapması gerekmişti. Bir başka bilinen soruyu cevaplamak ya da daha doğrusu eski bir gerçeği –Kadınların erkeklere eşit olmayışı nasıl açıklanır? veya Toplumsal cinsiyet nasıl egemenlik, egemenlik nasıl cinsiyet haline gelmiştir? veya Eril iktidar nedir?– sorgulamak için, feminizmin de politik dünyanın tamamen yeni bir açıklamasını yapması gerekir. Feminizmin Marksizm'le ilişkisi, Marksizm'in klasik ekonomi politikle ilişkisine benzer; onun kesin sonucu ve nihai eleştirisidir. Bir dönüşüm ve nesnenin özneye, pratiğin kurama müdahale ettiği bir iktidar değişimi sonucunda, düşünce ve şeylerin hem yöntem hem de gerçeklikteki yerleri Marksizm'dekine göre tersine çevrilmiştir. İki yönlü bir hareketle feminizm, Marksizm'in içini dışına çevirir ve tepetaklak eder.

7

Cinsellik

sonra [kadın] dedi ki (ve bunu defalarca, tekrar tekrar yaşıyorum) – şöyle dedi: *cinselliğin bir yanılsama olup olmadığını bilmiyorum*
bilmiyorum
bunları yaptığımda kimdim
veya kim olduğumu söylemiştim
veya hissetmeyi isteyip istemediğimi
okuduklarımı
veya orada benimle olanın kim olduğunu
veya biliyor muydum, o zaman bile
böyle şeylerin kuşkulu olduğunu

– ADRIENNE RICH, "Dialogue"

Ondan oldum olası cinsellikten uzak ve çok masumane bir şekilde hoşlanırdım. Vücudu sanki o parlak beyninin, alçakgönüllü tavırlarının ve giyim zevkinin altında gizlenmiş gibiydi. Bana hiçbir zaman çıplaklığının pırıltısını görebileceğim en ufak bir açıklık sunmamıştı. Ve şimdi birden, korkunun kasap bıçağı onu yırtıp açmıştı. Orta yerinden yarılmış bir dananın kancada asılı gövdesi kadar açıktı bana. İşte ordaydık... ve birden onunla sevişmek için şiddetli bir arzu duydum. Ya da daha kesin söylemek gerekirse, onun ırzına geçmek için duyduğum dayanılmaz bir arzuydu bu.

– MILAN KUNDERA, *Gülüşün ve Unutuşun Kitabı*

Bir şey gelmişti [kadının] aklına. Vücutla ilgili bir şey. Arzularla ilgili, kadın olarak söylemesi uygun olmayacak bir şey. Erkekler, diyordu mantığı, şoke olur... vücudumun deneyimleriyle ilgili gerçeği, çözebildiğimi sanmadığım gerçeği söylemek. Hiçbir kadının bunu henüz çözümlediğini sanmıyorum. Kadının karşısındaki engeller hâlâ çok güçlü – ve üstelik tanımlanmaları çok zor.

– VIRGINIA WOOLF, "Professions for Women"

TOPLUMSAL GERÇEK üzerinde belirgin bir perspektif yaratan kadınların deneyimleri ne hakkındadır? Bir grup olarak kadınların aralarında yarattığı bakış açısı ve toplumsal yaşamın yoruma açık değerlendirmesi nasıl bir şeydir? Kadınlara toplumsal düzenlemeler içinde özel bir ilgi konusu, bilincine vardıkları bir şey verilirse ne olur? Dişi ve eril nitelikleri olarak bildiğimiz nitelikler, toplumsal olarak nasıl yaratılmış ve günlük yaşam düzeyinde nasıl kabul ettirilmiştir? Kadınların –önce dünyada, sonra kafalarda, önce görsel olarak, sonra zor kullanılan cinsel ilişkilerde ve son olarak da cinsel cinayetlerde[1]– nesneleştirilmesi bu sorulara cevap oluşturur.

Eril egemenlik cinseldir. Bu, şu anlama gelir: Yalnızca erkekler değilse de, özellikle erkekler, hiyerarşiyi cinselleştirmiştir; toplumsal cinsiyet buna bir örnektir. Bilinç yükseltmenin geliştirdiği bir cinsellik kuramı vardır ve bu, toplumsal cinsiyete dayalı bir cinsellik kuramı olduğu kadar, cinselliğe dayalı bir cinsiyet kuramıdır aynı zamanda. Tecavüz, dayak, cinsel taciz, çocukların cinsel istismarı, fahişelik ve pornografiyle ilgili yorumlayıcı ve ampirik çağdaş feminist çalışmalar bu kuramı desteklemektedir.[2] Bu uygulamalar hep birlikte ele alındığında, toplumda erkeklerin kadınlar üzerindeki belirgin iktidarını ifade eder; bunlara gösterilen etkin hoşgörü de bu iktidarı daha da güçlendirip ileri götüren bir unsurdur. Eğer kadınların erkekler tarafından cinsel olarak kullanılıp istismar edildiklerine dair anlattıklarına inanılırsa;[3] eğer kadınlara karşı eril cinsel şiddetin araştırmalarda saptanan yaygınlığı yadsınmaz, küçültülmez, macera veya sapıklık olarak kabul edilmezse;[4] eğer ABD'deki kadınların yaşamları süresince, yalnızca yüzde 7,8'inin cinsel taciz ve hakarete uğramadığı gerçeği rastlantısal olarak kabul edilip göz ardı edilmezse;[5] eğer başlarından geçen bu olaylar yüzünden kadınların feda edilebileceği düşünülmezse; eğer kadına uygulanan şiddetin bir düzeyde cinselleştiği anlaşılırsa, o zaman cinselliğin hiçbir şeye karışmadığını öne sürmek artık mümkün olmayacaktır. Cinsel şiddet uygulamalarının cinsellik değil, şiddet olarak sınıflandırılması da imkânsızlaşacaktır. Bu bilgiler ve analizin ışığında eril cinsel rol, daha az güçlü olanlar üzerinde saldırgan bir müdahale olarak netleşmektedir. Bu baskı kurma hareketleri, cinsel uyarıcı olarak, cinselliğin kendisi olarak yaşanırlar.[6] Ve zaten öyledirler. Kadınlara erkekler tarafından cinsel şiddet uygulanmasıyla ilgili yeni bilgiler, cinselliğin toplumsal cinsiyet içinde ve

toplumsal cinsiyetin de cinsellik içindeki yeriyle ilgili bir araştırmaya yol açmıştır.

Bu veriler üzerine kurulu bir feminist cinsellik kuramı, erkeklerin kadınlar üzerindeki toplumsal hiyerarşisini kastederek, cinselliği toplumsal cinsiyet eşitsizliği kuramı içine yerleştirir. Bir kuramın feminist olması için, biyolojik bir dişi tarafından kaleme alınması, dişi cinselliğini eril cinsellikten farklı (veya ona eşit) olarak tanımlaması veya kadınlardaki cinselliğin kaçınılmaz olarak eşitsiz bir toplumsal düzenin ötesinde, arkasında, üstünde veya gerisinde –yani her ne şekilde olursa olsun, temelde el değmemiş ve yerinden oynatılmamış biçimde– var olduğunu öne sürmesi yeterli değildir. Bir cinsellik kuramının yöntembilimsel açıdan feminist, yani post-Marksist anlamda feminist olabilmesi, cinselliği eril iktidar tarafından toplumsal düzeyde oluşturulmuş bir unsur, erkekler tarafından tanımlanmış, kadınlara zorla kabul ettirilmiş, toplumsal cinsiyet kavramını belirleyen bir unsur olarak gördüğü oranda olur. Böyle bir yaklaşım, feminizmi kadınların erkekler tarafından ezilmesi konusuna odaklarken, cinselliği –yani egemenliğin ve bastırılmışlığın cinselliğini– yaşamsal önemde, temel ve bir düzeyde de bu durumu belirleyici bir faktör olarak tanımlar. Feminist kuram, bu durumu olduğu gibi inceleyerek değiştirmeyi amaçlayan bir projedir.

Birçok çalışmada olduğu gibi, toplumsal cinsiyet eşitsizliğine ağırlık vererek ama onun cinsel dinamiklerini ele almadan, var olan cinsellik kuramlarındaki cinsiyetçilik eleştirilebilir. Bu eleştirilerden erkeklerin senaryoları kendi yararları yönünde değiştirdiği, sonra kadınlarla erkeklerin bu senaryolardaki rolleri paylaştığı; koşulları erkeklerin saptadığı, kadınlarla erkeklerin davranışlarını bu koşulların belirlediği; erkeklerin yine erkekleri geliştirecek, kadınları geliştirip geliştirmeyeceği ise fark etmeyen gelişim kategorileri ortaya attığı; toplumda hoşgörülen erkeğin kişiliğinde cinselliğin de bir yeri olabildiği, kadınınsa bu "yeri olan" şey olduğu ve bu yerin olup olmamasına göre bir kimliğinin bulunup bulunmadığının belirlendiği; erkeğin nesnelerle ilişkisi olup kadının bu ilişkilerin nesnesi olduğu gibi bilgiler ortaya dökülebilir. Böyle bir eleştiriden hareketle, insan bu kuramların önermelerini ve uygulamalarını tersine çevirip düzelterek cinsiyetten bağımsız kılmaya çalışabilir; ancak bu kuramların –bir kez cinsiyete özgü oldukları açığa çıkınca– atıfta bulunduğu gerçeklik cinsiyetten arınmış görünmekten ziyade kuramların kendisine benzemektedir. Veya belirgin bir "kadın gerçeği" yüceltilebilir, yani

bu gerçek, kadının kendi güçsüzlük koşullarına bir tepkiden öte bir şeymiş gibi gösterilebilir. Böyle denemeler açıklayıcı ve eğitici, hatta yapıbozumcu olabilir. Ama feminizmi, sanki eril iktidar fiilen var olan bir şey değilmiş gibi, cinsiyet ayrımının taraflı tutumunu değiştirmekle sınırlamak ve yazılı olarak da kadının yaşamda kısıtlı olmaktan başka seçeneği olmadığını vurgulamak, bu kuramı cinsiyetçiliğin kadınların yaşamını kısıtladığı biçimde, yani erkeklerin koyduğu koşullara tepki göstermekle sınırlamak demektir.

Belirgin bir feminist kuram cinsel gerçekle birlikte toplumsal gerçeği de kendi koşulları içinde kavramlaştırır. Soru bu koşulların neler olduğudur. Eğer kadınlar temel olarak yalnızca kendi deneyimlerinden değil, bu deneyimleri kendi bakışlarıyla gözlemleme imkânından da yoksun bırakıldıysa, kadının durumunu değiştirebilmek için onu anlamaya çalışan bir feminist cinsellik kuramının, öncelikle kurgulanmış "cinselliği" tanımlayıp eleştirebilmesi gerekir; kurgulanmış "cinsellik", kuram kadar deneyimleri de kısıtlar. Cinselliğin yaşamın içindeki, bağımlı olduğu toplumsal alanlardaki ve günlük hayattaki şekliyle kavranması gerekir. Bu olgu yaşantılanan ampirik varlığı içinde incelenmeli, yalnızca (Foucault'nun yaptığı gibi) tarihsel metinlerde, (Lacan'ın yaptığı gibi) toplumsal psikoloji kavramı içinde veya (Derrida'nın yaptığı gibi) konuşulan dilde bırakılmamalıdır. Cinsel anlamlar yalnızca kelimelerle ve yazılı metinlerde oluşturulmaz. Dünyadaki toplumsal iktidar ilişkileri içinde oluşur; bu aynı zamanda toplumsal cinsiyetin de oluştuğu süreçtir. Feminist anlayışa göre eril gücün iktidar sahibi olması demek, cinselliğin anlamını eril cinsel çıkarların oluşturması demektir. Eril gücün hoşgörülmesinin, tanınmasının, hissedilmesinin, ifade edilmesinin ve denenmesinin standart biçimleri buna dahildir; cinsel yönleriyle birlikte kadınların hayat hikâyelerini de bu standart biçim belirler. Mevcut kuramlar bu gerçeği kavrayıncaya kadar, kadın cinselliği dedikleri şeyi, bu sanki her gün baskıyla dayatılmıyormuş gibi, kadınlara yanlış biçimde yakıştırılmaya devam edecektir. Bununla da kalmayıp, toplumsal bir kurgu olarak "arzu", onun ürünü "cinsellik" ve bundan kurgulanan "kadın" kavramının egemenliğinin kadına kabul ettirilmesinde de rol alacaktır.

Bu analizde, toplumsal cinsiyet konusu "cinsellik" olarak neyin ele alındığı konusu haline gelmektedir; cinsellik ne demektir ve cinsellikle ne anlatılmak istenmektedir? Ne zaman, nasıl, kiminle ve ne gibi sonuçlar beklenerek, kime uygulanacaktır? Bu gibi sistematik sorularla, feminist bilinç uyandırma sohbetlerinde bile hemen hiç

karşılaşılmaz. Cinselliğin ne olduğu, şu andaki anlamına nasıl ulaştığı, nasıl yaşandığı, bu haliyle ortama ve zamana nasıl uydurulduğu, olduğu şeyi nasıl ifade ettiği gibi konular, işler iyi gitmediği düşünüldüğünde neden böyle olduğunun yorumu dışında, bir temel çizgi ve veri olarak ele alınır. Örneğin "erotik" kavramı, evrensel olmakla birlikte bireysel, sonuçta değişken ve esnek, kolayca anlatılamayan fakat çok olumlu sayılması dışında tanımlanmamış olmasına rağmen sanki üzerinde anlaşılmış bir kavram etkisi yaratır. Değişimleri hiç durmadan övülen, yüksek ve aşağı kültürlerde felsefesi yapılan "arzu", –olması gereken yerde bulunduğu sürece– temelde sorunsal olabilen veya kişiler arası somut ilişkiler düzeyinde yorum gerektirecek bir kavram değildir. Erkeğin cinsel uyanışı ve penisin harekete geçebilmesi için gerekli görünen unsurların bir listesini ve analizini yapmak, pazar araştırması yapan pornografici benzeri, oldukça bayağı görülmektir. Cinsellik hem bu iş için fazla özel hem de evrensel olarak fazla insanüstüdür. Cinselliğin seks dışında bir şeyle (örneğin politikayla) devam edebileceği ender olarak öne sürülür ve feministler bile bunu küçültücü kabul eder. Sanki cinsellik leylekler tarafından getirilmiş bir şeydir.

Feminizmin ışığı altında cinsellik, daha önceden var olan toplumsal bölünmelerin ortaya çıkarıldığı veya çıkarılmadığı, gizli bir karşılıklı ilişki, duygu, his veya davranış ortamı değildir. Toplumsal yaşamın bütününü etkileyen yaygın bir boyuttur, ona paralel olarak toplumsal cinsiyet ortaya çıkar ve oluşturulur. Bu boyutla birlikte ırk ve sınıf gibi diğer toplumsal bölünmeler de kısmen kendini gösterir. Erotikleştirilmiş egemenlik erkekçe özellikleri, erotikleştirilmiş bastırılmışlık da kadınca özellikleri tanımlar. Kısıtlanma, zorlanma, eğilme, kölelik, teşhir, kendi kendine zarar verme, kendini güzel bir nesne olarak sunma mecburiyeti, zorlanan pasiflik ve küçümsenme gibi kadının ikinci sınıf konumunun belirgin pek çok özelliği kadın için cinsellik kapsamı içine sokulmuştur. Bunun temelinde kadının bir cinsel kullanım aracı olması yatmaktadır. Bu yaklaşım yalnızca toplumsal cinsiyetin yarattığı eşitsizlik altında şekillenen bir cinselliğe değil, aynı zamanda bu cinselliğin kendisinin de cinslerin eşitsizliğinde dinamik bir rol oynadığına dikkat çekmektedir. Cinselliğin temel motivasyonunun, toplumsal tanımıyla kişiyi insandan daha aşağı bir şeye, bir nesneye indirgemenin heyecanı olduğunu savlar. Cinsel farklılığın, cinsel egemenliğin bir fonksiyonu olduğunu savlar. Toplumsal iktidar dağılımının cinsiyete göre olduğunu savlayan bir cinsellik ku-

ramı ortaya atar. Bu kurama göre toplumsal cinsiyet ayrımının erkek egemen oluşunu ve neredeyse her yerde bulunuşunu belirleyen, esas olarak cinselliktir.

Bu perspektif içinde, değişik kültürlerde ve altkültürlerde cinsellik, o kültürün tanımladığı şeydir. Bundan sonraki soru, iktidar paylaşımı olarak toplumsal cinsiyet ile cinselliğin ilişkisidir. Eril egemenliğin bazı kültürlerde yöresel olarak farklılık göstermekle birlikte, bütün kültürlerde var olduğu anlaşılmaktadır. Bütün kültürlerde kadınları "farklı" olarak tanımlayan şey onları "ikinci derece" olarak tanımlayan kadın "cinselliği"yle aynı şey midir? Bütün kültürlerde toplumsal cinsiyet eşitsizliğini yalnızca cinsel farklılık olarak tanımlayan şey aynı zamanda erotik olan mıdır? Bu görüşe göre feminist cinsellik kuramı, feminizmin politika kuramıdır, onun toplumsal ve politik yorumlara asıl önemli katkısını oluşturur. Toplumsal cinsiyet eşitsizliğini "cinsel politika"[7] terimleriyle açıklamak, yalnızca toplumsal cinsiyeti tanımlayan politik bir cinsellik kuramı değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyetin temel oluşturduğu politikaya ilişkin bir cinsellik kuramıdır.

Bu yaklaşıma göre eril iktidar toplumsal cinsiyet bağlamında, cinsel açıdan erkeklerin istekleri doğrultusunda biçimlenir; bu da toplumsal tanımıyla iktidarda odaklanır. Kapitalist ülkelerde servet de buna dahildir. Erkeklik servete sahip olmak, kadınlık servete sahip olmamaktır. Erkeklik eril olmanın önünde, kadınlık dişi olmanın önünde gelir ve eril cinsel arzu her ikisini de tanımlar. Özellikle "kadın" eril arzuların tahrik ve tatmin olması için gerekli özelliklerle tanımlanır ve "dişi cinselliği" ve "dişi cinsi" kavramlarıyla ilişkisi toplumsal anlamda totolojiktir. Toplumun hoşgördüğü, toplumsal kurallara aykırı değil, kadın doğasına uygun kabul edilen kadına yönelik davranışlarda eril cinsel ilgi ve gereksinimler göze çarpar. Buna eşlik eden cinsel paradigma içinde, cinsel cazibe ve ifadenin baskın normları toplumsal cinsiyetin oluşum ve onaylanma süreciyle kaynaşır; böylelikle cinsellik kavramı heteroseksüellikle, o da egemenlik (eril) ve bastırılmışlığın (dişi) cinselliğiyle eşitlenir.

Lacan'dan, daha doğrusu Foucault'dan sonra, cinselliğin toplumsal olarak kurgulandığını kabul etmek âdet olmuştur.[8] Ender olarak üzerinde durulan ise, toplumda neyin cinsellik olarak kurgulandığıdır; daha da az önemsenen sorular da, bu kurgulamanın kim tarafından, nasıl, ne zaman, nerede oluştuğudur.[9] Kapitalizm en tutulan toplumsal yapı olduğu zaman cinsellik kapitalizm tarafından biçimlen-

dirilmiş, denetim altına alınmış, istismar edilmiş ve bastırılmıştır; yoksa kapitalizm bildiğimiz anlamda cinselliği yaratmış değildir. Cinsellik iktidar söylemlerine dahil bir yapıdır ama toplumsal cinsiyet hiçbir zaman böyle olmamıştır; zor kullanma cinselliğin yayılması için çok önemli bir rol oynar fakat bunu cinselliğin inşasına yardımcı olarak değil, onu bastırarak sağlar. Bu kurgulanma sürecine katkısı açısından konuşmanın oynadığı rol ise somut olarak araştırılmamıştır. İktidar her yerde, dolayısıyla hiçbir yerde değildir. Yaygın ama derinlemesine nüfuz edici olmayan bir egemenliktir. "Kurgulanmış" demek, etkilenmiş, yönlendirilmiş, kanalize edilmiş anlamına gelir. Bir otoyolun trafik modellerini oluşturması gibi. Niçin arabalar? Kim kullanıyor? Herkes nereye gidiyor? Hareketliliği önemli kılan nedir? Kim araba sahibi olabilir? Bütün bu kazalar kazara olmuyor mu? Bunlar pek sorulmaz. Birtakım istisnalar olmakla birlikte (inkâr edenler sayılmazsa) cinselliğin söylenmeden kabul edilen tipik modeli Freudcu[10] ve özcü olanıdır: Cinsellik biyolojik toplumsal cinsiyetle sınırlanmış, ilksel, doğal, politika öncesi[11] ve koşullanmamış kendine özgü bir güdüdür. Sınırsızca uygulanması uygarlık tarafından kısıtlanan bu eylem, heteroseksüel cinsel ilişkiye, yani penisin vajinaya sokulması olgusuna odaklanmıştır. Kuramın yüceltmeyle ilgili yanı reddedilse veya kısıtlamanın nedenleri çok çeşitli (uygarlığın devamı için, faşist denetim amacıyla veya kapitalizmin yürümesi için) olsa bile, cinsellik önemli oranda toplum-öncesi bir şeyin ifadesi olarak kabul edilmiş, tam gücünü göstermesinin toplumsal olarak engellendiği düşünülmüştür. Cinsellik çoğunlukla evrensel olarak değişmez ve kültür öncesi olarak kalır. Sadece toplumda belirli biçimler alması gerekli olduğu için toplumsaldır. Burada itici güç bir gereksinime dayalı olan açlıktır; özellikle neyin açlığı olduğu ve nasıl tatmin edildiği, insanların yemek ve yemek yeme âdetleri gibi sayısız kültürel ve kişisel değişikliğe açıktır.

İzin verilen/verilmeyen ayrımı bu cinsellik kavramının temel ideolojik eksenini oluşturur. Cinselliğin ideolojik olduğu bilinen bir gerçektir. Fakat ekseninin bunlar olduğu, "dürtüsünün" bu eksene göre yönlendirildiği ve toplumsal cinsiyet için cinselliğin, cinsellik için ise toplumsal cinsiyetin çok gerekli olduğu bilinmemektedir.[12] Bu konudaki temel varsayım, cinsellik olarak düşünülen her şeyin "ifade edilmesine" izin verilmesi gerektiğidir. Cinsellik olarak adlandırılan kavrama kural olarak olumlu bir değer yüklenmiştir. Yetkili bir ağızdan öne sürülen ve onaylanması cinsellikle ilgili her konuda insanın

güvenliği için şart olan bu varsayım böyle cinselliğin (nasıl bir şeyse) iyi olduğu anlamına gelir –doğal, sağlıklı, olumlu, uygun, zevk alınabilir, bütünsel, hoş, insanın kendisine ait, onaylanıp ifade edilmesi gereken bir şey. Bazen "pozitif seks" olarak anılan bu anlayışın bir değer yargısı olduğu bellidir.

Örneğin, Kinsey ve yandaşları, açıkça cinsel ilişkilerin artmasının daha iyi olacağını düşünmüşlerdi (hâlâ da düşünüyorlar). Buna bağlı olarak da tecavüz ve çocuk istismarı olaylarının çoğunu önemsemeyip bunları cinsel ilişki bağlamında kabul etmişlerdir. Kadınların cinsel ilişkide bulunmayı reddetmesi olgusuna cinsel yasak olarak bakıp olumsuz yaklaşmışlar ve kadınların cinsel isteksizliğinin erkeklerin doğal cinsel faaliyetini "sınırladığını" durmadan tekrarlayarak, kendi haline bırakılırsa erkeklerin hayvanlara (bazı hayvanlara) benzeyeceğini öne sürmüşlerdir.[13] Baskı karşıtı Yeni-Freudcular cinsel özgürlük öncüsü olarak, cinsel açıdan müsaade edilmeyen her şeyin sınırını kaldırmayı, özellikle erkeklere her türlü cinsel ilişkide özgürlük tanınmasını, yani cinsel yaklaşımla ilgili toplumsal baskıların kırılması ilkesini savunmuşlardır. Bir toplumda cinsellikle ilgili her şeyi özgür bırakma mücadelesinin bir direnç hissi yaratıyorsa ve ortalıkta güçsüzler zararına bir tehlike ortamı oluşturuyorsa, başarısızlığa uğrayacağı söylenmektedir. Eğer sınırların yapay olduğunu, yalnızca hedeflenen yasaklamayı erotikleştirmek için konduğunu bilseydik, bu sınırları aşmak daha mı az seksi olurdu? Yasak ve suç, bebeğin elinden şekerini almak gibi baskı hissi uyandıracak bir durumu erotikleştirmek için kullanılabilirler. Fiili güçsüzlüğü eril yasaklar ya da eril iktidar içinde eritmek, direncin ortaya çıkmasına olanak verir, bu da (iktidara) karşı çıkmanın yolunu açar; ne var ki, güçsüzlere gerçek güç verip iktidarın saygınlığını ya da gerçekliğini asla sarsmaz. Önemli olan, cinsiyet –hem toplumsal cinsiyet, hem cinsellik olarak– iktidarla ilgili olduğu zaman, izin verilen/verilmeyen kavramının, etrafında cinselliğin yaşandığı bir ideolojik eksen haline gelmesidir.

Baskıyı kaldırma yaklaşımının feminizme uygun bir çeşitlemesi de şöyledir: Eril uygarlık egemen olduğu için kadın cinselliği bastırılmıştır, izin verilmemiştir. Cinsellik kavramı hâlâ aslında yeniden üretim olarak adlandırılabilecek cinsel ilişki eylemi, yani sertleşmiş penisin vajinaya (veya başka uygun deliklere) sokulmasının arkasından erkeğin boşalması eylemi üzerinde odaklanmaktadır. Eğer üremenin cinsellikle bir ilgisi olsaydı, ne kırk elli yıl boyunca her gece (veya haftada iki kez) bu iş yapılırdı, ne de fahişelik kavramı mevcut

olurdu. "Üç kez seviştik" cümlesi erkeğin kadına üç kez sahip olduğu ve üç kez orgazma ulaştığı anlamına gelir. Bu modeldeki dişi cinselliği bu kuramda var olan "cinselliğe" veya biyolojik dişilerde öyle davranılma arzusuna dikkat çeker. "Dişi", isim ile sıfat arasında bir yerde, kısmen sahip olmayı kısmen de yarı biyolojiyi çağrıştıran bir kelimedir. Cinsel özgürlük demek, kadının da bu cinselliği ifade edebilmesi için erkek kadar özgür davranmasına izin verilmesi, (umarım) utanmadan ve toplumsal baskılar olmadan heteroseksüel ilişki yoluyla jenital dürtü tatminini başlatabilmesi demektir.[14] Böylece kadın özgürleşir. Böylece cinsel devrim gerçekleşir.

Cinsellikle ilgili böyle varsayımların, bunun dışında büyük bir çeşitlilik gösteren yöntembilimsel gelenekler arasında ne kadar yaygın ve kök salmış olduğu, kadına yönelik şiddete ilişkin bilimsel çalışmalar yapan bir araştırmacı tarafından ifade edilmiştir:

> Eğer kadınlar cinselliğe karşı ilgisiz ve direngen oldukları yolunda kendilerine biçilen kalıplardan kurtularak, cinselliklerini ifade etmekte daha cesur davranıp, bunu erkeklerin girişkenliğine bırakmasalardı, tecavüz olaylarının azalmasına katkıları olurdu... Her şeyden önce daha çok sayıda erkek, gönüllü cinsellik olanağına kavuşur böylece tecavüz "ihtiyacı" azalırdı. İkincisi ve belki de en önemlisi cinsellikten utanmanın ve saldırganlığın önü alınırdı.[15]

Bu görüşe göre, cinselliğin yaşanabilmesi için birinin girişken olması gerekmektedir. Gönüllü cinsellik –cinsellikte eşitlik– eşit oranda saldırganlık demektir. Eğer kadınlar "kendi cinselliklerini" özgürce ifade edebilselerdi, daha çok heteroseksüel ilişki olabilirdi. Kadının cinselliğe "direnci", zorlama bir toplumsal kalıp olup politik bir mücadele aracı değildir. Tecavüze erkeklerin zorlaması değil, kadınların direnci sebep olur; ya da eril zorlama, dolayısıyla tecavüz, kadınların cinselliğe direnci yüzünden oluşur. Erkekler cinsel arzularına kadınlardan daha fazla karşılık alabilseler daha az tecavüz ederlerdi. Sonuç: Tecavüzde zorlama erkekler için cinsellik ifade etmez.

Bu alıntıda, yaygın olduğu kadar açık da olan bir görüş gizlidir. Eğer kadınlar ilişkiyi kabul ederse erkekler onları elde edebilmek için tecavüz etmek zorunda kalmayacaktır. Eğer kadınlar direnmeyi bırakırsa veya (pornografi düşkünlerinin bayıldıkları senaryolardaki gibi) cinsel saldırgan haline gelirlerse tecavüz kendiliğinden ortadan kaybolacaktır. Bir yandan bu tanımlama açık bir doğrudur: Kadın kabul etmediği sürece tecavüz olarak nitelenecek şey, kadın tarafından kabul edildiği zaman seks olur. Eğer kadın zorlama cinselliği cinsellik

olarak kabul etseydi, "gönüllü cinsellik daha çok sayıda erkek için mümkün olacaktı". Böyle bir görüş bu metnin doğasında mevcut değilse, cinsel açıdan erkekler kadar saldırgan olan kadınların, cinselliğin utandırıcı yanını ve saldırganlığı iki katına çıkarmak yerine nasıl ortadan kaldıracaklarını anlamak da imkânsızdır. Bu varsayım olmadan, yalnızca cinsel saldırganlık ile cinsiyetin karıştırılması ortadan kalkabilir. Eğer kadınlar bundan böyle eril saldırganlığa direnmezse, gerçekten de cinselliğin saldırganlıkla karıştırılması, epistemolojik açıdan tamamlanmış olacağından yok olup gider. Hiçbir kadın cinsel şiddete maruz kalmaz, çünkü cinsel şiddet artık cinselliktir. Bu durum, bir bölüm erkeğin, "Bizim kadınlarımız hiç direnmez" diye hiç tecavüz olmadığını iddia ettiği bir toplumu kısmen "tecavüzden arınmış" saymaya benzer.[16] Bu tür pasifleştirme ABD gibi "tecavüze açık" ülkelerde de ortaya çıkmaktadır: Buralarda ancak belli bir sınırın üzerinde uygulanan güç, zorlama olarak kabul edilir.[17]

Tersini yapmak istedikleri halde bazı feministler tecavüzü cinsellik değil şiddet olarak algılayan bir analize katılarak, bu yöndeki fikirleri cesaretlendirmişlerdir.[18] Bu yaklaşım, tecavüzle ilgili akıldan silinmiş olan iktidar ve egemenlik kavramları üzerine gerekli vurgulamayı yapmasına rağmen, cinsellikle ilgili kavramları karanlıkta bırakmıştır. "Eğer tecavüz cinsellik değil de şiddetse, neden adam kadını dövmedi?" gibi net bir soruyu cevaplayamamanın ötesinde, cinsellik olarak uygulanan şiddetin de cinsellik olduğunun görülmesini imkânsızlaştırmaktadır.[19] Oysa bu, bir cinselliğin ne olduğu sorusuyla, ne anlama geldiği ve nasıl yorumlandığının kastedildiği anlaşılınca, açıkça görülebilir. Tecavüzde bulunan da, artık tecavüzü hatırına getirmeden cinselliğini yaşayamayacak olan kurbanı da buna cinsellik dediği halde, tecavüz cinsellik değil şiddettir demek, zorla girişilen cinsellik eyleminin, "cinsellikle ilgisi bulunmadığını" söyleyerek, "cinsellik iyidir" ilkesini korumaya yarar: Cinsellik her ne ise şiddet içermez, şiddet içeren şey de her ne ise cinsellik olamaz. Bu gerçekleşmesi arzu edildiği için öyle olduğu farz edilen analitik iyi dilek, cinselliği tecavüzcülerden kurtarmak isteyenlerin, eril egemenliğin cinsel temellerine hiç dokunmadan tecavüze karşı çıkmalarını mümkün kılar.

Önceki pek çok çalışmada cinsler arasındaki bir eşitsizlik problemi olarak ele alınan tecavüz, toplumsal cinsiyet temelinde bir cinsel eşitsizlik problemi olarak düşünülmemiştir.[20] Feminist olduğunu öne süren öteki çağdaş cinsellik araştırmaları ya toplumsal cinsiyetin bir

iktidar biçimi olduğunu ya da cinsel şiddet gerçeğini anlayamamıştır. Örneğin, *Powers of Desire*'ın yazarları cinselliği "kimliği tanımlayan ve belli başlı bir enerji ve zevk kaynağı olan önemli bir ifade şekli"[21] olarak ele almışlardır. Bu, cinselliğin "nasıl görüldüğü" olabilir, ama yazarların onu işlevsel tanımlama biçimi de olabilir. Sanki kadınlar cinselliği kimlik belirleyici olarak seçmiş gibi. Sanki cinsellik erkeklerin olduğu kadar kadınların da "ifade" şekliymiş gibi. Sanki şiddet ve istismar kadınların yaşadığı cinsellik için aynı derecede önemli değilmiş gibi.

Cinsellik konusundaki Barnard konferansının *Diary* olarak anılan tutanaklarında cinsellik genel olarak "zevk"le bir tutulmuştur. "Belki de sormanız gereken esas soru şudur: Kadın ... cinsel hazlarla nasıl baş eder?"[22] Sanki erkek baskısı altındaki kadının bunu yapacak gücü varmış, sanki "baş etmek" bir özgürlük biçimiymiş, sanki egemenlik ve nasıl sona erdirileceği değil de, zevk ve nasıl elde edileceği sorusu cinsellik kavramının feminizme sunduğu en önemli konuymuş gibi. Sanki kadınların gerçekten de bir güzel becerilmeleri gerekiyormuş gibi. Bu metinlerde tabulara, yapılmasına gerçekten izin verilmeyen şeyler, gerçek yasaklamalar gibi yaklaşılmıştır. Oysa bunlar hiyerarşinin erotikleştirilmesini sağlayan aldatmacalardan başka bir şey değildir. Cinselliğin etki alanı bir tarafta "yasaklama, baskı, tehlike" olarak, diğer tarafta da "keşfetme, zevk alma, aracılık etme" olarak bölünmüştür.[23] Bu bölünme, egemenlik ve bastırılmışlığın erotikleştirildiği ideolojik formlarla paraleldir. Bunlar heteroseksüellikte erkek/kadın, lezbiyen kültüründe sevici/kadın ve sadomazoşizmde üst/alt[24] şeklinde toplumsal olarak kodlanmıştır. Rollere göre konuşulduğunda ise, tehlike gerçeği içinde özgürlük ve güvenlik hayalinden zevk alanlar "kız çocuk", tehlike hayali içinde özgürlük ve güvenlik gerçeğinden zevk alanlar "erkek çocuk"tur. Yani *Diary*, incelediğini sandığı olgunun en önemli dinamiğini, analitik bir araç olarak benimsemiştir. Anlaşılan okuyucunun kitaptan cinsel bir deneyim edinmesi beklenmektedir.

Bu tartışmalardaki terminoloji önemli bazı feminist soruları yasaklar veya bunlardan kaçınır. Cinsellik ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin birbiriyle ilişkisi nedir? Egemenlik ve boyun eğme nasıl cinselleştirilir ya da hiyerarşi neden cinseldir? Erkek ya da dişiyle bağlantısı nedir? Cinsellik niçin fiziksel olarak bir üreme edimi olan cinsel ilişki üzerinde odaklanmıştır? Erkeklik şiddetten hoşlanmak, kadınlık ise şiddete uğramaktan hoşlanmak mıdır? Bu, cinsel ilişkinin

toplumsal anlamı mıdır? "Erkekler ölümü sever" mi?[25] Niçin? Kadında heteroseksüelliğin bilimsel açıklaması nedir? Bundan alınan zevk, bastırılmışlıkta kadınlara düşen pay mıdır?

Birlikte ve ciddi olarak ele alındığında, tecavüz, dayak, cinsel taciz, ensest, çocuğun cinsel istismarı, fahişelik, ve pornografiyle ilgili feminist araştırmalar bu soruları bir cinsel mekanizma kuramı öne sürerek açıklar. Bu kuramın yazılı metni, öğrenimi, koşullanması, gelişen amblemi, mikrodot yerleştirilmesi, hızır gibi yetişen çaresi, cinsel uyanmayı tanımlayacak cinsel eylem terimi ne ise o, kısacası bu kuramın her şeyi iktidar ifadesi olan zor kullanmadır. Zor kullanma, yalnızca cinselleştirilmiş bir kavram değil, cinselliğin kendisidir. Arzunun ifadesi geciktirildiği zaman, arzulanan nesneye gösterilen bir tepkiden ibaret değil, arzunun dinamiğidir. Baskı, cinsiyet farklarının toplumsallaştırılması, çıkar sağlama, bağışlayıcı davranışlar, nasıl başarılacağıyla ilgili kitaplar, cinsel terapi zorun yumuşak ucudur. Irza geçme, yumruk, sokaklar, zincirler, yoksulluk ise sert ucu. Düşmanlık ve nefret veya efendinin köleden tahrik oluşuyla birlikte korku ve incinebilirlik veya kölenin efendisinden tahrik oluşu – bunlar bu cinsellik heyecanının duygularıdır. "Sadomazoşizmin cinsellikle ilişkisi savaşın sivil yaşamla ilişkisi gibidir: Muhteşem bir deneyim," diye yazar Susan Sontag.[26] "Cinsel heyecanı başlatan ve artıran düşmanlık, yani gizli veya açıktan bir başka insanı incitme arzusudur," der Robert Stoller.[27] Efendisi tarafından sistemli bir şekilde ırzına geçilen Harriet Jacobs, tecavüzü anlatırken şöyle yazmıştır: "İnsanın kendini teslim etmesi, zorlamaya baş eğmekten daha az aşağılayıcı."[28] Eldeki verilerden açıkça görülmektedir ki, cinsel ilişkide zorlamanın artık zorlama değil, yalnızca cinsellik olduğu kabul edilmedikçe, cinsel ilişkideki zorlama veya zorlamada cinsellik kavramları basit bir görgül betimleme meselesidir; veya eğer cinsel ilişkide bir kadına zor kullanılıyorsa onun istediği gerçekten bu olduğu içindir; veya bu yapılanın ya da kadının bir önemi yoktur; veya daha önceki nefret veya duygusallık insanın cinsellikten beklediği şeyin yerine geçmediği sürece başından geçeni cinsellik olarak kabul edecektir.

Daha açık şekilde ifade edelim: Cinsel olan, erkeğe ereksiyon sağlayan şeydir. Bir penisi cinsel gücünün deneyimiyle titretip sertleştiren şey her ne ise, kültürel olarak cinsellik odur. Bunu başka neler yapabilir? Korku yapabilir, düşmanlık yapabilir, nefret yapabilir, bir çocuğun veya öğrencinin çaresizliği yapabilir, çocuklaştırılmış, boyun eğen ve incinebilir bir kadın yapabilir, tiksinti yapabilir, ölüm

yapabilir. İnsan/nesne, üst/alt, egemenlik/boyun eğme ilişkilerinin sürekli yarattığı hiyerarşi yapabilir. Şiddet olarak anlaşılan şey, yani bildiğimiz cinsel ilişki eylemi, cinsel birleşme paradigmasını tanımlar. Cinsel istismarın senaryosu, "ne diyorsam onu yap"tır. Gücün içinde yer alan ve ona bir bağlam kazandıran bu tür ifadeler ve ilişkiler cinselliği oluşturur. Bütün bunlar şunu göstermektedir: cinsellik denen şey –mahremden kurumsala bir bakıştan ırza geçmeye kadar değişen biçimleriyle– eril egemenliğin gerçekleştirdiği erotikleştirmeyi ve böylece kadınla erkeği, toplumsal cinsiyet kimliğini ve cinsel zevki tanımlamayı sağlayan kontrol mekanizmasının dinamiğidir. Bu aynı zamanda eril üstünlüğü devam ettiren ve onu politik bir sistem olarak tanımlayan şeydir. Böylece eril cinsel istek yaratıldığı gibi, eşzamanlı olarak tatmin de edilir, ancak hiçbir zaman doymak bilmez. Eril güç kullanımı ise cinsellikle yoğrularak romantikleştirilir, kutsallaştırılır, bu güce imkân ve doğallık kazandırılır.

Çağdaş felsefi terimlerle konuşursak, burada hiçbir şey yapısalcılık sonrası bir anlamda "belirlenmemiş" değildir; her şey fazlasıyla belirlenmiştir.[29] Bu gerçek, insanlar arası ilişkiye dayalı göreceli bir dünyada, ya bir anlama ya da onun tam tersi bir anlama gelebilecek, tek bir perspektif de sağlamaz.[30] Yaygın cinsel istismar ve onun erotikleştirilmesi bakış açısına göre değişmez, ama fark edilip edilmemesi veya buna verilen önem değişebilir. Cinsel istismarla ilgili elbette farklı yorumlar vardır; ancak kadınların kadınlar olarak bir cinselleştirilmiş toplumsal tabi kılma düzeni içinde cinsel istismara uğradıkları gerçeği görmezden gelinse, yetkililerce inanılmasa veya hiç yokmuş gibi yorumlansa da, ortadan kalkmaz. Hatta devamını savunan bazı ideolojik destekçileri tam da bu toplumsal belirlenmezlik tekniklerinden destek alırlar: Konuşulamayan olayı anlatmak için müstehcen olan dışında bir dil kullanmazlar, alınan yaraların gerçekliği üzerine güçlü şüphe yükleyip yadsırlar, yani kurbanı tam anlamıyla çılgına çevirirler. Bu açıdan belirlenmezlik yeni kartezyen bir zihin oyunudur. Hiçbir toplumsal anlamı veya gerçekleşme olasılığı olmayan bağlamdışı yorumsal olasılıklar öne sürerek, yenilerine de yer açmadan, gerçek anlamların baskıcılığını eleştirme yeteneğini yok eder. Feminist görüş basittir. Erkekler kadınların maddi koşuludur. Eğer kadınların başına bu gelmişse, gelmiştir.

Kadınlar çoğunlukla eril üstünlüğe karşı gelebilecekleri yollar bulurlar, hareket çevrelerini genişletirler. Ama hiçbir zaman kurtulamazlar. Kadınlar ayrıca –kimliklerini kabul ettirebilmek, haz alabil-

mek, sevilmek, onaylanmak, emeklerinin karşılığını alabilmek ve bir günü daha kazasız belasız atlatabilmek için– bu düzende kadına uygun görülen ölçütleri, değişen derecelerde ve seslerde olsa da, "bizim" diye benimserler. Kurban olmanın anlamı içten gelme bir pasiflik filan değil, bu durumun kendisidir.[31] Ahlaki bir görüş değildir burada söz konusu olan: Kimin acınması, kimin suçlanması veya sorumlu tutulması gerek? Kural koyucu da değildir: Bundan sonra ne yapmalıyız? Stratejik değildir: Durum sonradan değiştirebilecek şekilde nasıl oluşturulmalıdır? Duygusal değildir: İnsan hissettikçe düşünce gelişir. Betimleyicidir: Kim kime ne yapar, nasıl atlatır?

Şu halde, Freud'un hiç sormadığı soru, cinselliği feminist bakış açısıyla tanımlayan bir sorudur: Erkekler ne ister? Buna pornografinin bir cevabı vardır. Pornografi erkeklerin cinsel olarak istedikleri her şeye sahip olmalarına izin verir. Onların "cinsellik hakkındaki gerçeğidir".[32] Görsel nesneleştirmenin önemini hem eril cinsel uyanışa, hem de eril bilgi ve doğrulama modellerine, yani nesneleştirmeyi nesnel olmaya bağlar. Erkeklerin dünyayı nasıl gördüklerini, bu görüşle ona nasıl ulaşıp sahip olduklarını ve bunun nasıl dünya üzerinde bir egemenlik hareketi olduğunu ortaya koyar. Erkeklerin ne istediklerini gösterip bunu onlara verir. Pornografinin tanıklığıyla, işte erkeklerin istedikleri: Bağlanan kadınlar, dövülen, işkence edilen kadınlar, aşağılanan kadınlar, rezil edilen, kirletilen kadınlar, öldürülen kadınlar. Yumuşak pornoya haksızlık etmek istemezsek, şunları da eklemeliyiz: Cinsel olarak kolay yaklaşılabilen, kolay elde edilebilen kadınlar, erkekler için daima hazır olan, alıp kullanılmaya belki birazcık da köleliğe eğilimli kadınlar. Kadınlara uygulanan her türlü şiddet –tecavüz, dayak, fuhuş, çocuk istismarı, cinsel taciz– pornografi tarafından cinsellik, cinsel çekicilik, eğlence ve kadının özgürleştirilen gerçek doğası olarak gösterilir. Kurban haline getirilmiş ve kolay yaralanabilen kadın grupları ile özellikle tabulaşmış hedef gruplar –Siyah kadınlar, Asyalı kadınlar, Latin kadınlar, Yahudi kadınlar, hamile kadınlar, sakat kadınlar, geri zekâlı kadınlar, yoksul kadınlar, yaşlı kadınlar, şişman kadınlar, kadın işlerinde çalışan kadınlar, fahişeler, küçük kızlar– pornografinin tarzını ve konusunu belirler, çeşitli müşterilerin en hoşlandığı yozlaşma tipine göre sınıflandırılmasını sağlar. Kadınlar insandan aşağı olduğu düşünülen her şeye dönüştürülür, her şeyle eşleştirilir: Nesneler, hayvanlar, çocuklar ve öteki kadınlar. Pornografide, kadınların kendilerine ait olduğunu iddia ettikleri her şey –annelik, atletizm, geleneksel erkek işleri, lezbi-

yenlik, feminizm– özel olarak cinselleştirilir, tehlikeli, kışkırtıcı, cezalandırılan şeyler haline getirilerek erkeklere mal edilir.

Pornografi cinselliğin toplumsal olarak yapılandırılması için bir araç, bir inşa ve deney alanıdır. Kadınları cinsel kullanım araçları şeklinde, tüketicilerini de umutsuzca onları isteyen, umutsuzca onlara sahip olma, zulmetme ve onları insanlıktan çıkarma arzusu içinde olan kişiler olarak yapılandırır. Eşitsizlik, boyun eğme, hiyerarşi ve nesneleştirme, kendi kaderini belirlemekten huşuyla vazgeçen kadının cinsel arzusunu ve arzulanabilirliğini oluşturur gibi görünmektedir. Andrea Dworkin "Pornografi tarz olarak eril iktidarı ana teması yapmıştır,"[33] der. Ekranda olsun, fotoğraf ya da yazıyla olsun pornografideki kadınlar, izleyici adına şiddet uygulanıp ele geçirilecek, erkekler de şiddet gösterip ele geçirecek kişilerdir. Gerek hayatta, gerek medyada cinselliğin sevgi ve şefkat ifade ettiği zamanlar da vardır; ama pornografinin de tanıklık ettiği gibi, toplumun asıl cinsellik paradigmasında cinselleştirdiği şeyler aşk ve şefkat değildir. Cinselleştirilen, güçsüzün şiddete açık oluşu, kadına saldırı, daha hafif şekliyle sahip olma ve kullanma, en hafif şekliyle de görsel nesneleştirmedir. Gözlemin, görsel saldırının ele geçirmenin ve eğlencenin böyle cinselleştirilmesi, cinselliği katılanlar için seyirlik bir spor haline getirir.

Pornografi, eril bakış için cinsellik demek değilse eğer, nasıl olur da çoğunlukla erkeklere cinselliği pazarlayarak yılda en az on milyar dolarlık gelir sağlar? Neden küçük fahişelere, dikbaşlı eşlere, kız arkadaşlara, kız evlatlara, tıp öğrencilerine ve sekse karşı çıkanlara cinselliği öğretmek için kullanılır? Neredeyse bütün dünyada "erotik edebiyatın" bir yan grubu olarak sınıflandırılması nasıl açıklanabilir? Ne diye cinselliğin kendisi gibi korunup savunulur?[34] Niçin tanınmış bir seksoloji uzmanı, feministlerin pornografiyle ilgili düşüncelerinin toplumda yayılmasının, erkekleri "erotik faaliyeti kalmamış miskinlere"[35] dönüştüreceğinden korkar? Çünkü pornografi olmayınca, cinsellik de yoktur.

Andrea Dworkin *Pornography: Men Possessing Women* adlı çalışmasında, cinselliğin bir anlamda feminist bir eleştirisini yapmıştır. Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin, kendi iktidarının yarattığı ve sürdürdüğü toplumsal gerçeklik dışında temeli bulunmayan bir ideoloji olduğunu öne sürdüğü daha önceki bir tanımlamasından yola çıkarak,[36] cinsiyetin pornografinin katkısı ve aracılığıyla kurulan bir iktidar yapısı olduğunu öne sürer. Bu görüşe göre pornografi zararsız bir fantazi olmadığı gibi, aslında doğal ve sağlıklı olabilecek cinselliğin

karışık, yoz ve hatalı bir yorumu veya bozulmuş hali, yansıması, yansıtılması, ifadesi, fantazisi veya simgesi de değildir.[37] Pornografinin ve diğer uygulamaların katkısıyla, toplumsal cinsiyet eşitsizliği, hem cinsel hem toplumsal bir gerçek haline gelir. Pornografi "eril zevkin kaçınılmaz olarak kurban etmeye, incitme ve sömürüye bağlı olduğunu gösterir". "Eril sistem içinde egemenlik zevkle eşanlamdadır." Tecavüz "cinsiyeti tanımlayan paradigmadır". Oğlan çocuklar bundan kaçınmak için erkek olmak ya da erkekten korkmamak arasında bir seçim yaparlar.[38]

Seçim hakkı verilmeyen kadınlar nesneleşir; daha doğrusu, "nesne nesneleşmeyi arzu ediyorsa, arzu etmesine izin verilir".[39] Psikoloji bu nesneleştirmeye kadının kullanımı ile istismarı arasındaki farklılığı saptayacak şekilde uygun sınırlar getirir, uygunsuz fazlalıklar için "fetişizm" terimini kullanır.[40] Dworkin, kadınların kadınlar olarak bir altsınıf konumunda tanımlanması ile eril cinsel kullanımın nesneleri olarak cinselleştirilmelerinin aynı süreç ve aynı içerik olduğuna dikkat çeker. Mekanizma, (yine) zor kullanmadır, anlam yüklüdür çünkü bir ölüm aracıdır,[41] ve ölüm de en son cinsel olgu, bir insanı nesneye çeviren en son eylemdir.

Bu noktada insan, cinsel ilişkinin neden "cinsellik" olduğunu merak ediyor. Pornografide, bilinen anlamda cinsel ilişki birçok hareket arasından bir tanesidir. Duhul önemlidir ama başka herhangi bir şeyle de olur; penis şarttır ama mutlaka vajinanın içinde değil. Tecavüzde üreme olgusu nasıl önemsizse, hamilelik de pornografi için öyle önemsiz bir yan konudur. Pornografide cinsel ilişki rastlantısaldır, özellikle en önemli konu olan zor kullanmayla karşılaştırıldığı zaman. Pornografiden kadınlara zor kullanılmasının cinselliğin asli özelliği olduğu öğrenilir. Bu her ne ise ve ne yapıyorsa, cinsellik odur. Geri kalan her şey ancak ikinci derecede önemlidir. Üreme olgusunun cinsel kabul edilmesinin nedeni de herhalde bir şiddet eylemi ve kadının kirletilmesiymiş gibi düşünülmesi olmalıdır; yoksa baştan verilmiş bir cinsellik olması değil.

Cinsel açıdan nesneleştirilmek, size cinsel kullanıma açık olduğunuzu belirten toplumsal bir tanımı kabul ettirmek, ondan sonra da, nasıl kullanılmanız isteniyorsa, sizi o şekilde kullanmak demektir. Eril düzende bunu yapmak cinselliktir. Pornografi ise bunun cinsel uygulamasıdır; çünkü gerçek yaşamdaki seksin temsil edilen seksten daha az dolayımlı olmadığı bir toplumsal düzende yer almaktadır. İndirgenemez bir özü yoktur seksin. Yani "salt cinsellik" diye bir şey

yoktur. Eğer cinsellik cinsiyetçiliğin toplumsal bir kurgusu ise, erkekler kendi kafalarındaki kadın imajıyla cinsel ilişkide bulunmaktadır. Pornografi onlara ulaşılabilir bir cinsel malzeme yaratır. Bu malzemeye sahip olmak ve onu tüketmek erkeğin cinselliğidir, sahip olunmak ve tüketilmekse dişinin. Bunun nedeni, pornografinin nesneleştirilmiş cinselliği tanıtması değil, kendisinin nesneleştirilmiş bir cinsellik deneyimi yaratmasıdır. Birtakım tercih ve kabullenişlerin cinslerin doğalarından geliyor gibi görünmesi, zor kullanma gerçeğini saklayabilmek için mutlaka gereklidir. Bazen kabullenme bazen de kadın mazoşizmi olarak adlandırılan şiddet aşkı, dişi cinselliğini tanımlamaya kalkışarak,[42] bu politik sistemin üzerine kurulu olduğu zor kullanmayı meşru göstermektir.

Bu sistemde genellikle kadın olan ve daima dişileştirilen kurban, hiçbir zaman "zorlanmaz", yalnızca "harekete geçirilir".[43] Nitelikleri erkeklerin özellikle takıntısı haline gelmiş olan –örneğin büyük göğüslü– kadınlar, cinsel arzu fışkırıyormuş gibi görülürler. Erkeklerin istediği kadınlar, erkekleri ister. Kadınlar, kendilerine ait tek "gelişmiş" cinsellik tezahürü olan vajinal orgazmın da taklidini yapar, çünkü erkekler kadınların vajinal duhuldan hoşlanmasını ister.[44] Tecavüze uğrayan kadınların bunu istediği kabul edilir: Eğer bir erkek onu istemişse, kadının da o erkeği istemiş olması gerekir. Erkekler kadınları "sertleşmeye sebep olan şey", yani cinsel bir nesne olmaya zorlar; "sonra onun tarafından tahrik edilince, kendilerini çaresiz ve güçsüz görürler".[45] Kadınlara cinsel tacizde bulunan erkekler, kadınlar tarafından taciz edildiklerini öne sürerler. Yani kendilerini reddeden kadınların onları tahrik ettiğini söylemek isterler. Bu ayrıntılı, ısrarcı ve kendi taleplerini başkalarına yansıtıcı sistem, muhakkak ki ciddi psikolojik inceleme gerektiren bir kuruntu belirtisidir. (Ve işi kadının boğazında bir klitoris hayal etmeye vardırmıştır[46] – kadınlar gerçek hayatta zorlandıkları zaman, bundan hoşlandıklarından emin olan erkek zevk alabilsin diye.) Bu durum muhakkak ki ciddi bir psikolojik inceleme gerektiren bir kuruntu belirtisidir. Ama ne yazık ki böyle bir incelemeye alınan erkek değil, ona direnen kadın olmaktadır. Çekingen, baskı altında, aseksüel olarak damgalanan, kendisine bir şey açıklanmasına ve bunlara uyum sağlamasına gerek olan da kadındır tabii. Cinsel konularda, erkelerin kendilerinden yapmalarını istedikleri şeyleri kadınların da gerçekten yapmak istediği varsayımı, erkeklerin cinsellikte zor kullanma gücünü gizler, görünmez yapar. Tecavüz cinselliğin yerine geçer. Kadının "cinsel isteksizliği, hoşnutsuz-

luğu ve soğukluğu", tutuculuğu ve iffet taslaması, "kadının penisin gücüne karşı sessiz ayaklanmasıdır... etkisiz bir ayaklanmadır bu, ama yine de ayaklanmadır."[47]

Eşcinsellik de toplumsal cinsiyet üzerine kurulu bu cinsel sistemden payını alır. Açıkça dışavurulan benimsenmiş rollerin, kıyafetlerin ve cinsel taklidin bariz cinsel içeriği bir yana, cinsel bir nesnenin cinsiyeti tahrik olmanın esasını oluşturduğu sürece, cinselliğin ardında duran ve onu tanımlayan toplumsal iktidarın, yeniden düzenlenmiş olsa bile, bu konuya ilgisiz kalması düşünülemez. Bazıları, erkekleri kadınların gönüllü cinsel maceralarından dışlayan lezbiyen cinselliğin (burada sadece kadınların kadınlarla cinsel ilişkide bulunması kastediliyor), toplumsal cinsiyet sorununu çözmeye yeteceğini sanmıştır.[48] Ne var ki, kadınların cinselliği eril üstünlüğün getirdiği koşullar altında yapılanmaya devam etmektedir. Kadınlar yine toplumsal olarak erkeklerle ilişkilerine göre tanımlanacak, erkeğin üstün sayılması, erkek ortada olsun olmasın, heteroseksüel değilse bile, yine cinsel bir tanım olarak kalacaktır. Eşcinsel erkeklerin, erkekleri erkek oldukları için seçmeleri ölçüsünde, erillik aşağılandığı kadar onaylanmış da olur. Üstelik cinsellik toplumsal cinsiyetle öylesine damgalanmıştır ki, katılımcıları hangi cinsten olursa olsun, çiftler egemenlik ve boyun eğmeyi beraberliklerine taşıyacaklardır.

Pornografide de görüldüğü gibi, bu cinselliğin bütün yapısal gereksinimleri, taraftarlarınca "asıl dinamiği... iktidarın ikiye ayrılmasındadır,"[49] diye betimlenen sadomazoşizmin en son savunmalarında açıkça itiraf edilmektedir. Şiddete dayalı bu cinsellik modelinin yasaklı temellerini sergileyen bir sadomazoşizm taraftarı, "En korkutucu, iğrenç veya kabul edilmez eylemleri seçip onları zevke dönüştürüyoruz," der. Sadomazoşizmin eril egemenliğiyle ilişkili olabilecek dinamiği, erkek üstünlüğü paradigmasını yadsımaz bile. Ona tamamen uyum sağlar: Üstünlük kurmanın verdiği çılgınca haz ("Birinin benden insaf veya korunma dilediğini duymaktan zevk alırım"); fiziksel olduğu kadar, ruhsal işkence uygulamaktan da hoşlanmak ("Kafaların karışmasını, kızgınlığı, tahriki ve çaresizliği görmek isterim"); mutlak aşağılanmanın yalanladığı, aşağıda olanın üstünlüğüne olan inancın ifadesi ("Aşağıdakiler üstün olmalı... benim saygımı ve hayranlığımı kazanmayan aşağıdakilerin rolünü oynamak, çürük meyve yemeğe benzer"); kadının cinsellik yoluyla alçaltılması ve harcanması ("Ona hâkim olup istismar edebilmem için gerekli enerjiyi bana sağlıyor "); sağlık ve kişisel gelişme mantığı ("Bu bir iyi-

leşme sürecidir"); püritenlik karşıtı radikal terapi mazereti ("Cinsellikten korkmam öğretilmişti... bu küçük direnişi başarabilmek, haraç alır gibi tam istediğim şekilde zevk alabilmek gerçek bir şok ve çok da tatmin edici"); üsttekiler "cinsel hizmet"in keyfini çıkarırken, "memnun etmenin aşağıdakilerin zevk kaynağı" olduğu çift kutupluluk. Ve üstteki/aşağıdaki ilişkisinin geçerli olduğu her türlü cinselliğin ana çizgisi: "Denetim bende olmalı". Yukarıdaki ifadeler, kadın bir sadiste aittir. İşin iyi olan tarafı ise, bunun biyolojik bir özellik olmayışıdır.

Pornografinin cinselliği toplumsal cinsiyetle ilişkilendirmesi gibi, feminist pornografi eleştirisi de kadına karşı şiddet uygulanmasıyla ilgili feminist çalışmayı kadın bilinci ve toplumsal cinsiyet rollerinin incelenmesiyle ilişkilendirir. Yalnızca kadınların tecavüzün temel hedefi olması, tüm kadınların neredeyse yarısının hayatlarında bir kez tecavüze uğramış olmaları değil; yalnızca kadınların üçte birinden fazlasının erken, belki de ilk cinsel deneyim olarak kendilerinden daha yaşlı, güvenilir bir aile üyesi, arkadaş veya yetkili tarafından cinsel tacize uğramış olmaları değil; yalnızca en az bir o kadar kadın yüzdesinin, yetişkin kadınlar olarak, evlerinde erkek yakınlarından dayak yemeleri değil; yalnızca Amerikalı kadınların beşte bir kadarının fahişelik yaptığı veya öyle bilindiği ve bundan vazgeçmek istediği halde yapamadığı değil; yalnızca çalışan kadınların yüzde seksen beşinin işyerinde, çoğu fiziksel olmak üzere bir şekilde cinsel tacize uğrayacağının bilinmesi değil;[50] bütün bunlar hep birlikte etkin, serbest ve sistematik bir cinsel saldırganlığın boyutlarını belgelemekte, nüfusun yarıdan az kısmının yarıdan fazlası üzerinde kurduğu baskıyı ve buna temel olan hoşgörüyü sergilemektedir.

Bu türden davranışlar, nüfusun öteki yarısına yakıştırılan kimliğin geçerli olduğunu göstermez veya böyle bir muamelenin, tüm bu işkence ve aşağılamaların, toplum tarafından yalnızca kabul edilebilir değil, aynı zamanda zevk alınabilir olarak görüldüğünü ve gerçekte de egemen yarı tarafından zevkine varıldığını göstermez; ya da böyle davranışlarda bulunabilen yarının kimliğinin belirlendiğini göstermez. Sadece bu yarı da değil. Şimdi toplumsal cinsiyet rollerinin içeriğini düşünün. Eril cinsel tahrik ve tatmin için gerekli tüm nitelikler "dişi"nin toplumsal cinsiyet tanımıyla aynıdır. Eril cinsiyet rolünün bütün gerekleri, aynı zamanda eril egemen cinsellikteki "erkeği" niteleyen özelliklerle aynıdır. Eğer toplumsal cinsiyet ve cinsellik birer toplumsal sözleşmeyse ve soru her ikisinin de nelerden oluştuğuysa,

içeriklerinin aynı olması gerçeği –her ikisinin de cins sözcüğünü içermesi bir yana– rastlantıdan ibaret olmasa gerek.

Toplumsal cinsiyetle ilgili olarak şu söylenebilir: Pornografide cinsel olan, toplumsal hayatta eşit olmayandır. Pornografinin toplumsal cinsiyeti cinselleştirmesi ve cinselliğe cinsiyet ayrımını getirmesi, somut bir toplumsal süreç yarattığı anlamına gelir. Bu süreçte toplumsal cinsiyet ve cinsellik birbirinin fonksiyonu haline, erkeği egemenlikle ve dişiyi bastırılmışlıkla bir tutan aynı toplumsal denklemin iki farklı biçimi haline gelmiştir. Bunu kimlik olarak hissetmek, bu rolün gereklerini yerine getirmek, benlik olarak yaşatıp sunmak toplumsal cinsiyetin nüfuz alanına girer. Bundan erotik haz almak, ne zaman cinsel tahrik uyandıracağına önem vermek ise cinselliğin nüfuz alanıdır. Eşitsizlik, pornografi aracılığıyla cinselleştirilendir; pornografide eşitsizlik cinsel olan yandır. Pornografi ne kadar eşitsizlik sergiliyorsa o kadar cinseldir. Pornografide kadınlara uygulanan şiddet toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin ifadesidir. Hiyerarşide aşırılık istismarda aşırılık sonucunda ortaya çıkar. Bunun ifade edilmesi sonucunda eril cinsel tepki de aşırı olur. Pornografinin çeşitli biçimleri ve eril üstünlük/dişi bastırılmışlık modelinden sapabiliyor olması bu cinsiyet düzenlemelerine aykırı değildir; tersine onları onaylar. Cinsel heyecanı harekete geçirecek toplumsal cinsiyet değiştirme ve ters çevirme (dominalık ve eşcinsellik) kapasitesi, tamamen standart düzenlemenin taklidi, parodisi, yadsınması veya değiştirilmesiyle ortaya çıkar. Bu durum, standart cinsel düzenin standart cinsel düzen olduğunu, bu standardın diğer tüm tanımlara kaynaklık ettiğini ve cinselliğin kendisini de belirlediğini vurgular.

Pornografi ile erkeğin cinsel olarak tahrik olması arasındaki ilişkiyi belgeleyen bu kadar çok veri olması, toplumsal cinsiyet hiyerarşisi ile eril cinsellik arasındaki ilişkiyi de doğrulamış olur. İş saatlerinden sonra, laboratuvar ortamında porno film izleyen normal erkeklerin, açık fakat belirgin bir şiddet içermeyen sahnelerden çok tecavüz sahnelerinden tahrik oldukları (kadının olaya karşı duyduğu tepki ve nefret gösteriliyor olsa bile – hatta belki özellikle o zaman) saptanmıştır.[51] Şiddet aracı cinsel malzemenin devamlı sergilenmesi insanları bu şiddet içeriğine alıştırsa da, cinsel tahrik değeri aynı kalır veya yükselir. "İlk gün kadınlara tecavüz edildiğini ve saldırıya uğradıklarını izlemek onları rahatsız ediyor. Beşinci gündeyse artık hiç rahatsız olmadıkları gibi, zevk bile alıyorlar."[52] Şiddet içermediği kabul edilen cinsel malzemeyse, tersine başlangıçta belli bir miktar tahrik

uyandırsa da, cinsel şiddet görüntülerinin neden olduğu tahrikten sonra, giderek etkisini yitirmektedir.[53] Kadınlara karşı kesin saldırganlık ifade eden cinsel malzemeyi izlemek normal erkekleri kadınlara saldırgan davranmak için daha istekli hale getirir.[54] Aynı zamanda, dişi bir tecavüz kurbanını insanlıktan nasibini almamış, daha çok nesne gibi, değersiz, pek o kadar incinmemiş ve tecavüzün asıl suçlusu olarak görmelerine neden olur. Açıkça şiddet içermeyen, fakat eril cinsel isteklere isterik denecek kadar heves gösteren, kadınların sözle taciz edildiklerini, aşağılandıklarını, kendilerine hükmedildiğini ve cinsel bir nesne gibi davranıldığını gösteren pornografik malzemeyi izleyen erkeklerin, kadınlara cinsel saldırganlıkta bulunma isteklerinin, bunları izlemeden öncekine göre iki kez arttığı anlaşılmıştır. Şiddet içermediği söylenen bu malzeme, erkeklerin kadınları tam anlamıyla insan olarak kabul etmemelerine, yalnızca cinsel ilişkiye yarayan bir nesne, tecavüz edildiği zaman değersiz ve suçlanabilir, aslında kendisine tecavüz edilmesini isteyen ve erkeklerle eşit olmayan bir yaratık olarak görmelerine neden olur.[55] Yalnızca şiddet içerikli malzemedeyse, tecavüzcülerin kadınlara karşı şiddet içeren sahnelerde tahrik olacakları düşünülür ve olurlar da.[56] Fakat çok sayıda normal eril deneğin de perdede bir erkeğin bir kadına saldırışını izlerken, hiç seks gösterilmediği halde, ilişkiyi cinsel olarak algıladıkları görülmektedir.[57]

Eril cinselliğin kadınlara yönelik şiddetle harekete geçtiği ve önemli bir ölçüde de kadınlara şiddet göstererek kendini ifade ettiği açıktır. Eğer şiddet, insanlıktan çıkarma sürecinin en başarılı ucu, nesneleştirme de en az belirgin olan ucu olarak görülürse, akla gelen soru, –bu sürecin sürekliliğinin dinamiği olan– hiyerarşinin eril cinselliğin var olması için şart olup olmadığıdır. Eğer öyleyse ve toplumsal cinsiyetin bir hiyerarşi olduğu düşünülüyorsa, belki de cinsiyetler erkek tahrik olabilsin diye eşitsizdir. Başka bir deyişle, belki de toplumsal cinsiyetin bir toplumsal hiyerarşi olarak korunması gerekir ki, erkekler sertleşme sağlayabilsin; veya belki de erkeğin kadını altta tutma çabasının sebebi, biraz da kendini (penisini) yukarıda tutabilmek. Eşitliğin cinsel çekiciliği olmadığı anlaşılıyor; bazılarının feminizmi kısırlaştırıcı bulması da herhalde bu yüzden.

Tecavüzle ilgili son araştırmalar bu kuşkuları desteklemektedir. Erkeklerin genellikle kadınlara öyle istedikleri ve bundan hoşlandıkları için tecavüz ettikleri ortaya çıkmıştır. Eylemin kendisi, üstünlük sağlama duygusu da dahil, cinsel olarak uyarıcı, cinselliği onaylayıcı

ve saldırganın erkekliğini kanıtlayıcıdır.

Birçok açığa çıkmamış tecavüzcü tecavüzün sonucu olarak kendilerine saygılarının arttığını belirtmiştir.[58] Tecavüzcüler işin en tatsız yanının yakalanmak olduğunu ifade etmektedir.[59] Erkeklerin üçte biri, yakalanmayacaklarını bilseler bir kadına tecavüz edeceklerini söylemiştir.[60] Bu yüzden, fazla mahkûmiyet kararı verilmiyor olmasının bu erkekleri cesaretlendirdiği düşüncesi, olayın yaygınlık derecesiyle desteklenmektedir.[61] Hüküm giymiş bazı tecavüzcüler, tecavüzü kişiler arası cinsel ilişkinin "heyecan verici" bir şekli, iyi vakit geçirten veya "macera" olarak değerlendirilen bir faaliyet; bazıları da bir kadına, bir grup kadına veya bütün kadınlara karşı bir intikam veya cezalandırma eylemi olarak ifade etmişlerdir. Hatta bu işi kötü hislerle yapanların bir kısmı, tecavüzün kendilerini iyi hissetmelerini sağladığını söylemiştir. "Erkekler tecavüz ederler, çünkü bu onlar için bir ödüldür."[62] Eğer tecavüzcüler için tecavüz cinsel ilişki anlamına geliyorsa, bunda yanlış bir şey yok mu demektir?

Bir eylem bir kez tecavüz olarak etiketlendikten sonra onu cinsel ilişki olarak görebilmek epistemolojik bir problem olur.[63] Hatta bu etiketleme işlemi önemli bir toplumsal görev haline gelir. Tecavüz, tecavüzcünün yaptığı bir şey olur; sanki tecavüzcü insanoğlundan başka bir türe aitmiş gibi. Ne var ki, tecavüzcüleri normal erkeklerden farklı kılacak bir kişilik bozukluğuna rastlanmamaktadır.[64] Psikopatlar tecavüz ederler, ama bilinen tecavüzcülerin yalnızca yüzde beşinin psikopat olduğu teşhis edilmiştir.[65] Tecavüzcülerin normal insanlar olmalarına, kurban sayısına, hatta çoğu zaman kadınlara tanıdıkları erkekler tarafından tecavüz edilmesine rağmen (birkaç akıl hastasının Amerika'daki kadınların yarısından fazlasını tanımasının pek mümkün olmadığı açıktır) tecavüz psikopatolojik olarak değerlendirilmeye, yani akıl hastalığı sayılarak cinsellikle ilgili görülmemeye devam eder.

Buna, tecavüzün ender ve hoşgörülmez olduğu inancına rağmen, aslında yaygın oluşunu ve hoşgörülmesini ekleyin. Tecavüzü (ve dayağı) oluşturan modeller, ritimler, roller, duygular ve tabii ki fiziksel hareketler ile cinsel ilişkiyi oluşturanlar arasındaki benzerlikleri düşünün. Bu alanda patoloji ile normallik, şiddet ve cinsellik arasındaki alışılmış farklılıkları sürdürmek zorlaşacaktır. Bazı araştırmacılar, zor kullanma öğesinin pornografideki heyecan uyandırıcı işlevini fark etmekle birlikte, olayı sapıklık düzeyine indirme eğiliminde olmuşlardır. Örneğin Robert Stoller, günümüzde pornografinin düşmanlık his-

leri, röntgencilik ve sadomazoşizme dayandığını öne sürerek, sapıklığı "nefretin erotik hali" olarak değerlendirmiştir.[66] Eğer bu kapsamda sapıklık normal/anormal çizgisinin karanlık tarafı olarak değil de, birçok olağan ilişkinin içine yayılmış olan bir normun, sulandırılmamış bir ifadesi olarak görülürse, kadın düşmanlığı cinsel heyecanın dinamiği olarak kavranabilir.

Kadınların cinsellikle ilgili ifadeleri ile kurbanların tecavüzle ilgili olarak yaptıkları açıklamaları karşılaştırınca, çok benzeştikleri görülür.[67] Tecavüz kurbanlarının anlattıklarını pornografinin cinsellik konusunda söylediklerivle karşılaştırınca da birçok benzerlikler olduğu ortaya çıkar.[68] Bu bilgilerin ışığında, cinsel ilişki (normal) ile tecavüz (anormal) arasındaki en büyük farkın sıklık derecesinde olduğu görülür. Normal olan o kadar sık olur ki, insan bunda yanlış bir şey olduğunu kimseye anlatamaz. Bu aynı zamanda, sık tekrarlanan ve kimseyi yanlış olduğuna inandıramadığımız cinsel hareketlerin cinsel ilişki olduğu, ne yapılmış olursa olsun, tecavüz olmadığı anlamına da gelebilir. İkisi arasında bir sınır çizme iddiasındaki otorite görüşleri de daha çok, ortaya çıkan tüm tecavüz vakalarının sapıkların işi olduğunu söyleyerek erkeğin "cinsellik" adına kadını kullanmasını ve istismar etmesini normal göstermeye yarayan ideolojik destekler gibi görünmektedir. Bunun tecavüzden hüküm giyme oranlarındaki düşüklükle ilgisi bulunabilir (hüküm giymeyen bütün erkekleri normal, onların gerçekleştirdiği eylemi de cinsel ilişki yaparak). Bunun, çok sayıda hüküm giymiş tecavüzcünün ve gözlemcinin tecavüzden mahkûm olmayı anlaşılmaz bulmasıyla da ilgisi olabilir.[69] Birçoklarına göre evlilikte tecavüz kendi içinde bir çelişkiyi barındırmaktadır. ("Ama karınıza tecavüz etmeyeceksiniz de kime edeceksiniz?")[70] Bundan başka, tecavüz kurbanlarının çoğunun daha sonra cinsellikle ilgili sorunlarının çıkmasıyla da ilgili olabilir.[71]

Cinsel ilişkinin daha olağan biçimleri sayılan şeyler üzerinde, kadınların erkekler tarafından yaygın olarak cinsel istismara uğradıkları gerçeği nasıl etki yapar? Bu somut deneyimler ne gibi görüşler yaratır? Kadınları bir düşünün. Genç kızların üçte birinden fazlasının cinsellikle ilk tanışması, ilk cinsel deneyimi bu toplumun bile zorlama olarak kabul ettiği, en azından eşit olmayan koşullarda oluşur.[72] Bu gençler belki de bu cinselleştirilmiş baskıyı cinsellik olarak öğreneceklerdir. Bu türden alt/üst ilişkileri cinsellik sanılabilir. O halde cinsellik, bir tepki olarak, yaşam süreci içinde bir yerde, bu dekorun yenilenmesi değil midir? Tecavüz de, listesine yeni kadınlar katarak

benzer bir etki yaratabilir. Cinsel istismara uğrayan kadınlar –yani kadınların çoğu– ya cinselliğe olan ilgilerini kaybeder veya kendilerine hâkim olamadan önüne gelenle yatar hale gelirler; ya da bunların her ikisini de deneyerek kendilerine acı veren olayı unutmaya veya aynı olayı tekrar tekrar yaşayarak yeniden bir denetim duygusu yakalamaya çalışırlar. Kadınlar cinselliği yaygın olarak eril beğeniyi kazanmak için de yaşarlar; çünkü eril beğeninin her türlü toplumsal kazanca dönüştürülmesi olanağı vardır. Bu amaca ulaşmak için şiddete dayanmak, hatta onu istemek bile söz konusu olabilir. Bu durumda cinsellik kadına kendisini ölmüş gibi hissettiren şeyi tekrarlayarak onun kendisini hayatta hissetmeye çalışmasının; tatmin bulmak için, kendi hareketlerinde yansımasını arayan kendi imgesini küçümsemesinin veya güçlü olanla yakınlık kurma çabasının bir aracı haline gelir.

Cinsel olarak istismar edilmiş birçok kadın (örneğin toplama kamplarından kurtulmuş olanlar ya da işkence görenler gibi) bu olayla başa çıkabilmek için bilinçli olarak kendilerinden uzaklaştıklarını ve benliklerini böldüklerini anlatmışlardır. Bu ayrımın çoğu zaman kadınlar için cinselliğin ve dünyayla, özellikle de erkeklerle ilgili deneyimlerinin bir parçası haline geldiği anlaşılmaktadır. Kadınlar bu hisleri en çok cinsel ilişki sırasında yaşadıklarını bildirmişlerdir. Cinsel ilişki de içinde olmak üzere, acı duymamanın da benzer bir sebebi vardır. Bir porno fotomodelinin anlattıkları gibi:

Fotomodel: Oldukça zor bir çocukluğum oldu. Bir zaman intiharı düşünürdüm, çünkü hiçbir zaman bedenimle bir bağlantım olduğunu hissetmedim. Kendimi ondan tamamen ayrı bir varlık gibi hissediyordum. Hâlâ da bedenimi bir araç, kullanılacak bir eşya gibi hissederim.

Dr: Bana bugün bedeninle bağlantın yokmuş gibi hissetmene bir örnek ver.

Fotomodel: Acı duymuyorum.

Dr: Tam olarak ne demek istiyorsun?

Fotomodel: Gerçekten hiç acı duymuyorum...

Dr: Çekim yapılmadığı zaman da, cinsel ilişki sırasında, hâlâ kendini kamera önünde mi hissediyorsun?

Fotomodel: Evet ben yirmi dört saat kamera önündeyim.

Dr: Sen kimsin?

Fotomodel: Kim mi? Olympia'nın Dans Eden Bebeği: Süperüstün Şeker Kız.

Dr: Bu da ne demek böyle?

Fotomodel: Bu benim oyunumun adı.

Dr: (Ona işaret ederek) Bu bir beden. Senin bedenin mi?

Fotomodel: Evet
Dr: Sen bedeninle bir misin?
Fotomodel: Hayır, ama o benim bedenim.[73]

Kadınlar bedenlerine uygulanan acıyı durduramayacaklarını hissettikleri zaman, çoğunlukla bedenin kendini koruyan tepkilerine kendilerini yabancılaştırmaya başlarlar; sonra da bu ürkütücü işlemin geri döndürülmesinin çok zor olduğunu anlarlar. O zaman bazıları cinselliği, hayatta olduklarını veya herhangi bir şeyi hissedebilmek için acıyı artırma yoluna giderler. Kadının cinsel istismarının kadın cinselliği için özellikle yıkıcı ve akıl karıştırıcı olan –ve bilincinde de ciddi kriz doğurabilen– bir sonucu, bedenin bu istismardan hoşlanması durumudur. Örneğin, ensest sırasında, sevildiğini, tahrik olduğunu ve rahatlatıldığını hissetmek veya tecavüz esnasında orgazm olabilmek gibi. Bu kültürde beden dolaysız gerçeğin aynası olarak görüldüğü için, böyle bir durumda kadınlar kendilerini bedenleri tarafından ihanete uğratılmış hissederler. Bedenlerinin gösterdiği tepkinin neden kendi gerçek tepkileri, bilincin ve değerlerin ise (ki bunlar olayı şiddet olarak tanımlar) neden toplumsal olarak kabul ettirilmiş olduğunu anlatacak mantıklı açıklamalar ararlar (Freud'un derepresyon kuramı buna mükemmel bir açıklama sağlamaktadır). Sonunda tecavüzü veya ensesti kendilerinin istediğine inanır, şiddeti ise kendi cinselliklerinin bir parçası olarak yorumlarlar.[74]

Kadınların pornografiye tepkilerini yorumlarken, vajinal salgılar gibi bedenin uyarıldığını belirten, nesnel olduğu söylenen işaretler ile kadınların bildirdiği uyarılma arasındaki farklılıklar da benzer bazı sorular akla getirmektedir. Bu konuda tipik açıklama, bastırılmışlıktır.[75] En azından kadınların kendi bedenlerinin şartlı tepkileriyle özdeşleşememeleri söz konusudur. Fazla "davranışçı" olmak istemiyorum ama, kimse Pavlov'un köpeklerinin her zil sesiyle salya akıttığında, gerçekten acıkıp acıkmadıklarını düşünmüş müdür acaba? Eğer açlık salgılamayla uyarılıyorsa, belki insanların da pornografik işaretlerden cinsel uyarı deneyimlemeleri[76] mümkündür ve cinsellik toplumsal olduğuna göre bu cinsel uyarıdır. Bunu, bir dizi toplumsal işarete karşı politik nedenleri bulunabilir şartlı bir tepki olarak görmek, sadece fiziksel olarak yaşandığı için cinsel gerçekliğin bir kanıtı saymakla aynı şey değildir. Dahası, araştırmalar "normal" bireylerde cinsel fetişizmin deneysel olarak canlandırılabildiğini göstermektedir.[77] Eğer toplumun açıkça hoşgörmediği cinsel tepkiler için bunu yapmak mümkünse, aynı işlemin toplumun hoşgördüğü cinsel tepki-

ler için de yapılabileceği neden düşünülmesin?

Eğer mevcut cinsellik eril güç üzerinde odaklanıyorsa ve eğer cinsellik toplumsal olarak öğrenilip, ideolojik olarak olumlanıyor ve ödüllendiriliyorsa, şaşırtıcı olan neden bütün kadınların egemenliği erotikleştirmediği, neden pornografiden hoşlanmadığı ve neden birçoğunun tecavüze tepki gösterdiğidir. Valerie Heller çocukken ve daha sonra ensest ve pornografide kullanılmasıyla ilgili olarak şunları anlatır: "Açılıp kapatılan bir elektrik düğmesi gibi ancak biri tarafından uyarıldıktan sonra var olabildiğime inanıyordum. İlgi görmek, bakılmak istediğim zaman kullanılmayı istediğimi düşünüyordum... (bedenimdeki) yara bereler ve kullanılmış olmak, kendi değerimi ölçebileceğim şeyler olmuştu benim için. Unutmayın ki, erkekler beni düzüp bedenimi kendi ihtiyaçları için kullandıklarında, bunun sevildiğim anlamına geldiği öğretilmişti bana."[78] Bu gibi deneyimlerin yaygınlığı düşünülecek olursa, sorulması gereken ilginç soru kadınların cinselliğinin neden ve nasıl mazoşizmden başka bir şey olamayacağıdır.

Balıkların suda yaşadıkları gibi bütün kadınlar cinsel nesneleştirme ortamında yaşarlar. İstatistiklere göre, tüm kadınlar, ömürleri boyunca cinsel istismar tehlikesinin gölgesinde yaşamaktadır. Öyleyse soru şudur: Bir tecavüz kültüründe hedefteki canlı olarak yaşamaya devam ederken, bir kadının hayatı ve cinselliği ne gibi bir anlam taşır? Pornografiyle kuşatılmış olmak –pornografinin yalnızca toplumun her yerinde mevcut olması değil, aynı zamanda sık sık cinselliğin doğrudan bir parçası olarak kullanılması–[79] bu durumu oldukça sürekli bir hale getirmektedir. Kadınlar nesneleştirilmeyle başa çıkabilmek için, eril ölçütleri karşılamaya çalışır ve kendi değerlerini bu ölçütleri ne oranla karşılayabildikleriyle ölçerler. Cinsel tacize karşı başlıca silahları yadsıma ya da korku gibi görünmektedir. Yadsıma, cinselliği giderek daha iyi olan hoş bir şey olarak tanımlamak ve cinsel duyguların, olması gerektiği gibi rahat ettirici olduğunu savunmak için yüklü bir enerji tüketir. Teslimiyetçi, kandırılmış, baskı altına alınmış, aldatılmış, şantaj uygulanmış veya açıkça cinsel ilişkiye veya pornografiye zorlanmış kadınlar, genellikle bütünlüklerinin yerine konulmaz biçimde dağılmış olduğu hissiyle birlikte gelen o ifade edilemez aşağılanma duygusuna, bu cinselliğin kendilerine ait olduğunu iddia ederek karşı dururlar. Başka hiçbir seçenek olmayınca, özgüvenlerini ve onurlarını kazanabilmenin tek yolu, "bu benim seçimim" diyebilmektir.

Bunun yapıldığı koşulları gözünüzün önünde canlandırın: Bu kültür, toplumsal ve epistemolojik olarak kadının ayırt edilemeyeni ayırt etmesini bekler (ve mutlaka kadın da kendi kendisinden bunu beklemektedir). Tecavüz ve cinsel ilişki, içerdikleri fiziksel hareketler veya zor kullanmanın yoğunluğuyla birbirlerinden belirgin bir şekilde ayrılmazlar. Bunların ayrımı ancak, olayın erkek tarafından yorumlanmasını merkez kabul etmiş bir yasal standartla olasıdır. Bu yüzden, tecavüze uğrayan kadınların, yani kadınların çoğunun, kendilerini cinsel yaşamlarının –kısaca yaşamlarının– bir tecavüzler dizisi olmaması için anlamlı ve belirleyici bir rol oynayabilecek durumda hissedecekleri düşünülebilirse de, sağlayabildikleri tek şey, erkeğin keyfince görmeyi sürdüreceği ham verilerdir; ve erkeğin görmekte olduğu şey de pornografidir. Benzer şekilde tecavüz ile cinsel ilişki arasındaki önemli çizgi "rıza göstermektir". Fakat bununla ilgili yasal standart öyle pasif, öyle uyumludur ki, kadın ölmeye bile rıza göstermiş olabilir. Bütün bu kafa karıştırıcılık, liberalizmin sarıldığı "kendim seçtim" çözümünü akıl sağlığı için elverişli kılar. Şurası kesin ki bu, kadını dünyayla bütünleştirir.

Korkuya gelince: Kadının bir ilişkide "yalnızca bir kez" bile olsa dayak yemiş olması, onun o erkekle günlük ilişkilerini ve cinsel ilişkilerini nasıl etkiler? Diğer erkeklerle ilişkileri nasıl etkilenir? Erkek kendisini dizginlese bile, kadının bedeni herhangi bir karşı koymada veya hiç sebepsiz, bunun yine olabileceğini unutabilir mi? Gerginliğini hiç üzerinden atabilir mi? Eğer birçok kadın gibi bunun bir daha olmasını önleyecek bir şeyler yapmaya çalışır da bir şey yapamazsa (ki çoğunlukla yapılamaz), aynı şeyin yine başına gelmesini önleyebilecek hiçbir şey olmadığını aklından çıkarabilir mi? Erkeklere artık daha mı az gülümser – yoksa daha mı çok? Bir şeyler yazıyorsa eğer erkekleri daha mı az taklit eder – yoksa daha mı çok? Eğer bir kadın tecavüze uğramışsa, daha sonraki bir duhul sırasında, bedeni hatırlar mı o feci ânı? Anlık bir geriye dönüş yaşamamış olsa da, bastırılmışlığı yaşamamış olması mümkün mü? Yoksa telaşa mı kapılır? Ya da denemeye devam ederken içinde kendisini ele geçirmeye çalışan bir şey hissedip onu hemen çıkarmaya mı gayret eder? Eğer bir kadın tecavüze uğramışsa fiziksel bütünlüğünü, kendine saygısını yeniden tam olarak kazanabilir mi? İsteklerinin herhangi bir yerde hesaba katılmasını, başından geçenleri bunu yaşamamış olanlara anlatmayı başarabilir mi? Adaletli bir dünyada eşit olarak yaşadığını hissedebilir mi?

Cinselliği zorlama, baskı ya da aldatmaca yollarıyla öğrenmenin etkileri; cinsel şiddetin sürgit çarkı; ve kadın varlığının her yönüyle her gün cinselleştirildiği düşünülürse, bir kadın için cinselleştirilme onun cinsellik yoluyla devamlı aşağılanması ya da tehdit edilmesi, insan yerine konmaması, düşük ücrete tabi olması, hakarete uğraması ya da hakaret edilecek bir hedef olması anlamına gelir. Bütün kadınların şartlarının böyle olduğu, ölünceye kadar (hatta belki daha sonra da – belli mi olur?) kurban listesinde olan kadının gelecek kurbanın kendisi olup olmayacağını bilmediği düşünülecek olursa, kadınların cinselliklerini yaşadıkları, yani var oldukları ortamın bir terör ortamı olduğunu ileri sürmek pek de abartılı sayılmaz. Yine de cinsellik alanında profesyonelleşmiş birçok kişi, kadın cinselliği denen kavramın açıklanamayan yönlerini ayrı bir konu olarak, yani toplumsal cinsiyet eşitsizliği ve şiddet konuları dışında incelemeyi ısrarla tercih ediyorlar[80] – konunun tam göbeğine, daha doğrusu biraz daha aşağıya çevirmişler gözlerini.

Bu feminist eleştiriden ortaya çıkan genel cinsiyet kuramı, cinselliği bireylerde doğuştan var olup kalıtımla aktarılan doğal bir güç olarak ya da Freud gibi kültürel anlamda, yani kültürel bir içerikte ama evrensel olarak değişmez aşamalar ve psişik temsiller halinde var olan bir şey olarak ele almaz. Bunun yerine, cinsellik, her kültürün kendine özgü sayılır – her ne kadar eril üstünlüğün her zaman özgül biçimler almakla birlikte ağırlıkla evrensel oluşu nedeniyle, cinsellik de çoğunlukla değişmez bir kavram olarak ele alınsa da. Fahişelik örneğinde olduğu gibi cinselliğin kötüye kullanılmasında zaten yoksulluk öne çıkar ve sınıf da cinselleştirilen bir hiyerarşidir; ama yine de bu durum sınıfsal olarak değişiklik göstermez. Bu görüşe göre cinsellik, toplumsal, ilişkilere dayalı, iktidarı oluşturan ve onun tarafından oluşturulan bir kavramdır. Küçük çocukların bu anlamda cinselliğe sahip oldukları söylenemez. Çünkü onlar cinselliğe toplumsal anlamını veren deneyimleri yaşamamışlardır (ve o dile aşina değillerdir). Cinsellik bu deneyimin toplumsal anlamı olduğuna göre örneğin küçük çocuklardaki penis sertleşmeleri, o toplumun kendi cinselliğini onlara yansıtması anlamında cinseldir. Ama bir küçük çocuktaki sertleşmelere, erişkinlerdeki şartlanmış anlamı yakıştırmak bir çeşit çocuk istismarı olacaktır. Bu sertleşmelerin toplumsal yaşamda edindiği anlam, ancak onları gözlemleyen yetişkinler için geçerlidir.

Freud, fikrini değiştirip de çocukluklarında cinsel istismara uğradıklarını anlatan kadınların doğruyu söylemediklerini açıklarken, on-

ların bu ifadelerini "fantazi" olarak yorumlamıştı.[81] Bu açıklama parlak bir kuramsal başarı olarak kabul gördü. Freud'un önderliğinde, cinsel istismar kurbanlarının bunu çoğunlukla hayal ettikleri sık sık ileri sürülmüştür. Bunların fantazi olduğu, gerçek olmadığı ve kadınların cinselliklerinin buna sebep olduğu iddia edilmiştir. Feminist cinsellik kuramı ise, cinsel istismar bir gerçek olduğu halde –hem olayın yaşanmış olması hem de cinsel istismar anlamında gerçek–, onun fantazi olduğunu hayal edenin asıl doktorlar olduğunu ve buna o vakte kadar şekillenmiş cinselliklerinin sebep olduğunu öne sürmektedir. Pornografi de devamlı olarak gerçek olmadığı anlamında "fantazi" olarak savunulmaktadır. Oysa o da gerçektir. Pornografiyi oluşturan cinsellik gerçektir ve genellikle istismara dayalıdır. Ve pornografide sergilenen cinsellik de gerçek cinselliktir ve çoğunlukla istismardır. Psikanalitik ve pornografik "fantazi dünyaları" erkeklerin, kadınların hayal edip arzuladıklarını hayal ettikleri şeylerdir. Çünkü pornografiyle yetişmiş erkeklerin kadınlar hakkındaki kendi hayal ve arzularıdır bunlar. Böylece, psikanaliz "fantazi" olduğu savıyla pornografiyi meşrulaştırırken, pornografi de güya kadınların gerçekte ne istediklerini açığa çıkararak psikanalizi meşrulaştırmış olur. Aynı varlıkbilim sahası içindeki epistemik alanlar olarak görülen psikanaliz ile pornografi birbirinin aynasıdır. Kendisini seyreden ve üstünlük taslayan eril cinselliğin kendisini seyretmesi.

Belki de Freudcu kuram şöyle oluşmuştur: Erkekler çocuk istismarından söz edildiğini duymuş, bu anlatılanlardan tahrik olmuş ve bunun sorumluluğunu artık yetişkin bir kadın olan çocuğa yüklemişlerdir. Kadınların cinsel tacize ilişkin anlattıkları belki de erkeklerin tahrik olmasına neden oluyor, çünkü cinselliği ifade eden sözcükler, cinsel bir gerçekliktir; tıpkı erkeklerin (başka şeylerin yanı sıra) kadınların cinsel tacize maruz kalışlarını anlatan pornografiye duydukları ilgi gibi. Bu şekilde bakılınca, terapi seanslarının ve tecavüz davalarının görüldüğü mahkemelerdeki tanıklıkların birer canlı ve sözlü pornografi örneği oluşturdukları düşünülebilir. Klasik psikanaliz, cinsel istismar deneyimi (kadının) ile cinsel uyarılma deneyimi (erkeğin) arasındaki ilişkiyi kız çocuğunun fantazisine yükler. Erkek bunu yaptığı zaman hoşlandığına göre, kız da yapılandan hoşlanmış olmalı veya kız bunun kendisine yapılmış olduğunu düşünmekten, erkeğin bunun kıza yapıldığını düşünmekten dolayı hoşlandığı kadar hoşlanmış olmalıdır. O halde burada tecavüz söz konusu olamaz. Çünkü erkeğin yapmak istediği şeyin yapılmasını kız da istemiş olmalıdır.

Feminizm bilinçdışı dürtülerin toplumsal yasaklarla bastırılması anlamına gelen bastırma mekanizmalarını da kuşkuyla karşılar. Eril cinsellik, kendini ifade etmesini önleyen bir şeyler olduğunu öne süren bir haklılık duygusuyla cesaretlendirilerek, ifade edilmiş, edilmiş ve yine edilmiştir. Biyoloji ve dürtülerle ilgili olarak da pek çok kuşku vardır. Kadınlar bastırılmış olmaktan ziyade zulme uğramışlardır. Kadın cinselliği denen şey, çoğunlukla eril cinselliğin meydana gelmesi için aranan bir zemin; bastırma ise kadınların ketlenmesine, yani istendiği zaman cinsel ilişkiye hazır olmamalarına bulunan nedendir. Bu görüşe göre, Freud'un bastırma kuramının bir işlevi de (Yeni-Freudcular tarafından netleştirilmekten ziyade derinleştirilen bir işlev) kadının cinsel tepki vermeyi yadsımasını meşru olmaktan çıkararak, eril cinsel saldırganlığa özgürlük tanınması için ideolojik bir destek sağlamaktır.

Feminist bir bilinçaltı olabilir, ama Freudcu bir bilinçaltı değildir bu. Belki de eşitlik orada yaşıyordur. Bu bilinçaltının yasaları önsel, nesnel veya evrensel olmaktan çok, cinsel ezilmişliğin tarihsel biçimlenişine bir başkaldırı da olabilir. Burjuva ideolojisinin koşulları altında bu tarihsel biçimlenme, kadınların cinsel bakımdan kendi kendilerine hareket edebildikleri, yani kendilerini isteyerek verdikleri inancını koruyabilmek için, eril egemenlik gerçeğinin saklanmasını gerektirmektedir. Feminist ruhsal evren, tabii ki insanların her zaman ne istediklerini bilmediğinin, ulaşılmaz gereksinimleri ve gizli arzuları olduğunun, motivasyon bilincinin yetersiz kaldığının, çarpık ve bulanık ilişkileri bulunduğunun ve gerçekte olup biteni saklama merakı olduğunun farkındadır. Ama bu yine de kadınların esas istediği şeyin daha fazla seks olduğu gerçeğini saklayamaz. Freudcuların ikna edici şekilde gözlemlediği gibi, kendini öyle tanıtmayan pek çok şeyin aslında cinsel olduğu doğrudur. Ama Freud'un rüyalarında bile görmediği şekillerde.

İşleri daha da karıştırmak pahasına, belki de kadınların cinselliğinin, Siyah kültürün Siyahlara ait olması gibi, yine kadınlara ait olduğunu düşünmek gerekir. Bu hem öyledir, hem de değil. Kurulan paralellik ayrımcılık yüzünden tamamen doğru olamaz. Çünkü Siyah kültür, erkeklerle mahrem bir şekilde tek vücut olmaya zorlanan kadından daha özel koşullarda gelişmiştir. Buna rağmen her ikisi de bir güç, coşku ve kendini ifade deneyimi ve onurlu bir mücadele örneği olarak yaşanabilir.[82] Her ikisi de bir yakıştırmanın, kısıtlamanın ve daha az bir şey olarak tanımlanmanın damgasını taşır. Bu damganın

nedeni doğuştan sahip oldukları bir değer ya da içerik değil, biçimlerinin, niteliklerinin, yükümlülüklerinin ve başlı başına varlıklarının güçsüzlüğe karşı bir tepki olmasıdır. Böyle yaşamaları başka bir seçenekleri olmadığı içindir. Toplumsal sömürü ve dışlanma koşulları tarafından yaratılmışlardır. Yaşamı sürdürecek, hatta değiştirecek bir stratejinin parçası olabilirler. Fakat içinde bulundukları durumda dünyanın tamamı değildirler. Oysa insan dünyanın tamamıyla ilgilidir. Dişi cinselliği kadının etkin ve özerk oluşunun ifadesi olarak, sanki cinsiyetçilik yokmuş gibi yorumlamak, Siyah kültürü, ırkçılık hiç yokmuşçasına yorumlamak gibi, her zaman yakıştırma, garip ve aşağılayıcı bir tutum olur. Sanki Siyah kültür özgürce ve kendiliğinden, Güney Amerika'nın fundalıklarından ve gettolarından, Amerikan çoğulculuğuna renk katmak için fırlayıvermiş gibi.

Cinsel eşitsizlik eşitsiz ve cinsel kaldığı sürece, cinselliğin kadınlara ait ve kadınları da onun sahibiymiş gibi değerlendirmek, kadınları bu koşullarda, yani şimdi tanımlandıkları varlıklar gibi kalmakla sınırlayacaktır. Gerçekten ender rastlanan anlık nazarlar dışında (bazı kadınlar bütün cinsel yaşamlarının bu bakışlar altında sürdüğünü sanır), politik bir dönüşüm olmadan eşitlik aramak, eşitliği eşitsizlik koşulları altında aramak demektir. Bunu reddetmek, eşitsizliğin sunabileceğinin en iyisini veya en yeteneklisini yaratmış olmanın zaferini reddetmektir. Bunlar Ti-Grace Atkinson'ın reddetmekten bahsederken söylemek istedikleridir: "Özgürlük ile cinsellik arasında bir seçim yapmaya zorlandığında, bu ada layık hiçbir feministin cinselliği seçeceğini sanmıyorum. Her seferinde mutlaka özgürlüğü seçeceğinden kuşkum yok."[83]

III

DEVLET

Ulus da, kadın da boş bulundukları bir anda karşılarına ilk çıkan serüvenci tarafından tecavüze uğrarlarsa, bağışlanmazlar.

– KARL MARX

Kadınların bedenlerimizi yeniden ele geçirmesi insanlık açısından, emekçilerin üretim araçlarına el koymasından çok daha temel değişiklikler meydana getirecektir. Dişi beden hem toprak hem de makine, sömürüye açık bakir alanlar ve hayatı döndüren üretim kayışı olmuştur. Her kadının kendi bedenini dahiyane bir şekilde yönettiği bir dünya hayal etmemiz gerekiyor. Böyle bir dünyada, kadın yalnızca (biz istediğimiz için ve istediğimiz zaman) çocuk doğurarak değil, yeni görüşler ve fikirler üreterek yeni bir hayat oluşturacak, insan soyunun korunması, desteklenmesi ve değiştirilmesi yönünde evrenle yeni bir ilişki kuracaktır. Cinsellik, politika, zekâ, iktidar, annelik, iş, toplum, yakınlık kavramları yeni anlamlar kazanacaktır. Düşüncenin kendisi değişecektir. Başlamamız gereken nokta budur.

– ADRIENNE RICH

8

Liberal Devlet

> Yargıçlar ile Sir Isaac [Newton] arasındaki fark, Dünya'nın yörüngesini hesaplarken Sir Isaac'ın yapacağı bir yanlış, Dünya'nın Güneş etrafında daha hızlı dönmesine yol açmazken, ... bir yargıcın vereceği yanlış bir kararın yasal olarak geçerli olmasıdır.
>
> – JOHN CHIPMAN GRAY (1909)

> Politik devrimler, politik kurumları bu kurumların yasakladığı yollardan değiştirmeyi amaçlar.
>
> – THOMAS KUHN (1962)

FEMİNİZMİN bir devlet kuramı yoktur. Feminizmin bir iktidar kuramı olmakla birlikte, bununla ilgili özel bir devlet kuramından yoksun oluşu gibi, Marksizm'in değer kuramı da (çalışmanın üretim sürecinde örgütlenmesiyle) hem sınıf analizi haline gelir, hem de problemli bir devlet kuramı. Marx'ın kendisi de devlet konusuna, kadın konusundan daha net bir açıklama getirmemiştir. Ona göre kadınlar bir altkatman, devlet de pek etkisi bulunmayan tabi bir unsurdu.[1] Devlet için "ekonominin yoğunlaştırılmış bir ifadesi"[2] demiştir Marx; yani başka yerde oluşan gerçek eylemin bir yansıması saymıştır onu. Diğer bir deyişle Marx'a göre devlet, toplumun "resmi bir özeti",[3] kopuşların birliğidir; "burjuvazinin tümünün ortak sorunlarını idare edecek bir komiteden başka bir şey değildir".[4] Engels ise kadınların ve devletin hem ayrı ayrı hem de birlikte doğrudan analizlerini yapmıştı. Ne var ki kadınların ezilmişliğinin köklerini araştırırken, bu ezilmişliği baştan kabul ettiği gibi, devletin kökenlerini bulmaya yönelik her girişiminde de devleti ya da devlete benzeyen bir toplum yapısını varsaydı.[5]

Marx, devlet veya onun yasalarından bahsederken politik terimini dar anlamda kullanma eğilimindeydi; devletin örgütlenmesini veya

hareket tarzını kendine özgü şeyler olarak ele alıp sanki bunlar ekonomik koşullardan ayrı incelenebilirmiş gibi, sadece politik açıdan yorumlayan yaklaşımları eleştiriyordu. Modern devlette biçim bulan politik iktidarı "sivil toplumdaki uzlaşmaz karşıtlığın resmi ifadesi"[6] olarak nitelemişti. O halde bu düzeydeki değişiklikler bireyi ancak "sivil toplum"[7] denen mevcut toplumsal düzen çerçevesinde özgürleştirebilirdi. Bu düzeyde devrim "kısmi, sadece politik devrimdi".[8] Buna bağlı olarak yakın zamana kadar Marksist kuramlar daha çok ekonomik açıdan egemen durumdaki sınıfın aracı olan devlet ile sınıflar arasında geçenleri politik olarak değerlendirme eğilimindeydi.[9] Yani, politikayı Marksist toplumsal eşitsizlik görüşü, devleti de onu kontrol eden sınıf bağlamında yorumluyordu. Marksizm'in toplumsal eşitsizlik kuramı aynı zamanda onun politik kuramı olmuştur. Bu durumda devlet, kendi yapısıyla belirli çıkarları devam ettiriyor gibi görülmemiştir. Bu kuram devleti topluma indirgemekten ziyade (bu yönde epey ileri giderse de); devleti, kendisinin de belirlenmiş ve belirleyici bir kısmını oluşturduğu (hangisinin ne kadar olduğunu belirtmeden) toplumsal ilişkilerin toplamı tarafından belirlenmiş olarak algılar.

1848'den sonra, burjuvazinin devrimler yaptığını fakat devlet iktidarını doğrudan uygulamadığını gören Marx, devletlerin nasıl hem burjuvazinin çıkarlarına hizmet edip, hem de bir sınıf olarak onu temsil etmeyebileceklerini anlamaya çalıştı.[10] Onun bu çabaları, devletin sınıf gücünü nasıl kullandığı, sınıfsal kısıtlamalar içinde devletin nasıl işlediği, sınıf kurallarının devlet tarafından nasıl desteklenip ılımlı hale getirildiği, devletin sınıflı toplumu nasıl değiştirdiği, sol bir yönetim talebine ve öteki değişikliklere nasıl cevap verdiği türünden, kurumsal devletin özelliğini kavramaya çalışan birçok çağdaş Marksist çalışmanın da temelini oluşturdu. Liberal kuram çoğu zaman devleti kendi başına zuhur eden bir güç olarak görmüştü, geleneksel Marksizm ise başka bir yerde oluşan gücün ifadesi olarak. Çoğunlukla yapısalcı olan son dönem Marksizmi ise bir biçim olarak devletin iktidarını kendine özgü saymakta, ama aynı zamanda da sınıf açısından kavranan belirleyici toplumsal bütünün bir parçası olarak anlamaya çalışmaktadır.

Politika "ekonomi tarafından kısıtlanan ama, ona indirgenemeyecek özerk bir olgudur".[11] Dolayısıyla devlet "görece özerk"tir: Kendisini görevlileri aracılığıyla ifade eden devletin tanımlanmış bir sınıfsal karakteri vardır, kesin olarak kapitalist veya sosyalisttir, bunun-

la birlikte egemen sınıftan ve hatta sınıf yapısından bağımsız olarak kendine ait çıkarları da vardır.[12] Bu görüşe göre devlet, politik olarak tanımlanan belli bir güç ve çıkar sahibidir. Sınıfsal güç, devlet içinde ve devlet tarafından ifade edilen sınıfsal çıkarlar ve devletin tutumu birbirinden ayrı düşünülemeseler de tam olarak örtüşmezken, biri doğrudan doğruya diğerine bağlı değildir. Jon Elster'a göre Marx, burjuvazinin çıkarlarını en iyi şekilde "politikanın dışında kalmakla"[13] yürütebileceğini kavramıştı. Daha ortodoks Marksist görüşler gibi Elster'ın çalışması da genellikle devlete iktidar açısından özel bir üstünlük ya da öncelik tanımaz; "politik olanın özgüllüğü"nü devlet ile onun iktidar alanı arasındaki bir "bölge"ye yerleştirir[14] (bu da liberal görüşte olduğu gibi devleti sınıfların üstünde ya da sınıfların dışında bir yere koymaktır). Örneğin Nicos Poulantzas "devletin işleyişi bakımından tipik olan özgül özerklik... politikanın özgüllüğünün temelidir,"[15] demiştir, ne anlama geliyorsa bu.

Devletin görece özerk, yani bir bakıma eşit toplumsal kurumlar arasında birinci olduğu fikri, devlet ve toplumun karşılıklı yapısı konusunda taraf gibi görünürken, her iki tarafı da idare etme dehasını göstermektedir.[16] Devlet aslında sınıftan özerk de, onun tarafından kısmen mi belirleniyor, yoksa esasen sınıf tarafından belirleniyor da, tamamen mi belirlenmiyor? Özgürlük koşullarında görece sınırlı mı, yoksa sınırlılık koşullarında görece özgür mü?[17] Egemenliğin gerçeklerini ve araçlarını asıl harekete geçirip biçimlendiren kim veya nedir? Bununla ilgili bir şey yapmak için nereye başvurmak gerekir? Ne, neye bağlıdır? Hayati olduğu kadar kesinlikten uzak konular. Bu çalışmada yasalar devletin özel bir ifade şekli olarak araştırılırken, bunların tamamının –doğrudan veya dolambaçlı, çıplak veya bilinçsizlik ya da çarpık mantıkla donanmış şekilde– "burjuva" olduğunun görülmesiyle, gerginliği azaltmaya yardımcı olmuş, ama devletten kaynaklanan her şey gibi yasaların da belirgin olarak çıkarlar tarafından yürütüldüğü fikri de göz ardı edilmemiştir.[18]

Feminizm devlet ile toplum arasındaki ilişkilere, cinselliğe özgü bir toplumsal belirleyicilik kuramı kapsamında yaklaşmamıştır. Bunun sonucu olarak, bir hukuk öğretisinden, yani yargının mahiyetine, toplumla olan ilişkisine ve ikisinin birbiriyle karşılıklı ilişkisine ait bir kuramdan yoksundur. Böyle bir kuram olsaydı, iktidarın toplumsal cinsiyet kurallarıyla belirlendiği bir toplumsal ortamda, hukukun devlet iktidarının bir biçimi olarak nasıl işlediğini anlamak mümkün olacaktı: Devlet gücü nedir? Toplumsal olarak nereden kaynaklan-

mıştır? Kadınlar yasayla nasıl tanışır? Kadınlar için yasa ne anlama gelir? Yasa, devletin ve eril iktidarın meşrulaşmasını nasıl sağlar? Yasalar kadınların konumuyla ilgili bir şey yapabilir mi? Yasaların nasıl kullanıldığı önemli midir?

Bu soruların cevapları olmayınca, feminist pratik bir tarafta liberal, diğer tarafta solcu devlet kuramları arasında bocalamıştır. Her iki kuram da hukuka toplumun aklı olarak yaklaşmıştır: Liberal kuram bedenden kurtulmuş akıl olarak, solcu kuram maddi çıkarın bir yansıması olarak. Liberal ortamlarda, devlet, çatışan çıkarlar arasında tarafsız bir hakem olarak kabul edilmiştir. Hukuk sisteminin fiili veya potansiyel prensipleri vardır; yani yargıları önceden belirlenemez ya da hiçbir tarafa çekilemez. Sözün kısası, çok fazla kıvrılıp bükülmemiş bir araç olarak işler durumdadır. Çoğulculuk içinde kadınlar, sözle ifade edilemese de, artan kazanç ve kayıplarıyla ve hareketlilik, temsil edilme, çıkış, ses getirme gibi özel sorunlarıyla birlikte, bir çıkar grubu oluşturmaktadır. Solcu ortamlarda ise devlet bir egemelik ve baskı aracı olur. Yasalar ideolojiyi meşrulaştırır; yargı sistemi ütopik bir idealizmi veya aşamalı bir reformu gerçekleştirmek için kullanılır. Görünen her kazanç aldatıcı ya da tepeden inme, her kayıp kaçınılmazdır.

Liberalizm kadınlara uygulandığında, soyut hakları olan soyut kişiler durumundaki kadınların çıkarına, bu fikirlerin toplumsal cinsiyetle ilgili kapsam ve kısıtlamalarını dikkate almadan, devletin karışmasını uygun bulur. Marksizm'in kadınlara uygulanışında ise, her an devletten tümüyle vazgeçme önerisi gelebilir. Bu arada devletle birlikte, devletin ihmal etmediği veya devleti göz ardı etmeyecek pozisyonda bulunan kadınlardan da vazgeçmek gerekecektir. Sonuç olarak feminizm sözle ifade edilmemiş bazı alternatiflerle baş başa kalmıştır: ya devlet --eril olduğunu gösteren analiz yapılmadan ve strateji ortaya çıkarılmadan– kadınların durumunun iyileştirilmesi için öncelikli bir araç olarak kabul edilecek ya da kadınlar sivil topluma terk edilecektir ki, kadınlar için bu doğal duruma daha yakındır. Devlet ve onunla birlikte yargı ya her yerde vardır ve iktidar sahibidir ya da iktidarsızdır – ya hep ya hiç. Dolayısıyla devlete karşı feminist yaklaşım, kadının statüsüyle ilgili konularda şizofrenik bir tutum gösterir. Tecavüz, kürtaj, pornografi ve cinsiyet ayrımı bu konulara örnektir.[19] Bir yandan liberalizmin, öte yandan Marksizm'in kadınlar açısından yetersizliklerini anlamak, dönüşüm içindeki post-Marksist feminizm kapsamında, liberal devletin[20] ve liberal eşitlikçiliğin[21] rolünü kavra-

maya yardımcı olacaktır.

Toplumsal cinsiyet iktidarı bölen sosyal bir sistemdir. Bu yüzden de politik bir sistemdir. Nitekim zaman içinde kadınlar ekonomik bakımdan sömürülmüş, evde köleliğe mahkûm edilmiş, anneliğe zorlanmış, cinsel olarak nesneleştirilmiş, fiziksel açıdan taciz edilmiş, aşağılayıcı eğlencelerde kullanılmış, susturulmuş, kendi kültüründen yoksun bırakılmış, oy hakkı verilmemiş, toplum hayatından uzaklaştırılmıştır. Kendileriyle aynı durumdaki erkeklerin tersine kadınlar sistematik olarak fiziksel güvensizlik içinde bırakılmış; cinsel aşağılama ve şiddetin hedefi olmuş; aşağılanmış ve kişilikleri çiğnenmiş; saygı, güvenilirlik ve çareden mahrum bırakılmışlardır. Susturulmuşlar, sorunlarını dile getirmeleri, çıkarlarını temsil etmeleri engellenmiştir. Genelde erkeklere, erkek oldukları için bunların hiçbiri yapılmamıştır; erkeğin böyle şeylerle karşılaşması için Siyah veya eşcinsel olması gerekir. Erkekler bütün bu sayılanları kadınlara uygulamıştır. Geleneksel iktidar kuramları bile –yani hem çoğulcuların daha bireyci, atomlaştırıcı ve kişisel kararları öne çıkaran yaklaşımları hem de iktidarın yapısal, dile getirilmemiş, bağlamlara ve ilişkilere dayanan yönlerini vurgulayan daha radikal kuramlar– bu koşulları iktidarı ve iktidarsızlığı tanımlayıcı durumlar olarak ele almıştır.[22] Harold Lasswell'e göre politik eylem "iktidar perspektifiyle yapılan"[23] bir şeydir. Robert Dahl politik sistemi "önemli oranda iktidar, egemenlik ve otoriteye dayanan insan ilişkilerini kapsayan ve devamlılık gösteren herhangi bir model"[24] olarak tanımlamış ve Kate Millet ise politik ilişkilerden "iktidar tarafından oluşturulmuş ilişkiler"[25] olarak söz etmiştir. O halde bu tanımlara göre kadın ve erkek arasındaki ilişkiler politiktir.

Erkeklerin, politik eşitsizlikler temelinde başka erkekleri köleleştirir, şiddet uygular, insanlıktan çıkarır ve yok ederken kullandıkları yöntemlerden farklı olarak, kadınlar üzerindeki toplumsal ve ekonomik egemenlik biçimleri, yasalar daha yürürlüğe konmadan, bu konuda belirgin devlet uygulamaları henüz yokken, çoğunlukla gündelik hayatın mahrem ilişkileri içinde başladı. O halde cinsel politika konusunda devletin rolü nedir? Ne liberalizm ne de Marksizm, kadınlar ile devlet arasında özel bir ilişki kurmuştur. Feminizm toplumsal cinsiyet ayrımı konusunda devletin bazı tavırlarını sergilemiş, fakat devletin toplumsal cinsiyet hiyerarşisi içindeki rolünü incelememiştir. Toplumsal cinsiyet bağlamında devletin güvenilirliği, güç kaynakları, gerçek yaptırım gücü nedir? Bir dereceye kadar erkeklerin

çıkarlarından bağımsız mıdır, yoksa bu çıkarların başlı başına bir ifadesi mi? Eril çıkarları oluşturup, bunlara kendi biçimi, dinamiği, toplumla ilişkileri ve özel politikaları aracılığıyla hizmet eder mi? Devlet kadının ezilmişliği üzerine mi kurulmuştur? Öyleyse eril iktidar nasıl devlet iktidarı haline gelir? Devlet, güçsüzlükleri üzerine iktidar kurduğu bir grubun çıkarlarına hizmet edebilir mi? Sosyalizmde olduğu gibi, devlet ve toplum arasında farklı bir ilişki olması bir şey değiştirebilir mi? Eğer değiştiremiyorsa, erkeklik devlet biçiminin doğasında mı bulunmaktadır yoksa başka türlü bir devlet biçimi, başka bir yönetim modeli tasavvur edilebilir mi? Bu soruların cevapları verilmediği sürece feminizm, her seferinde devlete kadınların çıkarları için kullanılmak üzere daha fazla güç vermek ile toplumdaki denetimsiz gücü erkeklere terk etmek tercihleri arasında sıkışıp kalmıştır. Kadınların genel olarak cinselliğe razı olduğu varsayımının değişmemesi gibi, kadınların bu yönetime de boyun eğeceği varsayılmaktadır. Feminizmin sorusu şudur: Kadınların bakış açısıyla, devlet nedir?

Feminist anlamda devlet erildir[26]: Yasalar kadınları erkeklerin gördüğü şekilde görür ve öyle davranır. Liberal devlet toplumsal düzeni meşruiyet normları, biçimleri, toplumla ilişkileri ve temel politikaları aracılığıyla zorlayarak ve yetkisini kullanarak erkek cinsinin çıkarları doğrultusunda oluşturur. Devletin resmi standartları eril görüş açısının tasarım olarak özetidir. Anglo-Amerikan yargı sisteminde, ahlak (değer yargıları), politikadan (iktidar yarışı) ve bunların her ikisi de karar mekanizmasından (yorum) ayrılabilir kabul edilir ve ayrı tutulur. Heyecansız, kişisel olmayan, çıkar aramayan ve emsallere göre davranan bir yargıyı da kapsayacak şekilde kararlarda tarafsız olmak, aranan ve açıklık sağlayıcı bir nitelik olarak kabul edilir.[27] Taraflar arasında tercih kullanmayan ve tarafların çıkarlarıyla ilgisi olmayan mahkemeler, toplumdan kaynaklanan sorunları çözümlenmiş olarak ona geri yansıtır. Erkekler yerine yargının egemen olduğu yönetim, yazılı olarak yaptığı baskılarla taraflılığı engellerken, zorlayıcılığını dizginlemek için mantıklı kurallar takip eder.

En azından Langdell'in 1871'deki ilk kayıt defterinden beri yargının bir kurallar bilimi ve kurallı bir bilim; ortaya çıkan farklılıkları da kapsayarak her yerde geçerli olacak bir genelleme sistemi; toplum düzenini öngörüp, bununla ilgili düzenlemeleri mümkünse bir kanunname şeklinde toplayarak kontrol edecek bir kurum olması amaçlanmıştır. Formülleştirilmiş "doktrin testleri" devlet mekanizmasını, sınıflandırma olgusu taksonomiyi [hayvan ve insanı sınıflandırma yön-

temi], yasa koyucular ise Linneaus'u amaç edinmişlerdir. Mahkemeler, toplumsal çatışmalarda ampirik veri toplarmış gibi düşünerek, yalnızca düzgün bir şekle sahip "olgusal" anlaşmazlıklara karışırlar.[28] Doğru davranış kurallara uyan davranış olur.[29] Fakat ahlak ile politika, bilim ile politika, yargıcın kişiliği ile yargısal rolü, açık zorlama ile kanun gücü arasındaki bu sınır çizgileri kadınların deneyimlerinde birleşme eğilimi gösterir.[30] Bu ayrımlar, feminist bilincin toplumsal açıdan eril olduğunu ortaya çıkardığı iktidar biçimine –toplumsal yaşam perspektifi– ayrıcalık tanıyarak, fazla hissettirmeden eril egemenliği desteklemiş olurlar. Biçimin özden, uygulamanın politikadan, karar yetkisinin yasamadan, hukuksal rolün kuram ya da pratikten ayrılması, rejimin her basamağında esas standart, yani nesnellik olarak yankılanır.

Devlet, nesnelliği norm olarak kabul etmiş olduğu için erildir. Nesnellik liberal yasallık kavramının kendisini algılama şeklidir. Liberal yasallığın topluma bakışını yansıtarak kendisini meşrulaştırır; toplumu bu şekilde görmekle, onun oluşumuna da katılmış olur. Bu bakış ve ilişkiye ussallık denmektedir. Akılcılık bir görüş açısına sahip olmamakla ölçüldüğü için, akıl olarak kabul edilen şey, nesnelerin durumuna tekabül etmelidir. Dolayısıyla pratik rasyonellik, hiçbir şeyi değiştirmeden de olabilecek bir şeydir. Bu çerçeve içinde yasal yorumun görevi "devleti toplumun aynası olarak mükemmelleştirmektir."[31] Nesnel epistemoloji hukukun yasasıdır. Var olan iktidar dağılımlarını, hukuksal açıdan kendi haklılık idealine en yakın bulduğu ölçüde en fazla destekleyeceğine güvence verir. Benzemeye çalıştığı bilim gibi, bu epistemoljik tavır da bu yöntem olarak yansıtmanın toplumsal yanını veya yansıttığı şeyi benimseme seçeneği olduğunu göremez. Böyle bir hukuk sistemi yalnızca erkeklerin kadınları yönettiği bir toplumu yansıtmakla kalmaz, "fallus onu bir ayna durumuna getiren her şey demek"[32] olduğu ölçüde, eril yöntemlerle yönetir. Hukuk, kelimelerin iktidarı olarak, toplumu devlet biçiminde ve devleti de toplum biçiminde ifade eder. Yönetim bilimsel bilgi ile devlet denetimini kendi hukuk anlayışı içinde birleştirerek, nesnel durumu hukuk öğretisi olarak kurumsallaştırır.

Bu devletin hukuk açısından eril olması, toplum ile yasalar arasındaki ilişkide eril iktidar perspektifini benimsediği anlamına geliyor. Bu tavır, yasamanın politik içerik açısından tarafsız kaldığı ölçüde meşru olacağı varsayımından hareketle, anayasa hukuku bakımından özellikle çarpıcıdır. Tarafsızlığının temeli, toplumsal cinsiyetin

erkekler arasında yarattığı koşulların kadınlar için de geçerli olduğunu –yani gerçekte toplumda cinsel eşitsizliğin olmadığını– öne süren yaygın varsayımdır. Anayasanın, yani bu devlet toplumunun kurucu belgesinin yorumları, hükümet müdahalesi olmaksızın toplumun eşit ve özgür olduğunu; genelde yasaların bunu belirttiğini; hükümetlerin de ancak daha önce yapmış oldukları hataları düzeltme hakları olduğunu varsayar. Bu tutum, yönetimi kısıtlayıcı bir oluşuma yatkındır. Örneğin: "Parlamento... ifade özgürlüğünü kısıtlayıcı hiçbir yasa çıkaramaz." Bu durumda eşitlik, bağımsızlık, kişi dokunulmazlığı ve ifade özgürlüğü gibi haklara sahip olanlara yönetimin yasal olarak karışma hakkı yoktur. Toplumsal bir hak olarak bunlara sahip olmayan bir kimseye yasal olarak da bu haklar bağışlanmaz.

Bu açıdan bakıp toplumsal cinsiyetin toplumsal tabakalaşmanın bir aracı olduğu anlaşılınca, Ortaçağ yasalarının temeli olan ve liberal rejimler tarafından soyut bir insanlık idealiyle yıkıldığı sanılan hiyerarşik yapıların ve statü farklarının büyük ölçüde değişmediği görülmektedir. Bir statü belirleyicisi olarak toplumsal cinsiyetin hukuk dışı kaldığı, anayasa öncesi bir toplumsal düzene hapsedilerek, ona ulaşılamayacak şekilde düzenlenmiş bir anayasal yapıyla sınırlandığı farz edilmiştir. İşlev ve motivasyonları bir kenara bırakırsak, buradaki strateji şöyle betimlenebilir: Önce, eşitsiz yapıda bir hukuk öncesi toplum oluşturulur; sonra eşitlik yasasını da kapsayacak şekilde anayasa düzenlenir, şöyle ki, verdiği güvenceler yalnızca yasalar tarafından çekip alınmış olan değerleri kapsamaktadır; son olarak da meşrulaştırma normları oluşturulur ve devlet statükoya karışmadan kendini meşrulaştırmış olur. Eril egemenlik toplumda fazlasıyla etkin olduğu için yasalar yoluyla cinsel eşitsizliği getirmek gereksizdir, ancak en yüzeysel eşitsizlikler hukukta yer alabilir ve cinsel eşitlik için verilecek yasal bir güvence bile, toplumsal eşitlik sağlayamayacaktır.

Olumsuz devlet politikası ve öngörüleri, yani yönetimin en çok mevcut toplumsal düzenlemelerin dışında kalarak özgürlük sağlayacağı görüşü, anayasa hukukunun bütününe işlemiştir. Öğretisel olarak "ifade özgürlüğü", "kişisel dokunulmazlık" ve "eşit koruma yasasının" gereği olarak "devlet müdahalesi" gibi başlıklar altında toplanmıştır. "Devlet müdahalesi" gereksinimi, ABD Anayasası'nı vatandaşların eşitlik haklarını diğer vatandaşlara karşı değil, yalnızca hükümetlerin ihlaline karşı korumakla kısıtlamaktadır. Anayasadaki yapılan bir numaralı değişiklikle ilgili yasa (*Law of the First Amendment*) ifade özgürlüğünü sadece hükümet kısıtlamalarına karşı korur.

Kişisel dokunulmazlık yasasında hükümet müdahalesinin kendisi anayasaya aykırıdır.[33]

Hukuksal meselelerle ilgili terminoloji içinde, bu kavramlar "edilgen özellikler" olarak savunulur.[34] Mahkemelerin anayasal sorular üzerinde kendi görüşlerini kabul ettirmeye çalışmamaları gerekir (ve diyelim ki bunu yapmazlar). Yargıçlar anayasayı en iyi şekilde, ona sanki bu konuda hiçbir görüşleri yokmuş gibi yaklaşarak, toplumu, onlara yansıtılan aynı açıyla geri yansıtarak korumuş olurlar. Bu aynalı salonda, herhangi bir kimse ancak bıçak kemiğe dayanınca başkasının yaptığını değiştirmeye kalkacaktır. Edilgenliğin en münasip ürünü özden yoksunluktur. Hukuk çocuklarını saflığını yitirmeden, kirli politik ilişkilere bulaşmadan dünyaya getirir.

Felsefi açıdan bakacak olursak, "negatif özgürlüğün" anayasal üstünlüğünün sürgit vazedilmesiyle –olayların dışında kalmak, her şeyi oluruna bırakmak– pozitif (olumlu) yasal onaylar dışlanır. Negatif özgürlük, bireyin "yapmak veya olmak istediği ve yapabileceği veya olabileceği şeyleri, kimsenin müdahalesi olmaksızın denemesine hak tanır. Bu değeri benimseyen devlet, toplumsal statükoya dokunmadığı sürece özgürlüğü yüceltir. Buna karşılık pozitif özgürlük, bir şeyin yapılmasını önlemekten çok onu yapma özgürlüğüdür, "birinin yapmak veya olmak istediği şeyi yapmasına veya olmasına karar verme.... veya bunu denetleme" hakkıdır.[35] Eğer bir gruba, toplumsal olarak bir başka gruba istediğini yapma, bu grubun ne yapıp ne olacağını belirleme pozitif özgürlüğü tanınırsa, ikinci gruba ne kadar negatif özgürlük verilirse verilsin, birinci grupla eşit olmasına imkân kalmaz. Kadınlar için bu, belirgin şekilde ezildikleri ve iktidardan yoksun bırakıldıkları alan olan sivil toplumda, yasal güvencelerin ulaşamayacağı bir yere yerleştirilmiş olmak anlamına gelir. Kadınlar toplumsal olarak hukuktan önce, henüz devletin kesin etkisi yokken, çoğunlukla yakın çevrelerinde baskıya uğrar. Negatif devlet kadına, eşit bir toplum dışında ulaşamaz; eşit bir toplumdaysa buna pek gerek duyulmayacaktır.

Yargısal yöntembilim aracılığıyla uygulamaya konan bu tutumu şekillendiren yasal uygulama *New York'a karşı Lochner* davasıdır. Bu dava işçi sınıfının yürürlükteki yasaların reformu yoluyla, kapitalist devletten daha insani çalışma koşulları elde etmek için verdiği mücadele sırasında ortaya çıkmıştır.[36] Fırıncıların çalışma saatlerini sözleşme özgürlüğüne dayanarak sınırlayan yasayı geçersiz kılan Yüksek Mahkeme, işçilere karşı kapitalizmin yanında yer almıştı. Hakla-

rını sonuna kadar korumakta kararlı olan muhalif işçilerin savı, çoğunluğun görüşlerinin anayasaya zorla kabul ettirildiği doğrultusundaydı; kendileri bunun aksine, yasaları destekleyerek pasif bir şekilde anayasanın hatasını göstereceklerdi. Bundan hemen sonra *Oregon'a karşı Muller* davasında Yüksek Mahkeme yürürlükteki sınırlı saat yasasını yalnızca kadınlar için uygulamaya karar verdi.[37] Kararı *Lochner* davasının kararından farklı kılan düşünce, kadınların kendilerine özgü zayıflığının, bağımlılığının ve doğurganlık kapasitesinin onları "geçim için mücadelede dezavantajlı" bir duruma sokmuş olmasıdır. Daha sonra *Parrish'e karşı West Coast Hotel* davasında alınan bir ara kararın genel olarak *Lochner* dönemini kapattığı kabul edilmiştir. Bu davada da kadınlar kapitalizme karşı kaldıraç olarak kullanılmış, kadınlara asgari ücret uygulaması "pazarlık gücü açısından eşit koşullarda bulunmayan bir işçi kesiminin sömürülmesi, dolayısıyla asgari geçim ücretinin verilmemesi girişimleri karşısında oldukça savunmasız olmaları ... geçimlerini topluma doğrudan bir yük haline getirmiştir"[38] gerekçesiyle onaylanmıştır.

Kadınların böyle özel korunma altına alınmasının onlara somut olarak yarar mı yoksa zarar mı getirdiği çok açık değildir.[39] Bu davaların bazı (kadın) işçilere somut bir şeyler sağladığı doğrudur. Bununla birlikte, ideolojik olarak bütün kadınları aşağıladığı da unutulmamalıdır. Bu kararlar kadınların işgücünde önemsiz ve ikinci sınıf olduğunu varsaymış, belki de bazı kadınların eril sömürü koşullarında erkeklerle rekabet etmelerinin önünü keserek, kadınların ikinci sınıf kalmasına katkıda bulunmuştur. Bu da hem kapitalistlerin hem de erkek işçilerin yararına olmuştur. Bu kararlar bütün kapitalistlere karşı işçilerin bir bölümünü desteklemiş, kadın işçiler üzerinden erkek işçilere yarar sağlamıştır. Diğer yandan, işçi sınıfına örnek oluşturmuş, daha sonra asgari ücret ve azami çalışma saati yasalarının düzenlenmesine katkısı olmuştur.[40] Kapitalizme karşı cinsiyetçilik adına bir zafer kazanılmıştır: Bir kısım kadının yararına ama –belki kazançlı olanlar da dahil– bütün kadınların aleyhine; işçi sınıfının yararına ama belki kadınların aleyhine – tabii "sadece kadın" kaldıkları sürece.

West Coast Hotel ve *Muller* davalarının kadına bakışı, toplumda kadına nasıl bakılıyorsa öyleydi, yani aşağılayıcı, babaca ve genel olarak gerçekçi olmayan bir bakış. Bütün yüceltmelerde olduğu gibi, burada da elde edilen somut yararlar en iyi olasılıkla muğlak olacaktır.[41] *Lochner* davasına işçilerin bakışı kapitalizmi kontrolsüz bırak-

mış olduğu için erkeklerin talep ettikleri New Deal reformlarının çoğuna engel olabilirdi. (Bütün işçilerin korunması kimse tarafından aşağılayıcı kabul edilmiyordu.) Bu sebeplerden dolayı bu davalar, bağımsız karar vermeye ilişkin eleştirilere yol açmıştır. Ne var ki, bunların yöntembilimsel çözümleri –hukuksal tarafsızlık– toplumsal açıdan aşağılanan ve sistemli bir biçimde olağan politik süreçten dışlanan grupların anayasa uyarınca yardım almasını engelliyor. "Lochnerleştirme" kavramının evrensel olarak yadsınıyor olmasına karşılık, tarafsız tutumun bu temel yaklaşımı anayasal yöntemin ve eşitlik yasasının bir parçası olmaya devam etmektedir. Eğer nüfusun yarıdan çoğunun sesi anayasada duyulmuyorsa, yürürlükteki yasayı destekleyerek onlara bir ses vermeye çalışmak niçin yasaklanacak kadar önemli ve eylemci sayılıyor da, bu yasaları boykot etmek içeriksiz ve pasif sayılıyor? Örneğin uygun bir vakada eşitlik ilkesinin böyle bir yorumuna izin vermek eylemcilik, izin vermemek içeriksizlik mi? *Lochner*'i hükümsüz kılmak, hukuk açısından en azından *Lochner*'in kendisi kadar etkindir. Bunun ötesinde yasama ve yargı yetkileri devlet iktidarının uygulamaları olarak görülürken, toplumsal eşitsizlik karşısında pasiflik –anayasal eşitlik ilkesi altında bile– niçin böyle kabul edilmez? Sonuçta önemlilik ve eylemcilik kovalanır, dayak yer, hapse atılırken, bu kavramların ikizleri olan tarafsızlık ve pasiflik rahatça ortalarda dolaşmakta.

Hukuksal kısıtlamanın "pasif erdemlerini" toplumsal değişimin araçları olarak görmek, işçilerin kanun yapan meclislerde güç elde etmiş olmalarının, işçiler için anayasal değişikliği mümkün kılan tek şey olduğunu söylemek demektir. Böyle değişimleri toplumsal ve politik olarak elde etmeden anayasal prensipler aracılığıyla elde etmek, bu değişimleri destekleyenlerin karşı olduklarını söylediği türden önemli bir hukuksal eylemciliğe karışmak anlamına gelecektir. Eleştiri şöyleydi: Eğer mahkemeler somut kararlar alırlarsa, önyargılarını ifade etmiş olacaklar, böylece işçilerin sömürülmesine, kadınların küçük düşürülmesine ve onlara yardım edilmemesine taraf olmuş olacaklardır. O halde alternatifler bir tarafta küçük düşürüp yoksun bırakan somut kararlar, diğer tarafta içeriksiz, pasif olarak erdemli, mevcut politik süreçten olabildiği kadar iktidar elde etmeye bakan kararlar olarak geliştirilmiştir.

Hukuksal tarafsızlığın temelini oluşturan varsayım, hukuksal müdahaleye karşı tercih edilebilir bir statükonun varlığıdır – örf ve âdet statükosu, yasama statükosu, ekonomik statüko veya toplumsal cin-

siyet statükosu gibi. Ayrıca hukuksal tarafsızlık yasal hakların yokluğunda, kadınlar için geleneksel politik alana girmenin mümkün olduğunu varsayma eğilimindedir. Bir yandan da, kadının durumuna içerikli bir yaklaşımın kadının açık toplumsal sömürüsüne karşı daha uygun olabileceği –örneğin medeni kanunda eşitlik için bir hak iddia etmek– hukuksal keyfiliğe günün standartlarından daha çok taviz vermeyeceği olasılığını da gizlemektedir. Kadınların bakış açısından kararlar zaten önemlidir; kaynağı belli olmayan görüşün zaten bir içeriği vardır. *Lochner* davası işçileri yasal olarak, kapitalizmin onları toplumsal olarak gördüğü biçimde görmüştür: Bir kol boyu toplumsal pazarlık yapmakta özgür üyeler. *Muller* davası ise kadınları yasal açıdan, erkeklerin onları toplumsal açıdan gördüğü gibi görmüştür: Doğurgan, önemsiz ve dışlanabilir işçiler. Eğer insan, güçsüz bir grup için, yerleşik bir iktidar sisteminden elde edilebileceğinden fazla bir şey istemiyorsa, o zaman o gruptaki insanların diğer insanlarla aralarındaki çizgilerin netliğini bozarak, onları da genel haklara sahipmiş gibi göstermeye çalışabilir. Bu durumda, tarafsızlık salt araç olarak bir anlam ifade eder. Bununla birlikte, eğer konu iktidarın kendisinin tanımı ve tarifi ise, *Lochner* ve *Muller* davalarının anlamlılığı değilse de, içeriklerinin eleştirisi önemli olabilecektir. Bu eleştiride liberal geleneğin egemenlik stratejisinin bir özelliğinin içeriksizlik olduğu da unutulmamalıdır.[42]

Eğer pozitif hukuk kadınların bakış açısıyla daha geniş biçimde incelenirse, ortaya belirgin bir model çıkar. Bir deneyim eril bakış açısıyla nasıl değerlendiriliyorsa, devlet politikasının değerlendirmesi de tıpkı öyledir. Devlet eril iktidarı, kadınlar üzerindeki eril denetimi her düzeyde somutlaştırarak ve sağlama alarak –hızını keserek, değerlendirerek, normalleşmesi gerektiğinde hukuki bir görünümle taşkınlıklarını engelleyerek– tekrar tekrar korur. Hukuki ilişkiler fiili ilişkileri dengeler. Cinsellikle ilgili olabilecek yasalar, bu görüşü doğrulayan görüntüler sunmaktadır. Toplumda olduğu gibi hukukta da, cinsellikle ilgili temel görüş sahiplenme üzerinde odaklandığı sürece, yasalara göre tecavüz, size ait olmayan kadınla yapılan ve size ait olmasını sağlayacak şekilde olmayan sekstir. Toplumsal ve yasal gerçekler birbiriyle uyumlu ve karşılıklı olarak belirleyicidir: Yargı hiçbir zaman erkeklerin kadınlara tecavüz etme yeteneklerine etkili bir müdahalede bulunmaz, o halde bunu açık bir yargı kuralı yapmak gereksizdir. Pornografinin verdiği heyecanın bir kısmı sözüm ona, yasaklanmış olanı erotikleştirmek olduğu için, müstehcenlik yasası por-

nografiyi sözüm ona yasaklayarak, hiçbir zaman tamamen yasalara aykırı hale getirmeden ve büsbütün ortadan kaldırmadan çekiciliğini korumasına yardımcı olur. Fahişelik damgası kadın cinselliğine ait bir damga olduğu sürece, fahişelik yasal olsun veya olmasın, kadınlar ve erkekler eşit olmadığı ve bu eşitsizlik cinselleştirildiği için, kadınlar fahişe olarak alınıp satılmaya devam edecek ve yasalar bu konuda hiçbir şey yapmayacaktır.

Bir bütün olarak kadınlar yoksul bırakılır, böylece erkeklere bağımlı kalmaları, cinsel amaçlı ve yeniden üretime yönelik kullanım için hazır bulunmaları sağlanmaktadır. Kürtaj cinsel ilişkinin üremeyle ilgili sonuçlarını denetim altında tuttuğu, yani erkeğin kadınla cinsel ilişkiye girmesini kolaylaştırdığı sürece, "bir erkeğin" veya "Erkeğin" denetiminde olacaktır.[43] Bu, toplumsal olarak yeterince sağlanıyorsa, yasalarla düzenlenmesine gerek yoktur. Yargının pasif olarak bir kenarda bekleyip geçen sahneyi yansıtması yeter. Aynı şekilde, cinsiyet eşitliği yasası cinsellikle ilgili konulardan mümkün olduğu kadar uzak kalmıştır. Tecavüz, pornografi, fahişelik, ensest, dayak, kürtaj, eşcinsel hakları gibi konuların hiçbiri yasalardaki cinsiyet eşitliğinin konusu olamamıştır.[44] Cinsiyet ayrımı yasasının ele aldığı konularda bahsi geçen insanın erkek olduğu ve eşitlik için uygun görülebilme niteliğinin de erillik olduğu çok açıktır. Yaygın yorumuna bakılırsa, bu yasa tarafsızdır: Erkeklere veremediği şeylerden kadınlara da çok az verir, cinsiyet eşitsizliğine çözüm arar görünürken, onu olduğu gibi korur. Yasa tarafından böyle işlenip desteklenen toplumsal cinsiyet, bir iktidar bölüşümü olarak sürdürülür. Negatif devlet toplumsal cinsiyet ve cinsel ilişkiler konularına *Lochner* davasının sınıf ilişkilerine baktığı kadar tarafsız bakar.

Bu şekilde ortaya çıkan kadınların durumuyla ilgili yasa, konuya eril egemenlik açısından bakmaktadır. Cinsellik konusunda erkeklere mahsus olan koşulların –yani cinsel ilişkiye razı olmak, göreli gizlilik, ahlak konusunda görüş ifade edebilmek ve toplumsal cinsiyet temelinde politik eşitliğe sahip olmak gibi koşulların– kadınlar için de geçerli olduğunu varsayar. Epistemik düzeydeki varsayımı ise cinsiyet eşitsizliğinin gerçek olmadığıdır. Tecavüz yasası kadınların zorlamayla ilgili her zamanki tepkisini, yani direnç ve eşit olmayan koşullarda duyulan ümitsizlik tepkisini ele alarak bunu razı olmak diye adlandırır. Erkekler kadınları zorlar, kadınlar "razı olur". Özel yaşam yasası da özel ortamı bir kişisel özgürlük ortamı olarak kabul etmiştir. Erkekler için doğrudur bu. Kadınlar için ise özel ortam, mahrem şid-

det ve istismarın yeridir, ne özgürdür ne de kişisel. Erkeklerin özel özgürlük alanı, kadınların toplu boyun eğme alanıdır. Müstehcenlik yasası ise pornografiyi "fikir" olarak ele alır.[45] Erkekler için pornografi, fikirlerin cinsellik olup olmamasına bağlı olmaksızın kesinlikle cinselliktir. Pornografideki cinsel tacizi günlük hayatlarının bir parçası olarak yaşayan kadınlar açısından ise bir gerçeklik. Müstehcenlik yasası pornografinin korunmasını sağlayacak ahlaki düzenlemelerle ilgilidir: Bazı erkekler diğer erkeklerin cinsellikle ilgili olarak neyi seyredemeyeceklerini, neyi düşünüp neyi söyleyemeyeceklerini belirler. Kendilerine yapılan işkence, pornografi tarafından eğlence vesilesi haline getirilmiş olan kadınlar için pornografi güçsüz olma durumunun özüdür; devlet tarafından korunması da cinsel politikanın özü. Müstehcenlik yasasının "ahlak anlayışı", kadının ezilmesinin politik gerçeğidir. Eril yasalarda toplum baskısı nasıl mahrem alanda özgürlük maskesini takmış, zorlama ise razı olmak adı altında gizlenmişse, müstehcenlik yasasında da gerçek politik egemenlik, erdem ve kötülük konusunda bir fikir tartışması gibi sunulmuştur.

Tecavüz yasası cinsel ilişkiye razı olmanın kadınlar için de erkekler için olduğu kadar gerçek olduğunu varsayar. Mahremiyet yasası kadınların da özel yaşamlarında erkekler kadar gizlilik hakkı olduğunu varsayar. Müstehcenlik yasası kadınların erkekler kadar konuşma hakkına sahip olduklarını varsayar. Eşitlik yasası kadınların toplumsal açıdan erkeklerle zaten eşit olduğunu varsayar. Yasalar eşitsizlik iddialarına, kadınların ancak evvelce elde ettikleri toplumsal eşitlik ölçüsünde destek vermektedir. Tecavüz, kürtaj, müstehcenlik ve cinsiyet ayrımı yasaları, kadınların ezilmesinde ilk adım olduğu anlaşılan nesneleştirme ile devlet iktidarı arasındaki ilişkinin yönetim düzeyinde kişisel olan ile politik olan arasındaki ilişki olduğunu ortaya koyuyor. Bu yasalar politik değildir, çünkü politika ortamının devlet olduğu varsayılır. Ama cinsel politikanın bir parçasıdırlar, çünkü devlet yasalar aracılığıyla eril görüşü kurumsallaştırarak, kadınlar üzerindeki erkek iktidarını da kurumsallaştırmış olur. Devletin ilk fiili kadınları eril egemenlik altında görmek; ikinci fiili kadınlara buna göre davranmaktır. Bu iktidar, bu devlet, bağlantısız ayrı bir yer değil, toplumda bulunan yasaklamalardan oluşmuş, "belli başlı zorlama araçlarını kontrol eden" ve kadınların günlük yaşamını biçimlendiren bir dokudur.[46] Weber devleti bağımsız bir varlık olarak ayırt edebilmek için meşru baskı araçları üzerinde tekel sahibi olma düşüncesini ileri sürmekle, aslında evde, yatak odasında, işte, sokakta ve toplum-

sal yaşamın her alanında kadınlar üzerindeki erkek iktidarını betimlemiş oldu. Gerçekten de, devletin el atmadığı ve tanımlamadığı bir alan bulmak zordur. Erkekler toplumda, Austin'ın hukukun hükmediciliğini tanımladığı gibi hükmedicidirler, yani emirleri alışkanlıkla uygulanan ve başkasının emirlerini uygulama alışkanlığı bulunmayan kişi veya kişilerdir.[47] Erkekler yasa yapma yetkisine sahip bir gruptur. H. L. A. Hart'a göre hukuku yetkili hale getiren "tanıma kuralı"na şekil verirler.[48] Tam Ronald Dworkin'in istediği gibi, hukuku hukuk yapan otoriter yorum topluluğunu eril değerler (ve erkekler) oluşturur.[49] Eğer "gerçekçi devlet kavramı ile devrimci bir toplum kuramı"[50] birleştirilirse, devlet iktidarı içinde toplumsal cinsiyetin yeri yönetimle sınırlı kalmaktan çıkar. Bu bakışa göre hukukun hâkimiyeti de polis ve mahkemelerle sınırlı değildir. Hukuk hâkimiyeti ve erkeklerin hâkimiyeti aynı şeydir, bölünemez, aynı anda hem resmidir hem gayri resmi – resmi olarak ucu bucağı bellidir, gayri resmi olarak belirsiz. Hukukta somutlaşan devlet iktidarı toplumun her alanında eril iktidar olarak varlığını sürdürürken, erkeklerin kadınlar üzerindeki iktidarı da gene toplumun her katında devlet iktidarı olarak örgütlenmiştir.

Toplumsal cinsiyetin devletin tutumunda belirleyici olduğunu fark etmemek, bu tutumun bağımsız görünmesine yol açmış olabilir. Belki liberal devletin nesnelliği, onu sınıftan bağımsızmış gibi göstermektedir. Burjuvayı ve daha da ötesini liberal yasallığa katmak, onun eril yanını üretmek olacaktır. Liberal devlet sınıftan ne kadar bağımsızlaşmış gibi görünse de, cinsiyetten bağımsız değildir. Eril iktidar tüm sistemi etkiler. Zorlayıcı, meşrulaşmış ve epistemiktir. Rejimin ta kendisidir.

9

Tecavüz: Zorlama ve Razı Olma

Cinsellikle ilgili görüşmeler, bir ev kiralarken yapılanlara benzemez. Çoğu zaman iki kişinin cinsel ilişkiye girmeye karar verdiğini belirtecek bir açıklama yoktur. Birbirlerine dokunarak, hissederek, beceriksizce işe başlarlar. Kullandıkları işaret ve kelimeler genellikle bir Roma şartnamesindeki gibi kesin değildir.

– HONORÉ, 20. yüzyıl İngiliz hukuk bilgini ve filozof

Tecavüz, bazı yönlerden cinsiyetçiliğin bir uzantısı, yani kadına bir nesne gibi davranmanın uzantısıdır... Stinky [tecavüz eden kişi] bana yalnızca bir adım öndeymiş gibi gelmişti. Beni sokaklarda takip eden adamlardan bir adım önde. Bu adamlar bana sokakta yürümeye devam edip onları umursamazsam annemin ölebileceğini söylüyorlardı ısrarla. Onlara karşılık vermezsem kızmaları gerekecekti ve düşmanca falan davranmaya başlayacaklardı. Ben sanki sokaklarda bir ... , sanki bütün benliğimi, sokaklardaki erkekleri memnun etmeye adamışım gibi. Fakat Stinky bunu sadece bir adım daha ileri götürmüşe benziyordu... sanki bir uzantıydı, çok alışılmış biriydi. Öyle sıradan gibiydi, öyle tanıdık geliyordu ki, belki de beni en çok korkutan bütün diğer erkeklere ne kadar benzediğiydi. Hiçbiri Mars'tan gelmiyor, arkadaşlar.

– CAROLYN CRAVEN, gazeteci

Eğer bir erkekle yaşıyorsan, neden sokaklarda sürtüp kendine tecavüz ettiriyorsun?

– EDWARD HARRINGTON, New Bedford çetesi tecavüz davasında savunma avukatı

EĞER KADINLARIN tanımlanmasında cinsellik, cinselliğin tanımlanmasında da cinsel ilişkiye zorlanma kavramları önemli ise, tecavüz kadınların toplumsal koşulları içinde kuraldışı değil, toplumun kendi ürünü olan bir olgudur. Feminist analize göre, tecavüz tek başına bir olay, ahlak kurallarının yıkılması veya iki kişi arasında ters gitmiş bir ilişki değil, doğrudan doğruya bir terör ve işkence eylemidir. Linç gibi sistematik bir grup hareketi kapsamındadır. Tecavüzü suç sayan devletin, cinslerin konumuyla ilgili tutumunun bir göstergesi olarak, tecavüzü nasıl ele aldığını sorgulamak gerekir.

Hukuka göre, tecavüz cinsel bir suç olmakla birlikte, cinsel ilişki izlenimi verdiği zaman suç sayılmaz. Hukuk genel anlamda tecavüzü, "rıza olmadan, güç kullanarak veya zorlayarak yapılan duhul" şeklinde tanımlar.[1] Eril egemenlik altındaki cinsellik gibi, bu tanım da cinselliğin sadomazoşist olduğunu varsaymaktadır: Güç kullanarak ve zorlamayla yapılan duhul da kadının rızasıyla olabilir ya da giderek bu hale gelebilir. Tanım ayrıca, pornografideki "pozitif bir sonuç olarak tecavüz" senaryosunu da varsaymıştır: Egemenlik artı bastırılmışlık eşittir güç kullanımı artı razı olma. Bu eşitlik tecavüz değil, cinsellikle ilgilidir. Ve eril egemenlik altında bu senaryo çoğunlukla gerçek olur. Eril üstünlüğü eleştirirken "güç kullanarak ve rıza olmadan" ifadeleri gereksiz görünür. Zor kullanmanın nedeni, zaten rızanın olmayışıdır.

Cinselliğin eril üstünlük paradigması olan heteroseksüellik gibi, tecavüz suçu da duhul eylemi etrafında yoğunlaşır.[2] Kadının cinselliğini zorlama, şiddet ve gaspa karşı koruyacak olan yasa, korumayı eril cinsel organlarına göre tanımlar. Kadınlar zorla duhule tepki gösterir. Aslında, vajinanın penis tarafından işgal edilmesi kadın cinselliği, zevkleri ve zarar görmesi açısından eril cinsellikten daha az önemli olabilir. Tecavüzün bu belirgin faktörü, eril tanımlı bir kaybı vurgulamaktadır. Bu faktör aynı zamanda erkeğin kadının tek sahibi olma hakkını kaybettiğini de vurgular. Bu bilgilerin ışığında, yasal tanımıyla tecavüz, kadının cinsel onuruna veya özel yaşamının bütünlüğüne karşı işlenmiş bir suçtan çok, kadının tekeşliliğine, yani tek erkek tarafından sahip olunmasına karşı bir suçtur. Çoğunlukla bu orantısızlığı eleştiren Marksist analizde tecavüzün mülkiyet kavramı açısından incelemesi de, tecavüzle ilgili gerçekleri kapsamaya yetmemektedir.[3] Kadının cinselliği toplumsal anlamda çalınabilen, alınıp

satılabilen, takas edilebilen bir şeydir. Ama kadınlar ona hiçbir zaman bizzat sahip olamaz ve erkekler de ne yaşamda, ne de yasalar yoluyla hiçbir zaman mülkiyet konusunda gösterdikleri ciddiyeti kadın cinselliği için göstermez. Mal olabilmek kadın için bir aşama sayılacaktır. Kadınlar –hem toplumsal cinsiyet hem de cinsellik anlamında– sekse ilk "sahip oldukları" an, yani ilk cinsel deneyimlerinde* onu kaybederler. Cinselliğe sahip olmak, onun kadından çekip alınması anlamına gelir. Erkeklerin, cinsel deneyimi olmuş bir kadının, tecavüze uğradığı zaman neyi kaybettiğini anlayamaması bu sebeptendir. Onlara göre, artık kadının kaybedebileceği bir şeyi yoktur. Yasal kafalar için somut olmayan manevi zararlar zaten kısa ömürlüdür. Fakat kadınların tecavüz yüzünden olan kaybı, yeterince maddi sayılmamanın ötesinde, gerçek olmayan bir şeymiş gibi görülür. Eril bakış açısından bizzat duhulün bir şiddet unsuru olarak kabul edildiği sonucuna varılmasından kaçınmak çok zordur. Bu, hem cinsel birleşme olgusunun cinselliğin merkezi olmasını, hem de kadın cinselliğinin ve kadının cinsiyet tanımının damgalanmasının sebebini açıklar. Bu durumda, toplumsal açıdan açıklanması gereken soru da, niçin bazı kadınların tecavüzü hoşgördüğü değil, herhangi bir kadının buna tepki göstermeyi nasıl başardığı olacaktır.

Tecavüz davalarında zor kullanmayla ilgili yeterli delil bulunamaması, yasalar açısından "kabul edilebilir cinsellikte" zor kullanma oranının zaten yüksek olduğuna işaret etmektedir. Bu, hem birtakım olguların yargı sistemi içinde yorumlanış biçiminin, hem de "zararın" hukuk tarafından tanımlanma şeklinin bir sonucudur. Kabul edilebilir zor kullanımı hakkında, normal olarak nitelenen eril cinsel davranışta içerilen normal zor kullanımı düzeyinin hemen üzerinde bir nokta esas alınarak karara varılır. Kurbanın ya da kadının incinme oranı, bu kararda etken olan unsur değildir.[4] Bu durumda tecavüze cinsel ilişki değil şiddet olarak yaklaşmak, anlaşılabilir olduğu kadar faydasız bir yaklaşımdır. Bazı feministler tecavüzü cinsellik olarak değil, bütün kadınları tehdit edip sindiren bir şiddet olarak yeniden yorumlamışlardır.[5] Diğerleri, tecavüzü şiddet içeriğiyle birlikte eril cinselliğin bir ifadesi olarak ele alır: Onlara göre, eril cinselliği buna iten toplumsal mecburiyetler kadınları hem tanımlayan hem tehdit eden unsurlardır.[6] Birinciler, epistemolojik olarak liberal gelenek

* İngilizcede "seks yapmak", sözcüğü sözcüğüne çevrildiğinde "sekse sahip olmak" anlamına gelen "to have sex" tabiriyle ifade edilmektedir. –*ç.n.*

içindedir ve tecavüzü cinsellik üzerinde fiziksel zor kullanmaya dayanan yanlış bir güç uygulaması, egemenlik kavramına yabancı, eskiden beri var olan bir doğal ortam olarak algılar. Örneğin, Susan Brownmiller tecavüzü isyanlarda, savaşlarda, yağmalarda, katliamlarda, devrimlerde incelemiştir; polis, anababalar ve gardiyanlar tarafından yapılan tecavüzler ile ırkçılığın kışkırttığı tecavüzleri sorgulamıştır. Normal koşullarda, günlük yaşamda, olağan ilişkilerde erkekler tarafından gerçekleştirilen tecavüzlerden ise pek az bahsetmiştir.[7] Gerçek yaşamda kadınlara silahla, yaş farkıyla, Beyaz üstünlüğüyle, devletle tecavüz edilmektedir. Penisle yapılan tecavüz, sadece dolaylı bir eylemdir. Doğrudan kurbanların (bunu reddedenlerin değil) tecavüzle ilgili deneyimlerinden oluşan görüş, cinselliği, zor yoluyla gerçekleşen cinselliğin örnek oluşturduğu toplumsal bir eril iktidar ortamı olarak açıklar. Tecavüz, şiddet içerdiği için daha az cinsel değildir. Hatta tersine, zor kullanma eril cinselliğin bir parçası olduğundan tecavüz de asıl şiddet içerdiği için ve içerdiği oranda cinseldir.

Tecavüzü "cinsellik değil, şiddet" olarak yorumlamak, –heteroseksüel– cinselliği onaylayıp şiddeti (tecavüzü) yadsımak üzere, toplumsal cinsiyetin geçerli olmadığı ve cinsel olmayan bir zemin önermektir. Sorun hep aynı kalır: Farkın ne olduğunu söylemek. Kadınların şiddete uğradığı gerçeğini yadsımak için hukukta eskiden beri kullanılmakta olan cinsellik ve şiddetin birbirine yaklaşan çizgilerde olduğu iddiası, tecavüz kurbanları tarafından bir farkla kabul edilmektedir: Yasal sistemin tecavüzde cinsel ilişki olgusu gördüğü noktada, kurban da cinsel ilişkide tecavüz olgusu görmektedir. Cinselliğin zora yer vermeyen bir ifadesini bulmak, fiziksel hareketlerin hissedilmez hale gelmesi kadar güç bir iş olmuştur neredeyse. Tecavüz neyin ihlalidir diye sormak yerine, kurbanların deneyimleri, cinsel ilişkide ihlal edilen nedir diye sormanın daha uygun olduğunu göstermektedir. Tecavüzde yanlışın ne olduğunu bilmek, cinsel ilişkide neyin doğru olduğunu bilmektir. Sonuçta bu da çok zor olsa bile, bu zorluk, kadınların görmüş olduğu farkı erkeklerin anlatabilmelerindeki güçlük kadar öğreticidir. Belki de tecavüzdeki yanlışı anlatmanın zorluğu, daha baştan onun cinsel ilişkiden farklı[8] olduğunu varsaymaktan ötürüdür. Oysa eril egemenlik altındaki kadınlar için bu iki olgu arasındaki farkı ayırt etmek güçtür.

Cinsellik ile şiddeti birbirinden ayırt etmek adına, tecavüz değerlendirmeleri yenilenerek, tecavüzü cinsel saldırı olarak tanımlama

yoluna gidilmiştir.[9] Saldırı normal olarak hukukta kabul görmeyen bir olgudur: Ya hiç kabul edilmez ya da kabul edilebilir sayılsa bile, yine de saldırı olarak kalır.[10] Buna karşılık, ne oranda zor kullanılmış olursa olsun, rıza gösterilen cinsel saldırı, cinsel ilişkidir. Mevcut yasal standartların altında yatan esas referans noktası, cinsellikte norm olarak kabul edilen güç kullanma düzeyidir. Bu ölçüyle hesaplaşmadıkça, şiddet ile cinsellik arasındaki hiçbir ayrım, kadınların şiddetle ilgili deneyimlerini mevcut tanımdan daha fazla engelleyemeyecektir. Yeni değerlendirmeler tecavüzden mahkûmiyet oranlarını artırmamıştır.[11] Cinsel arenada neyin zor kullanma, yani şiddet olarak kabul edildiği sorusu da cevaplanmamış olarak kalmıştır.[12] Cinsellik ve şiddet, birbirlerini dışlayan olgular değil, birbirlerini karşılıklı olarak tanımlayan olgular olarak kabul edilmedikçe, kadınların yaşadığı pek çok tecavüz olayının onlara zarar verdiği algılanmayacaktır. Ne yazık ki, yaptıklarının diğer erkeklerin her zaman yaptığından tek farkının kendilerinin yakalanmış olması olduğunu düşünenler, yalnızca tecavüz suçundan hüküm giyen erkekler değildir.

Kadınlar için, "rıza gösterme"nin cinsel ilişki üzerinde, alışılmış eril inisiyatifinden farklı, ama eşit etkinlikte bir denetim olması beklenmektedir. Erkek teklif eder, kadın değerlendirir. Yani ideal tasavvur bile karşılıklı değildir. Kadının rıza göstermemesinin yol açabileceği çeşitli sonuçlar bir yana, bu model kadının denetimi altındaki durumun değiştiği veya kadının seçiminin farklı biçimde ifade edildiği bir durumu da göz önüne almamaktadır. Her şeye rağmen olayın sonuçları kadına yüklenir. Sanki cinsel ilişki, istenen ortamda ve eşit koşullarda başlamış gibi – sözleşme yalanındakine benzeyen bir kurgu. Hukukta belirsiz rıza gösterme davalarından tipik bir şekilde "yarı kazanılmış ayaküstü tartışmalar"[13] olarak bahsedilir. Neden yarı kaybedilmiş değil? Neden yarısı yeterli değil? Neden bir tartışma? Kadın onu istemezken erkek niye hâlâ "onu" ister ve "onu" almaya hakkı olduğunu düşünür? Tecavüz yasası, temelinde yatan eşitsizlik ve baskıyı sergilemeden, rızayı eşit iktidar koşulları altında cinsel tercihin özgürce kullanılması olarak sunar. Esas olarak, erkekler için arzulanabilir olmanın kadına özgü bir güç olduğu düşünülür, çünkü kadın başlangıçta erkeği teşvik edip, sonra tatmine ulaşmasına engel olabilir. Kadına, erkeğin hem inisiyatifinin, hem de reddedilmesinin sorumluluğu yüklenmektedir. Böylece zor kullanımı ussallaştırılmış olur. Bu modelde "rıza", kadının yaptığı ve ifade ettiği seçimden çok, adeta kadının metafizik bir niteliği haline gelmiştir. Kadınların bu

sözde iktidarının uygulanması temelde daha çok toplumsal iktidarsızlık öngörür.[14]

Tecavüz yasası kadınları, erkeklerle olan ilişkilerini veri alarak rıza gösterme kategorilerine böler. Bir kadının hangi sözde rıza kategorisine gireceği, tercihini belirtmek için ne yaptığına ya da ne söylediğine değil, onu isteyen erkekle olan ilişkisine bağlıdır. Bu kategoriler, erkeklere kadınları nasıl dinleyeceklerini değil, kimleri yasal olarak becerebileceklerini, kimi tavlayacaklarını, kimin erişilmez olduğunu bildirir. Temel örnek oluşturan kategoriler, kendileriyle her türlü cinsel ilişkinin yasaklandığı evdeki bakire kız çocuklar ve öteki genç kızlar ile hiçbir yasağın söz konusu olmadığı orospudan farksız eşler ve fahişelerdir. Kızların rıza gösterdiği düşünülemez; bunun aksine, eş ve fahişelerin kendiliğinden rıza gösterdikleri kabul edilir, başka seçenekleri yoktur.[15] Gerçek rıza ya da rızasızlık, hele gerçek arzu, oldukça konu dışı kalmış durumdadır. Eğer "rıza"yla ilgili savunmada ifade edildiği gibi, tecavüz yasaları yalnızca kadınların cinsellikleri üzerindeki denetimlerini güçlendirmek için olsaydı, o zaman "hayır" kelimesi "hayır" anlamına gelecek, evlilik içi tecavüz çok yaygın bir istisna olmayacak[16] ve bir fahişeye tecavüz etmenin yasal dayanakları bulunmayacaktı.

Bütün kadınlar paralel bölgelere bölünmüşlerdir. Ne kadar rıza gösterecekleri kendi kategorilerindeki örnek vakadan uzaklaşma derecesine göre saptanır. İffetli kadınlar, mesela genç kızlar, rıza göstermezler, bakiredirler ve tecavüze açıktırlar. İffetsiz kadınlar, eşler ve fahişeler, rıza gösterenlerdir, orospulardır ve tecavüz edilemezler grubunu oluştururlar. Genç kızlar için cinsel ilişkiye rıza göstermelerini engelleyen yaş sınırı olması kendileri ne derse desin, kadınların hiçbir zaman kurtulamayacağı bir cinsel zorlama ortamını ussal göstermektedir. Yaşları tutmadığı için bir gün önce evet diyemezken, ertesi gün hayır diyemezler. Yasa, kadın güçsüzlüğünün toplumsal cinsiyet ve yaşa dayalı en abartılı örneğini alıp, cinsel ilişkiyi tecavüz olarak kabul ederek tamamen yasaklarken, güçsüzlük varsayımına dayanarak rıza olgusunu konu dışı bırakmıştır. Bu varsayıma göre yaş sınırı üzerinde olan kadınlar, rıza konusunda karar verebilecek kadar güçleri olup olmadığına bakılmaksızın güçlü kabul edilirler. Kızların erkek çocuklarla paylaştığı incinebilirlik hali –yaş unsuru– zaman içinde yok olur. Kız çocukların kadınlarla paylaştığı incinebilirlik hali –toplumsal cinsiyet– ise aynı kalır. Sadece kadınlar için geçerli olan koruyucu iş yasalarında olduğu gibi, en incinebilir durumda

olanları ayırarak korumak, zamanla korunmaya gereksinimi olan herkesi korumamak için bir araç haline gelebilir ve üstelik özel korunma için ayrılmış olan grubun da bir müddet sonra özel istismar hedefi haline gelmesine sebep olabilir. Böyle bir korumacılık, çocukların yüksek oranlarda cinsel istismara uğramasını engelleyememiştir. Üstelik küçük kızların yasak oldukları için erotikleştirilmelerine katkıda bile bulunabilir.

Erişkin kadına gelince, sanık kadını tanıdığına ve cinsel ilişkide bulunduklarına göre, bundan kadının rızası olduğu anlamı çıkarılır. Evlilikte tecavüzün konu dışı hale gelebilmesi, zorla tecavüz davalarında alınan kararların çoğuna temel oluşturan varsayımla uyumludur: Olay iki tarafın birbiriyle ilişkisi oranında gerçekten tecavüz sayılmayıp, kişisel ilişkiler kapsamına girmektedir.[17] Evliliğin getirdiği ayrıcalıklar kayboldukça, birlikte yaşayanlar ve gönüllü toplumsal ilişkiler için yasaklamalar artar. Hatta bu yüzden arkadaşlık veya ilk defa bir barda veya bir partide karşılaşmış olma, otostop yaparken tanışmış olma olguları suçlama sebebi haline bile gelebilir. Buna göre, evlilikte tecavüz ayrıcalığının kısmen kaybolmuş olması, kadının cinsel şiddet deneyimi ile erkeğin yakın ilişki deneyimi arasındaki denklemde bir değişiklikten çok, kabul edilebilir heteroseksüel ilişkinin artık yasal aileyle sınırlı olmadığı gerçeğine yasal açıdan uyum sağlamak gibi görünmektedir. Böylece, tecavüz yasası kadının yalnızca yasal bir bağ yüzünden rıza gösterdiğini varsaymayabilir. Yakınlık derecesi, selamlaşmaktan birlikte yaşamaya kadar uzanan ilişkiler hâlâ tecavüzün suç sayılmasının karşısına konan engeller durumundadır. Evlilik içi tecavüz davalarında, mahkemeler "eğer cinsel ilişki olmuşsa, kadın da istemiştir"[18] varsayımını bir kenara bırakmak için gittikçe daha güçlü zulüm örnekleri istemektedir.

Bu yaklaşım, erkeklerin, tanıdıkları kadınların kendileriyle cinsel ilişkiye razı olmasının normal olduğu şeklindeki düşüncelerini yansıtır. Erkeklere göre, bu tecavüz sayılmaz. Tecavüz bir başkasıyla, bilinmeyen bir kişiyle olur. Erkekler tanıdıkları kadınlara tecavüz etmezler. Kadınlar ve erkekler tecavüz deneyimleri açısından eşit olmayan toplumsal koşullardadır. Erkekler tecavüz edilmekten çok daha fazla, tecavüz etmeye yatkındır. Bu onların deneyimini, epistemolojik konumlarının maddi koşullarını oluşturur. Buna karşılık, tüm kadınların neredeyse yarısı hayatlarında en az bir kere tecavüze ya da tecavüz girişimine maruz kalmıştır. Bunların yüzde kırk kadarı çocukluklarında istismara uğrayan kadınlardır.[19] Kadınlar tecavüz et-

mekten çok, tecavüz edilebilir durumdadırlar ve çoğunlukla tanıdıkları biri tarafından tecavüze uğrarlar.[20]

Çoğu kez erkekler, bir kadın için, bir yakını tarafından tecavüze uğramanın ehven olduğunu söylerler: "Yürüyen evlilik ilişkilerinin, normal bir parçası olan cinsel yakınlığı paylaştığı bir kişi tarafından tecavüze uğrayan kurbanın yaşadığı duygusal sarsıntı, bu yakınlığı paylaşmadığı biri tarafından kurban seçilen bir kadının yaşadığı kadar ağır değildir."[21] Oysa kadınlar çoğu kez tanıdıkları ve güvendikleri biri tarafından tecavüze uğradıklarında daha fazla sarsılırlar, çünkü en azından bu kimseyle yabancı biriyle söz konusu olmayan bir karşılıklılık olduğu hayalini paylaşmışlardır. Daha önce cinsel ilişkide bulunduğu biri tarafından tecavüz edilmenin, tanımadığı biri tarafından tecavüz edilmek kadar kötü olmadığına inanmak kimin yararınadır? Evlilikte tecavüz suçlamasını inkâr etmek, bireyin normallik görüşüne bağlı olarak "normal evlilik ilişkisinin devam ettirilebilmesinin önündeki temel bir engeli kaldırmak"[22] olarak değerlendirilir. Dikkat ederseniz engel tecavüz değil, ona karşı olan yasadır. Görünüşe bakılırsa, feministlerin dışında birileri de içinde bulunduğumuz koşullarda cinsel saldırı ile cinsel yakınlığın birbirine o kadar da aykırı olmadığını düşünmektedir. Bazen kadınlar ve erkekler ayrı kültürlerde yaşıyor gibidirler.

Tecavüzü eril cinsel terimlerle tanımladıktan sonra, kurbanın da sorunu haline gelen hukuk sorunu, özel bazı davalarda tecavüzü cinsel ilişkiden ayırabilmektir. Tecavüz ve cinsel ilişki arasındaki sınır çizgisi ortak olarak kadının "isteği" üzerinde odaklanır. Ama sanık veya yasa bir kadının istekli olup olmadığını nasıl anlayacaktır? Bu sorunun bazı eyaletlerde hâlâ geçerli olan cevabı zor kullanma, razı olmama ve direnç gösterme unsurlarının bileşimini içerir.[23] Razı olmamak suçun yasal olarak saptanmasının bir unsuru olmadığında bile, jüriler tecavüze, zor kullanma veya direnç izleri üzerinden karar verirler. Michigan'da rıza olgusu yeni tecavüz yasasında yer almadığı halde, yasal bir savunma olarak kabul edilmiştir.[24]

Daha derinde olan sorun ise kadınların toplumsal olarak pasif kabulcülüğe şartlanmış olmalarıdır; kadının uysal olmaktan başka alternatifi yoktur veya bilmiyordur; yükselen incinme riskini üstlenmekten veya kaybedilecek bir kavgada küçük düşmektense razı olmayı tercih etmiş, yaşamak için teslim olmak zorunda kalmış olabilir. Üstelik eril üstünlük altında zor kullanma ile arzu birbirini dışlayan şeyler değildir. Üstünlük erotikleştirildiği sürece de ayrı olmayacaklardır. Bazı

kadınlar üstünlük ve köleliği erotikleştirir, böylece zorla hissettirilmişlik duygusunu yenmiş olurlar. Cinsel ilişki hiç arzu edilmiyor olabilir ve kadına kalsa hiç başlatılmayacaktır, ama yine de hiç zorlama olmamıştır; ya da öyle çok zorlama olmuştur ki kadın "hayır" deme riskini göze alamamıştır; ya da zor kullanılmış olabilir, ama kadın da cinsel ilişkiyi tercih etmiştir, çünkü ya daha fazla zorlamadan kaçınmaya çalışmıştır veya o da egemenliği erotikleştiriyordur. Kadınlar da erkekler de bütün bunları bilirler. Tecavüzü cinsellik değil şiddet sayan görüş, üzerine en çok gidiyormuş gibi göründüğü anda, aslında bundan kaçınmaktadır. Cinsellik şiddet içerdiği zaman, kadınlar kendilerine yapılan şeyin denetimini kaybetmiş olabilir, ama zorlamanın yokluğu da bu denetimi garantileyen bir unsur değildir. Eril egemenlik koşulları altında, zorlama unsurunun varlığı da bir ilişkiyi cinsel olmaktan alıkoyamaz. Eğer cinsellik normal olarak erkeklerin kadınlara yaptığı bir şeyse, asıl konu zorlama kullanılmış olup olmadığından çok, rızanın anlamlı bir kavram olup olmadığıdır.[25]

Susan Brownmiller, bir tecavüz kuramında, kadın cinsinin yerini açıklarken, tecavüz tehdidinin tüm erkeklere yarar sağladığını öne sürmüştür.[26] Bunun nasıl bir yarar olduğu ise belirtilmemiştir. Belki de cinsellik açısından bir yarar sağlar; çünkü toplumsal cinsiyet söz konusu olduğunda, kadınlara yönelik eril inisiyatifler beraberinde tecavüz korkusunu getirdiğinden boyun eğmeye neden olacaktır. Bu durumda görünür sonuç ise baştan çıkarmadır ve buna rıza gösterme adı verilir. Burada kurbanın perspektifi liberalizmin kadınlara uygulanan şeklini yadsır: Cinsler arasındaki ilişkide zor kullanılması cinsellikte ender rastlanan bir olgu değildir, ama cinsler arasındaki farklılığın (yani toplumsal cinsiyetin) toplumsal anlamını oluşturmaktadır. "Tecavüz bir erkek eylemidir; bunu yapanın eril ya da dişil bir erkek olması, erkekliğinin görece devamlı veya görece geçici olması önemli değildir; tecavüz edilmek ise bir kadın deneyimidir, tecavüze uğrayanın dişil ya da eril bir kadın olması, kadınlığının görece devamlı veya görece geçici olması önemli değildir."[27] Tecavüz edilebilir olmak biyolojik değil, toplumsal bir durumdur ve kadının ne olduğunu tanımlamaktadır.

Hukukta evlilikte tecavüz ile eşlerin dövülmesi olguları birbirinden ayrılmıştır. Feminist bir analiz erkeğin yumrukla ya da penisiyle saldırıda bulunması arasında fark olmadığını öne sürer. Her ikisi de şidddet içerdiği için değil, her ikisi de cinsel olduğu için. Dayak genellikle kadınların cinsiyetin gereklerini yerine getirmemesi sonucun-

da ortaya çıkar.[28] Hemen bütün olaylar evde, çoğu kez de mutfak veya yatak odasında cereyan eder. Öldürülen kadınların çoğu eşleri veya erkek arkadaşları tarafından, genellikle yatak odalarında öldürülürler. Dayak devreleri heteroseksüel cinselliğin ritimleriyle uyumludur.[29] Lezbiyen sadomazoşizmin ritimleriyle ilgili olarak da durum aynıdır.[30] Belki de özellikle farklı cinsiyetler arasında şiddet ilişkilerinin cinsel bir anlamı mevcuttur.

Cinsel saldırganlığın öne çıkardığı, cinsellik ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkilerin yorumu açısından daha kapsamlı bir mesele, heteroseksüelliğin ne olduğudur. Eğer bu kavram egemenlik ve boyun eğişin erotikleştirilmesi anlamına geliyorsa, katılımcıların toplumsal cinsiyetini değiştirmek saldırganlığın cinsellik ve hatta cinsiyetle ilgili içeriğini ortadan kaldırmayacaktır. Ama eğer heteroseksüellik erilin dişi üstünde olması ise toplumsal cinsiyet unsuru kendi başına önem kazanır. Heteroseksüelliğin bu ikisinin bir karışımı olduğu da savunulabilir. Toplumsal cinsiyetin toplumca atfedilen bir kavram olduğu düşünülecek olursa, üzerinde cinselliğin uygulandığı varlığın cinsiyetine bakılmaksızın "kız" olduğu, hareketi uygulayanın ise erkek olduğu kabul edilmektedir. Kadınlar kurban edildiği zaman, bunu yapanın biyolojisine bakılmaksızın sistemin çalıştığı düşünülür. Ama şu da aynı derecede doğrudur: İktidarsızlık ve aşılanan aşağılık duygusu cinsel olarak –yaş, ırk, fiziksel durum ya da görünüş, yetenek, toplumsal olarak damgalanma ya da aşağılanma unsurlarına dayanılarak– sömürülüyor ya da bundan zevk alınıyorsa, sistem işliyor demektir.

Böylece dayağın da daha derin bir kapsamda ve cinsel olarak algılandığı görülür. En cesur ifade tarzıyla, cinsellik şiddettir ya da belki şiddet de cinseldir. Kadınlara karşı şiddet her iki durumda da cinseldir. Yani cinsellik katmerlidir. Bu böyleyse, eşler de üzerlerinde cinsel deneyim uygulanan kadın cinsinin mensupları, yani cinsel nesnelerdir; onlara tecavüz de edilir, dayak da atılır. Ayrıca, kadına üzerindeki "nesne" etiketine göre davranıldığında, bir anlamda bu hareketler de cinseldir. Cinsel hareketlerin nesneleştirme hareketleri olmasının ölçüsü, kişinin kadınların özgürlüğünü algılamasına bağlıdır: Kadın kendi hayatını yanılsamalarla değil, kendi anlamlarıyla yaşayabiliyor mu, bireyin direnme veya kaçma yetenekleri kadına bir anlık da olsa politik değişimden yoksun verili toplumsal anlamlardan uzaklaşma imkânı veriyor mu? Cinselliği üreme organları üzerinde odaklayan anlayışın, dayak ile tecavüzü tam da mevcut yasaların ve

"tecavüz seks değil şiddettir" görüşünün kesiştiği yerde ayırt ettiği açıkça bellidir.

Kadınların çoğu, kendilerine uygulandığı şekliyle tecavüz yasasının aslında zorlayıcı olamayacağı mesajını almaktadır. Yaşadıkları deneyim yasadan çok bu mesajla geçerliğini yitirmiş olur. Kadınlar gerçekçi bir tutumla tecavüz ve şiddet deneyimlerini birbirinden ayırarak "gerçekte" tecavüze uğramadıkları sonucuna varacaklardır: Eğer kadın erkekle daha önce birlikte görülmüşse veya onunla flört etmiş, yatmışsa, onunla evli ise veya modaya uygun giyinmişse, bakire olduğunu ispat edemiyorsa, fahişeyse, yoksulsa, eğer bu eyleme tahammül edebiliyorsa veya bir an önce kurtulmayı denemişse, yıllardır zorla düzülüyorsa, tecavüze uğramış sayılmaz. Yani kısacası, zımnen ifade edilen toplumsal değerlendirmeye göre eğer kadın mahkemede aksini ispat edemiyorsa, olay tecavüz değildir.

Kadınların yaşadıkları en gizli şiddet deneyimleri ile yasal tanıma en çok uyan tecavüz arasındaki uzaklık, aykırı bir tanımın haksızlık oranını gösterir. Kadın bakış açısıyla, tecavüz yasaklanmamış, sadece düzenlenmiştir. Kendilerine tecavüz edildiğini bilen kadınlar bile, yasal sistemin olayı onların gözüyle göreceğine inanmamaktadır. Çoğunlukla da haksız çıkmazlar. Birçok kurbanın deneyimine göre, devletin yaptığı, caydırmak veya tecavüzün öcünü almak yerine onu devamlı kılmaktan ibarettir. Tecavüz davası açan kadınlar kendilerine iki kez tecavüz edildiğini, ikincisinin duruşma sırasında gerçekleştiğini söylerler. Eril devletin egemenliği altında, kadının mahremiyetinin sınırları aşılarak aşağılanması ve halka açık bir cinsel gösteri haline getirilmesi, benzetmeden öte bir anlam taşır.[31]

Birçok başka suç gibi, tecavüzde de sanığın hareketlerinin suç kabul edilmesi için sanıkta kasıt (*mens rea*) aranır. Adamın ruh hali, o sırada olanlardan esas olarak ne anladığına ya da makul birinin o koşullarda ne anlamış olması gerektiğine göre ele alınır. Asıl sorun şudur: Tecavüzün yaralayıcılığı onun ne anlama geldiğine bağlıdır; oysa genel geçer suçluluk ölçütü saldırganın bu eyleme yüklediği anlamda yatar. Tecavüz, kadınlar açısından yalnızca bir yaradır. Eril bakış açısından ise, aşikâr bir şekilde sanığın işlemiş olduğu bir suçtur sadece.

Tecavüz suçu eril bakış açısıyla tanımlanıp karara bağlanır. Cinsel ilişkide zorlanılsa da cinselliktir bu ve kadının erkeğe gösterdiği rızanın özgürce gösterilmiş olduğunu varsayar. Eril üstünlük standartlarına göre, öyledir de. Öğreti açısından bu, erkeğin kadının arzularını

algılayış biçimiyle karar verilmesi anlamına gelir. Eğer tecavüz de diğer suçlar gibi olsaydı, bu durum da bütün diğer öznel niyetli suçlar gibi değerlendirilebilirdi. Oysa tecavüzde, toplumsal cinsiyet normlarını cinsellik belirlediği için, saldırı ile toplumsal açıdan zarar görmemiş olarak tanımlanmak arasındaki tek fark, kadın için olayın ne ifade ettiğidir. Böyle yorumlanınca yasal sorun, bu durumda gerçekte ne olduğuna karar vermek için kimin görüşünün temel alınacağıdır. Sanki olanlar nesnel varlığını sürdürüyor da, nesnel olarak karar verilmesi mümkünmüş gibi. Nesnel standartlar ile saldırganın perspektifinin aynı olduğu durumlarda, bu karar verme işinin tarafların toplumsal cinsiyetinden ve ilişkilerinin toplumsal cinsiyete dayalı doğasından ayrı tutulabileceği varsayılmaktadır.

Sonuç olarak, her ne kadar tecavüz yasaları toplumsal mantıklılığı çağrıştıran öznel testler ile nesnel normlar arasında gidip gelerek akla uygun bir görüntü verse de, eşitsizliğin yarattığı çeşitli anlamlarla bölünmüş bir gerçekten çok, tek bir temel gerçek olduğunu varsayar. Birçok kadın, hareketlerinin kurban için ne anlam ifade ettiğini gayet iyi bilen erkekler tarafından tecavüze uğramıştır.[32] Ama kadınlar ayrıca her gün hareketlerinin onlar için ne anlama geldiğini bilmeyen erkekler tarafından da incitilmektedir. Erkekler için bu cinsellik anlamına gelmektedir. Dolayısıyla yasalara göre de cinselliktir. Olup biten bundan ibarettir, başka gerçek yoktur. Bir tecavüz davası, kadın rızası olmadığını ispatlayamadığı için kaybedilince, kadının incinmiş olduğu hiçbir şekilde kabul edilmez. Bu, insanlık olsun diye bağış yapmış olmadığını ispat edemeyen bir hırsızlık vakası kurbanına hâlâ parasına sahip olduğunun söylenmesi gibi bir durumdur. Yorumlayarak açıklarsak, yasanın dediği şudur: Tecavüz eden erkek kadının kendisini istemediğini anlamadığı için, kadın incinmemiş demektir. Cinselliğin kendisi bir incinme olamaz. Kadın cinsel ilişkide bulunmuştur. Cinsellik bir kadını kadın yapan şeydir. Kadınlar cinsellik için vardır.

Erkekler cinsellikle ilgili âdet ve alışkanlıklarını ideolojik ve davranışsal olarak saptayıp kendi günlük davranışlarına göre bir ayrım yaparak, tecavüzü kadının cinsel şiddete uğraması olarak tanımlar ve çoğu cinsel suç davalarında da karar mevkiinde bulunurlar. Böylece tecavüzün anlamı, kurbanını tanımayan yabancı bir adamın (siz ona Siyah deyin), kadının kendisiyle cinsel ilişkide bulunmak istemediğini bile bile, yine de işine devam etmesi olur. Ama erkekler zaten sistematik olarak kadınların ne istediğini bile fark etmemeye şart-

lanmışlardır. Hele pornografi düşkünüyseler, kadınların kendilerine karşı ilgisizliğinin, tepkiselliğinin, açıkça hayır demelerine rağmen hayır dendiğinin dahi farkında değildirler. Tecavüzcüler tipik olarak kadınların kendilerine yapılanlara bayıldığına inanırlar. "Muhtemelen tecavüzcülerin kurbanlarına söyledikleri tipik sözler şöyle şeylerdir: 'Seni kaltak... orospu... istediğini sen de biliyorsun. Hepiniz istersiniz' ve sonra da 'Bak gördün mü, sen de hoşlandın işte.'"[33] Kadınlar hayatta kalma stratejisi olarak arzularını önemsememek, bastırmak veya belli etmemek, özellikle de sanki bunlar yokmuş gibi davranmak zorundadır ki, erkek ne isterse istesin, ona her istediğine sahip olabileceği hissini verebilsin. Bu bağlamda, kadının rızasının gerçek olup olmadığını saldırganın bakış açısına göre ölçmek, sorunu yaratan bakış açısını yasa olarak benimsemek anlamına gelir. Toplumsal açıdan akla uygun olanı, yani erkeğin nesnel görüş açısını razı olma ölçütü olarak kabul etmek, aynı soruna daha üst düzeyde yeniden üretir.[34]

Erkeklerin yaygın inancı olan, kadınların önce rıza gösterip daha sonra tecavüz suçlamasında bulunmaları, bu bilgilerin ışığında daha anlamlı olmaktadır. Erkeklere göre, suçlamalar yalandır çünkü anlatılan gerçekler cinsel ilişkiyi tarif etmektedir. Böyle olayları tecavüz olarak yorumlamak onların deneyimlerini çarpıtmaktadır. Erkekler gerçekle ilgili kendi deneyimlerinin gerçekten başka bir şey de olabileceğini çok ender düşündükleri için, kadının olayla ilgili anlattıklarını ancak kötü niyetle uydurulmuş olarak kabul ederler. Aynı şekilde tecavüzün suçlaması kolay, aksinin ispatlanması zor bir olgu olduğu şeklindeki eril endişenin de, bunun tersini kanıtlayacak bir yığın işarete rağmen ortada olmasının sebebi, tecavüz suçlamalarının erkeğin denetleyemediği tek şeyi dile getirmesidir: Yaşanan cinsel olayların kadınlar için farklı olan anlamı.

Böylece, kıyas mantığı açısından anlaşılmaz ve kafa karıştırıcı olan yasal öğretiler ideoloji olarak görüldüğünde tutarlı hale gelir. Örneğin bir sanık cinsel olarak zorladığı kadının rıza gösterdiğine, yanlış ama samimi olarak inanıyorsa, rıza konusunda yanlış inanç savunması yapması veya bile isteye kadının arzusu hilafına davrandığı şartının oluşmadığını öne sürmesi mümkündür.[35] Bazen bu aldırmazlık makul bir erkeğin neye aldırmayacağıyla karşılaştırarak ölçülür. Bu test nesnel kabul edilir. Bazen de samimiyet derecesi araştırılır; aldırmazlık samimi olduğu sürece makul olmak zorunda değildir. Bu da öznel bir testtir. Tecavüz ile cinsel ilişki arasındaki farkın feminist

sorgulaması ise bunun tersine, bunların ikisini de yapmayıp olayın kadınlar açısından anlamını araştıracaktır. Bu görüşe göre, tecavüzün yanlışlığı bunun erkekler karşısında kadınların boyun eğmesine yol açan bir hareket olmasındadır. Bu olay kadınların erkeklere eşitsizliğini ifade eder ve bunu vurgular. Yasal bağışıklık kazanmış olan tecavüz, kadınları ikinci sınıf vatandaş yapar.

Bu analiz tecavüzün toplumsal bir kavram olarak biçimlenişini, tek tek olayların yorumlanışını ve yasal tecavüz kavramının bu toplumsal kavramı yetkili bir tarzda nasıl biçimlendirdiğini ortaya koyar. Bakış açısı bir olayla bağımlı olduğu ve olay da eşitsiz şartlar altında gerçekleştiği zaman, dava konusu bir ilişkinin yetkili makamlarca tecavüz olarak değerlendirilip değerlendirilmemesi, davayı kimin açıklamasının kazandığına bağlı olur. Eğer cinsellik ilişkilere dayanıyorsa ve özellikle de toplumsal cinsiyetin yarattığı bir güç ilişkisi ise, "rıza gösterme" olgusu eşitsizlik koşulları altında kurulan bir iletişimdir. Kadının gerçek arzusunun ne olduğuna, bu isteğiyle ilgili ne anlatabildiğine ve erkeğin bundan ne anladığına bağlı olacak, arada bir yerde karar kılacaktır.

Bir yorumcu, kavramsal olarak benzer bir konu olan, baştan gösterilen rızanın geri alınmasını tartışırken, kadınların bir duhulden ötekine cinselliğini denetleyebilmesinin belli koşullarına ilişkin olarak şöyle demektedir: "Kadın rızasını geri aldığında bile, erkek egosu cinsel cüretkârlığının abartılı özelliklerine kendini öyle kaptırmıştır ki, kadının hâlâ rıza gösterdiğine samimi olarak inanabilir; kadının direnci yanlış yorumlanarak istekli bir birleşme olarak değerlendirilebilir; acı duyulduğuyla ilgili veya vazgeçiş bildiren itirazlar, daha karmaşık ve daha ateşli aşk yapma işaretleri olarak algılanabilir; devam etmemesini belirten net bir cümle tüm eylemin değil de, o anki ufak bir hareketin durdurulması için söylenmiş olarak kabul edilebilir."[36] Bu yorum, değişik koşullarda kadınların vazgeçtiğini bildirmesinin ve tecavüzün meydana gelip gelmediğinin erkek tarafından nasıl değerlendirildiğinin canlı bir saptamasıdır.[37] Rıza olgusunu yanlış anlamakla ilgili özel savunma şekli bu mantığı en uç noktasına kadar yükseltir. Bir kişinin koşullanmış bilinçsizliğinin bir diğerini incitmeye sebep olmasına izin verebilen bir yasa, kimin bakış açısına hizmet etmekte veya kimin tavrını yansıtmaktadır dersiniz? Ancak mantıklı bir tecavüzcünün algılayabileceği incinmeyi esas alan tecavüz yasası, cinsel karşılaşmalarda, erkekleri kadınların dediğini anlayamadıkları için, yargılandıkları davalardan beraat ettirerek ödüllendirir.

Hukukun bunu zorla rıza olarak mı adlandıracağı yoksa rızayla ilgili yanlış inancın savunulması olarak mı değerlendireceği önemli değildir. Ama kadınlara cinsel şiddet uygulanması sıradan bir olay haline geldikçe dünyada daha yasal yollardan daha çok pornografi üretilecek, cinsellik ile şiddetin eşleştiği görüşler daha makul karşılanacak ve kadınları ne kadar düzülebildiklerine göre tanımlamak daha da kolaylaşacaktır. Eğer yasal sorun sanığın ruhsal durumuyla ilgili olarak geçmişe dönük tahrifatta bulunmasını engellemekten ibaret olsaydı, işler daha basit olurdu. Kuşkusuz yalan söylemeyi teşvik edecek unsurlar mevcuttur. Ama daha derindeki esas sorun, tecavüz yasasının tek bir nesnel durumun var olduğunu ve tecavüze karışmış bu kadar dürüst erkek ve incinmiş kadın varken, bu durumun yalnızca kanıtlarla saptanmasının gerekli olduğunu varsaymasıdır. Gerçek bölündüğünde "kadına tecavüz edilmiştir, ama bir tecavüzcü tarafından değil" mi denecektir? Bu koşullar altında, hukuk tecavüzün gerçekleşmediği yönünde karar verecek şekilde biçimlendirilmiştir. Bu problemi çözmeye çalışırken, standart olarak mantıklı bir inancı, bu inancın kimin için ve niye mantıklı olduğunu, yani onu mantıklı yapan koşulların ne olduğunu sormadan benimsemek, tek taraflı yani erkeğin tarafını tutan bir yaklaşımdır.[38] Heteroseksüellik bir mecburiyetken, erkeğin kadının cinsel isteklerine inanmasının mantığı nedir? Sonu "iyi biten" bir tecavüz pornografisi izleyen erkek (sanık veya jüri üyesi) için kadının cinselliğe rıza göstermesiyle ilgili olarak inanabileceği mantıklı ne vardır?[39] Kimin öznelliğinin "meydana gelen olaydaki" nesnelliği oluşturacağı, toplumsal bir meseledir, yani cinsel politika konusudur. Kadının şiddete uğradığı gerçeğini tek taraflı şekilde silmek veya olayı iki taraftan birinin öznelliğine indirgemek, nesne/özne ayrımının dikte ettiği alternatiflerdir. Baştan sona cinsiyetçi olan bu ayrımla hesaplaşılmadıkça, söz konusu alternatifler yalnızca onu sürdürmeye yarar.

10

Kürtaj: Kamusal ve Özel

> Kadınların cinsel ilişkiye kendi arzularıyla giriştiği, gebelikten yeterince korunabilmenin gerçek bir öncelik olduğu bir toplumda "kürtaj sorunu" diye bir konu olmayacaktır... Kürtaj şiddettir. ... Şiddetin ürünüdür ve daha yaygın ve egemen bir şiddetin, yani tecavüz şiddetinin suçlayıcısı olmaya devam edecektir.
>
> – ADRIENNE RICH, *Of Woman Born*

KÜRTAJ OLMAK İÇİN çabalayan kadınların çoğu erkeklerle cinsel ilişkide bulunurken gebe kalmıştır. Çoğu bu gebeliği ne arzulamış ne de planlamıştır. Kadınların deneyimlerinde cinsellik ve üreme her zaman birbirinden ve toplumsal cinsiyetten ayırt edilemeyen unsurlar olmuştur. Oysa kürtaj tartışmaları tersine, cinselliğin denetimini, üremenin denetiminden ve her ikisini de toplumsal cinsiyetten ayırma üzerine kurulmuştur. Sanki kadının dölütle (embriyo-cenin) rastlantısal bir ilişkisi varmış gibi[1] liberaller, kürtaj konusunda seçme hakkının tanınmasını daha çok üremenin denetlenmesinin cinsel özgürlük ve ekonomik bağımsızlık için gerekli olduğu düşüncesiyle desteklediler. Sağ görüş, genellikle hamile kalmadan önce girişilen cinsel ilişkinin gönüllü olduğunu hayal eder. Onlara göre, sanki cinsellik kadına bağlıymış gibi, cinsel perhiz kadın tarafından uygulanması gereken bir şeydir. Bu görüş bir yandan da eril otoriteyi savunarak, özellikle eşin (kadın) görevinin cinselliğe boyun eğmek olduğunu hatırlatır. Bu mantığı devam ettirerek, devletin kürtajı desteklemesine karşı olan birçok kişi gebelik ensest veya tecavüz sonucu oluşmuşsa, kürtaja ekonomik destek sağlanmasını onaylamaktadır.[2] Kadınların cinselliklerini denetleyemediklerini düşündükleri bu özel durumları istisna sayarlar. Kürtaj taraftarları ile karşıtları, kadınların cinselliklerini önemli ölçüde denetledikleri gibi örtük bir varsayımı paylaşmaktadır.

Feminist araştırmacılarsa, bunun tersini öne sürmektedir: Hâlâ gebeliğin en yaygın sebebi olan cinsel ilişkiye iki tarafın eşit katılımıyla karar verildiği söylenemez. Kadınlar sevişmenin erkek tarafından yönlendirilmesini istedikleri ve erkek inisiyatifini tahrik edici buldukları görüntüsünü (tekrarlandıkça gerçek olan bir görüntü) sürdürmeye kendilerini mecbur hisseder. Erkekler bunu zorlar. Erkeklerin bir kadında en çok istediği, pornografinin erotikleştirdiği ve fahişelerin sağladığı şeydir. Tecavüz –yani zor kullanma yoluyla olduğu saptanmış cinsel ilişki– davalarındaki kararlar, erkeğin zor kullanma miktarına veya gücüne göre değil, taraflar arasındaki yakınlık işaretlerine göre değerlendirilir. Kadın, tecavüzcü sanıkla ne kadar yakınsa, mahkemenin, yaşanan olayı tecavüz olarak kabul etme olasılığı o kadar azdır. Genellikle, yakınlık ölçüsü cinsel ilişkinin kendisini de kapsar. "Hayır" eğer "evet" olarak anlaşılabiliyorsa, "evet" demek ne kadar özgür olabilir?

Bu koşullar altında kadınlar genellikle kendilerinin yaratmadığı toplumsal anlamdan ötürü gebeliği önleyici yöntemleri kullanmaz. Bu yöntemlere başvurmak, cinsel ilişki olasılığını kabullenmek ve planlamak anlamına gelir. Kadının cinsel ilişkiye hazır olduğu ve olayın beklenmedik bir şey olmadığı görüntüsünü verir. Bu durumda kadın eril saldırılara açıktır. Ayrıca cinsel ilişki istediği bellidir. Gebeliği önleyici yöntemleri bilinçle kullanan kadının, cinsel olarak elde edilmeye hazır olduğu varsayılır ve diğer sonuçların yanında, tecavüz edenin de cezadan yakasını kurtarma olasılığı görece fazladır. (Bundan şüphesi olanlar, kadının diyafram taşımasının tecavüz davalarında ele alınan olayın tecavüz değil cinsel birleşme olduğu yönünde bir gösterge sayıldığını bilmelidir.) Sık sık kürtaja başvuran kadınlarla ilgili –ki bunlar sağın caniler listesinin en başında yer almakta ve kürtaj karşıtlığının gerekçesi olarak kadınların sorumsuzluğu ileri sürülmektedir– kürtaj kliniklerinde yapılan bir araştırmada bunun nedeni sorulduğunda, cinsel ilişkinin oluverdiği yollu bir cevap alınmıştır. İki buçuk sene boyunca her gece.[3] Eğer bir kadın cinsel ilişkiyi kesip de diyaframını kullanamıyor, daha da kötüsü, istemediği bir gebelik riski taşıdığını bile bile cinsel ilişkide bulunmak istemediğini belirtemiyorsa, o kadının kendi cinselliği üzerinde denetimi olduğu söylenebilir mi? Başka bir sebep ileri sürerek –örneğin asıl önemli tabu olan isteksizlik– erkeği durdurabilir mi? Eğer bunları yapamıyorsa, cinsellik ve dolayısıyla sonuçları kadın açısından nasıl gönüllü olabilir? Kadının gereksinimlerinden ötürü kesintiye uğradığı hissedilen

cinsel ritim ve romantizm ölçütleri kadınların yararına ters düşecek şekilde oluşturulmuştur. Kadınlar için istenmeyen, çoğunlukla acı dolu, sarsıcı, tehlikeli, bazen yasadışı ve potansiyel olarak yaşamı tehdit edici bir olgu olan kürtaj, yine de, önceden korunmaktan daha az maliyetli gibi geliyorsa, cinselliğin özgür olduğu söylenemez. Bununla birlikte, kürtaj politikasına hiçbir zaman açıkça kadının nasıl gebe kaldığı kapsamında, yani toplumsal cinsiyet eşitsizliği koşullarındaki cinsel ilişkinin bir sonucu olarak, yani bir zorla cinsellik sorunu olarak yaklaşılmamıştır.

Bu yaklaşımla birlikte birçok önemli saptama da gündeme gelmiştir. Bunların birincisi, erkekler için bebeklerin ne ifade ettiğidir. Erkekler kadınların kürtaj hakkına, bir bakıma, kendi potansiyel yok oluşlarıyla –üstelik kadının elinden– yüzleşiyormuş gibi tepki verir. Diğer taraftan da bebek sahibi olmak erkek için bir cinsel iktidar sorunu, ölümlü olmanın tesellisi olabilecek bir devamlılık sorunudur. Erkeklerin, bebeklerle (ve birçok başka şeyle olan ilişkilerinin) temelini, dünya üzerinde kendilerini veya imajlarını gerçekleştirme arzusu oluşturur. Gündemin ikinci konusu, birincinin tersine kürtaj tartışmaları içinde geniş şekilde yer almış olan kürtajın ahlaken doğruluğu konusudur. Kürtaj seçeneği imkân dahilinde ve kadına ait olmalıdır, ama dölüt bir canlı sayılmadığı için değil. Kadın niçin yaşama veya ölüme karar verme hakkına sahip olmasın? Sorun şu ki, eğer bu tartışmada dölütün *herhangi* bir ağırlığı varsa, bu kadınınkinden daha fazladır. Kadınların kendi varoluşlarına düşman bir dünyada yaşam savaşı vermek zorunda olması, bu gibi konuların araştırılmasına neden olmuştur. Dolayısıyla feministlerin kürtaja bakış açısı, kürtajın şu an olduğu gibi bir problem olmasına yol açan cinsiyet eşitsizliği koşulları altında biçimlendirilip sınırlanmıştır. Kadınlar, şimdiye kadar bu konular hakkında kendi açılarından düşünme riskini göze alamamışlardır. Çünkü cinsellikte, toplumsal hayatta veya mahkemelerde koşulları hiçbir zaman onlar belirleyememiştir.

1973'te Yüksek Mahkeme annenin hayatını kurtarmak amacıyla yapılan kürtajlar dışındaki tüm kürtajları yasaklayan bir yasa maddesinin, anayasal bir hak olan özel yaşam dokunulmazlığını ihlal ettiğine hükmetti.[4] Özel yaşam hakkı daha önce gebelikten korunma araçlarının doktor tarafından tavsiyesinin ve kullanımının suç sayılmayacağına karar verilen bir davada anayasa ilkesi olarak yer almıştı.[5] Diğer bir deyişle mahkemeler, feminizmin cinsellik aracılığıyla yaptığı gibi, gebelikten korunma konusu ile kürtaj konusunu özel yaşam kav-

ramı aracılığıyla birleştirebilmek amacıyla özel yaşam başlığını kullanmışlardır. *Roe* davasında özel yaşam hakkının "kadının gebeliğini sürdürme veya sona erdirme kararını kapsayacak kadar geniş" olduğuna karar verildi. 1981'de bir ihtilaf davasına bakan üç yargıç, "Kürtaj konusu bağlamında özel yaşam hakkının, kadının en bireysel seçim hakkını beklenmeyen devlet müdahalelerinden ve dış baskılardan koruduğunu"[6] kabul etti.

1981'de Yüksek Mahkeme, *McRae'ye karşı Harris* davasında, söz konusu özel yaşam hakkının, federal sağlık yardım programlarının tıp açısından gerekli görülen kürtajları kapsamak zorunda olduğu anlamına gelmediğine karar verirken, özel yaşam hakkının kadına "gebeliğine son verip vermeme kararını" garantilediğini bildirdi. Ayrıca, yönetimin kararlardan sadece birini desteklemesine izin verildi: Süren gebelikler paraca desteklenecek; sona erdirilen gebelikler içinse böyle bir destek verilmeyecekti. Karar verme konusundaki mahremiyetin yine de anayasal güvence altında olduğunu belirten mahkeme, "Yönetim kadının özgür seçim hakkının önüne engeller çıkarmasa da, kendi dışında oluşan engelleri kaldırmakla yükümlü değildir"[7] sonucuna vardı. Yönetimin *karışmama* yükümlüğünden, karışma yükümlülüğü *olmamasına* geçişin çok hassas bir çizgi olduğu açıktır. *Harris* davasını emsal gösteren Yüksek Mahkeme böyle bir adımın hiç olmadığını gösterdi ve devlete bağlı çocuk koruma görevlilerinin uzaktan takip etmekle yükümlü oldukları bir olay sırasında fark ettikleri bir istismar yüzünden kalıcı şekilde incinmiş olan çocuğa "farklı muamele yapmadıkları için", yasal olarak sorumlu olmadıklarına karar verdi: "Devlet Joshua'nın özgür dünyada karşı karşıya olduğu tehlikelerin farkında olmakla birlikte, bunların oluşumunda bir rol oynamamış veya onun bu tehlikeler tarafından daha çok incitilebilir olmasına sebep olacak bir şey yapmamıştır."[8] Devletin hiçbir şeye karışmadığı ve hareketsiz kaldığı, özel yaşamda ise Joshua'nın istismara uğradığı, yoksul kadınların kürtaj için destek bulamadığı bu dünya, olsa olsa sözde "özgür bir dünya"dır. Kadını ve çocuğu kullanan ve istismar edenler içinse gerçekten özgür bir dünya.

Yönetim üzerindeki sınırların en uç noktası olarak kabul edilen özel yaşam fikri, bir yandan toplum baskısı veya devlet müdahalesi, diğer yandan da kişinin kendi başına hareket kapasitesini koruma anlamındaki özerklik arasında bir gerilim oluşturur. Bu sadece bir doğrunun iki yüzü değil, gerçek bir gerilimdir. Liberal devlet bu gerilimi, özgür olduğu kabul edilen bir alana, yani özel ortama, devletin izin

verilen oranda girebilmesinin sınırlarını tanımlayarak çözmüştür. Bu hamleyle devlet "kişisel kimliğin mahremiyeti üzerinde denetim özerkliği"[9] sağlayarak "kişisel dokunulmazlığı" garantilemiş olur. Devlet bunu bedene ve eve, özellikle de yatak odasına yönelik kendi müdahalesini kısıtlayarak yapar. Özel yaşam yasası, gebeliği önleyici yöntemlerden pornografiye ve kürtaj kararına kadar evlilik ve ailenin dışında kalarak –özellikle cinsellik, yani heteroseksüellik konusunda– bireyin bedensel bütünlüğünü korumayı, vicdan ve özel yaşam özgürlüğünü garanti eder.[10] Ama kadının bu değerlere ulaşma hakkı garantilenmiş midir? Özel yaşam yasası bunun yerine, geleneksel liberal değerleri bireysel haklara çevirerek, böylece bu hakları bazı toplumsal gerekliliklere bağımlı kılmaya çalışır.[11] Özellikle kürtaj hakkını bağışlamasının mantığı ödeme konusundaki kararla sonuçlanır; böylece kapitalizm aracılığıyla eril üstünlüğü zorla kabul ettirmiş olur ve özel yaşam ortamı ideolojisini birey olarak kadının özel yaşamla ilgili yasal hakkına dönüştürerek kadınların toplu gereksinimlerini eril üstünlüğe bağımlı kılmanın aracı yapar.

Burada da, hukukun diğer alanlarında olduğu gibi, toplumsal bir olayı veya yasal gereksinimi eril bakış açısının oluşturması, devlet politikasını biçimlendirmiştir. Cinselliğin amacı sahiplenmek olursa, yasadışı tecavüz de kendine ait olmayan bir kadınla cinsel ilişkide bulunmak anlamına gelir – tabii bu eylemle o kadına sahip olma ihtimali de vardır. Eğer pornografinin yarattığı heyecanın bir kısmı sözde yasaklanmış olanın erotikleştirilmesinden kaynaklanıyorsa, yasal olmayan pornografi –müstehcenlik–, pornografiyi arzu edilir hale getirene kadar yasaklanacak, ama hiçbir zaman gerçekten ulaşılmaz veya yasadışı olmayacaktır. Eğer eril bakış açısıyla, insan denince ima edilen erkek ise, cinsiyet eşitliğinin ölçüldüğü ayrımcılık yasasındaki standart da aslında erkeklik olacak, bu standarda göre, kadın "farklı" sayılacaktır. Bunun gibi, yeniden üretim de cinsel bir olgudur. Erkekler cinselliği denetler. Devlet, bir grup olarak erkeklerin çıkarlarını gözettiğine göre, kürtaj niçin yasallaştırılmıştır? Kadınlara neden bu kadarcık da olsa denetim hakkı tanınmıştır? Cevap olarak, toplumsal bir grup olan erkeklerin çıkarlarının, yine erkek görüşüyle yönlendirilmiş yasalardaki adalet tanımıyla yakınlığından söz etmek, pek de kör talihi suçlamak olmaz herhalde. Kürtaj hakkı, erkeklerin kendi aralarında cinsel ilişkinin yeniden üretime yol açan sonuçlarını denetlemek için düzenledikleri yollardan biridir. Çünkü kürtajın mümkün olması cinsel ilişkinin ulaşılabilir olma şansını artırmaktadır.

Freud'dan beri, cinselliğin yarattığı toplumsal sorunun, doğuştan var olan cinsel zevkleri tatmin arzusunun medeniyetin kısıtlamalarıyla bastırılmış olmasından kaynaklandığı düşünülmüştür. Bu yaklaşımda eşitsizlik, yalnızca kadının bastırılmış toplumsallaşmasının yarattığı pasiflik ve soğuklukla (frijidite ve cinsel ilgisizlik) ve bir de biyolojinin farklılık yaratıcı sonuçlarından biri olan gebelikle ilgili bir sorundur. Neyin cinsel olduğuna ve cinselliğin ne olduğuna kim karar veriyor? Hangi uyarının kim için ve niçin erotik olduğuna, cinselliğin ifade edildiği koşulların neler olduğuna kim, nasıl karar veriyor? Bu konular daha önce tartışma gündemine bile gelmemiştir. Medeniyetin bu konulara cevabı kadının doğurganlığını, kadını tanımlayan cinsellik yakıştırmasıyla birleştirmek şeklinde olmuştur. Kadınlar, erkeklerin onları yerleştirmek istediği cinsellik ve doğurganlık kalıpları içinde kullanılışlarına göre tanımlanırlar.

Bu bağlamda, yeniden üretim özgürlüğünün kadının cinsel ilişkiyi reddetme özgürlüğünü niçin kapsamına almadığı da açıklık kazanmaktadır. Seçme hakkı politikasını alttan alta destekleyen cinsel özgürlük kavramına göre, cinsel eşitlik kadınların "istenmeyen sonuçlara katlanmak zorunda kalmadan", erkeklerle aynı koşullarda cinsel ilişkide bulunabilme mücadelesi olmuştur. "İstenmeyen sonuçlar"la kastedilen gebeliktir. Bu anlamda kürtaj hakkı, cinselliğin heteroseksüel jenital cinsel ilişkide odaklanan ifade şeklinin eşit olmayan doğurganlık sonuçlarına karşı bir özgürlük arayışıdır. İnsan türünü toplumsal ilişkiler değil de, biyolojik organizmalar çoğaltıyormuş gibi bir sanı vardır. Ama eğer konu, nasıl daha çok insanın daha fazla cinsel ilişkide bulunabileceği değil de cinselliği (zevk ve şiddet anlamında) ve dolayısıyla kadınları kimin tanımlayacağı konusu ise, kürtaj hakkı çok daha değişik bir soruna yol açacaktır: İki cins arasındaki toplumsal ve politik eşitsizlik. Konunun bu şekilde yeniden ele alınması, cinsellik sorununun, medeni toplum tarafından bastırılan dürtülerden, kadınların erkekler tarafından sömürülmesine kadar her yönüyle yeniden formüle edilmesini gerektirir.

Feminizm başlığı altında kürtajla ilgili tartışmalar, *Wade'e karşı Roe* davasından da önce, toplumsal cinsiyet gözetmeyen bir anlayışla, kişinin kendi bedenini denetleme hakkı üzerinde yoğunlaşmıştır.[12] Bu yaklaşım yetersiz olduğu kadar caziptir de. Toplumsal olarak kadınların bedeni hiç kendilerine ait olmamış, kadınlar kendi amaç ve kaderlerini denetleyememişlerdir. Feministler bu denetimin, kadınların bedenlerinden daha başka şeylerin, cinsiyet farklılığının belirgin ve

eşitsiz olduğu bir ilişkiler ağına daha yakın bir şeylerin de, tehlikeye düşeceği riskini göze almadan elde edilemeyeceğini göstermeye çalıştılar.[13] Bazı feministler, kadınların karar verme hakkının, profesyonel erkeğin kendi kararlarına devlet tarafından müdahale edilmesini istememe hakkına karışıp kaybolduğunu fark etmişlerdir.[14] Fakat temeldeki politikaları ne olursa olsun, en azından 1971'den beri kürtaj taraftarlarının çoğu, tartışmalarında toplumsal cinsiyetten arındırılmış bir söylem kullanmışlardır.

Örneğin, Judith Jarvis Thompson'ın kullandığı "cinselliğe zorlanmış bir kadının, ünlü bir kemancının yaşam destek sistemi olmak gibi bir zorunluğu olmadığı" ifadesi, kadının dölütü besleme zorunluluğunun olmadığı anlamına geliyordu.[15] Kürtaja gereksinim duyan hiçbir kadına –kesinlikle hiçbir kadına– değer verilmez; hiçbir kadının hayatının barındırabileceği potansiyel, cinsiyeti belirsiz ünlü bir kemancının engellenmemiş imkânları gibi yüceltilmez. Bu benzetmeyle toplumsal cinsiyetin doğurduğu problemlerin yalnızca altı çizilmiş, bu problemlere çözüm aranmamış, hatta bunlar hedef bile alınmamıştır. Varılan sonucun bütün ahlaksal ağırlığı gebeliğe zor kullanmanın yol açtığı varsayımına dayanmaktadır. Ama bu doğrultuda düşününce kürtajı tecavüzle birlikte başlatmak ve belki de tecavüz ve ensest gibi doğrudan zor kullanımı içeren olaylarla sınırlı tutmak gerekecektir. Tartışma normal kürtajın haklılığını kanıtlamak niyetiyle başlatılmış, bu tür kürtajlar için zor kullanımı ölçütünün uygulanabilirliği ne benimsenmiş ne de yadsınmıştır. Bu benzetme, tartışmayı cinsel ilişki gerçekleştikten sonra başlatmak için oluşturulmuş, fakat bir işe yaraması için cinsel ilişki ile tecavüz arasındaki bağlantının tartışılması gerektiği anlaşılmıştır. Kürtaj bağlamında bu konudan titizlikle kaçınıldığı için de, kadının mahrem kişiliğinin eşitsiz ve liberal temeli karanlıkta kalmıştır.

Kürtaj kadınlara, erkeklerin kadınlarla cinsel ilişkide bulunduğu koşullarda cinselliği yaşayabilme sözü vermektedir. Kadınlar cinselliklerine müdahale edilmesini denetleyemedikleri sürece, bu durum kadının heteroseksüel arzını artırmaktadır. Başka bir deyişle toplumsal cinsiyet eşitsizliği koşullarında böyle bir cinsel özgürlük, hiç de öyle erkeklere cinsel saldırı özgürlüğü sağladığı ölçüde, kadınlara da özgürlük tanımamaktadır. Kürtajın mümkün olması, erkeklerin kolayca göz ardı edemeyeceği bir sorunu, yani kadının cinselliği reddetmek için baş ağrısından başka kullanabileceği tek geçerli bahaneyi ortadan kaldırır. Andre Dworkin'ın kürtaj üzerinde eril ideolojiyi in-

celerken ifade ettiği gibi, "(eskiden) yatağa girmek tehlikeli işti."[16]

Özel yaşam öğretisi bu süreç için ideal bir bahanedir. Liberal özel yaşam ideali, toplum işe karışmadığı sürece özerk bireylerin özgür ve eşit bir şekilde ilişkide bulunabileceklerini savunmaktadır. Özel yaşam, negatif devletin en yüksek değeridir. Kavramsal olarak bu yaşam çok kapalıdır. Yani kendisinden başka hiçbir şeyle yıkılmaz, ulaşılmaz ve kimseye hesap vermez. Tanım gereği kendisinin dışında sistematik olarak hiçbir şeyin parçası değildir, hiçbir şey tarafından şartlandırılmamıştır. Cinsiyetsiz benliğin kişisel, özel, özerk, mahrem, bireysel ve orijinal kaynağı ve son varış noktasıdır. Feminizmin, kadınların hiçbir zaman olmasına ve almasına müsaade edilmediğini gösterdiği her şey; ve kadınların özdeşleştirildiği, erkeklerin de sahip olabileceği her şey bu özel yaşam kavramının tanımına girer. Özel yaşamdaki eşitsizlikten toplum içinde bahsetmekse özelin liberal tanımına uymayacaktır. Liberal görüşe göre hiçbir devlet yasası, özel yaşamın iç düzenlemelerinin şekillendirilmesine ve iç güçlerinin dağılımına katkıda bulunamaz. O halde hiçbir devlet yasası onu değiştirmeye kalkışmamalıdır. Bireysel hak olarak geliştirilen "devlet tarafından dokunulamaz olmak", özel olanın –zaten– devletin bir uzantısı haline gelmiş olmadığını varsayar. Bu şema özel yakınlık ortamının iktidar simetrisini garantilediği varsayılır. Özel ortamın bozulması incinmelere yol açar, ama bu incinmeler özel yaşam içinde, özel yaşam tarafından ve onun yüzünden ortaya çıkmamıştır.

Özel yaşamda, rızanın var olduğu düşünülür. Zorlamanın olduğuna dikkat çekilmesi bu varsayımı geçersiz kılar. Ama sorun, özel olan her şeyin zorlama olarak algılanmasının sağlanmaya çalışılmasıdır. Özel olan, hukukta esas itibariyle bir görüş açısı, daha sonra bir yere veya belli bir varlığa bağlanan, iktidarın gözüyle görme şeklidir. İktidarı kutsal bir dokunulmazlık çemberiyle çevrelenmiş şekilde görür. Özel olan, erkeklerin yapmalarına izin verilmesini istedikleri hasardır: Kollarının yettiği yere kadar ve kendilerine karşı koymasına izin verilmeyen herhangi birine uygulayabilecekleri bir hasar. Bilgi kuramına göre, toplumsal cinsiyet terimleriyle ifade edildiği zaman bu, eril gücün görünmez olduğu anlamına gelir. Saldırganlık ortaya çıktığı zaman göze çarpan rıza olgusudur. Özel yaşam üst sınıf Beyaz erkeklere yapışmış bir nitelik gibidir. Dünyanın her yerinde böyledir bu, yalnızca olağandışı koşullarda ceza olarak ellerinden alınır. Kadının yaftası ise "rıza"dır. Yani erkeğin yaptığı özel olduğu zaman saldırganlıkları hiç göze çarpmaz ve kadının da buna rıza gösterdiği

kabul edilir. Bu, zor kullanımıyla hiçbir zaman baş edilemeyeceği anlamına gelmemelidir, ama burada zor kullanımının zor kullanımı olarak görülebilmesi için "baş edilmesi" gereken bir şey olduğu da gözden kaçmamalıdır.

Bu epistemik sorun, özel yaşam öğretisinin niye en çok evde ve aile içinde, yani kadının zora en açık olduğu ortamda kendini gösterdiğini ve niçin cinsellik üzerinde odaklandığını anlatır. Bir kişinin özel ortamda güç kullanmasına neden "izin" verildiği sorusundaki (dayak yiyen kadınlara sorulan "Öyleyse niye evi terk etmiyorsun?" sorusu) hakaret çağrışımı, özel yaşamın seçim yapılabilen bir ortammış gibi anlaşılmasıyla ortaya çıkar. Kadın için yakınlığın ölçüsü, baskının ölçüsü olmuştur. Feminizm işte bu yüzden özel alanı araştırır. Bu yüzden kişisel olanı politik olarak görür. Kişisel olanı politik olarak tanımlayanlar için, özel olan da kamusaldır. Bu anlamda, kadınlar için ne kurallar açısından, ne görsel açıdan özel olan yoktur. Feminizm, kadınların kaybedecek veya korunacak özel bir yaşamlarının olmadığı gerçeğiyle yüzleşir. Kadınlar saldırılamaz varlıklar değildir. Kadınların cinselliği saldırılabilir bir olgudur; üstelik kadınların cinselliği –ve dolayısıyla kendileri– bu saldırganlık çerçevesinde algılanır, hatta onunla özdeşleştirilir. Kadınların özel yaşamı olmadığı gerçeğiyle yüzleşmek demek, kadınların özel yaşamda aşağılanmasının toplumsal düzen oluşuyla yüzleşmek demektir. Böylece özel yaşamı seçme öğretisi kürtaj bağlamında feminist cinsellik eleştirisinde saldırı hedefi yapılan kamusal/özel yaşam ayrımını destekler ve güçlendirir. Yasal bir öğreti olarak özel yaşamın politik ve ideolojik anlamı, kamusal/özel yaşam ayrımının kadınların hayatında yarattığı somut sonuçlarla devamlılık sergiler. Bu bilgiler ışığında, kürtaja maddi destek sağlama kararının, baştaki kürtaj hakkının tanınması kararıyla tutarlı olduğu görülür.

Özel yaşam hakkı erkeklerin elinde bir kılıç görünümündeyken, kadınların eline bir kalkan olarak sunulmuştur. Toplum müdahalesinden özgür olmanın, toplumsal önkoşulların anlamlı şekilde verili olmasını gerektiren herhangi bir hakla bağdaşması kolay değildir. Örneğin, eğer eşitsizlik toplumsal olarak yaygınsa ve zorla benimsetiliyorsa, eşitliğin anlamlı olabilmesi için geri çekilme değil müdahale gerekir. Ama özel yaşam hakkının toplumsal koşullarında bir değişim gerekli görülmez. Hatta toplum tarafından karışılmama koşulu dışında herhangi bir önkoşul bile gerektirmediği düşünülür. Kürtaj davalarının bize asıl gösterdiği, yoksulluğun (*McRae'ye karşı Harris* da-

vasında görüldüğü gibi etkin seçim için özel bir engel oluşturmuştur) kamu gücü tarafından giderilebileceği veya devletin servet dağılımıyla ilgili sorunlardan uzak kalamayacağı değildir. Asıl önemli nokta, *Wade'e karşı Roe* davasında olduğu gibi, yönetimin özel alana karışmamakla kadının seçme özgürlüğünü geliştirdiğini varsaymasıdır. Aksi halde hapse girmenin söz konusu olduğu böyle bir durumda bu varsayım için söylenebilecek çok şey vardır. Bununla birlikte, *McRae* davasının sonucu *Roe* davasındaki özel yaşam tanımını desteklemektedir: Toplum kadınlara özel yaşamda alabileceklerinden, yani erkeklerle özel yakınlık sayesinde elde edebileceklerinden fazlasını garanti etmez. Ayrıcalıklı olan kadınlar (sınıf ayrıcalıkları dahil) kimi haklara sahip olabilir.

Kürtaj hakkı kadınlara toplumsal bir hak olarak değil, özel bir ayrıcalık olarak tanınmıştır. Kadın "bir erkek veya Erkek"[17] tarafından, tek bir erkek veya doktorlar veya yönetim tarafından denetim altında tutulan üreme konusunda denetim hakkına sahip olmuştur. Kürtaj yasallaştığı ölçüde suç olmaktan çıkmış değildir. *Wade'e karşı Roe* davasında kadınların bu hakkı elde etme koşullarını yönetim belirlemiştir. Kadınların yasallaşma sonucu elde ettiği denetimin buyük bir kısmı doğrudan erkeklere –kocalar, doktorlar veya babalar– gitmiştir; kadınların elinde kalan kadarı ise yasalar yoluyla geri istenme tehlikesi altındadır.[18] Reform derken söylenmek istenen de mutlaka bu olmalıdır.

O halde, özel yaşam hakkı olarak geliştirilen kadının kürtaja karar verme hakkının toplumdan destek gibi bir beklentisi olamayacağı ve aslında bunun yokluğundan da etkilenmiş sayılmayacağı tutarsız bir yaklaşım değildir.[19] Oysa devlet müdahalesi, özel yaşam ortamının kendi başına bırakıldığında üremeye ilişkin seçimi imkânsızlaştıran eşitsiz bir alan olduğunu kabul etmek olurdu. Devletin işe karışmasıyla kadınlara özel yaşamda sahip olmadıkları bir seçenek sağlanır, özel yaşamın eril üstünlük şeklindeki yapısı sorgulanmaya başlardı. *McRae* davasının sonucu ise bu yapıyı yeniden doğrulamıştır. *McRae*'nin yoksul kadınlar için sosyal yardım talebi, kamusal müdahale ve kamuya açık olmaktan korunma şeklinde yorumlanan kişisel mahremiyet anlayışının zıttıydı. Bu kadınların elde edebildiği tek şey, yönetimin müdahalesi olmaksızın bebek dünyaya getirme seçimini yapabilme gücü anlamında bir özel yaşam dokunulmazlığı, yani eril bakış açısından liberal bir seçim hakkı olmuştur. *McRae* davasının cinsel ilişkiyi reddetme haklarına hemen hiç önem verilmeyen kadın-

ları, özel yaşamlarını etkin hale getirebilmek için, karışmayan bir tutuma değil, daha pozitif bir şeye gereksinim duymuşlardır. Mahkemenin cevabındaki mantık, kadınların cinselliğe razı olmasını gerektiren mantığa benzemektedir: Alternatifleri olanaksız kılarak, kalan tek seçeneği "kadının seçimi" diye tanımlamak. Kadınların alternatifleri yasal ilkelere ulaşamadan, cinsiyet, ırk ve sınıf gibi koşullar, yani özel yaşam görüşünün veri kabul ederek güvence altına aldığı koşullar tarafından engellenir.

Liberalizm, erkek iktidarının feminist eleştirisinin bu noktasında solla yakınlaşır. Herbert Marcuse, "toplumun tamamını etkileyen, özel hayatı kanıtlanabilir şekilde aşan en geniş anlamda 'politik' felsefelerden"[20] bahseder. Bu açıklama feminist politikayı hem tanımlar, hem tanımlamaz; çünkü "kadınların ortak bir dünyası hem vardır, hem de yoktur."[21] Kadınlar evde yalnızlığa itilmekte, mahremiyette ise aşağılanmaktadır. O halde kadınları kısıtlayan ve dış dünyadan ayıran özel yaşam bir politik ortam, kadınların eşitsizliğinin ortak bir zeminidir. Feminizm, özel yaşamı politikanın bir boyutu sayıp aşmak yerine özel olanı politikleştirir. Kadın için epistemolojik olarak ve her gün, özel olan zorunlulukla özel olanı aşar. Eğer en özel olan, aynı zamanda "toplumu bir bütün olarak en çok etkileyense", kadınların hayatına zorla sokulmuş kısır bir yaşam ve hukuk ideolojisi olan kamusal ile özel arasındaki ayrım çöker. Eğer Marksistler cinselliğe sınıf kavramına yaklaştıkları gibi yaklaşsalardı, bu çözümleme anlaşılırdı. Örneğin Schlomo Avineri modern toplumda bireyin özel statüsünün mülkiyet ilişkileri tarafından (yani "sivil toplum" tarafından) belirlendiğini gözlemiştir. Bu ilişkiler artık özel olmayıp, politikayı belirler. Politika, Marx için de olduğu gibi, mülkiyet ilişkilerinin usallaştırılmasından ibaret kalır, ama yine de, özel olan politik olandır.[22] Marksizm'in bir yandan mahremiyet sorununa diğer yandan yönetim konusuna yeterli bir açıklık getiremeyişi, Marksizm ile liberalizmin cinsel politika konusundaki başarısızlıklarının birbirinden hiç de farklı olmadığını gösterir.

Özel yaşam yasası mahremiyet konusuna karışmayı kısıtlarken, mahremiyetin denetlenmesiyle ilgili değişiklikleri de kısıtlar. Özel yaşamda mevcut iktidar ve kaynakların dağılımı, tam da özel yaşam kanununun korumaya çalıştığı şeydir. Yüksek Mahkeme, bilinçaltı da olsa dikkat çekici bir itirafla, ailede erkek iktidarının devlet iktidarıyla birlikte var olduğunu kabul ederek, devletin biyolojik babaya ilk üç aylık dönemde kürtajı reddetme hakkı veremeyeceğini, çünkü ör-

neğin *Roe* davasında görüldüğü gibi, bu güce sahip olmadığını belirtmiştir.[23] Dikkat ederseniz, feminizmin, kadının köleleşmesinde merkezi kabul ettiği şeylerin ta kendisi, –aynı yer, yani beden; aynı heteroseksüel ilişkiler; aynı etkinlikler, yani cinsel ilişki ve üreme; ve aynı mahrem duygular– özel yaşam öğretisinin de can alıcı noktasını oluşturmaktadır. Özel yaşam yasası özel yaşamda erkek ile kadının eşit olduğunu varsayar. Bu bakış açısıyla yasal özel yaşam kavramı, dayak, evlilik içi tecavüz ve kadının evde yaptığı işin sömürülmesi gibi olguların gerçekleştiği yerin üstünü örtebilir, örter de. Bu sayede kadını kimlik, özerklik, denetim ve kendini tanımlamadan yoksun bırakan kurumlar devam ettirilmiş, eril üstünlüğü ifade eden ve güçlendiren önemli bir etkinlik korunmuştur. Pornografinin bireysel ifade özgürlüğü adı altında yasal olarak korunduğu gibi –kimin ifadesini, kimin özgürlüğünü ve kimi harcayarak koruduğu sorgulanmadan– soyut özel yaşam hakkı da, kimin hareket özgürlüğünün, kimin bakış açısından ve kimi harcayarak korunduğuna hiç bakmadan, soyut özerkliği korumaktadır.

Bu özel yaşam hakkının arkasında koruma ararken, kadının bastırılmışlığı gerçeği ve ideolojisinde özel olanın sahip olduğu anlamı fark etmemek, kadını bir hamlede hem paylaşılan gerçekliklerden ve hem de devlet desteğinden yoksun bırakmaktır. Kadınlar özel yaşamda dış dünyadan ve teker teker birbirlerinden ayrıldığında, bu özel yaşam hakkı kadınları hem birbirinin hem de toplumun desteğinden soyutlar. Özel yaşam hakkı erkeklerin "karışılmama"[24] haklarıdır ve kadınları teker teker baskı altına almak için kullanılır. Özel yaşam ortamı, mevcut kadınlık tanımını oluşturur ve yansıtır. Güya tarafsız kalarak[25] ama aslında eril bakış açısından tanımlanan ve kadınlar toplumsal cinsiyetten arınmış kişilermiş gibi uygulanan bu liberalizm örneği, kamusal ve özel olan arasındaki farklılığı güçlendirir; oysa bu farklılık çok tarafgirdir ve toplumsal cinsiyet farklılıklarından arınmış da değildir. Eril iktidarı gizleyen ideolojik bir bölünmedir; kadınların ortak deneyimlerini yalanlarken, şiddete açık oldukları ortamlar arasındaki birliğin kavranmasını zorlaştırır. Kamusal ile özel olan arasındaki epistemik ve maddi bölünmeye yön verir; özel olanı eril ellere bırakarak, kimsenin müdahale etmesine fırsat vermeden, kadınların egemenlik altına alınmasını politik bir mesele olmaktan çıkarır.

6

Pornografi: Ahlak ve Politika

> Pornosec, Roman Bölümü'nün işçiler arasında dağıtılmak için ucuz porno satan yan bölümüydü... İşletenler arasındaki takma adı Muck House'tu* ... Mühürlü paketler içinde "Dayak Hikâyeleri" veya "Kız Okulunda Bir Gece" gibi isimleri olan ve genç işçilerin yasal olmayan bir şey alıyormuş gibi gizlice kapıştığı kitapçıklar üretilen bir yerdi.
>
> – GEORGE ORWELL, 1984

> Sükût bir kadının ziynetidir.
>
> – SOFOKLES

KADINLARA cinsel müdahale ve yakınlaşma yoluyla sahip olmak ve onları kullanmak, kadınları önemsiz ve kadınsı olarak değerlendiren toplumsal tanımların temel bir öğesidir. Bakış ve sözle yapılan saldırılar, elde etme, sahiplenme ve kullanma olguları kadınla ilgili çağrışımlar olup, fiziksel ve ruhsal saldırılara, kadının elde edilip kullanılmasına yol açar. Çağdaş sanayi toplumunda pornografi, kadınlara cinsel saldırı, kadınların elde edilip sahiplenilmesi ve kullanımı olgularının erkekler tarafından erkekler için kâr amacıyla toptan üretildiği endüstri dalıdır. Pornografi, kadının cinsel ve ekonomik eşitsizliğini kazanç elde etmek için sömürür. Kadınları erkeklere cins olarak ve cinsellik için pazarlar. Kadınlar arasında sürdürülen karmaşık teknolojiye sahip bir trafiktir.

* İngilizcede *muck* gübre, çamur, pislik; gübrelemek, pisletmek anlamlarına gelir. "Düzmek" anlamındaki *fuck* sözcüğüne benzediği için de özellikle tercih edilmiş. –*ç.n.*

Pornografi gerçeğine bu şekilde yaklaşanlar, yalnızca asırlar sürmüş entelektüel bir karanlıkla değil, aynı zamanda iktidarı gerçeklerinden soyutlayan, yasal tarafsızlaştırma geleneğiyle de savaşmak durumundadır.[1] Bu geleneksel tavır, pornografiyi kadınlarla asla ilişkilendirmez; ona ancak cinsellik, dolayısıyla ahlak bağlamında, üs-telik eylem ve etkinliklerle ilgili bir şey olarak değil, yalnızca fikir düzeyindeymiş gibi yaklaşır. Bu alandaki yasaların içerdiği toplumsal cinsiyet farklılığının örtülerini biraz aralamak, kadınların en çok sergilendikleri zamanlarda en görünmez olduklarını, konuşma hakkı savunulurken ise en sessiz durumda kaldıklarını ortaya koyar. Pornografide ve müstehcenlik yasalarında kadınlar, yalnızca cinsel nesne olarak görülmekte ve ancak cinsellikle ilgili bir sahneyi seslendirdiklerinde sesleri duyulabilmektedir. Pornografi ve pornografiyle ilgili yasa birlikte incelendiği zaman görülecektir ki, pornografi kadınların statüsüyle ve dolayısıyla pornografi eleştirisi de feminizmle ilgilidir. Koruyucusu ise liberal ve yasal kılık değişikliği içindeki eril üstünlüktür.

Müstehcenlik yasası[2] devletin pornografi konusuna yaklaşımını gösterir ve Birinci Anayasa Değişikliği'ndeki ifadenin düzenlenmesiyle oluşturulmuştur.[3] Bu yasada cinsellik, sergilenirken çıplaklık, teşhir, abartılı bir rahatlık, cinsel heyecan ve uyarılma, şehvet ve doğadışı davranışlar türünden durumların yarattığı kaygılar üzerinde durulmaktadır. Kürtaj, doğum kontrolü veya "erkeksiliğin iyileştirilmesi" (kimin erkekliği dersiniz?) gibi konularda ele alınmaktadır.[4] Gerçek kadınlara zorla dayatılan cinselliğin, daha başka gerçek kadınlara zorla kabul ettirilmek üzere, kâr amacıyla satışa arz edilmesi; kadınların bedenlerinin bağlanması, sakatlanması, tecavüze uğraması; bu bedenlerin incitilebilir, elde edilebilir ve kullanılabilir olması ve bu durumun kadınların doğal haliymiş gibi sunulması; görünürdeki baskı ve gizli baskı – tüm bunlar ve benzeri konular, pornografiyle ilgili feminist kaygılar kapsamındadır. Bunlar içinde müstehcenliğin verdiği zarar belki de çok önemsiz kalmaktadır.[5] Pornografi nüfusun yarısının gördüğü muameleyi ve konumunu belirleyen, şiddet ve cinsiyet ayrımıyla ilgili tutum ve davranışların tanımlanmasına da katkıda bulunur.[6] Müstehcenlik yasası ahlakla, yani iyi ve kötü, erdem ve erdemsizlikle ilgilidir. Feminizmin iktidar ve iktidarsızlıkla ilgisi öncelikle ahlaksal değil, politiktir. Feminist açıdan müstehcenlik ahlaksal bir kavram; pornografi ise politik bir uygulamadır. Müstehcenlik soyut, pornografi ise somuttur. Müstehcenlik ahlaksal suçlama yo-

luyla yasal suçlamaya dayanak sağlar. Pornografi ise iktidar ve iktidarsızlıkta temellenen politik bir uygulamadır ve aslında yasal koruma altındadır. Müstehcenlik ve pornografi kavramları tamamen farklı iki şeyi temsil eder.

Toplumsal cinsiyetin doğurduğu eşitsizliğin açıklanmasında politik olan iktidar ile epistemolojik olan doğru ve gerçek bilgi arasındaki toplumsal ilişki, yani Yargıç Stewart'ın ifade ettiği şekliyle müstehcenlik standardının "görünce bilirim"[7] şeklindeki klasik tanımı düşünüldüğünden daha açıklayıcıdır. Bu ifade epistemoloji ile iktidarı ilişkilendiren bir ifade olarak ele alınır da, kadın deneyimleri açısından sorgulanacak olursa, Stewart'ın kadınların ne gördüğü hakkındaki bilgisi –bir de gazetelere göz atınca– biraz şüpheli görünmektedir. Onun bakış açısı nasıl olur da orada olanı orada tutabilir? Liberal eleştirilere göre, Stewart'ın itirafı müstehcenlik ölçütünün ne kadar göreli, ne kadar kısmi ve soyutluğunun ne kadar yetersiz olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Erkekler arasında içi boş bir evrensellik iddiası gütmemek, kendi somutluğunu göstermek günah sayılır. Yargıç Stewart'ın formülünün sorunu, her şeyin, örneğin bir kapris sonucu yasaklanabileceğini ima etmesidir. Oysa hemen hiçbir şey yasaklanamaz. Bu görüşün izin verdiği şey, daha sonra da ortaya çıktığı gibi, hiç de kapris değildir; tamamen sistematik ve belirleyicidir. Stewart'ın ifadesi bu konudaki yaklaşımın hatasız ve kesin bir tanımıdır aslında: Bu kadar eleştiriye hedef olmasının sebebi de açık sözlülüğüdür.[8] Mahkemelerin her zaman kabul ettiği bir şeyi Stewart bu formülasyonla yeniden ifade etmiş olmaktadır. Böyle yaparak, formülasyonunu –tek bir yargıdan ibaret olsa da– öğreti statüsüne getirmiştir. Yani sistematik müstehcenlik ölçütünün –ki her yerde aynı değildir– eril bakış açısı üzerine kurulu olduğunu göstermiştir. Sorun, pornografinin de böyle olmasındadır. Müstehcenlik yasası bu şekilde, kadınlara pornografik bakışı anayasal hukuk seviyesine çıkarmış olmaktadır.

Feminist görüşe göre pornografi, zorla cinselliğin bir çeşidi, cinsel politikanın bir uygulaması, bir toplumsal cinsiyet eşitsizliği kurumudur.[9] Tecavüz ve fuhuşla birlikte ve onlara katkıda bulunarak eril üstünlüğün cinselliğini kurumsallaştırır. Eril cinsellik de, egemenlik ve bastırılmışlığın erotikleştirilmesi ile dişi ve erilin toplumsal oluşumunu birbiri içinde eritip kaynaştırmaktadır. Toplumsal cinsiyet cinseldir. Pornografi bu cinselliğin anlamını oluşturur. Erkekler kadınlara, onları nasıl görüyorlarsa öyle davranırlar. İşte pornografi erkeklerin gözüyle oluşturulan kadındır. Erkeklerin kadınlar üzerindeki

iktidarı erkekler kadınları nasıl görüyorlarsa, kadınların öyle olması gerektiği anlamına gelir. Pornografi bu "nasıl"ın cevabıdır.[10] Bu bilgilerin ışığında, müstehcenlik yasasının ahlak kavramına eril bakış açısından, yani eril egemenlik açısından baktığı söylenebilir. Feminist pornografi eleştirisi ise aksine kadınların görüş açısından hareket eder. Yani, olaylara kadınların erkeklere boyun eğmesi açısından yaklaşır.

Liberalizmin ötesine geçmeden de pornografi desteklenebilir veya karşı gelinebilir. Örneğin, Susan Griffin'in eleştirel olmakla birlikte resmi liberal yaklaşımında erotizm doğal ve sağlıklı olarak kavramsallaştırılırken, "pornografik kafa yapısı" yüzünden çirkin ve karmaşık bir hale geldiği öne sürülür.[11] Pornografiden önce var olan ve eril kültürün pornografik "intikamına" rağmen varlığını sürdüren Eros, pornografi tarafından saptırılmıştır. Böyle olduğu halde yine de anlaşılmaz şekilde varlığını korumaktadır. Oysa pornografi, yalan yanlış görüntüler ve yorumlarla Eros'u yanıltır. Burada eleştirilen gerçeğin kendisi değildir. Yalnızca onun nasıl görüldüğüyle ilgili itirazlar yapılmaktadır, kadınların gerçek hayatlarına pornografinin oluşturduğu gerçeklerin zorla kabul ettirilmesinin bir eleştirisi değil. Kadının gerçek hayatı ile pornografinin gerçeği birbiriyle öyle belirsiz şekilde kaynaşmıştır ki, pornografiyi sadece gerçeğin bir yansıması olduğunu söyleyerek bile savunmak mümkündür.

Bunu, cinselliğin kendisinin her bakımdan cinsiyet ayrımına dayalı, toplumsal bir yapı olduğunu öne süren Andrea Dworkin'in feminist pornografi çözümlemesiyle karşılaştırın. Bu analizde eril egemenlik, bozulmaya uğramamış esas cinsel varlığın değişmez temelini yapmacık bir şekilde örten bir olgu değildir. Eril egemenlik altında olmayan bir cinsellik için gereken değişimdir; yeniden kavramlaştırma, aşkınlık veya keşif kazıları değil. Pornografi, başka bir yerde oluşturulan bir gerçeği yansıtmaz. Pornografi bir sapma, yansıma, bir ifade tarzı, bir fantazi, bir simge de değildir. Yalnızca cinsel bir gerçekliktir. Andrea Dworkin, *Pornography* adlı yapıtında toplumsal cinsiyet eşitsizliğinde pornografinin kilit rol oynadığı bir cinsiyetçilik kuramı geliştirir. Pornografi kendi anlamını oluştururken, kadın ve erkekleri de buna göre tanımlar. Cinsiyet, cinsiyet ne demekse, odur.[12] Egemenliğinin yapılandırdığı toplumsal gerçeklikten öte bir temeli yoktur. Cinselliğe eril üstünlük anlamını veren süreç, cinsiyet eşitsizliğini toplumsal bir gerçek haline getiren süreçtir.

Bu tahlile göre, pornografiyi insanlığın cinsel özgürlüğü ve bas-

kılardan kurtulması sayan liberal savunma, ister feministler, ister Marksistler, ister Yeni-Freudcular tarafından yapılsın, yalnızca cinsel terörün değil, aynı zamanda kadınların tabi kılınışının da bir savunmasıdır.[13] Liberal anlamda cinsel özgürlük, feminist açıdan erkeğin cinsel saldırganlığının özgürleşmesidir. Liberal görüşe göre aşk ve romantizm diye ifade edilen şey, feministlere göre işkence ve nefrete çok daha fazla benzemektedir. Zevk ve erotizm şiddete dönüşür. Arzu, egemenlik kurma ve boyun eğme tutkusu olarak kendini gösterir. Kadının cinsel olarak elde edilmeye yatkınlığı, bir kurban gibi görülmesine yol açar. Kadınların oynamasına izin verilen roller, kullanılmak, istismar edilmek için yalvardıkları rollerdir. Oynanan oyun dağıtılan rollerle uyumludur. Fantaziler kurulan hayallerle ideolojiden uzaklaşmayı değil, ideolojinin kendisini ifade eder ve doğal fiziksel güzelliğe olan hayranlık da bir nesneleştirme olgusu haline dönüşür.

O halde pornografinin başlıca tüketicisi olan erkek izleyicilerin deneyimleri birer fantazi, uyarılma veya duyguların güçlü bir şekilde dışavurumu değil, cinsel gerçekliğin kendisi, yani cinselliğin geniş çapta uygulandığı gerçeklik düzeyidir.[14] Ama bunu anlamak, pornografideki kadınların kendilerine gerçek bir şeyler yapılan, gerçek kadınlar olduğunu anlamayı gerektirmez.[15] Hatta bir anlamda yardımcı olabilse de, kadınlara yakıştırılan pornografik cinselliğin sorgulanması anlamına bile gelmez.[16] Pornografinin estetiği, yani onu seyredenlerin isteğine göre üretilenler, bunun kanıtıdır. Pornografi kadını elde edilip kullanılacak bir şey olarak tanımlar.[17] Sansür edilmemiş – yani en pornografik– pornografi her şeyi anlatır, öyle ki konuyla ilgisi olmayan bir seyirci bile uzaktan kimin kime ne yaptığını mutlaka anlayacaktır. Cinselliği bir nesne olarak algılamak, nesnel bir şekilde sunulmuş olan cinselliği izlemek, niçin erkek seyirciye kendi cinselliğini yaşatır? Çünkü toplumsal anlamda onun erotizmi, seyredilen bir şeydir.[18]

Eğer toplumsal bir olgu olan nesneleştirmenin epistemolojik temeli nesnellikse; eğer somut bir olayın görselleştirilmesi bir toplumsal iktidar biçimini alıyorsa, her film karesindeki en güçlü cinsel tanımlama ve resimlemeler, en nesnel anlatımları oluşturacaktır. Pornografi, seyircisinin erotizmine, ulaşılabilir bir cinsel nesne yaratarak katkıda bulunur. Bu nesneyi sahiplenerek kullanmak eril cinselliği, sahiplenilerek kullanılması ise kadın cinselliğini oluşturur. Bu anlamda hayattaki cinsellik, sanattakinden daha az dolaylılık gerektirmez. Erkekler kendi kafalarındaki kadın imajıyla cinsel ilişkide bulunurlar.

Pornografinin estetiği, "içtenliğin sınırlarını aşarak" tırmanan bir açık seçikliliktir; malzemesi nesneleşmiş cinsellik olduğundan değil, kendisi nesneleştirilmiş bir cinsellik deneyimi yarattığından.[19] Cinsellikte yaşam ve sanat birbirlerini taklit etmez, birbirini oluşturur.

Müstehcenlik yasasının, bu feminist eleştiriyle gerçek anlamda ortak bir yanı yoktur. Erkeklerin müstehcenliği kadınların pornografisi değildir. Müstehcenlik daha ziyade erkeklerin yüzlerinin kızarıp kızarmadığıyla, pornografi de kadınların bir taraflarının kanayıp kanamadığıyla ilgilidir. Her ikisi de cinsel bir heyecan yaratır. Bir yorumcuya göre, "Müstehcenliğin baskı altına alınmasının sebebi öncelikle diğer kişileri korumak değildir. Bunun en önemli sebebi 'tüketicisinin' saflığını korumaktır. Sonuçta müstehcenlik bir suç değil, bir günahtır."[20] Bu yorum kesinkes doğrudur. Günah kötülük çağrıştıran bir kelimedir. Erkekler müstehcen şeylerle uyarılırlar, müstehcenliğin yasaklanması da onları günah kadar uyarır. Erkeklerin –kadınlara ve kurallara– tecavüzü erotikleştiren bakış açısından yola çıkan bir ahlakın kışkırttığı müstehcenlik yasası, toplumsal cinsiyetten arındırılmış bir iyilik-kötülük maskesi altında, eril iktidarın çıkarları doğrultusunda yürümektedir.

Özellikle liberal ahlak anlayışı devlet gücünün pornografi konusunda örgütlenmesini teşvik eder. Yaklaşımı, müstehcenlik yasası içinde izlenebilen bir dizi paralel ayrım üzerine kurulmuştur. Her ne kadar yasanın müstehcenlik sorununa bu yaklaşımı zaman içinde biraz farklılık göstermişse de, temel ölçütler aynı kalmıştır: Kamusal özel olanın karşıtı, etik ilkeler yaşanan ahlaklılığın karşıtı ve olgular da değerlerin karşıtıdır. Bu ayrımların toplumsal cinsiyetten arınmış oldukları varsayılırsa da, gizliden gizliye toplumsal cinsiyet temeli üzerine kurulmuşlardır: Kadın özel yaşama eğilimli, ahlaklı, değerlere yönelmiş ve özneldir; erkekse kamusal etik ilkelere sahip, olgulara yönelmiş ve nesneldir.[21] Bu, toplumsal olarak "kadınca" kavramlar çerçevesinde erkek egemenliğindeki pornografiyi yorumlamak, yasal devlet müdahalesini engellemek anlamına gelir. Eğer bu kalıplaşmış cinsiyet kavramları eril deneyimin tertipleriyse ve topluma bütün olarak eril bakış açısı empoze ediliyorsa, liberal ahlak da eril üstünlük politikasının bir ifadesidir. İyi ve kötü kavramlarını, bu kavramların toplumsal cinsiyette temellenişini söz konusu etmeden tartışan bir söylem, böyle bir söylemin altında yatan iktidarın varlığının ve çıkarlarının gizlenmesine yardımcı olur ve konumunun daha da güçlenmesine yarar.

Müstehcenlik yasası, toplumda cinselliğin ne ölçüde ve nasıl denetlenmesi gerektiğini önerir. Uygulamada, hem feminizm hem pornografi tarafından eril cinselliğin temeli olarak gösterilen ölçütler aynı özellikler etrafında odaklanır: Sertleşmiş penis ve duhul.[22] Tarihte müstehcenlik yasası bu tür sergilemeleri kısıtlamak ve önemli edebiyat ürünlerini korumak bakımından ele alınmıştır. (Bu arada kadını korumayı düşünen olmamıştır.) Belli değerdeki eserleri dışarıda bırakarak sorunu çözmek müstehcenlik kısıtlamalarını gevşetmiş –kimi-ne göre çökertmiş–, bu durum, özellikle son on yılda iyice değişime uğramıştır.[23] Eski yasaya göre pornografi toplum içinde yadsınırken, özel yaşamda tüketilebiliyor ve gerçekleştirilebiliyordu: Pornografiyi toplum içinde yadsıyan medeni bir görüntü altında, özel yaşamın dokunulmazlığına sığınarak kadınlara ne istenirse yapılabiliyordu. Yeni yasa kapsamında, baskıyı kaldırmaya yönelik Freudcu görüşün zaferiyle birlikte, pornografi açıkça kabul görmeye başlamıştır.[24] Eskiden sadece özel yaşamda geçerli sayılan kurallar artık kamuya ait kurallar haline gelmiştir. Kadınlar eskiden de cinsellikti, günümüzde de hâlâ cinsellik anlamına gelmektedir. Eskiden tabu olan konuları şimdi erotikleştirmek için ise bugün vahşetten yana daha fazla çaba gerekli hale gelmiştir. Çünkü gizli bir hiyerarşi biçimi olan her tabunun sınırları, aşıldıkça kaybolmaktadır. Bir başka deyişle, her geçen gün artan şekilde duygusuzlaştırılmış olan eril tüketiciyi, cinselliğin (ve kendisinin) gözüpek ve tehlikeli olduğuna inandırabilmek için giderek daha çok şiddete ihtiyaç duyulmaktadır. "İzin verilmeyen" güçsüzle cinsel ilişkide bulunarak "onu ele geçirmenin" bir iktidar hareketi, bir hiyerarşi olarak tanımlanmasını sağlamak, hiyerarşinin cinsellik kabul edildiği bir sistemde cinselliği sürdürmenin bir yoludur. Buna ek olarak, pornografi artık her yerde ve her zaman bulunur bir durumdadır. Cinsel terör demokratlaşmış, pornografi tarihte ilk kez gerçekten kadınların da ulaşabileceği bir hale gelmiştir. Diğer etkileri yanında, cinsel boyun eğmenin önemli bir mekanizması, kadını cinsel bir sınıf olarak tanımlamanın bir aracı olan pornografi, herkese açık bir sistem olarak incelenip sorgulanabilecek şekilde kurbanlarına da açılmıştır.[25] Umarım bu bir hataydı ve iyi ki işlediler bu hatayı.

Müstehcenlik yasasında, toplumun aynası olarak devlet mükemmelleştirilmiştir. Pornografide kadınlar cinselliktir. Müstehcenlik yasasında da kadın cinselliktir. Pornografide kadınların bedeni pistir. Müstehcenlik yasasında ise müstehcenlik pisliktir. Pornografide cin-

sellik açıklık kazandıkça pornografi dozu artar, müstehcenlik yasasında cinsellik açıklık kazandıkça da müstehcenlik artar. Pornografide cinsellik pis bir sırdır. Müstehcenlik yasası bu sırrı görür ve sır şeklinde tutulması için yardımcı olur. Pornografi kadınlara yaptığı şeylerde bir yanlışlık görmez. Müstehcenlik yasası da öyle. Toplum pornografi aleyhine konuşur, ama aynı zamanda ona izin verir. Müstehcenlik yasası onu yasal olarak yadsıyan ancak yine yasal olarak izin veren hukuksal bir araçtır.

Daha derin bir düzeyde, eril ahlak kavramı kendi iktidarını devam ettireni iyi olarak görürken, onu önemsemeyenleri veya mutlaklığını sorgulayanları da kötü olarak niteler. Yasada, örneğin müstehcenlik öğretisinin liberalleştirilmesi gibi, zamanla oluşan farklılıklar, ya erkek grupları arasında iktidarın el değiştirmesini veya eril üstünlüğü sürdürme stratejilerinde bir değişimi yansıtırlar, muhtemelen de bir ölçüde her ikisini birden. Fakat bu yasanın işe yaramasını sağlamak gerekmektedir. Betimleyici biçimde incelendiğinde sonuç, müstehcenlik yasasının ahlaksızlık olarak yasakladığı, ama kadınlar açısından görece zararsız olan şeye karşılık, ahlaklı sayıp koruduğu şeyin çoğunlukla kadınlara zarar verdiğidir. O halde bu da politikadır, ancak örtülü bir politika. Eril ahlak, kendi iktidarı açısından tehdit olarak gördüğü şeyi kötü kabul eder. Oysa feminist politika için aynı şeyin görece zararsız olması mümkündür. Feminist politikanın kadınların tabi kılınmasında merkezi olarak tanımladığı şeyi, yani egemenlik ve boyun eğmenin erotikleştirilmesini, erkek ahlakı oldukça zararsız bulur ya da olumlu bir nitelik sayar ve ifade özgürlüğü olarak savunur.

1973'te yasal açıdan müstehcenlik "çağdaş standartlara göre yaşayan ortalama bir insanın gözünde, bir bütün olarak şehvet düşkünlerine hitap eden; cinsel davranışı yürürlükteki yasalara göre açıkça saldırgan bir tarzda tanımlayan veya sergileyen; yine bir bütün olarak ele alındığında, ciddi bir edebi, sanatsal veya politik değerden yoksun"[26] olarak tanımlanmıştır. Feminizm cinsiyeti belirlenmemiş ya da toplumsal cinsiyeti tanımlanmamış "ortalama bir insanın" varlığından şüphe eder; topluluk kurallarından sapmalar yerine, bunların içeriği ve belirlenme süreciyle ilgili sorulara yanıt arar; niçin şehvete değer verilip iktidarsızlığın önemsenmediğini, duyarlıklara yönelik saldırılar ciddiye alınırken, niçin kadınların sömürüden korunmadığını araştırır; cinselliği tanımlarken cinselliğin ihlali ve el konulması olgusunu, bütün eyalet yasalarından daha kapsamlı olarak tanımlar; ve tecavüzü cinsel ilişkiden ayırt edemeyen bir yasanın, pornografi-

nin ne olduğunu saptayabileceğine neden güvenilmesi gerektiğini sorgular. Feminist perspektife göre, müstehcenlik yasası sokak köşelerindeki cinselliğin, "insanların aynı anda geçerli bir politik diyalog içinde oldukları gerçeğine"[27] dayanarak meşru sayılamayacağını söylese de, konuyu "bir bütün olarak" değerlendirmesi gerektiğinden, buna çok yakın bir şeyi *Playboy*[28] gibi yayınlar seviyesinde yasallaştırır. Oysa kurbanların çoktan bildiği ve deneysel olguların da göstermeye başladığı gibi, yasallaştırılmış ortamlar kadınların önemsizleştirilip nesneleştirilmelerinden ötürü uğranan hasarın da ortadan kaybolmasına yol açmaktadır.[29] Bunun da ötesinde, eğer bir kadına boyun eğdiriyorsa, o eserin başka değerlere sahip olmasının ne önemi olabilir?[30] Belki de erkeklerin gözünde bir işe değerini tekrar kazandıran şeyin kadına verdiği zarar olduğu düşünülmelidir. Feminizme göre, mevcut edebiyat sanat, bilim ve politika standartları, pornografinin modeli, anlamı ve mesajıyla şaşılacak derecede uyumludur. Son ve en önemlisi de, pornografinin kapsamı ve dinamiği kadınları –kadınların cinselliğini, cinsellik olarak kadınları– ilgilendirdiği halde ve "müstehcenliklerin" büyük çoğunluğu özel olarak kadın bedenine ilişkin olduğu halde, kadınların görülmezliği öylesine boyutlardadır ki, müstehcenlik yasası pornografiyi kadın sorunu olarak düşünmemiştir bile.[31]

"Şehvet düşkünlerine" hizmet etmek, bir erkeğe sertleşme sağlamak anlamına gelir.[32] Erkekler iktidar sahibi oldukları için birbirlerine neyin cinsel olarak elde edilebilir, neyin edilemez olduğunu anlatmaktan çekinirler. Erkekler, siz onların istediklerini almalarını engellerseniz, onların da sizin istediğinizi almanızı engelleyebileceklerine inanırlar. Pornografinin tanımlanamaz oluşunun –"bir erkek için şöyle olan, öbürü için böyledir"– pornografinin tanımındaki merkezi önemi buradan gelir.[33] Liberal ilkeyi tanımlayan şey, bütün erkeklerin çok liberal olmaları değil, diğer erkeklere *kendilerinin* yapabilecekleri şeyi, o erkeklerin de *kendilerine* yapabileceği olgusudur.

Konu bu çerçevede sunulunca, üzerinde savaşılan şeyler gözle görülmediği için karanlıkta kalan nokta, pornografinin tanımıyla ilgili kavganın erkeklerin kadınlara ulaşma koşullarıyla, yani erkek iktidarını bir sistem olarak garantileme yollarıyla ilgili bir kavga olduğudur. Akla gelen sorular şunlardır: Bu sistemi kimin cinsel ilişkileri tehdit etmektedir? Cinsel amaçları başkalarının yararına olmak üzere feda edilenler erkekler midir? Erkeklerin kadınlar dışındaki herhangi bir şeye de cinsel olarak ulaşabilir olmasının toplumda bir özgür ifade

biçimi olarak kabul edilmesi uzak bir olasılıktır. Yine de bu, erkeğin çocuklara, diğer erkeklere, bir kadınla birlikte bir başka kadına, eşyalara, hayvanlara, kısacası her şeye cinsel olarak ulaşabilmesinin gerçek kural olmadığı anlamına gelmez. Sorun bu sistemin ne kadar herkese açık olacağı, yani hukukta ne kadar açık ifade edilmiş olacağıdır.

Böyle bakınca, müstehcenlik standardının "şehvet amacıyla" bölümünün, bu yasanın önemli bir parçasını meydana getirdiği görülür. Şehvet düşkünlüğünün bir olgu olarak saptanabilmesi için, birinin seyrettiklerinin onu cinsel bakımdan uyardığını itiraf etmesi gerekmektedir;[34] oysa erkeğin cinsel olarak uyarılması tam da korumanın önemine dikkat çeken şeydir. Erkekler kendilerini bu duruma sokup sonra da neden karar veremediklerine şaşarlar. Bazen müstehcen olanın, Yüksek Mahkeme'yi tahrik etmeyen ya da onları en çok iğrendiren şey olduğu düşünülebilir. Bu da enderdir, çünkü iğrenme de erotikleştirilmektedir. Bazen müstehcen olan, iktidar sahibi erkeklerin görmezlikten gelebileceklerini düşündükleri, kendilerinden daha az önemli erkekleri uyaran şeylermiş gibi görülür. Bazen egemen erkeklerin kendilerini bir an için eril cinsel saldırganlığın hedefi olarak görmeleri müstehcenlik sayılır. Bazen de bir kadına her şeyin yapılabileceği, ama eril cinselliği kötü göstermenin müstehcenlik olduğu düşünülebilir.[35]

Mahkemelerin şehvet düşkünlüğünü diğer cinsel zevklerden, ticari sömürüyü sanat veya reklamdan, cinsel konuşmaları cinsel davranışlardan ve müstehcenliği değerli edebiyattan ayırt etmekte zorlanması feminist görüşün dayanağını oluşturur. Bu ayrım çizgileri gerçek yaşamda mevcut olmadığı için hukukta da kolay saptanamazlar. Ticari cinsellik sanata benzetilebilir, çünkü her ikisi de kadınların cinselliğinin sömürüsü üzerinedir. Liberalizmin kaygan zemini bütünüyle feminizm kapsamındadır. Politik konuşmak gerekirse, pornografi geleneksel olarak daha kabul edilebilir tanım ve tasvirlerle müstehcenlik kavramına yaklaşır. Aynı şekilde tecavüz de cinsel birleşmeye yakınlaşır, çünkü her ikisi de aynı iktidar ilişkisi içinde gerçekleşen eylemlerdir. Edebiyat veya sanatı bir nesnel ölçüte göre ayırt etmek nasıl zorsa, cinsel özgürlüğü de cinsel ilişkiye zorlama ölçütüne göre ayırt etmek öyle güçtür. Yine de, olanaksız değildir. Bunun anlamı yasal ölçütlerin zorlayıcı olmayacağı ve esas sorun olan toplumsal cinsiyet eşitsizliğine değinmedikçe sorunu çözmekten çok derinleştireceğidir.

Pornografik olanı "açıkça saldırgan" olarak tanımlamak, zararının daha da ters yorumlanmasına yol açabilir. Pornografi bir görgüsüzlük biçimi veya kötü seyirci seçimi değildir; müstehcenlik ise öyledir. Müstehcenlik fikir olarak kabul edilirken, pornografi bir fikir de değildir. Müstehcenliğin "bir ifade şekli olmadığı" yolundaki yasal uydurma çok az kişiyi kandırabilmekle birlikte,[36] pornografinin toplumsal nedenlerini araştırma ihtiyacını ortadan kaldırmakta etkili olmuştur. Müstehcenlik yasasında doğru olan bir tek şey vardır, o da pornografinin düşünceden çok hareket olduğunu öne sürmesi. Feminist bakışa göre, pornografinin politik bir fikir olan kadınların cinsel olarak aşağılanması fikrini devam ettirmesi pornografiyi politik bir fikir haline getirmez. Çünkü bu uygulamanın ifade ettiği fikrin ifade edilebilir olması, o uygulamanın bir fikir olmasını gerektirmez. Nasıl ayrımcılık veya linç hareketlerinin her ikisi de, bir grubun diğerine göre aşağı olduğu fikrini kurumsallaştırdıkları halde fikir değilse, pornografi de fikir değildir. Hukuk müstehcenliği sapkın ve toplum karşıtı bir olgu olarak kabul eder. Eğer müstehcenlik bir zarar veriyorsa, bu toplum karşıtı hareketlere, yani toplumsal düzene karşı hareketlere sebep olmasıdır.[37] Feminist bakış açısından pornografi ise, cinsiyetçi bir toplum düzeninin esası, bu toplum düzeninin temel toplumsal etkinliğidir.

Eğer pornografi eril üstünlüğü vurgulayan bir etkinlikse, verdiği zarar da eril üstünlük kuramının yarattığı zarardır; üstelik pornografinin yaygınlığı, kudreti ve dünyayı pornografik bir âleme çevirme başarısından dolayı, bu zararın fark edilmesi daha da zorlaşmaktadır. Nesnel yaklaşımla anlaşılması ise özellikle güçtür. Çünkü bu zaten pornografiyi "meydana getiren" yaklaşımdır. Pornografinin yarattığı dünyada, kadınlar pornografinin yalanı gerçekmiş gibi yaşar. Naomi Scheman'ın ifade ettiği gibi, "Yalanlar söylediklerimiz değil, yaşadıklarımızdır. Neyin gerçek olduğuyla ilgili anlatılan hiçbir hikâye bizim gerçeği yalandan ayırt etmemize yardımcı olmayacaktır."[38] O halde konu, pornografinin zararının ne olduğu değil, bu zararın nasıl görülür hale getirileceğidir. Ama hangi ölçüye göre? Pornografi toplumsal gerçeği yaratabilmeyi başardığı ölçüde, zararı da görünmez olacaktır.

Pornografinin başarısı, dolayısıyla da zararı, liberallik örtüsü altında gizlenmiş olan eril devlet tarafından görülmez, onun için de Birinci Anayasa Değişikliği'ni belirleyen egemen değerlerden ve geleneksel yaklaşımdan yola çıkarak tanımlanmıştır. Pornografiyi büyük

ölçüde yönetimin kısıtlamalarından kurtarmış olan Birinci Anayasa Değişikliği'nin kuramsal yaklaşımı kadının koşullarını geliştirmeyen liberal varsayımlara[39] dayanmaktadır. Bütün liberal hukuk kuramları gibi o da kamusal olan ile özel olan arasındaki farklılığın geçerli olduğunu varsayar: "Hukukun görevi devlet olarak örgütlenmiş olan toplumsal iktidar alanı ile özel haklar alanı arasındaki çizgiyi belirlemek ve korumaktır."[40] Mahkemeler (insan istemeden gözüne sokulan) müstehcen reklamlar ile mahremiyetteki müstehcenlik arasındaki ayrımı bu temele dayanarak yaparlar.[41] Sorun yalnızca kamusal olan değil, özel olanın da cinsiyetçi bir "toplumsal iktidar alanı" olmasıdır. Kadınlar istemeseler de, evlerinde kâğıt üzerinde ya da hayatta, pornografi onlara dayatılmaktadır.[42] Kamusal ile özel ayrımı kadın ve erkeğe aynı faturayı kesmez.[43] Sonuç olarak, koruma altında olan özel yaşamda erkeğin kadını pornografiye zorlaması erkeğin hakkıdır.

Birinci Anayasa Değişikliği'nin temel liberal kuramı, pornografi de dahil olmak üzere ifade özgürlüğünün gerçeğin keşfedilmesine yardımcı olacağı inancını taşır. Bu görüşe göre sansür toplumu yarı doğrularla yetinmek durumunda bırakır. Bırakınız yapsınlar (*laissez - faire*) kuramı hiyerarşik olmayan bir toplumda bilginin toplumsal önkoşulları için yeterli bir kuram olabilir. Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin var olduğu bir toplumda, güçlü olan dünyaya kendi görüşünü zorla kabul ettirir ve güçsüzlük gerçeğini ümitsiz bir uysallık altında gizleyip razı olma gibi göstererek, protesto tepkilerini çok ender ve işitilmez hale getirir. Hayal ettiğini gerçekmiş gibi yansıtma gücü olan pornografi kadınları meydana getirebilir; bu da sonradan nesnel olarak hakikat gibi geçerli olur. Böylece Birinci Anayasa Değişikliği bir uzlaşmaya varabilmek ve ilerleme sağlayabilmek için, ne kadar sapkın ve alışılmamış da olsa bütün fikirlerin özgürce ifade edilebilmesi gerektiği inancıyla pornografiyi desteklerken, onun aslında (Nazilerin antisemitizm ve Ku Klux Klan'ın ırkçılık fikirleri gibi) hiç de sapkın ve alışılmamış olmadığını gözden kaçırmıştır. Çünkü pornografi yürürlükteki egemen ideolojidir. Karşı fikir olan feminizm pornografinin baskısı altındadır. Böylece pornografi savunucuları, pornografi de dahil olmak üzere bütün ifade biçimlerine izin verilmesinin, zihni özgürleştirerek gelişmesini sağladığını iddia ederlerse de, aslında pornografinin özgürce yaptığı, kadınların beynini ve bedenini köleleştirmek ve kadın bakış açısının ifadesini engelleyen terörü normalleştirmektir.

Liberalizmde ifade özgürlüğü, diğer toplumsal amaçlar için hiçbir zaman feda edilmemelidir.[44] Bununla birlikte, liberalizm pornografinin gerçeğini, yani erkeklerin sözde özgür ifadesinin, kadınların ifade özgürlüğünü susturduğunu hiç anlamamıştır. Aynı toplumsal amaç, sadece farklı insanlar. Bu toplumsal iktidar içindeki gerçek eşitsizliğin, gerçek çatışmanın ve gerçek uyumsuzluğun görüntüsüdür. Birincisi, kadınların toplumsal düzeyde konuşma yapma özgürlüğü bile yoktur. Oysa anayasada yapılan birinci değişikliğin en temel varsayımı toplumsal olarak ifadenin özgür olduğudur. "Kongre ifade özgürlüğünü kısıtlayacak yasa yapmayacaktır" ifadesi bunu ortaya koymaktadır. Konuşma zaten özgürdür. Yönetimin sorunu, eğer yönetim tarafından zorlanmamışsa, özgür olanı kısıtlamaktan kaçınmaktır. Bu yaklaşım, yönetim harekete geçmeden önce toplumun hiçbir bölümünün sistematik olarak susturulmamış olduğu varsayımına dayanmaktadır. İkincisi, Birinci Anayasa Değişikliği Yasası ifade özgürlüğünün soyut olarak bir sistem olduğunu kavrar, ancak somutta cinsiyetçiliğin (ve ırkçılığın) da birer sistem olduğunu kavramakta başarısızdır. Sonuç olarak, bu düzenleme bazılarının konuşmasının, diğer bazılarının konuşmasını yalnızca zaman açısından kısıtlamayıp onları bütünüyle susturduğunu fark edemez. Pornografinin kadınların kendilerini ifade etmekten korkmalarına neden olduğunu ampirik olarak göstermek güçtür. Çünkü sessizlik kendisini ifade edemez. Bununla birlikte, pornografiyi kısıtlamanın yasal ifade şekillerini de ürkütebileceği tartışması da pek fazla veriyle desteklenmediği halde, pornografinin korunmaya devam edilmesini sağlamıştır.

Birinci Anayasa Değişikliği mantığıyla kadının gördüğü zararı "John Mary'ye vurdu"nun dışında algılamak zordur. Yani kelimeler ve resimler ancak gözle görülüp, elle tutulabilen bir zarara sebep olurlarsa zararlı kabul edilirler. Kelimeler tutumların, hareketler ise davranışların etki alanı içindedir. Bu mantığa göre iftirayı, özel yaşamın işgal edilmesini, şantajı, rüşveti, ihaneti, sayısız cinsel tacizi ve ayrımcılığı bir tarafa bırakırsak, kelimeler kendi başlarına zarara sebep olamazlar. Kongre'de "Evet" demek demek ne anlama gelir? Bir kelime mi, bir etkinlik mi sayılır? Eğitilmiş bir bekçi köpeğine "Öldür" demek nedir? Köpeğin eğitimi ne ifade eder? "Kovuldun" veya "Burada senin gibilerinden çok var" demek nedir? Üzerinde "Yalnızca Beyazlar İçin" yazılı bir levha, "Yakınında kilise vardır" yazılı ev ilanları, "Yardımcı Aranıyor – Erkek" yazan iş ilanları ne demektir? "Kuruluşumuzun çıkarları gereği yönetim yardımcısının erkek olma-

sı gerekmektedir" yazan bir mektup ne anlama gelir? "Benimle yatarsan sana 'A' veririm" türünden yaklaşımlar nasıl açıklanır? Bunlar, ister yazılı ister sözlü olsun, ifade ettikleri olayların akışını yasal bir zeminde korumaktan uzaktırlar ve genellikle bu olayların meydana geldiğini düşündüren kanıtlar olarak kabul edilirler. Bazıları kendi içlerinde dava konusu bile edilebilir.[45] Bir kadına tutumla mı tecavüz edilir, davranışla mı? Ya cinsel tahrik bunlardan hangisidir? Ya da Ku Klux Klan örneği haç yakmak bir tutum mudur yoksa bir davranış mı? Soyut kavramlar arasındaki farklılıkların ayırt edilmesindeki güçlük, sonuçlar önemli olduğunda hukuku harekete geçmekten alıkoyamamıştır. Kelimeler eylemlerle eşdeğerde oldukları zaman eylem gibi değerlendirilirler.

Birinci Anayasa Değişikliği'nin mutlakçılığı içinde[46] pozitivist nedensellik fikrinin önem kazanması, pornografinin zararlı olduğuna kesin olarak karar vermenin imkânsız olduğuna karar verildiği zamanlara rastlar. Pozitivist nedensellik katıksız şekliyle, yönetim tarafından ifade olarak sınıflandırılmış bütün kısıtlamaları yasaklamıştır. Bununla birlikte, bu nedenselik kavramının ilk ortaya çıkışı, bu kanunda ve o dönemde değildir.[47] *Roth* davasında Yargıç Jerom Frank'ın bir dipnotta belirttiği gibi, "Yargıç Bok'a göre bir müstehcenlik hükmünün verilebilmesi, belirli bir kitap ile istenmeyen bir davranış arasındaki nedensel bağlantının ispatlanmasına bağlıdır. Böyle bir kanıtın hiçbir zaman gösterilemeyeceği neredeyse kesindir."[48] Atom fiziği konusundaki eski görüşleri Einstein'ın görecelik kuramı ışığında eleştiren Werner Heisenberg, nedensellik ilişkisinin anlamlı olabilmesi için gerekli koşulları belirtmiştir. "Belirli bir neden ile belirli bir etki arasında bağlantı kurabilmek, ancak bu ikisinin ilişkisini zedeleyecek yabancı bir elemanı işe karıştırmadan yapılabilirse bir anlam ifade edecektir. Nedensellik yasası, kendi doğası yüzünden yalnızca tecrit edilmiş sistemler için tanımlanabilir."[49] Sistemlerin tecrit edilmesini engelleyen etkenler arasında gözlemciler de vardır.

Müstehcenlik yasasından bu standartlara veya bir başkasına göre, müstehcen olanla başka bir şey arasında nedensel bir bağlantı göstermesi hiçbir zaman beklenmemiştir. Devlet müdahalesinin faydalarıyla ilgili tartışmalarda böyle bir nedensellik standardının benimsenmesi fikrinin altında, fiziksel ve sosyal sistemler arasında oldukça aceleci şekilde yapılmış bir benzetme yatar. Bu benzetmenin haklılığı açıkça hiç doğrulanmamış, hatta fen bilimleri kendi bilgi kuramı temellerini değiştirdiğinde, benzetme bu değişikliklere göre ayarlan-

mamıştır. Sosyal sistemler birbirinden tecrit olmuş sistemler değildir. Pornografinin zararlı etkileri olduğunu bilimsel olarak kanıtlayan deneysel araştırmalar, deneyin toplumsal gerçeğe benzerliğini her zaman bozan "yabancı unsurlar"ı en aza indirir. Buna rağmen gerçeğe benzetilerek deneysel çalışmalar yapıldığında, katıksız nedenselliği kanıtlayacak ilişkilerin birbirinden yeterince ayrılmadığı öne sürülür. Eğer pornografi sistemli ise, içinde var olduğu sistemden ayırt edilemeyebilir.[50] Bu, pornografinin zararsız olduğunu göstermez. Zarar çok yaygın olduğu için, bu nedensellik modeline göre var olduğunu gösterecek oranda ayrıştırılamaz. Bu nedensellik modeli, ne mevcut yasal standart, yani diğer alanlarda da (mesela sigara içmek ile kanser ya da içkili araba kullanmak ile kaza yapmak arasındaki ilişkiler gibi) kullanılan tek bilimsel standarttır, ne de kurbanların deneyimlerinin bir ağırlığı olabilecek toplumsal ve politik bir standart. Diğer bir deyişle, eğer pornografinin zarar verip vermediğine yalnızca bu modele göre karar veriliyor ve bu zarar toplumun kendi örgütlenmesinden ayırt edilemiyorsa, zarar bu bilgi sistemi kapsamında algılanamayacak demektir.

Yaygın görüş, pornografinin araba kazalarının sebep olduğu gibi bir zarara sebep olması gerektiği, aksi halde etkilerinin zarar olarak algılanamayacağı doğrultusundadır. Bu bireyselleştirilmiş, atomcu, çizgisel, dışlayıcı ve tecrit edilmiş ve kısır, tek kelimeyle pozitivist zarar anlayışının sorunu, kadının istismarını tanımlayan ve hedef alan pornografinin gerçekte bu şekilde işlemediği olgusudur. Pornografi bireylere zarar verir; sadece her defasında bir kişiye zarar vermek anlamında değil, kadınların oluşturduğu grubun üyeleri olarak bireylere. Bireysel düzeyde pornografi aynı rulet gibi işleyerek, bir kadına zarar verirken diğerini etkilemeyebilir, ama grup düzeyinde verdiği zarar kesinlikle sistematik ve seçicidir. Nedenselliği ortak, bütüncül ve koşullara bağlıdır. Zararın olmazsa olmaz koşulu olarak atomcu çizgisel nedenselliği dayatmak –bilime göre zarar görmemişseniz, zarar görmüş sayılmazsınız–, bu özel zarar çeşidinin gerçek doğasına tepki göstermeyi reddetmek anlamına gelir. Böyle reddedişler de açıklama gerektirir. Morton Horowitz haksız eylem yasasındaki nedensellik konusunun, "yasal düşünce sistemindeki önemli dönüm noktalarından biri, özel yaşamla ilgili hukuku politikadan ayırmaya ve yasal sistemi yeniden güç dağılımı tehdidinden korumaya çalışan bir fikir"[51] olduğunu yazmıştır. Belki de müstehcenlik yasasındaki nedensellik, pornografinin kadınlara verdiği zararı özelleştirmek,

böylece aynı sistemi cinsiyet eşitliği tehdidinden korumak için bir çabadır.

Kadınların pornografik uygulamalar için vahşice zorlandığı bilinmektedir. Oysa şimdiye kadar mahkemeler yalnızca çocuklar, özellikle de erkek çocuklar söz konusu olduğunda pornocuların ifade özgürlüğü denen şeyin, bir zamanlar bir başkasının yaşamı olduğunu anlayabilmiştir.[52] Mahkemeler, komisyonlar, yasama meclisleri ve araştırmacılar pornografinin erkek tüketicinin zihninde veya "toplum"da oluşturduğu zararı ya da "toplum karşıtı" etkinlikler ve müstehcenlik yasalarının gevşetilmesi arasındaki çeşitli düzeylerdeki karşılıklı görgül ilişkileri çoğu kez boşuna araştırmıştır.[53] Pornografik ifade, "istemeden izlemek zorunda kalanların, tutsak seyircinin, küçük çocukların ve kuşatılmış komşuların çıkarı gözetilerek"[54] düzenlenebilir. Ne var ki, kadına uygulandığı ve adına cinsellik dendiği için zorlama olarak görülmeyen normal cinsel zor kullanma düzeyi, hiçbir zaman pornografi alanında politik bir konu olarak ele alınmamıştır. Son birkaç yıla kadar yapılan deneysel araştırmalar pornografik uyarıların kadınlara karşı cinsel saldırganlığı teşvik edip etmediği veya şiddetin cinselliği uyaran bir şey ya da cinsel bir rahatsızlık olup olmadığı konularına hiç yaklaşmamıştır.[55] Cinsellikte, karşılıklı rızaya dayanan egemenlik altına alma ve boyun eğme tasvirlerinin, kadınlar için ne gibi sonuçlar doğuracağıyla ilgili araştırmalar henüz başlamaktadır.[56] Tek başına dişi çıplaklığı, cinsel birleşme gibi özgül fiillerin betimlenişi veya toplumsal cinsiyet eşitsizliği ortamında karşılıklı gibi görüntülenen cinselliğin etkileri hakkında çok az şey biliyoruz. Cinselliğin –yani kadınların– bir resimler ve kelimeler trafiği arasında yaşanmasının neden *zorunlu* olduğunu ise hiç bilmiyoruz.

Saldırganlık ve şehvet düşkünlüğünün ötesinde, pornografinin "insanlıkdışı" olduğunu söylemek onun zararını açıkça ifade edebilmenin bir başka şeklidir. Bununla birlikte "insan" birçok olası anlamı olan toplumsal bir kavramdır. Eğer kişiliğin liberal anlamına feminist bir politik analizle, pornografinin kadınlara ne yaptığı bağlamında bakacak olursak, liberal insanlıktan çıkarma eleştirisinin hiç de yeterli olmadığını açıkça görürüz. Feminist bakış açısından, pornografi kadınları, liberal ahlak bakımından değil de, kültürel olarak özgül ve ampirik olarak betimlenebilir bir anlamda insanlıktan çıkarmaktadır. Pornografi aynı hareketle kadınları cinsel gücün etkisi altına alırken, erkeği de cinsel güç sahibi yapar. Cinsel, yani cinsiyet farklılığının getirdiği bu güç bireyin kim olduğunu ve kendisine nasıl davranıla-

cağını tanımlar. Belki de cinsiyet farkları açısından insan, cinselliğin toplumsal anlamını denetleyen kişi demektir.

Kantçı bir görüşe göre birey, özgür ve ussal, faal bir varlıktır ve varoluşu kendi içinde bir araç değil, bir amaçtır.[57] Pornografide kadınlar, eril zevkin bir aracı olarak var olur. Kant "insan"ı evrensel, soyut ussallıkla tanımlanmış, bireysel veya grup farklılıkları olmayan, "bir haklar demeti" olarak görür.[58] Pornografi kadını tanımlarken bir grup olarak ele alır. Kadının bireysel özelliklerini ise *Playboy*'un "Eğlence Arkadaşı" sayfalarında yapıldığı gibi cinsel tiplemelere dönüştürür. Belki de pornografi cinsel etkisinin çoğunu ve kendini haklı gösterebilmesinin bir kısmını, üstü kapalı biçimde, Kant'ın birey kavramının kadınların toplum içindeki durumunu tanımladığı varsayımına borçludur. Yani, eğer orada bulunuyorsak, bu özgür ve ussal olarak orada olduğumuz anlamına gelir. Oysa gerçekte kadınlar pornografide ve kısmen pornografi yüzünden böyle bir hakka sahip değildir.

Bireye ilişkin diğer görüşler arasında Wittgenstein'ın insan ruhunun en iyi resminin insan bedeni olduğu şeklindeki ifadesi bulunur.[59] Aslında bu, bireyin kafasında, ne tür bir insan bedeni canlandırdığına bağlıdır. Marx'ın çalışmaları çeşitli üretim örgütlerinin eleştirisinden yola çıkarak çeşitli kişilik tanımları sunar. Marx'a göre toplumda hangi maddi koşullara değer verildiği, o toplumdaki insanı tanımlar. Örneğin bir burjuva toplumunda birey, mal sahibi olarak tanımlanabilir.[60] Fakat kapitalist toplumda kadınlar, erkeklerin erillik olarak tanımlanmış kişiliğini oluşturan maldır. Marksist terimlerle düşünmeyi sürdürürsek, kadının pornografide fetiş mi yoksa nesne mi olmasının daha uygun olacağı sorusu akla gelir. Pornografi, fetişizmde olduğu gibi, ölü olana mı daha çok canlı özellikleri yakıştırır, yoksa nesneleştirmede olduğu gibi, canlıları cansız gibi mi tanımlar? Bu herhalde, kadınların toplumsal anlamda canlı mı yoksa cansız mı sayıldığına bağlıdır.

Hume'a göre insan bir duyular demeti veya topluluğudur; öyle ki zaman içinde kendi kimliğini tanımlama hissi sürekli bir yanılsamadır.[61] Bu görüş, pornografideki kadın görüntüsüyle çakışmaktadır. Kişi üzerine ampirik görüş kadınların pornografik görüntüsüdür. Hiçbir egemenlik ve bastırılmışlık eleştirisi, hele nesneleştirme eleştirisi, bütün duyu algılamalarının yalnızca duyu algılamaları olarak kavrandığı bir gerçeklik anlayışına dayandırılamaz. Nüfusun yarısının sözde kişiliğinin ısrarla diğer yarısının zararına desteklenip geliştirildiği bir

toplumda nesnel bilgi kuramının iktidarı eşitsiz olarak desteklemesinin ve kullanmasının bir yolu da budur. Toplumsal olarak bir benlik sahibi olmalarına izin verilenlere, bu kimliği yanılsama olarak kabul etme ve bunu da felsefi bir görüş diye adlandırma lüksü de sağlanır. Sahip oldukları benlik ne olursa olsun, bir yanılsama olduğunu söyleyerek onu kaybetmeyeceklerdir. Bu düzeyde, yüksek eril ideolojisi olarak ele alınırsa, Batı kültürünün büyük kısmı çok açıklayıcı olmasa bile, betimleyici bir hale gelir. Böylece Hume insanı, feminizmin kadının insanlıktan çıkarılmasını tanımladığı terimlerle tanımlamış olur: Kadın için pornografideki benlik tam anlamıyla ısrarcı bir yanılsamadır.

Ahlak filozofu Bernard Willams'a göre insan olmak normal olarak insanın kendi kişiliğine saygılı olmasını ve acı duymasını gerektirir.[62] İngiltere'de müstehcenlik konusunda yayımlanmış bir eser olan *Williams Report*'ta Williams, kadınların ne pornografide ne de pornografi yüzünden bu iki nitelikten yoksun bırakılmadıklarını söyler. Tabii kişiliğin nasıl tanımlandığı, saygının neye bağlı olduğu, zevk uyarısı ve bir yere kadar da acı uyarısı ve acı eşiği kültürel değişkenlerdir. Pornografideki kadınlar aşağılanarak heyecanlandırılır, acıyı zevk gibi hisseder. "İstiyoruz, almak için yalvarıyoruz ve alıyoruz." Bunun insanlıkdışı olduğunu tartışmak, saygının tarihdışı bir mutlaklık, acının da topluma ya da kişiye göre değişmesi imkânsız, her zaman olumsuz olarak değerlendirileceği anlamına gelmez. Ama bu değerlerin toplumsal tanımlarının kabul edilmesi –yani kendine saygı ve acıdan kaçma duygularına değer olarak yaklaşılması–, pornografide bunların karşıtlarının, yani kendi değerini alçaltma ve işkencenin erotikleştirilmesine yol açar. Bir kültürde bu değerlerin toplumsal anlamda insanca olarak kabul edilmesi oranında, bunların karşıtları da cinselliğin bir niteliği haline gelir, kadında ve "kadın" olarak erotikleştirilir. Ancak kendine saygı insanca olarak kabul edilecek olursa, aşağılanma seksi ve dişi olur; ancak acıdan kaçınmanın insanca olduğu düşünülüyorsa, işkence seksi ve dişi hale gelebilir. Bu şekilde kadınların pornografide ifade edilen cinselliği onların insan olarak konumunun tam zıddıdır. Daha da ötesi var: Toplumsal olarak nasıl tanımlanırsa tanımlansın, bir insan için alçaltıcı olarak görülen ne varsa, pornografide erkeği cinsel olarak uyarmaktadır. Aynı şekilde, bunların uygulandığı varlığın cinsiyetine bakılmaksızın kız olduğunu söylemek mümkündür. Böylece erotizm (şehvet) insanlıktan çıkarmakla eşdeğer tutulurken, pornografi de özellikle kadınları cinsellikle

–acılı, aşağılayıcı, işkenceci bir cinsellik, onur kırıcı, kullanıma dayalı bir cinsellik– özdeşleştirmektedir.

Liberal ahlak analizlerinin pornografiyi cinsel olmayan ancak şiddet içeren bir şey olarak tanımlama eğilimleri, onu sözde açıklamaya çalışırken, önemini azaltarak eleştirinin özünden kaçmak anlamına gelir. Tecavüzde asıl meselenin zor kullanılmış olup olmadığı değil, cinselliğin zorlamadan nasıl ayrıldığı olması gibi, pornografide de mesele, erotizmin kadınların egemenlik altına alınmasından nasıl ayrıldığıdır. Bu retorik bir soru değildir. Eril egemenlik altında erkeği cinsel olarak uyaran her şey cinselliktir. Pornografide şiddet cinselliktir. Eşitsizlik cinselliktir. Aşağılama, alçaltma, işgal cinselliktir. Pornografinin cinsel işlevselliği toplumsal cinsiyet hiyerarşisine bağlıdır. Eğer eşitsizlik, şiddet, egemenlik ve zorlama yoksa cinsel uyarılma da olmaz. Müstehcenlik yasası toplumsal cinsiyetten arınmış, mahcup ve soyut "şehvet düşkünlüğü" ifadesine, devlet yasaklarının egemenlik düşkünlüğünü ekleyerek, pornografinin en önemli dinamiğini karanlıkta bırakmış, böylece pornograficileri kayırmıştır.

Tecavüz ve pornografinin cinsellikle değil de sadece şiddetle ilgili olduğunu söylemek (aslında tecavüz ve pornografiye karşı yürütülen eylemlerin çoğunun da çıkış noktası buydu), kadınların bu konudaki görüşlerini görmezden gelerek, kadınların ne tecavüzü zevk verici ne de pornografiyi uyarıcı bulmalarını protesto etme girişimiydi. Nesnel yaklaşımı kabul etme ve görüş açısının özgüllüğünü saklayarak güvenilirlik kazanma çabası, yalnızca kadınların deneyimlerinden soyutlanmakla kalmaz, bunlar hakkında yalan da söyler. Kadınlar da erkekler de, erkeklerin tecavüzü cinsel, pornografiyi de erotik bulduğunu bilir. Bu yüzden öyledir de. Kadınlar da erkekler de genel olarak cinselliğin şiddet içerdiğini ve bunun cinselliğe halel getirmediğini bilirler. Bu olguyu yadsımak, kadının cinsel şiddetten tahrik olmasının ve bunu kadın cinselliği olarak yaşamasının feminist analizle çelişkiliymiş gibi görünmesine yol açar. Aslında burada çelişki değil ispat vardır. Dişi cinselliğini eril üstünlüğün bakış açısından, kendi kendini yok etme arzusu olarak niteleyen tanım kazanmıştır. Eğer bu olağandışı bir durum olsaydı, şaşkınlık uyandırırdı; o zaman feminist analiz yanlış ve cinsiyetçilik de önemsiz olurdu.[63] Zorla dayatılan cinselliği kadınlar açısından reddetmek için, her iki cinsin de doğal, doyurucu ve erotik olduğunu öğrenmiş oldukları eylemlerin, –hiçbir eleştirinin, hiçbir seçeneğin bulunmadığı ve ancak pek az kaçamağa izin verilen bir ortamda– kadınların maruz kaldıkları şiddet eylemle-

rinin aynıları olduğuna ilişkin tanıklıklar gerekmektedir.

Kişiliksizleştirme ve "cinsellik değil şiddet" eleştirileri cinsellik ve kişilikle ilgili bir çifte standardı sergiler, fakat pornografinin yerleştirdiği kişilik ve cinsellikle ilgili erkekçe standartları hedef almaz. Böylece eleştiriler faydalı, bir oranda yapıbozumcu olmakla birlikte, pornografinin cinsellikteki yeri ve kadının tanımında cinselliğin rolü üzerine daha derin sorulara yol açar. Bu eleştiriler, kadınlar sanki yorumlarla "kişi" olabilirmiş gibi bir tutum içindedir. Sanki bu kavram toplumsal açıdan geçerli bütün anlamlarıyla erkekler tarafından ve erkeklere göre oluşturulmamış ve onlar için ayrılmamış gibi ve sanki cinsellik eril iktidarın yapılandırdığı bir şey değilmiş gibi. Bu, aynı zamanda, pornografi yokmuş veya etkin değilmiş gibi hareket etmektir. Kişilik ya da şiddet sorunundan daha derinde, kadınları ve cinselliği yapılandıran pornografinin, "kadın"ı ve cinselliği birbirleriyle ilgili olarak tanımlamasına ve böylece kadınların toplumsal gerçekliğini temel kişilik tanımının dışında bırakmasına yol açan toplumsal nedensellik mekanizması sorunu vardır.

Müstehcenlik yasası zaman zaman cinsel ifadenin yalnızca konuşmaktan ibaret olduğunu, dolayısıyla gerçekten zararlı olamayacağını öne sürer. Buna rağmen, pornografik konuşmanın bir şekilde korunmasına da çok önem verir. Eğer pornografi bir toplumsal cinsiyet eşitsizliği uygulamasıysa (özellikle ideolojik düzeyde işlev gördüğü ölçüde ve toplumsal cinsiyet bir ideoloji olduğu için) ve eğer pornografi cinsellikse ve toplumsal cinsiyet de cinsellikle ilgiliyse, hayat ile pornografi arasındaki ilişki sorunu, erkeklerin kadınlara egemen olma dinamiği sorunundan daha az önemli değildir. Eğer "nesneleştirme.... hiçbir zaman önemsiz olmadıysa" kızları mahveden *gerçekten de* kitaplar olmuştur.[64] Bu süreçle ilgili –düşünce ve hayat ile zihin ve bedeni toplumsal iktidara, görüş açısını politikaya bağlayan– bilinç, ifadenin herhangi bir biçiminin eleştirisinin baskıcı devlet tarafından kullanılması korkusu, pornocuların iktidarlarının ve çıkarlarının sorgulanmasına karşı düşmanca bir hava yaratmaktaki başarısı ve pornografinin kadınları kendi kullanımına elverişli bir imajda yaratma gücü tarafından engellenmiştir.

Müstehcenlik yasası pornografi gerçeğinden bu kadar kaçındığı için, ister liberallerin ister muhafazakârların elinde olan eril karakterli, hegemonyacı liberal devletin gerçekte pornografiyi koruduğunu göstermek zordur. Devletin cinsellik üzerindeki baskının kaldırılmasına karşı ve pornografiyi yasaklama taraftarı olduğu aldatmacası

ve otoriter bir devletin onu korumayıp kısıtlayacağı fantazisi; pornografinin kadının statüsü ve ona davranılış biçimine verdiği ciddi zararlar pornografi kurbanı yurttaşlar tarafından mahkemelere taşınınca gözler önüne serilmiştir. Mahkemeler bu zararı kabul etmiş, fakat pornografinin kendisini zarar verdiklerinden daha üstün tutarak onu ifade biçimi olarak korumuştur. *Hudnut'a karşı Amerikan Kitap Satıcıları Derneği* davasında, Yedinci Gezici Temyiz Mahkemesi, pornografinin zararlarını cinsiyet eşitsizliği olarak dava edilebilir kılan bir kararın, Birinci Anayasa Değişikliği'ne uymadığına karar vermiştir. Gerekçe, bu kararın bir görüş açısının ifade edilmesini engellemesidir.[65]

Eylemler fikir, politikalar da ahlak kuralı haline gelirken, mahkemeler baskı, zor kullanma, hakaret ve boyun eğme alışverişini "düşünce denetimine" ve toplumsal cinsiyete bağlı ikinci sınıf vatandaşlığı "cinsellik hakkında açıklanabilecek fikirlere" dönüştürmüştür.[66] Yalnızca ahlakla ilgili değer yargılarına dayanan müstehcenlik yasası, görüş sahibi olmamanın anayasal standardı olarak sunulmuştur. Mahkeme dava konusu olmuş hareketlere (ki birçoğu suç olarak kabul edilmiştir) yasal müdahaleyi, "görüş açısı" ayrımı olarak kabul etmiş ve davalarla hiç ilgisi olmayan ve açıkça cinsellikle ilgili bir görüş açısına dayanarak tanımlanan müstehcenliğe karşı devlet müdahalesinin anayasaya uygunluğundan hiç şüphe etmemiştir. Kadının bireysel olarak özel hukuk davası açmasını özgürlüğü tehdit eden bir sansür olarak kabul etmiş, ama müstehcenlikle ilgili ceza davalarında sansür ya da özgürlük için bir tehdit görmemiştir. Bir görüş açısı ne zaman görüş açısı sayılmaz? Görüş sizin görüşünüz olduğu zaman – özellikle sözleriniz, pornograficinin kullandıkları gibi, iktidardaki sözlerse. Kendine sakladığı hikmetleri ve ikiyüzlülüğüyle eril görüş, cinsel eşitliğe yönelen ilerlemelerin yasalarla yasaklanmasını devlet tarafsızlığı olarak niteler. Eril açıdan, bu tarafsızlık gibi görünür, çünkü devlet yalnızca toplumsal dünyadaki eşitsizliği ayna gibi yansıtmakla yetinmektedir. Bu tarafsızlığın kalkanı altında, pornografinin devlet tarafından korunması resmi politika haline gelir.[67]

Demek ki pornografi yasası ile pornografinin yüzeysel ve temel konuları aynıdır. Yüzeysel olarak her ikisi de ahlakla ilgili konuları kapsar: Kurallar yapılır ve cinsel uyarı sağlamak için aşılır. Aslında her ikisi de iktidar hakkında, erotik olan ile kadınların erkekler tarafından denetlenmesi arasındaki eşitlik hakkındadır: *kadınlar* yapılır ve cinsel uyarı amacıyla aşılır. Pornografinin verdiği zevk, bir dere-

ceye kadar kurallara karşı olup, hiçbir zaman tamamen elde edilemez veya tamamen yasadışı olmayışındadır. Böylece müstehcenlik yasası da tecavüz yasası gibi, değerini düşüreceğini ve yasaklamalarla elde edilebilirliğini sınırlayacağını iddia ettiği şeyin hem değerini korur, hem de ulaşılabilirliğini. Müstehcenlik yasası pornografinin cinsel uyarıcılığını korumak için devlet iktidarını –zor kullanma, hiyerarşi– kullanarak ve yasaklayacağını söylediği şeylere –erkeklerin cinsel yönden neye ulaşabileceği– belirginlik kazandırır. Müstehcenlik yasasının pornografiyle ilişkisi pornografinin cinsellikle olan ilişkisi gibidir: Ayna gibi olmayı iddia eden bir harita, bir uygulamayı temsil eder gibi yapan bir uygulama, bir yasallaştırma ve yetki verme, kendilerini toplumsal gerçeğe aktarıyormuş gibi görünen ama aslında sadece zaten orada olan bir görüntüyü yansıtan bir dizi buyruk ve denetleme. Pornografi kendisini doğru veya yanlış, iyi veya kötü olabilen bir fantazi, aldatıcı bir görüntü veya bir fikir olarak sunarken, asıl ve tam olarak yaptığı, iktidarı yaymak ve dağıtmaktır. Liberal ahlak gerçeği oluşturan aldatıcı görüntülerle uğraşamaz, çünkü gerçek hakkındaki kuramı toplumsal iktidar dağılımıyla ilgili temel bir eleştiri içermediğinden, görgül bir anlatım, kulaktan dolma bir doğru olmanın ötesine geçemez. Yüzeyde hem pornografi, hem de müstehcenlik cinsellikle ilgilidir. Ama tehlikede olan kadının statüsüdür.

12

Cinsiyet Eşitliği: Farklılık ve Egemenlik

Ne bir metre uzunluğunda olduğu ne de bir metre uzunluğunda olmadığı söylenebilecek bir tek şey mevcuttur, o da Paris'teki standart metredir.

– LUDWIG WITTGENSTEIN

İnsanın ölçüsü insandır.

– PITAGORAS

[Erkekler] kadınlardan üstün olduklarını düşünürler, ama bunu kadın-erkek eşitliği fikriyle karıştırırlar. Çok garip bir şey.

– JEAN-PAUL SARTRE

CİNSİYET FARKLILIĞI YÜZÜNDEN eşitsizlik, kadınları kadınlar olarak tanımlar ve statülerini belirler. Eğer cinsler arasında eşitlik olsaydı, kadınlara cinsel olarak hükmedilemeyecekti. Cinsel zor kullanımı olağandışı kalacak, rızaya bağlı seks gerçek ve yaygın bir şey olacak ve cinsel şiddete uğrayanlara inanılacaktı. Eğer cinsler eşit olsaydı, kadın ekonomik olarak bağımlı olmayacak, daha fazla ümitsizlik ve önemsizlik hissetmesine yol açılamayacak, cinsel ve ekonomik olarak sömürülemeyecekti. Kadınlar şimdi olduğundan daha çok söz hakkı, mahremiyet, otorite, saygı ve kaynağa sahip bulunacaktı. Tecavüz ve pornografi şiddet olarak tanımlanacak, kürtaja daha seyrek gereksinim duyulacak, gerektiği zaman da güvence altında olacaktı.

ABD'de devlet kapitalist kabul edilir; ama eril olduğu kabul edilmez. Anayasal olduğu söylenen ve yasal bir hak olması ancak bir şaka olarak kabul edilebilecek olan cinsiyet eşitliği yasası, bu yarıktan fırlayıp devletin güvence altına aldığını iddia ettiği cinsiyet eşitliğinin gerçek yüzünü sergilemektedir.[1] Eğer toplumsal cinsiyet hiyerarşisi

ve cinsellik karşılıklı birbirlerini oluşturan şeylerse –yani toplumsal cinsiyet hiyerarşisi cinselliğin erotizmini ve cinsellik de kadın üzerindeki eril egemenliğin güçlenmesini sağlıyorsa–, eril bir devlet muhtemelen cinsiyet eşitsizliği suçlaması getirebilecek cinsel egemenlik eylemlerine hiç girişmeyecektir. Tersine, eşitlik kavramı cinsellik kavramından mümkün olduğu kadar uzakta tutulacaktır. Aslında cinsel güç kullanımının ne olayları yaratanlara ne de onlara göz yuman devlete cinsiyet eşitsizliğiyle ilgili sorun çıkardığı görülmüştür. Cinsellik hukukta genel olarak ceza hukukuyla düzenlenir, bazen de haksız fiil kapsamına girebilir. Her iki durumda da eşitlik zemini bulunmamaktadır.[2] Doğurganlık denetimi de aynı şekilde mahkemelerce öncelikle özel yaşamla ilgili yasalar çerçevesinde karara bağlanır. Sanki bir sınır boşluğu, bir tarafta cinsel konuları, diğer tarafta da eşitlik yasasını birbirinden ayırmaktadır. Yasa yapısal olarak, eril bakış açısını benimser: Cinsellik toplumsal başıboşluğu değil doğayı, toplumsal iktidar dağılımını değil, kişiler arası ilişkileri ve cinsiyet ayrımcılığını değil, cinsiyet farklılıklarını kapsar.

Cinsiyet ayrımcılığı yasası, onu destekleyen yaygın ahlak anlayışıyla birlikte, eşitlik ve toplumsal cinsiyet konularına aynılık ve farklılık açısından yaklaşır. Politika, hukuk ve toplumsal algılamaya da egemen olan bu yaklaşıma göre, eşitlik bir farklılık değil bir denklik, cinsiyet ise bir denklik değil bir farklılıktır. Bireylere eşit davranılmasını sağlamayı amaçlayan yasal buyruk, hem sistemi kapsayan bir norm hem de konuyla ilgili hukuksal bir öğreti olarak, benzerlere benzer şekilde, benzemeyenlere ise farklı şekilde davranma meselesi haline gelirken, cinsler de toplumsal olarak karşılıklı benzemezlikleriyle tanımlanırlar. Yani cinsiyet toplumsal olarak bir epistemolojik farklılık halinde kurulurken, cinsiyet ayrımcılığı yasası toplumsal cinsiyet eşitliğini, öğretisel farklılığa göre biçimlendirmiştir. Toplumsal olarak bir kadını bir erkekten ayırt eden şey, iki cinsin birbirinden farklı olan tüm yönleridir; oysa yasal olarak bir kadının cinsiyet temelinde ayrımcılığa maruz bırakıldığını kabul etmek için, önce onun aslında bir erkekle aynı olduğunu söyleyebilmek gerekir. O halde aynılık varsayan bu eşitlik kavramı ile farklılık varsayan cinsiyet kavramı arasında baştan oluşmuş bir gerginlik mevcuttur. Farklılık, devletin cinsiyet eşitliğine yaklaşımını bilgi kuramı ve öğreti açısından tanımlar. Cinsiyet eşitliği, kendi içinde çelişkili bir terim ve bir tür kelime oyunu haline gelmiştir. Cinslerin toplumsal olarak farklı biçimlerde oluşturulduğu cinsiyet eşitsizliğinin en önemli meseleleri,

ya henüz eşikteyken dışlanmıştır ya da içeri girer girmez kapsama alınmaları engellenmiştir. Bu şekilde, farklılık toplumsal cinsiyetin anlamı olarak toplum bilincine kazınmış ve hukuka cinsiyet ayrımcılığının sınırı şeklinde geçmiştir.

Cinsiyet ayrımcılığı yasası gerçek yaşamdaki cinsiyet eşitsizliğini, her kategorinin diğerinden farklılığıyla tanımlandığı hukuktaki "cinsiyet sınıflaması" haline getirmiştir. Hukukta veya gerçek yaşamda bir sınıflama, toplumsal cinsiyetle olan "uyumu"[3] ve yönetim veya iş ortamı için amacının geçerliğine bağlı olarak, cinsiyete dayalı olabilir veya olmayabilir. Klasik "ussal bağıntı" testine uygun bir sınıflamanın "gelişigüzel değil, akılcı olması ve yasa yapmanın amacına uygun, adilce belirlenmiş ve gerçek farklılıklar üzerinde kurulu olması gerekir. Böylece aynı koşullara sahip herkese aynı şekilde davranılmış olacaktır."[4] On Dördüncü Anayasa Değişikliği'nin eşit koruma maddesine göre ayrımcı olmakla itham edilen bir kural veya uygulama tarafından çekilen çizginin, cinsiyet farklılığı çizgisini daha yakın takip etmesi gerekmektedir. Ayrımcı olmamak için, toplumsal cinsiyet ile bu çizginin amaçları arasındaki ilişkinin, mükemmel olmasa da mutlaka akılcı olması gerekir. Yalnızca kadınlar için sağlanan bir yargı ölçütü olan ve "ara inceleme" olarak adlandırılan araştırma kapsamında, toplumsal cinsiyet çizgileri, çoğu unsurdan daha dikkatli, ama bazılarından daha az kesin şekilde incelenirler.[5] Eşit Haklar Düzenlemesi'nin (ERA - Equal Rights Amendment) egemen yorumu doğrultusunda tamamiyle kısıtlanmamışlardır.[6] Cinsiyet çizgileri arasındaki ilişki ve bu çizgilerin amaçlarını inceleyen doktriner bütünlükten anlaşılacağı gibi, ERA yeni bir başlangıç değil, standart eşit koruma yaklaşımını sonucuna vardırma teklifidir.

Cinsiyet farklılığı yasasında eşitlik karşılaştırmalı bir kavramdır. Yasadaki cinsiyet farklılığı yaşamdaki cinsiyet farklılığıyla, kadınlar erkeklerle karşılaştırılır. Kadınlara karşı eşit tutum iddiasının temelini erkeklerle olan görgül benzerlik oluşturur. Farklı davranışın ayrımcı davranış olarak kabul edilebilmesi için, farklı cinslerin önce yasal açıdan, nitelikleri yönünden, çevre koşulları ve fiziksel dayanıklılık bakımından "aynı durumda" olmaları gerekir.[7] Bu standart, cinsiyete yasanın nesnellik biçimi olan daha geniş bir yasal tarafsızlık normu uygular. Toplumsal cinsiyet açısından tarafsızlığı ölçmek için en iyisi, cinslerin yerlerini değiştirerek karşılaştırmaktır. Bir kadının cinsiyet temelinde ayrımcılıkla karşılaşıp karşılaşmadığını anlayabilmek için, aynı durumdaki bir erkeğe de aynı şekilde davranılıp davranıl-

mayacağı sorulur. Konuyla ilgili olarak saptanan anlamlı farklılıklar, farklı davranış olasılığını öne çıkaracaktır. Bu farklılığın sınıflandırılmış, elverişsiz ya da birikim sonucu meydana gelmiş olmasının önemi yoktur. Böylece saptanmış durum farkları dikkatle ele alındığında, ya karşılaştırılamaz ya da ussal görünürler; bu da yasanın gözünde eşitsizlik değil farklılıktır. Bu görüşe göre eşitlik standardı, ampirik eşitlikten elde edilir ve ampirik eşitliğe bağlanır. Saptanmış farklılıklar mutlaka ayrımcılıkla ilgisi olmasa da farklılaştırılmış sonuçlar doğurur.

Bu yaygın epistemolojik liberal yaklaşıma göre,[8] cinsler doğa tarafından biyolojik olarak farklı yaratılmışlardır ve bu yüzden toplumsal olarak da, farklı amaçlar için uygun şekilde farklılaştırılmışlardır. Bu doğal, değişmez, kalıtsal, gerekli, adil ve muhteşem farklılaştırmadan ayrı olarak, toplum ve yargı sistemi de bazı gelişigüzel, akıldışı, kısıtlayıcı ve bozucu farklılıklar geliştirmiştir. İşte cinsiyet ayrımına karşı yasanın hedef aldığı eşitsizlikler bunlardır. Bir araştırmacının söylediği gibi, "cinsel sınıflamalara karşı herhangi bir yasaklamanın, cinsiyete dayalı iki meşru farklılık kaynağını barındıracak kadar esnek olması gerekir: Cinsler arasındaki biyolojik farklılıklar ve Amerikan toplumundaki yaygın heteroseksüel ahlak kuralları."[9] Öneri halindeki federal Eşit Haklar Düzenlemesi (ERA) de cinsiyete dayanan farklılıklara genellikle uzlaşmaz bir yasaklayıcı tavırla yaklaştığı halde, "benzersiz fiziksel özellikler" ve "kişisel özel yaşam" gibi konularda o da istisnalar getirir.[10] Cinselliği "kalıplarla" ifade eden yasalar ya da uygulamalar, çoğu zaman "eski" ya da "modası geçmiş", yetersiz, aşırı genelleştirilmiş tavırlar bu ayrımcılık tanımının özünü oluşturur.[11] Gerçek farklılıklarla ilgili hatalı algılamalar dava edilebilir. Bununla birlikte biyoloji veya heteroseksüelliğe bağlanan herhangi bir ayrım, ayrımcılık değil farklılıktır.

Kadınların bakış açısından, toplumsal cinsiyet doğru veya hatalı bir ayrımdan çok, bir güç eşitsizliğidir. Kadınlar için cinsiyet kimin kime ne yapmaya izni olduğunu belirleyen bir toplumsal statüdür; ancak türevsel olarak bir farklılık sayılabilir. Örneğin bir kadın toplumsal cinsiyetiyle ilgili olarak şöyle diyebilmektedir: "Keşke bir paspas veya erkek olarak doğsaydım."[12] Paspas olmak erkek olmaktan kesinlikle farklı bir şeydir. Cinsler arasında mutlaka birtakım farklılıklar olduğu da açıktır. Buna rağmen paspas veya erkek olmanın bir kadının gerçekçi seçimleri olması ve üstelik bu seçimlerin bu kadar kısıtlayıcı olması, bu ayrımı bir farklılık olarak gören perspektifi sor-

gulayacaktır. Erkekler farklı olarak nitelenmezler, çünkü onlar ne paspastır ne de kadın. Ama toplumsal olarak kadının ne kadın olmasına ne paspas olmasına ne de erkek olmasına izin verilmektedir.

Bu perspektifle bakmak ve cinsiyeti bir aynılık ve farklılık sorunu olarak ele almak, toplumsal cinsiyetin bir toplumsal hiyeraşi ve eşitsizlik sistemi olduğunu gizlemektedir. Cinselliğe yüklenen farklılıklar eşitsizliğe herhangi bir temel oluşturmaz, onun çizdiği sınırlar haline gelir. Başlangıçta, toplumsal ve politik eşitsizlik aynılık ve farklılığa karşı ilgisizdir. Farklılıklar eşitsizliğin sonradan ortaya çıkan mazeretleri, onun tartışılmaz yapaylığı, kaynağı gibi sunulan sonuçları, duygusallaştırılması, meydana getirdiği zararı haklı gösterebilmek için özellikle dikkat çekilen zararı ve eşitsizlik toplumsal iktidar sağladığı için toplumsal olarak fark edilmesine özen gösterilen farklılıklarıdır. Eğer cinsiyetin sağladığı toplumsal iktidar olmasa, cinsiyet farklılık olarak kabul edilmeyebilir, epistemolojik olarak da farklılık anlamına gelmeyebilirdi. Beden, zihin veya davranışlarla ilgili ayrımlar etki olarak değil, daha çok neden olarak kabul edilmişlerdir. Oysa ayrım öyle derin bir etkidir ki, ona dikkat çekilmesi bile bu derinliğin ispatı sayılabilir. Önce eşitsizlik, sonra farklılık gelir. Eşitsizlik, maddi ve içeriklidir ve bir oransızlığı tanımlamaktadır; farklılık ise düşünsel düzeyde ve yanlış bir simetriye sahip olup, soyuttur. O halde, farklılık üzerinde odaklanan bir tartışma ve bir toplumsal cinsiyet yasası, onları eleştirir ya da sorun yapar gibi görünse de, aslında onları tarafsızlaştıracak, rasyonelleştirecek ve iktidarla ilgili anlaşmazlıkları örtecek bir ideoloji hizmeti görmektedir. Farklılık egemenliğin çelik yumruğuna geçirilmiş kadife eldivendir. Yani sorun, farklılıkların değerlendirilmemesi değildir; sorun farklılıkların iktidarla tanımlanmasındadır. Farklılık kabul edilse de yadsınsa da, farklılık temeli alkışlansa da kınansa da, kadınlar farklılık adına korunsa da cezalandırılsa da, bu gerçek değişmeyecektir.

Öğretisel açıdan konuşursak, cinsiyet ayrımı konusundaki yaygın yaklaşım içinde kadınlar için cinsiyet eşitliğine giden iki alternatif yol vardır. Bunlar aynılık/farklılık geriliminin çizgilerini takip eden yollardır. Daha ağırlıklı olan alternatif, aynı erkek gibi olmaktır. Bu yol öğreti açısından "toplumsal cinsiyet farkı gözetmemek" olarak adlandırılır ve tek felsefi ölçüttür. Hukukta özün nasıl biçim haline geldiğinin kanıtıdır ve "erkek gibi ol" kuralı resmi eşitlik olarak kabul edilir. Toplumsal yaşamın değerlerini yansıttığı için soyut kabul edilir, yani dünya karşısında saydam ve özden yoksun. Sadece *tek* standart

değil, *herhangi bir* standart olarak kabul edilmesinin sebebi de yine budur. Yasal açıdan mevcut gerçeğe normatif standartlar getirdiği bildirilen ve hukukun yaşamı yansıtması olarak görülen aynılığın en güçlü kuramsal ifadesi, "gerçek farklılıklar" dışında, toplumsal cinsiyeti herhangi bir şekilde hesaba katmayı yasaklayacaktır. Şimdiye kadar geçerli olan kural, "eşit" kelimesini "aynısı" kelimesinin karşılığı ve/veya dengi saymaktır – her ikisinin de neye gönderme yaptığını belirlemeden.

Eşitlik isteyen ama kendilerini "farklı" bulan kadınlar için, kuram bir alternatif yol daha sağlamaktadır: Erkeklerden farklı olmak. Farklılığın bu şekilde eşitlikle ilişkilendirilmesi yasal açıdan özel yarar kuralı veya özel korunma kuralı, felsefi açıdan ise çifte standart olarak adlandırılır. Bu alternatife pek iyi gözle bakılmaz, çünkü kadının kamusal ortamlardan dışlanmışlığını ve korumacı işçi yasalarını akla getirmektedir.[13] Yine bu konuları her zaman gündeme getiren hamilelik gibi, öğreti açısından adeta utanç vericidir. Bir hukuk kuralı olarak değil, gerçek eşitliğin bir istisnası olarak kabul edilir. Cinsiyet ayrımı yasasının somut içerikli bir şeyi ele aldığını itiraf ettiği tek nokta da budur. Dürüst Mesleki Nitelikler'le (Bona Fide Occupational Qualification - BFOQ) birlikte ERA'nın benzersiz eşit özelikleri istisna sayma stratejisine göre zararları karşılayıcı yasalar yapılması ve belirli davalarda cinsiyeti dikkate almanın sağladığı rahatlık gibi olumlu tavırların bu alternatif içinde bir arada yaşadığına inanılmaktadır.[14] Saptanmış farklılıklar, koruma *veya* yoksun bırakma gibi farklı davranışlara yol açabilir. Bu eşitlik yasası hangisine yol açacağı konusunda belirsizlik gösterir.

Aynılık/farklılık yaklaşımına temel olan felsefe kadınlara liberalizm uygular. Cinsiyet, altında aynılığın, insanın ortak yanlarından oluşan bir katmanın yattığı doğal bir farklılık, bir bölünme, bir ayrımdır.[15] Öğretinin aynılık kolunun ahlaksal ivmesi, standart meydana getiren kurallar ile ampirik gerçek arasında uyum sağlayacak şekilde, kadınlara erkeklerin sahip olduğu şeylere ulaşma olanağı bahşeder: Kadınların erkeklerden farkı olmadığı yere kadar, erkeğin elde ettiği her şeyi kadın da hak etmiştir. Genellikle otoriter ve ilkesiz, fakat anlamsızlıklardan kaçınabilmek için gerekli sayılan farklılıklar kolu ise, kadını olduğu gibi değerlendirmek veya fark edilir şekilde kadın haline gelişinin –yani erkeğe benzemeyişinin– bedelini ödemek veya kadını eşitlik yasasının bulduğu gibi "farklı" bırakmak için varlığını sürdürmektedir.

Cinsiyet ayrımcılığı yasasıyla ilgili birçok uzman, bunlardan başka yol olamazmış gibi, zaman içinde bu yollardan hangisinin cinsiyet eşitliğini elde etmek için tercih edileceğini veya herhangi bir özel konuya bunların hangisinin daha uygun olacağını incelemekle uğraşmıştır.[16] Oysa bundan önce, cinsiyet eşitliği meselesini aynılık ve farklılık konuları olarak ele almak da, belirli bir tavrı benimsemek anlamına gelmektedir. Bu tavrın sabit fikri cinsiyet farklılığı olduğu için, burada aynılık/farklılık yaklaşımı olarak adlandırılmaktadır. Ana teması şudur: "Aynıyız, aynıyız, aynıyız." Farklı tonları daha tiz bir perdeden ama birlikte çalmaya çalışan kontrpuanı da, "ama farklıyız, ama farklıyız, ama farklıyız" diye sürmektedir. Hikâyesi şöyledir: Birinci gün farklılık vardı; ikinci gün bu yüzden bir bölünme yaratıldı; üçüncü gün ise, yer yer egemenlik baş gösterdi. Bölünme akılcı olsa da olmasa da, egemenlik haklı ya da haksız görünse de, farklılık *vardır.*

Anlaşılmayan konu, erkeğin kendi başına nasıl her şeyin ölçüsü haline gelmiş olduğudur. Aynılık başlığı altında kadın, erkeğe uygunluğuyla ölçülür; erkeğin ölçülerine ne kadar yakınsa, aralarında o kadar eşitlik vardır. Farklılık açısındansa, erkeğe uymayan yönleriyle ölçülür; kadınlığına, erkeğin ölçülerine olan mesafeye göre karar verilir. Toplumsal cinsiyet yansızlığı eril ölçüt, özel koruma kuralı ise dişil ölçüttür. Erkeklik veya erillik her iki ölçüt için de kilit noktadır. Cinsiyet ayrımcılığına, cinsiyetle ilgili sorular farklılık soruları, eşitlikle ilgili sorular da aynılık sorularıymış gibi yaklaşmak, yasanın kadını erkek ölçütlerinde tutması için iki yol sağlamaktan ve buna da cinsiyet eşitliği demekten başka işe yaramaz.

Aynılık/farklılık öğretisi, kadınların kadın olarak cinsiyet ayrımı konusunda bu devletten sağladığı şeylerde aracı rolü oynamıştır. Çok önemli bir soruna da dikkat çekmiştir: Kadınların dışlandıkları şeylere ulaşmalarını sağlamak için ne yapılması gerektiği. Bu öğreti kadınlarla ilgili her şeye önem verir; onları oldukları gibi veya olmalarına izin verildiği gibi veya yaşamın etkinliklerinin çoğundan dışlanmamak ve kendi koşulları olmasına izin verilen koşullar altında ciddiye alınmak için verdikleri savaşımlar sonucunda sağladıkları gelişmeyle birlikte değerlendirmek ister. Kadınların erkekler karşısında elde ettiklerinin tartışmasını yapar. Bu öğretiyi yönlendirici dürtü şudur: "Biz de sizin kadar iyiyiz. Sizin yapabileceğiniz her şeyi biz de yapabiliriz, yeter ki yolumuzdan çekilin." Bu yaklaşım kadınların eğitim ve iş alanlarına –akademik ve profesyonel alanlar, kamu gö-

revleri, kol emeği gerektiren işler–, orduya ve beklenenden çok daha fazla oranda atletizme girebilmelerini sağlamıştır.[17] Kadınlar için uygun görülen bütün çıkmaz sokakları ve bedensel eğitim eksikliği diye yutturulan ama aslında pasiflik ve zorla kabul ettirilmiş zayıflık yönünde sıkı bir eğitim olan her şeyi aşmak için harekete geçmiştir. Zorunlu askerlik bağlamında, basit onurluluğu ve karmaşık belirsizliğiyle eşitlik için aynılık yolunu benimsemiş, bir yurttaş olarak kadınların da tıpkı erkekler gibi öldürülme tehlikesini üstlenmesi gerektiğini ortaya koymuştur.[18] Yurttaşlık bir bütündür. Tehlikelerine karşı kadınların göstereceği direncin sonuçları erkeklerinki kadar ciddiye alınmalıdır.[19]

Aynılık ölçütü, kadınların –yaptıkları onca iyi şeye karşı– tarihsel olarak hakları olabilmiş pek az şeyden büyük ölçüde erkeklerin yararlanmasını sağlamıştır. Cinsiyet farklılığı gözetmeyince, nafaka ve boşanma yasaları tekrar değişikliğe uğramış, erkeklere çocukların velayetini üstlenme ve nafaka ödenmesiyle ilgili eşit şans tanınmıştır.[20] Erkekler, gelir düzeyi açısından ve çekirdek ailenin varlığı gibi açılardan bakınca, genellikle daha iyi ebeveynler olarak görülür. Çünkü erkek daha iyi bir gelire ve (onların deyimiyle) aile birimlerini başlatma inisiyatifine sahiptir. Aynı zamanda mahkeme karşısında daha çok otoritesi ve güvenilirliği vardır. Toplumsal cinsiyetten arınmış koşullar altında, daha mahkemeye gitmeden toplumun kendilerine tanıdığı ayrıcalıklarla, erkekler ebeveyn olarak daha çok tercih edilir durumdadırlar. Bununla birlikte, böyle bir tercih, toplumsal cinsiyet özelliğini hesaba katmak ve dolayısıyla cinsiyet ayrımcılığı yapmak olacağından, hukukta uygulanamaz. Aynı şekilde, kadınların daha çok nafaka ihtiyacında olması gibi grup gerçekleri de hesaba katılamayacaktır, çünkü yasalar karşısında yalnızca toplumsal cinsiyetten arındırılmış bireysel öğeler etkili olabilmektedir. Cinsiyet ayrımcılığının yaşandığı bir toplumda, kadınların da bireyler ya da kadınlar grubunun üyeleri olarak, kadınlara özgü fırsatlardan yararlanarak hayatlarını sürdürüyor olmaları dikkate alınamaz, çünkü bu cinsiyet ayrımcılığı olur. Bu şekilde eşitlik ilkesi, kadınlar için bir şey elde edebilmenin yolunun, aslında erkekler için bir şeyler elde etmekten geçtiği fikrini güçlendirmektedir. Nitekim erkekler bunları elde etti. Kadınlarsa, bu yolda çocuklarını ve maddi güvencelerini kaybettiler, ama yine de eşit işe eşit ücret hakkını kazanamadılar; üstelik kadın okulları gibi birtakım ayrıcalıklarını da bu yaklaşım yüzünden kaybetmek üzereler.[21]

Anlaşılan, bu öğretinin cinsiyet eşitsizliği olarak ifade ettiği durumun, kadınların başına gelenle bir ilgisi yoktur; cinsiyet eşitliği dediği de, yalnızca kadın için elde edilen şeylerin erkek için de elde edilebileceği anlamına gelmektedir. Anlaşılan cinsiyet ayrımcılığı yasasının kadınların aşağılanma biçimlerini araştırması için, bunların özgün, zorla kabul ettirilmiş veya hayali bir farklılık olarak ortaya *çıkmamış* olması gerekiyor. Özgün farklılıklar açısından bakılınca, kadının sahip olup da erkeğin hâlâ başaramadığı bir yetenek olan rahminde çocuk büyütme özelliği göze çarpacaktır. Bu yüzden, gebelik bir farklılık olmakla birlikte, yine de bütün kadınlar gebe kalmadığı için, bu tam anlamıyla bir toplumsal cinsiyet ayrımı oluşturmamaktadır.[22] Burada toplumsal cinsiyet önce bütün kadınları ve yalnızca kadınları kapsayacak şekilde biyolojik olarak tanımlanmakta, daha sonra farklılıkların en biyolojik olanı gebelik bunun dışında bırakılmaktadır, çünkü bütün kadınları içine alamadığı için yeterince, yani yüzde yüz biyolojik değildir. Ayrıca, gebelik ayrımcı olmadan farklılıklar saptamayı mümkün kılan bir farklılıktır. Bir yandan çok cinsiyetçidir, ama bir yandan da kadınların gebelik yüzünden işe gelemedikleri zamanın, dönüşlerinde iş güvenceleri olmamasının, vb. tazminatını almamalarını kolayca sağlayacak kadar cinsiyetçi değildir. Toplumsal cinsiyetten arınmış olma kavramı, kadına gereksinimi olan şeyleri vermenin cinsiyet ayrımcılığı olabileceğini, çünkü yalnızca kadının bunlara gereksinimi olduğunu çağrıştırmaktadır. Bu durum, özel bir koruma sayılmaktadır tabii. Ama bu yaklaşıma göre, gereksinimlerinden yoksun kalacak olanlar yalnızca kadınlar olacağı halde, yalnızca onlara gereksindikleri şeyleri *vermemek* ayrımcılık olmamaktadır.[23] Bu mantığa göre, cinsiyet ayrımcılığı yasası, toplumsal olarak yalnızca kadının zararına olan hiçbir şeyi yasaklamamaktadır. Görüldüğü gibi, yasal olanı dışında cinsiyet ayrımı bir safsatadır.

Daha sonradan kabul ettirilen farklılıklara gelince, en başta erkeklerin çalışmadığı düşük ücretli işler için çoğu kadının uygun görüldüğü hatırlanmalıdır. Eğer erkekle karşılaştırılabilir bir ücret uygulaması başlatılırsa, piyasa yapısının karışacağının öne sürüldüğü tartışmayla ilgili olarak ("ev işi için ücret" teklifiyle pek çok ortak noktası olan bir reformun olası radikal sonuçları üzerine ilginç bir yorum),[24] farklılık öğretisi, ortada kadına uygulanan davranışlardaki sapmayı belirlemek için gerekli standardı koyacak erkek bulunmadığı için cinsiyet ayrımcılığının değil, sadece cinsiyet farklılığının söz konusu olduğunu ileri sürer. Karşılaştırma yapılacak erkek olmaması aslında

önemli değildir. Çünkü nasılsa, erkeğin bu işle ilgili bir seçim hakkı olursa, ki yalnızca erkek olmak ona bu hakkı vermektedir, hiçbir erkek bu işi yapmayacaktır. Bütün doğrudan cinsiyet ayrımcılığı davalarında, aynı çıkmaza girilir. Örneğin, *Eşit İş Fırsatları Komisyonu'na (EEOC) karşı Sears* davasında Eşit Fırsatlar Komisyonu'na göre, bazı yüksek ücretli işlerdeki kadın ve erkek sayılarının çok farklı oluşu, Sears'ın cinsiyet ayrımı yaptığını göstermektedir. Uzman Alice Kessler Harris, kadınların erkeklerle aynılığını feminizm adına savunmuş, kadınların izin verildiği her durumda bir istisna yaratabildiklerini ileri sürmüştü. Davalı Sears ise, kadınların erkeklerden farklı olduğunu, daha iyi ücretli işler gibi, erkeklerin istedikleri şeyleri onların istemeyebileceğini iddia etti. Bir başka uzman Rosalind Rosenberg de yine feminizm adına kadınların erkeklerden farklı olduğunu savunarak onu destekledi. Sonuçta, zaten verilerdeki kadınlar toplumsal cinsiyet özellikleri açısından çok bölünmüş olduğundan ve ne öğretisel varsayımlar ne de işlerin tanımında yatan cinsiyet eşitsizliği sorgulanmadığı için insanların "ne istediğini" belirleyen toplumsal cinsiyetçiliğin de yardımıyla, kadınların farklılığıyla ilgili tartışma kazanılmış, kadınlar kaybetmiştir.[25]

Şimdi de fiili ayrımcılığı, yani zorla kabul ettirilen farklılıklar kategorisinin anlaşılmaz noktalarını gözden geçirelim. Birçok işveren, cinsiyeti söz konusu edilmeyen nitelikli bir elemanının, aynı zamanda okul öncesi çağdaki çocuğunun asıl bakıcısı olmamasını tercih eder.[26] Böylece, küçük çocukların bakımından kadınların sorumlu tutulduğu bir toplumda, bir toplumsal cinsiyet sorunu ortaya çıkar. Ne var ki, bu duruma dikkat çekmekle, meslek yapılarının oluşumuna cinsiyet öğesini karıştırmış sayılırsınız. Bunu yapmak ise, toplumsal cinsiyet üzerine kurulmuş olan farklılıkları dikkate almama kuralına karşı gelmek olacaktır. Dolayısıyla, meslek yapılarının belirlenmesine cinsiyet öğesini karıştırmanın aslında işi alacak olanın çocuk bakımı sorunu olmayan biri olması beklentisi bu meslek yapısına katıldığında başlamış olduğu hiçbir zaman açığa çıkmaz.

Devlet memuriyeti için başvurmuş, aynı niteliklere sahip kadın veya erkekler arasındaki farklılıklar,[27] hayali cinsiyet farklılıklarının bir örneğidir ve bunlar cinsiyet ayrımı öğretisinin başa çıkabileceği sorunlardır. Bununla birlikte kadınlara eğer okuma yazma öğretilmemiş olsaydı (ki bir zamanlar durum böyleydi ve hâlâ da kadınlar dünyadaki okuma yazma bilmeyen nüfusun çoğunluğunu oluşturmaktadır), o zaman bahsi geçen iş için yapılan başvurulardaki toplumsal

cinsiyet farklılığı hayal değil gerçek olacaktı. Böyle bir toplum, toplumsal cinsiyet eşitsizliğine karşı bir yasaya daha büyük bir gereksinim duyacaktı. O zaman bu doktrin, bu gereksinime bir eşitsizlik sorunu olarak yaklaşmak için yeterli olmayacaktı. Cinsiyet ayrımı yasası yanılsamalar ve hatalarla ilgilenebilir. Oysa gerçekler tamamen farklıdır. Sonuçta, cinsiyet eşitsizliğinden ötürü, kadınların erkeklerle "aynı koşullarda" olduğu durumlarda bile, kadınlar eşit görülmemektedir. Daha da vahim olan, cinsiyet eşitsizliğinden dolayı kadınların erkeklerle "aynı koşullar" elde etme şansının çok zayıf olmasıdır.

Toplumsal cinsiyet eşitsizliği gerçeğine karşı bu yasa, cinsiyet eşitsizliği ideolojisinin toplumsal yaşama karşı aldığı tavrı alır ve bu ikisi birbiriyle uyumlu olduğu için de kendisini meşru kabul eder. Bu sebepten, cinsiyet eşitliği yasasının çözmeye çalıştığı sorun tarafından sürekli altı oyulmaktadır. Örneğin bu yasa, erkeklerin çoğu olanaktan yararlanabilmek için başka birilerine benzemek zorunda olmadığını fark etmemektedir. Örneğin, erkekleri kadınlardan ayırt eden her niteliğin toplumun düzeni ve değerleri içinde zaten olumlu yönde telafi edildiğini, tarafsızca uygulamakta olduğu ölçütleri aslında toplumun tanımladığını fark edememektedir. Erkeklerin fizyolojisi sporların çoğunu; sağlıkla ilgili ihtiyaçları sağlık sigortalarının kapsadığı alanları; toplumsal olarak belirlenen hayat hikâyeleri işyerlerindeki beklentilerini ve başarılı kariyer modellerini; bakış açıları ve ilgi alanları bilimsel niteliği; deneyimleri ve tutkuları başarının sırlarını; askerlik hizmeti vatandaşlık kavramını; mevcudiyetleri aileyi; hemcinsleriyle geçinememeleri –yani savaşları ve hükümranlıkları– tarihi; muhayyileleri Tanrı'yı; ve cinsel organları cinselliği tanımlamaktadır. Cinsiyet farklılığının bulunmadığı söylenen ölçütler bunlardır. Erkeklerin kadınlardan farklı olan her özelliği, bir tür hareket planıdır ve aslında Amerikan toplumunun erkek egemen yapısı ve değerleri olarak da tanımlanabilir. Buna karşılık, ne zaman kadınların erkeklerden farklı oldukları anlaşılsa ve bu farklılığın onlara karşı kullanılmadığında ısrar edilse, ne zaman bir farklılık kadının ikinci sınıf kalması için kullanılsa ve eşitlik yasasıyla görüntü kurtarılsa, öğreti bir paradigma sarsıntısı geçirir.

Kadınlarla erkekler arasında pek çok fark olduğu aşikârdır. Sistematik olarak toplumun bir yarısını yüceltip, diğer yarısını alçaltmakla herkesin eşit olduğu bir toplum yaratmak pek mümkün değildir. Cinsiyet eşitliği yasasının fark edemediği şey erkeklerin kadınlarla olan farklılıklarının kadınların erkeklerle olan farklılıklarına eşit olduğu-

dur. Bununla birlikte cinsler toplumda aralarındaki göreli farklılıklar da göz önünde bulundurulduğunda, eşit koşullara sahip değildir. İktidar hiyerarşisi, hem gerçek hem hayal ürünü farklılıklar üretir ve bunlar aynı zamanda eşitsizlikleri oluşturur. Farklılıklar eşittir, ama besbelli ki eşitsizlikler eşit değildir.

Cinsiyet eşitliği yasasında eksik olan, Aristo'nun, eşitliğin aynılara aynı, farklılara farklı davranmak anlamına geldiği[28] şeklindeki görgül yaklaşımında eksik olan şeydir. O zamandan beri, kimse bunu ciddi bir şekilde incelememiştir. İnsanın, erkeğin erkek olduğu için elde ettiği bir şeyi elde edebilmesi için, neden erkekle aynı olması gerekmektedir? Erkek olmak bireye neden cinsiyet farklılığı temelinde sorgulanmayan bir hak kazanma olanağı sağlamaktadır? Buna karşılık kadınlar neden, erkeğin kendi imgesine göre yarattığı bir dünyada kendilerine yöneltilen eşitsiz bir davranışı dava etmek istedikleri zaman (gerçekte Aristo'nun kaçırdığı nokta budur)[29] aslında her bakımdan erkek özellikleri taşıdıklarını, ama ne yazık ki bir doğum hatası olarak son dakikada kadın olarak dünyaya geldiklerini ispatlamak zorundadırlar?

Toplumsal cinsiyeti göz ardı etme fikrinden yararlanabilen birkaç kadın bu yöntemi büyük bir rahatlıkla sergilemektedir. Bu kadınlar çoğunlukla, hiç olmazsa kâğıt üzerinde, erkek ölçütlerine yakın bir hayat hikâyesine sahip olmayı başarabilmiş kadınlardır. Cinsiyet ayrımcılığına en düşük düzeyde kurban olmuş, nitelikli bireylerdir. Erkeğin elde edebileceği bir fırsattan mahrum bırakıldıklarında, cinsiyet ayrımcılığı yapıldığı iyice göze batar. Toplum eşitsizleştikçe, böyle kadınların varlığına da daha az izin verilir. Toplum daha da eşitsizleştikçe, cinsiyet eşitliği öğretisi bu konuyla ilgili hiçbir şey yapamaz hale gelecektir. Çünkü eşit olmayan güç, cinsiyet farklılığı görüntüsü ve gerçeğini de, cinsiyet eşitsizliklerini yarattığı aynı çizgilerde yaratacaktır.

Aynılık/farklılık yaklaşımının özel yararlar kısmı kadınların ikinci sınıf olmasını önleyici bir katkıda bulunmamıştır. Bu yaklaşımın çifte standardı kadına tek standardın verdiği değeri bile vermemiş, cinsiyetinin özelliği olan dişiliği de bastırmamıştır. Temel cinsiyet eşitliği öğretisindeki özel yararlar kuralı, bireyin kadın olarak tanımlanıp da bunun eşit davranışla ilgili bütün isteklerden vazgeçilmesi anlamına gelmediği tek bölümdür. Ama bu noktaya çok yaklaşılır. Başlangıçta, sağlanan yarar şüpheli olmakla birlikte, işgücü içinde kadının korunmasına izin verilmişti.[30] Sonra bir veraset davasında, yar-

gıç Douglas kadınların ekonomik koşullarının güçlüğünü parlak sözlerle ifade ederek, bu çifte standarda uygun şekilde, kocaları ölmüş bulunan kadınların miras haklarıyla ilgili olarak, veraset vergisinin küçük bir bölümünü ödememelerini sağladı.[31] Eğer kadınlar farklı olarak damgalanacaklarsa hiç olmazsa elde ettikleri şey buna değmelidir. Kadınlar askeri hiyerarşi içinde terfi edecekleri zaman da, atılacakları zaman da erkeklerden üç sene daha fazla hizmet verir. Bu kural kadınların normal terfi yolu olan savaşa katılamamalarını telafi etmek için düşünülmüştür.[32] Kadınları özel bir vakaymış gibi kabul edip, onlar için olağandışı kurallar koymak, çoğunlukla kuralın kendisini düzeltmekten daha kolay olmuştur. Kadının "özel oluşu" şüpheli, ortak veya yasalara uygun bir durum da olsa bu böyledir.

Eğer cinsiyet eşitliği, yapılan işle bir sürtüşme yaratıyorsa, kadını dışlamak her zaman bir çare olmuştur. Örneğin kadınlar, "kadınlıkları adına", erkek hapisanelerinde erkeklerle temasta olacakları işlerin dışında tutulmuşlardır. Kadınların işe alınma şansını görüşen mahkeme, konuya bir tecavüzcü mantığıyla eğilerek, kadınlara her an tecavüz edilme olasılığı olduğunu ileri sürmüştür.[33] Ne kadına tecavüz edilme olasılığını artıran koşulların hukuksal değişikliğine gereksinim duyulmuş, ne de bu koşulların kaçınılmazlığı yüzünden kadınların işi almasının yasaklanması ayrımcılık olarak görülmüştür. Açıkça görüldüğü gibi tecavüz edilebilir olmak bir farklılıktır. Kadınlar kısırlaştırılmak istemedikleri ya da işveren böyle bir riski almaya yanaşmadığı için kadınlar tehlikeli işlerden de aynı mantıkla uzak tutulmaktadır. İşin sağlık açısından da sakıncaları olabilir. Günün birinde gerçek bir insan olup da dava açabilecek olan biri, yani cenin göz önünde tutularak ve doğurganlık kapasitesi olan kadınlara iş verilip kadının bedeni gelebilecek zararlara açık tutulursa ceninin bundan zarar görebileceği düşünülerek, kadınların işe alınması engellenmektedir.[34] Anlaşılan, doğurgan kadınlar gerçek bireyler değildir ve sağlıkları için veya kaybettikleri iş imkânları için işvereni dava edemeyeceklerdir. Bu davranış tarzı yalnızca kadınlara uygulanır. Görünüşe bakılırsa erkekler aynı şekilde üreme yetenekleri (sağlık sorunu) veya hayatları (örneğin savaş) söz konusu olduğunda, böyle bir ayrıma uğramamaktadır. Oysa bu gibi durumlarda zarar görecek olan yalnızca erkeklerdir.

Cinsiyet eşitliğinin iki yolu olan aynılık yolu ve farklılık yolu, kadınları erkeklerle olan ilişkilerine ve erkek ölçütlerine yakınlıklarına göre bölmektedir. Korunmayı kabul etmek yerine, kadınlık durumuna

bir istisna teşkil ederek kadınların erkeklerle olan geleneksel ilişkisinden sıyrılabilen ve soyut bir kişi haline gelen kadının erkek gibi olmaya çalıştığı kabul edilir. Bu kadınlara eşitlik intikamla birlikte sunulur. Kazanırlarsa, ödül olarak erkek standartlarına erişecek, erkeklerin ödemek zorunda oldukları ve ödemek için eğitildikleri giriş ücretini (her ne kadar ödemeler pek yapılmasa da) ödeme ayrıcalığını elde edeceklerdir. Farklılık yolunu tutup geleneksel rollerin gerektirdiği hakları savunan kadınlar, eğer kazanırlarsa, ya korunmayı sağlayacaklar ya da cinsiyetlerine özgü zararlara uğrayacaklardır. Farklı durumlar farklı davranışlara yol açacak, daha iyisi de daha kötüsü de olabilecektir.

Toplumsal cinsiyetten arınmış olmanın sonucu, aynı anda çok az kadının etkili olarak erkeklerle eşitlik iddia edebilecek önkoşulları sağlayabilmesidir. Toplumun geleneksel kalıpları içinde yaratılmış olan kadınlar, eşitlik iddia ederken, bu geleneksel rollerin sağladığı güvenceleri de yitirmektedir. Mahkemelerle kadınlık rollerinin sağladığı güvenceler üzerinde pazarlık yapan kadınlar gittikçe daha az şey elde ederken, toplumsal değişimlerle yaratılan ve kendilerine erkeklerle eşit koşullarda haklar sağlayabilecek olanakları da kullanamıyorlar. Bu geçici bir sorun değildir. Soyut bir eşitlik, ister istemez kurulu düzenin yarattığı eşitsizlikleri, eşit olmayan bir toplumsal düzenlemeyi dengeli bir şekilde yansıtacak oranda güçlendirir. Cinsiyet ayrımcılığı yasası, erkeklere eşit olmayanın asıl kadınlar olduğunu kabul etmeyi büyük ölçüde reddetmiş ve bunun adına da eşitlik ilkesi demiştir.

Bu öğretide hakların eşitliği bir benzerlik iddiası üzerine kurulu olduğu ve toplumsal cinsiyet aslında bir hiyerarşi olduğu için, başarısız olan erkekler kadınlara uygulanan özel korumadan hemen yararlanabilirler; oysa, erkeklerle eşitlik iddiasının önkoşullarını yerine getirmeye kalkışacak çok az kadın çıkmaktadır. Öğreti açısından kesinlikle cinsiyet ayrımcılığıyla ilgili olan ve 1971'den beri Yüksek Mahkeme'ye ulaşmış bulunan davaların birçoğu, kadınların elde ettiği az sayıdaki ayrıcalıktan faydalanmaya çalışan erkekler tarafından açılmıştır.[35] Erkeklerin çoğu davaları kazanırken, daha önceden erkekler için ayrılmış olan haklar için savaşan kadın davacılar kaybetmiş, kaybetmiş ve kaybetmiş, genellikle Yüksek Mahkeme'ye bile ulaşamamışlardır.[36] Erkeklerin aşağı doğru hareketinin daha kolay olması, özkaynaklara ulaşabilme olanakları ve güvenilirlikleri onların hemen hiçbir davayı kaybetmemelerini sağlamaktadır. Cinsiyet ay-

rımcılığı yasasının dengeleyici, tercih kullanıcı veya kadını koruyucu yanları çoğunlukla erkekler tarafından dile getirilmiş olan ve kadınların durumunu yumuşatan veya biraz düzelten ama statülerini değiştirmeyen, cinselliğe özgü koşullara yönelik meydan okumalardır. Erkeklerin verdiği bu destek çoğu zaman zaten samimi değildir. Kurbanın da erkek olduğu bir davada, reşit olmamış birine tecavüz yasası, yalnızca kadınların gebe kalabileceği öne sürülerek cinsiyet eşitliği tartışmasına karşı kullanılmış, genç erkeklerin de tecavüze uğrayabileceği, tecavüz edilen en genç kadının gebe kalmadığı, ortalama yaşın üzerindeki kadınların da hem tecavüze uğrayıp hem gebe kaldığı gibi olasılıklar göz ardı edilmiştir. Tecavüz bir cinsiyet eşitsizliği olarak tanınmadığı için, mahkeme yetişkin kadınlar karşısında bile, genç erkekleri birer cinsel fail kabul etmiş ve kadın nüfusu zorla cinsel ilişkide bulunmaya maruz bırakılma konusunda kategorilere ayırmıştır. Yaş sınırı, küçük kızları cinsel olarak dokunulmaz ilan etmiş ve yasal tanım olarak rıza gösteremeyecek olan bu kızları böylece cinsel saldırı hedefi haline getirmiştir. Bir tek gün farkıyla yaşça büyük kızlar ve kadınların fiili olarak rıza gösterebilecekleri ve aksi ispat edilmediği sürece eşit oldukları varsayılmıştır.[37] Bir başka örnek de, zorunlu askerliğin yalnızca erkekler için olmasıdır; savaşta yalnızca erkekler yaşamlarını tehlikeye atmaya zorlanmış, böylece toplumun birincil savaşçıları olarak toplumun yasal şiddetini de ellerinde bulundurur hale gelmişlerdir.[38]

Bazı dul erkeklerin birçok dul kadın gibi eşleri öldüğü için yoksul olduğu; bazı kocaların kadınların çoğu gibi eşlerine bağımlı olduğu; birkaç babanın birçok anne gibi öncelikli çocuk bakıcısı olduğu doğrudur. Fakat bu gibi durumlar daha çok dişi cinsiyetin normlarıyla bağdaşmaktadır. Birçok kadın bu normları paylaşır. Kadının yoksulluğu ve bunun sonucu erkeğe maddi bağımlılığı (evlilik, işyeri veya fahişelikte), zorunlu annelik ve cinsel incinebilirliği kendi cinsinin bir üyesi, yani bir *kadın olarak* toplumsal konumunu belirler. Cinsiyet ayrımına karşı cinsiyet farkı gözetmeyen yaklaşım bu gerçeği karanlıkta bırakırken, korumacı yaklaşım da değiştirmemek eğilimindedir. Bazı erkeklerin de bazen kendilerini benzer durumlarda bulmaları, onların erkek olarak bu konumu benimsediklerini göstermez. Böyle olması onlar için hem normlar açısından, hem sayısal olarak kuraldışıdır. Kadınların tersine erkek ne yoksuldur ne de çocuklarının cinsiyet temelinde asli bakıcısıdır.

Cinsiyet ayrımcılığı yasasının ölçütleri toplumun olağandışı du-

rumları içindir. Kadınların erkeklerle eşit koşullarda olduklarını iddia edebilmeleri için, onların da olağandışı olması gerekir. Onlar cinsiyet eşitsizliğinin sistematik olarak kadının elinden aldığı her şeyi geri isteyebilmelidir: Ekonomik bağımsızlık, iş ehliyeti, iş tecrübesi, liderlik nitelikleri, girişkenlik ve güven, benlik duygusu, kendine saygı, fiziksel durum, güç ya da cesaret, mücadele yeteneği, cinsel dokunulmazlık ve yasal işlemlerin her aşamasında güvenilebilirlik. Cinsleri "bireyler olarak", yani birer birer, sanki toplumsal cinsiyetlerine bağlı değillermiş gibi ele almak, bu kolektif gerçekleri ve cinsiyet ile grup statüsü arasındaki karşılıklı ilişkileri bireysel hakların tanınması maskesi altında gizlemektedir. Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinden en çok kaçabilen kadın, bundan dolayı en çok incindiğini iddia edebilecek olan kadındır. Öyle anlaşılıyor ki, bir kadının eşitsizlikten şikâyet edebilmesi için bile, önce eşitliğe sahip olması gerekmektedir.

Cinsiyet ayrımcılığı yasası kadınların ya toplumsal cinsiyet nesneleri olmasını ya da özne olarak kabul edilebilmeleri için, eril olanı taklit etmesini şart koşmaktadır. Bu ölçütler Nancy Cott'un iki uçlu "ihtirassızlık" diye tanımladığı, kadın tarafının tarihsel olarak elde edebilmesine izin verilmiş olan bu kurumsal eşitlikle ilgi çekici bir paralellik gösterir. "İhtirassızlık" yani dişil toplumsal cinsiyet tanımı olarak cinsel edilgenlik, kadının Viktorya devrinin ahlaksal eşitliğine kabul edilmesinin bedeli olmuştur.[39] İhtirassız kadın, eşit korunmayı (eşit davranış, kadın tipi) veya ikinci sınıf erkek olma iznini (eşit davranış, erkek tipi) hak eder. İhtiraslılık kuralı bozacak, kadını ahlaksal eşitliğe uygun görmeyecek, fakat ihtirassızlığı kadın için geçerli bir kural olarak yürürlükte bırakacaktır. Belki de bu anlamda ihtirassız olmayan kadın –yani kendi kendine davranan, kendi kendini tanımlayan, kendine saygısı olan, cinsel olarak tanımlanmamış ve bulunduğu konumdan cinsiyet eşitsizliğine direnç gösteren bir kadın– yoktur. Eğer toplumsal cinsiyet statüsünün temelinde cinsellik varsa, gerçek eşitlik de cinsel eşitlik olacaktır. Eşitliğin bedeli olan cinsel nesneleştirilme, bu bilgilerin ışığında, eşitlik bedeli olan eşitsizlik gibi görünmektedir. Burjuva pazarlığının –yani kadının her şeyden önce bir toplumsal cinsiyet olarak soyut kişiliğe ve bireyselliğe kabul edilme koşullarının– cinsel bir bedeli olduğu ortaya çıkmıştır.

Cinsiyet eşitliği yasasında, insan olmak demek esas itibariyle erkek olmak demektir. Kişi olmak, yani soyut haklara sahip soyut bir birey olmak bir burjuva kavramı olabilir, ama içeriği yine de erildir. Toplumsal olarak eşit olmayan kadın grubunun *üyesi olarak* bir iddia

ileri sürmeye çalışmak, bu grubun üyesi olmaya *karşı çıkarak* bir iddiada bulunmanın tersine, cinsel olarak damgalanmış bir temel üzerinde çare aramaktır. "Kadın haklarını" da kapsayan insan hakları, açıkça söylenmeden, erkeklerin kaybetmek zorunda olduğu haklarla sınırlı tutulmuştur. Erkeklerin durmadan işlemsel ve soyut eşitliği gerçek eşitlikle karıştırmasının sebebi biraz da budur: Yani onlara göre ikisinin de aynı olması. Soyut eşitlik hiçbir zaman kadınların kadın olarak en çok gereksinim duydukları ve hiç sahip olmadıkları hakları kapsamamıştır. Bütün bunlar yasada ussal ve tarafsız bir görünümdedir, çünkü toplumsal gerçeklik de aynı görüş açısından oluşturulmuştur.

Kalıplaştırmalar, yani hatalı ve abartılı yansıtmalar liberal zararın klasik örnekleridir. Zihinlerde veya simgesel toplumsal ortamda oluşur. Hata yapıldığı anda (iyi niyetli bir parçası olduğu) nesnelleştirme sürecini dondurur, davranışsal ve duygusal olarak gerçek haline dönüşen görüntüleri kavrayamayıp her zaman onlara yenik düşer. Bu çoğu zaman böyledir. Örneğin, bir işe başvuranları bireysel temelde ele almak, bu gerçeği açığa çıkarmaktan çok, karanlıkta bırakırsa da, yardımcı olduğu bireyler de olabilir. Kadın ve kız çocukların fiziksel olarak güçlü olmamaları veya erkeklerle ve oğlan çocuklarla karşılaştırıldıklarında fiziksel bir caydırıcılıklarının bulunmaması, beklentilere uygun toplumsal kadın imajının zayıf, erkek imajının güçlü olmasının sonucu da olabilir nedeni de. Sorun, toplumsal çeşitlenmenin tersine, yalnızca katı bir biyolojik nedensellik varsaymaktan ibaret değildir. Asıl sorun, kişinin toplumsal cinsiyet gerçekliğiyle onun örtüsünü parçaladığı noktada hesaplaşmasıdır. Toplumda iktidar, hem yasal güçtür, hem de belirleyici toplumsal süreçleri kararlaştırabilmek için gerekli olan iktidar, yani gerçekliği yaratabilecek iktidardır. Kadınlar ve erkekler arasındaki farklılık yalnızca algılanan gerçeğe yapışmakla kalmaz, toplumsal dünyada var olduğu için zihinlere de işlemiş olan resme de eklenir. Eğer bir kalıbın temeli gerçeğe dayanıyorsa; yalnızca bir yalan ya da ayrım değil de, ampirik bir olguysa, cinsiyet ayrımı olarak kabul edilmez. Yalnızca bir farklılık olur. Aksine, cinsel nesnelleştirmeyi bir cinsiyet eşitsizliği süreci olarak eleştirmek, asıl dengesizliğin eşitsizlik tarafından yaratıldığını ve kalıpların da ampirik gerçek haline geldikleri anda en büyük ve derin zararı verdiklerini kabul etmek anlamına gelir.

Cinsiyet ayrımı güden davranışların apaçık olmadığı davalarda, ayrımcılık yasası giderek artan bir şekilde, sorgulanan davranışı ha-

rekete geçirenin ayrımcı "dürtü" veya "niyet"[40] olduğunun gösterilmesini istemektedir. Bu talep tecavüzdeki zihinsel unsur meselesindeki gibi, cinsiyet ayrımının verdiği zarara tecavüzcü açısından yaklaşmaktadır. Eğer tecavüzcü zarar vermek niyetinde olmamışsa, hiçbir zarar meydana gelmemiştir. Eğer saldırgan hareketlerinin cinsellik temeline oturtulmasını amaçlamamışsa, bu hareketler cinselliğe dayanmamaktadır.[41] Ayrımcılık ahlaki bir sapmadır. Kadınlar cinsiyetçiliğin çoğu durumda bilinçsiz, pervasız, buyurgan, iyi niyetli veya kâr amaçlı olduğunu bilir. "Kasıtlı" olmaması daha az aşağılayıcı, zarar verici veya cinsiyete özgü olduğu anlamına gelmemektedir.[42] Kasıt, tecavüzcülerin önce kadınların değerini bilmelerini ve sonradan bu değeri hiçe saymalarını gerektirir. Fakat bağnazlığın en belirleyici olduğu nokta, kadınların tam bir insan olarak görülmedikleri noktadır. Çoğunlukla iki cinsiyet grubunun üyeleri de kadınların yaptığı işlere, yalnızca onu kadının yaptığını bilmelerinden dolayı daha az değer biçerler. Bununla birlikte, birinin cinsiyetçi yaklaşımı olduğunun bilinmemesi veya cinsiyetçi davranışların o kişiyi etkilediğinin bilinmemesi, hukuksal olarak cinsiyet ayrımı olmadığını kabul etmek için yeterlidir.

Benzer şekilde, kanıtlama zorunluluğu, cinsiyet ayrımının olmadığı ve büyük ölçüde erkekler tarafından işgal edilmiş olan, davacıların kendilerinin ve kendi durumlarının kuraldışı olduğunu kanıtlamak zorunda oldukları bir evrenin varlığını fiilen kabul eder. Öğreti kadınlara iddiaların değerlendirilip kanıtların tartılacağı ama kendilerine ayrımcılık uygulandığının kabul edilmesinden bir yarar sağlayamayacakları davalar açma izni verir. Terfi sisteminin genel olarak işlemesinden yeniden yararlanabilir hale gelmek için, davalıların yalnızca hareketlerinin "ayrımcı olmayan meşru sebeplerini bildirmeleri" yeterlidir.[43] Bu, kadınların çoğunlukla yeteneğe göre ilerleyemeyeceklerinin bilinmesine rağmen uygulanır. Kanıtlama zorunluluğu tarafsız, adaletli ve tamamen teknik bir husus olarak sunulmuştur. Eşitliğin genel olarak var olduğunu varsaymak, belli davaları eşitsizliğin saptanmasını zorlaştırıcı yönde etkilerken, genel olarak eşitsizliğin olduğunun varsayılması da belirli davaları eşitsizliğin meydana çıkarılması lehinde etkiler. Toplumsal eşitsizlik yüzünden tarafsız bir zemin bulabilmek olanaksızdır: Buna karşı olan yasanın ya eşitliğin ya da eşitsizliğin toplumsal norm olduğunu varsayması gerekir. Eşitliğin genelde var olduğunu kabul eder ve bunun bozulmaya çalışıldığı her durumun kuraldışı bir durum olduğunu düşünürsek, hukuk yoluy-

la eşitlik yaratmak neredeyse olanaksızlaşır.

Cinsiyet ayrımcılığı yasası kendi cinsiyet, eşitsizlik ve hukuk kavramları tarafından alabildiğine zayıflatılmaktadır. Temel strateji cinsiyete farklılık şeklinde yaklaşmak; cinsiyet eşitsizliğinin kötülüklerini yanlış anlaşılmış farklılıklar olarak kabul etmek; cinsiyet eşitliğinin, yani gerçek olmayan farklılıkların elenmesinin başarıldığını hayal etmek; ve bu noktadan hareket ederek eşitliğe ulaşma stratejisi olacak kurallar oluşturmaktır. Yasanın cinsiyet ve cinsiyet eşitsizliği gerçeğini yansıtan yöntemi bu stratejiyi somutlaştırır. Durumun hukuksal olarak gerçekten eşit *olduğunu* varsayarak, eşitliği sağlamaya çalışmak liberalizmin duygusallığıdır. Mesafe alma ve bir bakış açısına bağlanmama yaklaşımı, cinsiyet farklılıklarına karşı amaçlanan körlüğü sağladığı gibi, cinsiyet eşitsizliklerini fark etmemeyi de başaracaktır. Böyle bir yaklaşım, ayrılıkçılığı ayrımcılıktan, ayrımcı olmamayı zorla bütünleştirmekten veya çeşitliliği asimilasyondan ayırt edemez. Egemen olanların durumu nasıl sürdürdüğünü de yanlış saptar, çünkü ne bu yaklaşım ne de egemen olanların kendileri, egemenliğin farkında değildir. Örneğin Ronald Dworkin liberalizmin eşitlik ölçütünü "hiçbir vatandaştan, kendisini eşit değerde görme hissini terk etmeden kabul edemeyeceği bir görüş uğruna zorla hiçbir fedakârlık istemez veya baskı uygulamaz "şeklinde tanımlarken,[44] kadınların aşağılanmasının, eşitsiz toplumlarda erkeklerin kendilerini değerli görebilmeleri için gerekli ve temel olduğunu, hatta cinsiyet eşitsizliğinin ısrarcılığının sebebinin bu olduğunu fark etmez gibidir.

Bütün bu öğretiler –niyetin saptanması, kanıtlama zorunluluğu, ama en önemlisi toplumsal cinsiyet çizgisinin diğer tarafında da benzer bir durumun gerekliliği– cinsiyet farklılığının toplumsal gerçeği böldüğünü yetkili bir üslupla reddeder. Eril bakış açısından anlamlı olabilen bu yadsıma, kavranabilir bir eşitsizlik için gerekli olan hukuksal ölçütler ile epistemolojik yaklaşım olarak nesnelliği birleştirir. Nesnellik aynı koşullar altındaki eşit derecede yeterli gözlemcinin aynı şeyi gördüklerini veya en azından aynı şeyi gördüklerini rapor ettiklerini varsayar. Feminizm radikal bir yaklaşımla, cinslerin aynı ortamda yaşarken hiçbir zaman aynı koşullara sahip olmadıkları olgusunu (ve yeterlik için bazı ölçütleri de) sorgular. Öznel ve nesnel algılama arasında çizilmek istenen ve benzersiz, çoğaltılamayan, dinsel, tarafgir ve doğrulanamaz –bilimdışı– olanı gerçeklerden ayırması gereken çizgi tek bir somut gerçeğin varlığını ve bunun algılama açısından bağımsız olduğunu kabul eder. Bununla birlikte, kadının ko-

şulu mevcutsa, o zaman toplumsal anlamın (en azından) iki *nesnel* alanı var demektir. Eğer kadınlar nesnel bir cinsiyet ayrımcılığı gerçeği içinde yaşıyorsa, bakış açıları da erkeklerinkinden daha öznel değildir.

Bu analizde, toplumsal cinsiyetin merkez olduğu toplumsal koşullar belirgin ilgi alanları, dolayısıyla farklı gözlemler, farklı anlamlar, farklı tanımlar ve farklı mantıklar yaratır. Bu gözlem ne toplumsal cinsiyeti farklı düşünmeye, ne haklılığı göreli öznelliğe, ne de kimin öküzünün boğazlandığı ilkesine indirger. Tarafsızlığın, özellikle de toplumsal cinsiyet tarafsızlığının, nesnellik göstergesi olarak, kadınların yaşadıkları nesnelleştirilmiş ve tarafsız olmayan toplumsal gerçek için yeterli olup olmadığını ise sorgular. Eğer sorun bir farklılık sorunu olsaydı, toplumsal cinsiyete tarafsız bir yaklaşım anlam kazanabilirdi. Ama sorun hiyerarşi olduğu için bu yaklaşım, yalnızca yetersiz değil, ters de olacaktır. Tarafsız ilkelerin ilkeleştirilmesi sorgulanırken[45] bu analiz, cinsiyet eşitsizliğini düzeltecek olan yürülükteki yasanın, cinsiyet eşitsizliğinin devam eden varlığı üzerine kurulduğunu ve eşitsizliği daha da ileri götürdüğünü öne sürmektedir.

Demek ki, cinsiyet ayrımcılığı yasasının çözümsel çıkış ve dönüm noktası, toplumsal cinsiyet farklılıklarının mantıklı veya mantıksız şekilde toplumsal cinsiyet eşitsizliği yarattığı şeklindeki liberal düşüncedir. Bunun aksine, feminist açıdan sorun, yalnızca eşitsizlik yaratmakla kalmayıp, cinsiyet farklılığının toplumsal anlamını, dolayısıyla hukuk ilişkilerini de biçimlendiren bir toplumsal cinsiyet hiyerarşisidir. Farklı cinsiyetler, birinin biyolojisi toplumsal bir dezavantaj olurken, diğerinin biyolojisinin avantaj olup olmadığı ölçüsünde, eşit şekilde farklıdırlar fakat eşit şekilde güçlü değildirler. Konu biyolojinin kendi nesnelliği veya gerçekliği değil, yalnızca toplumsal anlamı haline gelir. Benzer şekilde, her iki cins de "heteroseksüel ahlak kuralları" içinde yer tutan bir cinselliğe sahiptir. Bir cinsin cinselliği, toplumsal bir damga, bir hedef, saldırı için bir provokasyon olduğu oranda, diğerinin cinselliği toplumsal olarak bir zevk kaynağı, macera, iktidar (aslında cinsel iktidarın toplumsal tanımı), bir ilahlaştırma odağı, eğlence, gelişme ya da baskıya başkaldırma olarak kabul edilir. Her ikisinin de cinselliği, eşit olarak heteroseksüel olsun veya olmasın, eşit şekilde farklıdır, ama eşit şekilde toplumsal güce sahip değildir. Bunda mesele, cinselliğin toplumsal anlamı ile kadın ve erkek cinsiyetlerinin toplumsal anlamıdır, cinsellik veya cinsiyetin kendisi değil – tabii eğer böyle bir ayrım yapılabilirse. Bi-

yoloji ya da cinsellikle karşı karşıya gelindiği noktada bunlara farklılık deyip, aslında yasalarda veya toplumda yalnızca kendi özel cinsiyetçi toplumsal anlamlarıyla var olduklarını fark etmeden, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini sona erdirmek için sarf edilen ve farklılık olarak adlandırılan çabaları sınırlamak, cinsiyet eşitsizliğinin sorgulanmasını ancak bir iktidar sistemi olarak toplumsal cinsiyetin önemli epistemolojik dayanaklarının ayakta kalmasına izin verdiği sürece kabul etmeye kadar varır.

Konuların ele alınış şekilleri bu olduğu sürece, kadınların cinsiyet eşitliği talepleri iki yönlü isteklermiş gibi görünecektir: Kadınlar erkeklerle aynı olduğu zaman aynı, farklı oldukları zaman farklı. Ama erkeklerin istekleri de böyledir: Eşit ve de farklı. Aynı oldukları ve olmak istedikleri zaman aynı kadınlar gibi, farklı oldukları veya olmak istedikleri zaman –ki genellikle isterler– kadınlardan farklı. Eşit ama farklı olmak eşitlik olacaktır. Eril üstünlük altında, kadının hem kadın hem insan olma yeteneklerinin ikisine de sahip olduğu –el üstünde tutulma özelliği ve rekabette eşit kazanma şansı– söylenirken, çok az kadın bunların ikisinden de faydalanır. Aynılık yöntemi şunu göz ardı eder: Çoğu zaman, cinsiyet ve cinsiyetçiliğin iz ve yaraları yüzünden, yalnızca kadın olmak, nadiren, cinsiyete dayalı eşitsiz bir davranışla karışlaşacak kadar erkeğinkine benzer bir konuma sahip olmak anlamına gelebilir. Farklılık yöntemi ise kadının düşük statüsünün özünü değiştirmek yerine, bir koruyuculuk gürültüsü koparıp yasaların eşit korumasını öne sürerek kapsar ve yansıtır. Bu şekilde, cinsiyet eşitsizliğinin zararlarını tartışmak için ulaşılabilecek yasal düzenlemeler, kadınların toplumsal cinsiyete özgü şikâyetlerini etkin bir şekilde engellerken, bu eşitliğin başvuru noktasının cinsiyetini de karanlıkta bırakır.

Aynılık eşitlik için standart olunca, toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin eleştirisi, kılık değiştirmiş bir özel korunma isteği gibi görünür. Bu eleştiri, gerçekten de, ilk kez basit bir eşit fırsat olanağı sağlayacak bir değişikliği öngörür. Toplumsal cinsiyet gerçeğini farklılık, eşitlik güvencesini de aynılık olarak tanımlamak, sadece cinsiyet eşitliğinin hiçbir zaman sağlanamayacağını güvence altına almakla kalmaz, aynı zamanda her iki bakımdan da yanlıştır. Doğada cinsiyet iki kutupluluk değil bir bütünlüktür. Onu toplum iki kutuplu hale getirir. Bir kez böyle yapılınca, kişinin standartları belirleyenlerle –yani toplumsal olarak zaten ondan farklı tanımlanmış olanla– aynı olmasını istemek, kavramsal olarak cinsiyet eşitliğinin yasalarla hiçbir zaman

sağlanamayacak şekilde tasarlanmış olması demektir. Eşit davranışa en çok gereksinimi olan, eşit muameleye hak kazanma standartlarını saptayanın durumuyla *en az* toplumsal benzerliği olandır. Cinsiyet eşitsizliğinin en can alıcı sorunlarında, kadınlar erkeklerle "aynı durumda" değildir. Eşitsizlik uygulamalarında ayrımcılığın kasıtlı olarak yapılması gerekmez. Statükonun olduğu gibi yansıtılması yeterlidir. Toplumsal iktidarı sürdürme stratejisi olarak önce toplumsal gerçek eşitsiz şekilde oluşturulur. Sonra da bunu değiştirme yetkisinin, farklı durumda olmama koşulu üzerine kurulması istenir; kavram önce farklı olanın aşağı olana eşit olması anlamında geliştirilir, sonra –epistemolojik olarak ifade edilirse– çoğu tutucunun samimi olduğu bir toplumda, eşit olanlara daha düşük nitelikli olarak davranıldığının *farkında olan* fesat düşünceli insanlar tarafından, ayrımcılığın uygulamaya geçirilmesi istenir.

Temel eşitlik yasası, toplumun zaten temel olarak eşit olduğunu varsayar. Kadınlara toplumsal olarak zaten sahip bulundukları haklardan fazlasını vermez, erkeklere veremeyeceği çok az şey sunar onlara. Aslında cinsiyet eşitliği yasasıyla kadın için herhangi bir şey yapabilme olgusu böylece ilk kez ayrımcılığa karşı bir yasa veya bir eşitlik yasası olarak tanımlanacak yerde, özel koruma veya olumlu müdahale damgasını yemiş olur. Cinsiyet eşitliği cinsiyet farklılığıyla sınırlandığı sürece, ister değer verilsin ister yadsınsın, ister feminizm için bir alan oluştursun ister kadın düşmanlığı alanı olarak saptansın, kadınlar doğacak, aşağılanacak ve ölecektir. Koruma pis bir kelime, eşitlik ise özel bir ayrıcalık olarak kalacaktır.

[D]evrimler yasalarla olmaz.

– KARL MARX, *Kapital* (1867)

Zaman değişiklikler yaratır, yeni koşullar ve amaçlar ortaya çıkarır. Bu yüzden, bir ilkenin yaşamsallığa sahip olabilmesi için, ortaya çıkmasına sebep olan muzırlıktan daha geniş bir uygulama alanı olmalıdır. Bu, özellikle anayasalar için geçerlidir. ... Öyleyse bir anayasayı [yorumlarken] düşüneceğimiz şey, yalnızca onun şimdiye kadar ne olduğu değil, ne olabileceğidir de.

– ABD'ye karşı Yargıç Weems McKenna,
217 U.S. 349, 373 (1910)

Sadece bireylerin kalplerinde yaşanan bir değişikliğin ... zorunlu olarak yapısal değişikliklere yol açacağına inananlar vardır. Öte yandan, bazıları da o bilinçsiz, kısmen kasıtsız ve kişisel olmayan önyargıların tarihsel kökleri bulunduğunu, davranış biçimlerimize ve kurumlarımıza yerleşmiş olduğunu iddia eder... Burada biraz da (yasal açıdan) yapısal bir değişiklik, yürekte değişikliğe sebep olacak, onu güçlendirecek ve onunla işbirliği yapacaktır. Görünüşe göre, katı yürekler çoğunlukla katı kafalarla, yumuşak yürekler de yumuşak kafalarla birlikte var olmaktalar; ama bazen, yumuşak kafalılarda da katı yüreklere rastlıyoruz. Oysa bizim ihtiyacımız olan, yumuşak yürekli katı kafalardır. Yüreklerin değişmesini bekleyemeyiz, bu çok zaman alır ve çok acıya mal olur. Ve genellikle yasaların kafalarda olağanüstü bir etkisi vardır.

– PATRICK LAWLOR, Q. C.
"Group Defamation" (1984)

13

Feminist Bir Hukuka Doğru

O gerekli itaatkârlığı mahvetmeden eşitliği keşfeden bizim Ülkemiz, bütün Ülkelerden daha mutludur.

– THOMAS LEE SHIPPEN (1788)

Eğer ben mücadele edersem, günün birinde kazanan bir kadın olacaktır.

– MICHELLE VINSON (1987)

HUKUK YAŞAM İLE YASALARIN arasındaki ilişkinin kuramıdır. Yaşam içinde, "kadın" ve "erkek"le genel olarak, algılamanın oluşturduğu şeyler, kültürel müdahaleler veya zorla kabul ettirilmiş kimlikler olarak değil, insan özellikleri olarak karşılaşılır. Diğer bir deyişle toplumsal cinsiyet epistemoloji olarak değil, varlıkbilim olarak yaşanır. Hukuk, perspektifin varlığa dönüştüğü işleme fiilen katılır. Liberal sistemlerde, hukuk meşruiyetin özellikle kudretli bir kaynağı ve bir nişanı, bir güç kullanım alanı ve onu gizleyen örtüdür. Güç kullanımı meşruiyeti destekler, meşruiyet de onu gözlerden gizler. Böyle bir sistemde yaşam hukuk olunca, dönüşüm de resmi ve kapsamlı olur. Gücün izini taşıyarak yaşama geri döner.

Erkek üstünlüğünün egemen olduğu toplumlarda, erkek görüşü, nesnel standart biçiminde sivil topluma egemen olur. Bu görüş dünyaya egemen olduğu için, hiç de bir görüş noktası olarak işliyor görünmez. Erkek bu görüşü siper alarak kadın ve çocuklara, yani dünyanın dörtte üçüne hükmetmektedir. Aile ve akrabalık kuralları ve cinsel gelenekler, bir grup olarak erkeklere çoğalma olgusunun mal sahipliğini, cinsel özgürlüğü ve denetim gücünü garanti eder. Erkekler arasındaki hiyerarşiler, kadını da katmanlara bölen, ırk ve sınıf farklılıkları üzerine düzenlenmiştir. Devlet bu toplumsal iktidar olgularını yasalarla hukuk kapsamında düzenler. Böylece iki şey gerçek-

leşir: Hukuk meşrulaşır ve toplumsal egemenlik görünmez hale gelir. Liberal yasallık erkek egemenliğini hem görünmez hem de meşru kılmak için uygun bir ortam oluşturur. Bunu yaparken hukukta erkek bakış açısını benimser ve bu bakış açısını topluma da kabul ettirir.

Erkek egemenliğinin yasalar aracılığıyla, egemen bir grubun yararına olacak şekilde, zorla kabul ettirilen tek taraflı bir oluşum değil, yaşamın bir özelliği olarak görünmesi sağlanmaktadır. Varlıkbilimsel açıdan başarılı olduğu ölçüde, erkek egemenliği epistemolojikmiş gibi görünmez: Varlık üzerindeki denetim, maddi koşulları toplumsal bir değişim olmadan içinden çıkılamayacak şekilde bilinçle karıştırarak bilinç üzerindeki denetimi oluşturur. Egemenliğin somutlaşmasıyla farklılık oluşur. Razı olmak, zorlanmanın meşrulaştırılmış halidir. Nesnelleştirilmiş gerçek fikirlere, nesnelleşmiş fikirler de gerçeğe dönüşür. Tarafsızlaştırılıp, doğallaştırılan politika, ahlak kurallarını meydana getirir. Toplumdaki ayrımcılık olarak nitelenen davranışlar hukukta ayrımcılık gözetmeyen davranışlar haline gelir. Hukuk, aynadaki gibi ters yansımalı olan bu dönüşümlerin birer doğru haline geldiği toplumsal oluşumda bir gerçek noktasıdır. Liberal tarzda yönetilen ve liberal etki altındaki toplumlarda, hukuk görüş açısını ve toplumsal anlamın oluşumunu egemen kurum haline getirir. Liberal devlette, hukuk kuralı –tarafsız, soyut, yüceltilmiş ve yaygın– hem erkeğin kadın üzerindeki iktidarını hem de iktidarın eril özelliklerini kurumsallaştırır.

Feminist bir perspektiften bakılınca, eril üstünlüğe dayalı hukuk biliminin yaşam ile hukuk arasındaki asli ve geçerli ilişki ölçütlerini, eril bakış açısına göre saptadığı görülür. Bunlar arasında mahkeme kararlarının yeniden gözden geçirilmesi, hukuki sınırlamalar, teamüle güvenme, güçlerin ayrılması ve kamu hukuku ile özel hukuk arasındaki ayrım gibi örnekler sayılabilir. İtibar, yargılanabilir olma ve devlet müdahalesi gibi önemli sayılan şeyler de listeye dahil edilebilir. Sivil toplumda iktidar sahipleri (kadın olmadıkları malum), toplumun ölçü ve kurumlarını saptayarak kurulu düzeni meydana getirirler. Bu iktidar sahipleri anayasaları hazırlar, yani hukukun en üst düzeydeki ölçütlerini saptarlar. Bu iktidar sahipleri, modelini kadınların çizmediği ve üstelik böyle işlerden dışlandıkları politik sistemlerde yönetim değerlerini oluşturan yürürlükteki yasaları hazırlarlar. O halde, öğretisel olarak, eğer yasal meseleler yasama ile anayasa veya toplumsal gerçeklik arasındaki biçimsel uyumun değerlendirmesiyle sınırlı kalmayıp, temeldeki esası incelenmeye koyulmuşlarsa, mahke-

me kararlarını yeniden gözden geçirme ilkesi –mahkemeleri ve hatta yasaları geçersiz saymakla– haddini aşmış demektir. Kadınların oy kullanmasına daha izin verilmeden hukuki önlemler geliştirilmiş, okuma yazmalarına razı olunmazken, cinsel terör ve aşağılanmanın hüküm sürdüğü, sükût ve yalan ortamı günümüze kadar devam etmiş; bunlar kadınların bakış açısından gelebilecek "görülmemiş" yorumları ve girişimleri alt etmek için sağlam temeller sayılmıştır. Yürürlükteki öğretiler, kadınların en derin yaralarının genellikle kadınların çoğu veya tamamı tarafından paylaşıldığını, bu yüzden bir kadının bireysel olarak bu derin yaralar için tek başına dava açacak kadar farklı şekilde yaralanmadığını öne sürmektedir.

Anayasal eşitlik güvencesi, yapısal olarak, ancak devlet müdahalesiyle harekete geçirilebilir.[1] Ama hiçbir yasa erkeklere kadınlara tecavüz etme hakkını vermemiştir. Buna gerek de yoktur, çünkü tecavüzle ilgili hiçbir yasa hiçbir zaman erkeklerin kadınları cinsel olarak elde etme koşullarını ciddi olarak zorlaştırmaya kalkmamıştır. Henüz hiçbir yönetim pornografi işine girmiş değildir. Ama müstehcenlik yasalarına rağmen, isteyen hiçbir erkek pornografiye ulaşmakta zaten ciddi bir sorunla karşılaşmadığı için buna gerek de olmamaktadır. Hiçbir yasa babalara kızlarını cinsel olarak istismar etme hakkını vermez. Ama bu da gerekli değildir, çünkü hiçbir devlet hiçbir zaman babaların sistematik biçimde sahip olma ve cinsel birleşme haklarını kısıtlamamıştır. Hiçbir yasa erkeklere karılarını dövme hakkı tanımaz. Ama onları önleyecek hiçbir şey olmadığı için buna gerek de kalmaz. Hiçbir yasa kadınları susturmaz. Buna gerek duyulmaz, çünkü kadınlar zaten toplumsal olarak cinsel istismarla, işitilmemekle, inanılmamakla, yoksullukla, cehaletle, en önemli sarsıntılarının ağza alınmayacak kelimelerle ifade edilebildiği bir lisanla susturulmuştur; eğer bir ses bulacak olsalar, o da hayatta hiçbir iz bıraktırmamayı görev edinmiş bir yayın endüstrisi tarafından susturulur. Hiçbir yasa kadınların özel yaşamını onlardan almaz. Çoğu kadının elinden alınabilecek özel bir yaşamı yoktur, ve hiçbir yasa da onlara zaten sahip olmadıkları bir şeyi vermeyecektir. Hiçbir yasa kadınların erkekle toplumsal eşitsizliğinin sonsuza kadar süreceği güvencesini vermez. Bu gereksizdir, çünkü eşitliğin olmadığı bir toplumda, cinsiyet eşitliğini güvence altına alan bir yasa, bireyin hukuki bakımdan eşit olabilmesi için önce toplumsal olarak eşit kalmasını öngörür. Hukukun zorla kabul ettirdiği iktidar –biçim ve özde– toplumda erkeklerin kadınlar üzerindeki iktidarına tekabül ettiği ve onu yansıttığı sürece, hu-

kuk nesneldir, ilkeliymiş izlenimi verir, tıpkı hayattaki gibi işler. Toplumda erkekler hukuka gerek duymadan kadınlara fiilen egemen olduğu sürece, anayasal açıdan bununla ilgili hiçbir şey yapılamaz.

Erkek bakış açısıyla hareket eden yargı zorlama ve otoriteyi birleştirerek, toplumun uç noktalarında ortaya çıkan toplumsal direnç, çelişki ve çözülme anlarında polis aracılığıyla düzeni korur. Feminist açıdan bu sistem dışında başka bir alan olmadığı için, eğer hukuk sisteminin tekbenci kilitlerinin kırılması başarılabilirse, böyle anlar sorunlarla yüzleşme, hatta belki değişimler için gedik açma fırsatı yaratacaktır. Bütünsel bir sistemin görüşü ancak bilmezlikten gelemeyeceği bir biçimde başka bir görüşle yüzleşme talebi geldiği zaman belirli olarak ortaya çıkar. Varlıkbilimsel üstünlüğün sağlanabilmesi için bilgi kuramının denetlenmesi ve bilinç yükseltme olgusunun yıkıcılığı da bu yüzdendir. Ender olarak, hukuk güçsüzden yana çıktığı zaman,[2] politika, strateji veya kişisel görüş gibi hukuktan başka bir şeylerin de işe karıştığı ve hukukun meşruiyetini yitirdiği[3] söylenir. Görünüşte varlıkbilimsel olan koşullar, kendi gerçekliğine sahip olan muhalefetin kolektif bakış açısından sorgulandığı zaman, açıkça epistemolojik hale gelirler. Egemenlik birden kaçınılmaz olmaktan çıkar. Dayandığı temeli kaybettiği zaman da yumruğunu gevşetmek zorunda kalır.

Yüksek Mahkeme, ırkçı ayrımların eşitlik haklarını zedelemediğine karar verdiği zaman, kendilerini ırkçılık temeline dayanan ayrımcılık yüzünden aşağılanmış hissedenlerin, bu hissi kendilerinin yarattığını söylemişti. Zorla oluşturulan ayrılığın zararının algılanması bir görüş açısı sorunudur.[4] Yüksek Mahkeme daha sonra toplumsal ayrımcılığın eşitlik haklarını zedelediği yönünde karar verince, ayrımcılığın Siyah çocukların yüreklerinde ve beyinlerinde giderilmesi olanaksız bir aşağılık duygusu uyandırdığını ileri sürmüştür. Her iki davada da aynı gerçek gözlemlenmiştir: Irk ayrımcılığı yüzünden meydana gelen aşağılık duygusu. *Plessy* soruna Beyazların üstünlüğü açısından bakmış, *Brown* ise konuya Beyazların üstünlüğüne meydan okuyan Siyah görüş açısından, henüz var olmayan bir toplumsal eşitlik olgusunu hayal ederek yaklaşmıştı. Eşit olmayana, devamlı olarak statükonun bir eşitlik düzeni olduğunun söylenmesi, eşitsizliğin görülmesini güçleştirir. Yüksek Mahkeme'ye göre, Siyahların kendi durumlarına yaklaşımı, kendi denetimlerindeki bir bakışla hor görüldüklerini düşünmekten, yani kendi kendilerine verdikleri epistemolojik bir zarardan, kendilerine dayatılmış gerçek bir toplumsal du-

rumdan meydana gelen zarara kadar değişiklik göstermektedir. Benzer şekilde bir bilgi kayması yaratan bilinç yükseltme de kişisel olanın ardında politik olanı, bastırılmışlığın ardında egemenliği sergileyerek iktidar dengesinin ustaca ama aynı zamanda topyekûn değiştirilmesine katkıda bulunur. Burada sorulacak olan, bu yöntemi kadınlar için devlet düzeyine kadar neyin çıkarabileceğidir.

Bir kere, niçin hukuk sistemi? Marx modern devleti "sivil toplumda karşıtlığın resmi ifadesi"[5] olarak görmüştür. Böyle bir devlette politik iktidar bireyi ancak mevcut toplumsal düzenin sınırları içinde özgür bırakabileceği için, hukuk da ancak "sivil toplumun kölelik koşulları"[6] içinde kadınları eşitlik yönünde özgür bırakabilecektir. Benzetme yapılacak olursa, kadın cinsel ilişkiye zorlanmaktan kurtulamayacak, fakat buna katılmak veya başlatmak zorunda olmayabilecektir. Üremenin zulüm ve sömürüsünden kurtulamayacak, fakat uygulamayı devam ettirmek zorunda kalmayacaktır. Ekonomik ve cinsel egemenlik ve bastırılmışlığın diyalektiğinden kurtulması mümkün olmayacak, fakat hükmetmekte özgür olabilecektir. Sivil egemenliğin analizinin içeriğine bağlı olarak ya kadınlar erkeklere hükmedecek veya bazı kadınlar (erkeklerin bir kısmı veya hepsiyle birlikte) diğer kadınlara hükmedeceklerdir. Diğer bir deyişle, liberal anlamda cinsiyet eşitliğine ulaşılmış olacaktır. Değişime uğramamış feminizm, yani yöntemsel olarak postmarksist feminizm ise bundan daha iyisini ummaktadır.

Feminist bakış açısından, kadınların kolektif gerçekliği ve onun nasıl değiştirilebileceği sorunu, kadınların bakış açısı ve bunun nasıl bilineceği sorunuyla karışmaktadır. Kadınlar, egemenliğe karşı durabilecek ne yaşar, ne bilirler? Hangi dişil varlıkbilimi eril bilgi kuramına karşı durabilir; yani hangi dişil bilgi kuramı eril varlıkbilime karşı çıkabilir? Sivil toplum kurallarını hangi görüş açısı sorgulayabilir? Cevap basit, somut, özel ve gerçektir: Kadınların erkeklerle cinsiyet temelindeki toplumsal eşitsizliği, yani kadınların erkeklere boyun eğmişliğinin bakış açısı. Kadınlar cinsiyet eşitliğini hiçbir zaman yaşamadıkları için neye benzediğini tam olarak öğrenmelerine de fırsat olmamıştır. Bildiklerini varsaymak, idealist ve seçkinci bir tutum olacaktır. Ama buna ihtiyaçları yoktur. Hayat tecrübelerinden eşitsizliğin ne olduğunu, dolayısıyla eşitliğin önündeki engellerin kaldırılmasının ne demek olacağını da bilirler. Bu engellerin birçoğu hukuki engellerdir; birçoğu toplumsal engellerdir; birçoğu da hukuk ve toplum arasında bir yerde var olan engellerdir.

Kadınlar, cinsiyet temelindeki eşitsizliği paylaşır. Kadınlığın ortak sorunudur bu. Toplumsal değişimle ilgili bir harekette en önemli şey, insanın kendi durumuyla yüzleşmesi ve meselenin adını koymasıdır. Kadınların durumunun gerçekliğiyle yüz yüze gelmeyi ve onu eleştirmeyi başaramamak, yani idealizmin ve inkârın başarısızlığı, liberal feminizmin başarısızlığıdır. Eleştiriyi aşamama, yani determinizmin ve radikal kötürümlüğün başarısızlığı, sol feminizmin başarısızlığıdır. Asıl feminizm ise kadınların ortak durumunu dile getirmeye ve betimlemeye başlamıştır. Bütün kadınların özel koşullarını içine alırcasına geniş tutulmuş bir çabadır bu. Feminizm, kadınları zorla benimsetilmiş bir aşağılık kompleksi içinde tutan sistemin hareket yasalarını açığa çıkarmaya başlamıştır. Egemenlik, bastırılmışlık ve eşitsizliğin cinselliği içinde, cinsiyetin toplumsal tanımının dinamiğini saptamıştır: Eşitsizlik olarak cinsellik ve cinsellik olarak eşitsizlik. Cinsel eşitsizlik kadın ve erkek olarak cinsiyetlere ayrıldığına göre, cinsiyet eşitsizliği de egemenlik ve bastırılmışlık olarak cinselleştirilmiştir. Erkeklerin kadınlar üzerindeki toplumsal iktidarı, güya kadınları toplumun bir parçası olarak korumaya kalkışan tecavüz yasası gibi; kadınların hayati tehlikeyle karşı karşıya oldukları durumları görmezden gelen müstehcenlik yasası gibi; kadınları böyle durumlarda karanlıkta bırakan kürtaj yasası gibi; ve eşitsizliğe çare bulacağını ilan edip de bulmayan cinsiyet eşitsizliği yasası gibi yasalar aracılığıyla yayılır. Bu son yasa yetkisini hayatın ve hukukun karmaşık dokusu içinde, kadınların erkeklere göre hukuk alanındaki eşitsizlikleri aracılığıyla, toplumsal eşitsizliği yeniden üreterek elde eder.

Feminist yöntem, kadınların erkeklerle eşit olmadığı görüşünden hareket eder. Kadınların gerçeğini içeriden görerek, özelliklerini geliştirerek, eril iktidarın zaptedilmezliğiyle ve yaygınlığıyla yüzleşerek ve tüm kadınları içine alacak şekilde kadın koşullarını acımasızca eleştirerek değişim için stratejiler yaratmış, işe önce bilinç yükseltmeyle başlamıştır. Devlet düzeyinde, liberal rejimlerdeki yasal eşitlik güvenceleri bir başlangıç oluşturur. Kadınların toplumsal koşullarının gerçek adı cinsel eşitsizliktir. Bu eşitsizlik bazen yasal kabul edilmez, hiç değilse edilmediği söylenir. Bazı liberal devletlerde, kadınların aslında zaten cinsiyet eşitliğine sahip oldukları inancı, yasalar düzeyine kadar yükselir. Kadınların cinsel eşitliğinin *olmadığını* kabul eden bir perspektifle bakılınca bunun anlamı, eşitlik bir kez anlamlı şekilde tanımlandıktan sonra, toplumu değiştirmeden böyle bir yasanın uygulanmasının olanaksız olduğudur. Yasalarda cinsel eşitliği an-

lamlı kılmak için temel meseleleri tanımlamak ve cinsel eşitsizlik bir kez yerleşince bunun ciddiyetini kavratmak gerekir.

Yasalarda cinsiyet eşitliği kadınlar açısından anlamlı bir biçimde tanımlanmamış, toplumsal cinsel eşitsizlik gerçeğine tekabül edecek şekilde eril bakış açısıyla tanımlanmış ve sınırlanmıştır. Bu yaygın görüşe alternatif bir yaklaşım, mevcut yasada da görülebilir. Cinsiyet eşitliği yasasının var olmasının sebebi de budur. Bu yaklaşımda eşitsizlik bir aynılık ve farklılık meselesi değil, bir egemenlik ve bastırılmışlık meselesidir. Eşitsizlik iktidarla, onun tanımı ve kötü dağılımıyla ilgilidir. İktidar toplumsal algılamayı ve toplumsal gerçekliği kurmakta başarılı olduğu ölçüde, eşitsizlik temelde bir hiyerarşi sorunu olarak ortaya çıkar. Bu hiyerarşiden de kategorik farklılıklar ve ayrımlar doğar. Yaygın yaklaşıma dayanan eşitlik yasası soyutken, bu yaklaşım somuttur; eşitlik yasasının evrenselliği sahteyken, bu yaklaşım özgüldür.[7] Amaç statükoyu izleyip tuzağa düşürecek yasal kategoriler yaratmak değil, kadınların koşullarındaki eşitsizliklerin değiştirilebilmesi için hukuk yoluyla bunlarla yüzleşmektir.

Bu alternatif yaklaşım, en çok cinsiyet ayrımı yapılan kadın istismarı üzerinde odaklaşır. Cinsiyet eşitiği yasasının aynılık/farklılık takıntısı bu istismarları karşılamaya yetmez. Bu yaklaşım, feminizmin bilinç yükseltme hareketiyle başlayarak, 1970'ten önce hakkında çok az sistematik bilgi sahibi olunan bir gerçeğin üzerindeki örtüyü çekip kaldırmış olmasına dayanmaktadır. Bu gerçek cinsel istismardır. Kadının cinsiyete dayalı yoksunluğu ve zorla kabullenmek zorunda kaldığı bağımlılık; aşağılık işlerde boğaz tokluğuna çalışmaya mecbur edilmesi, yani kadın için sınıf kavramının somut anlamı; ataerkil aile düzenine özgü bir hastalık olduğu anlaşılan, çok sayıda kız çocuğunun cinsel istismarı; engellenmesi için hiçbir şey yapılmayan, yeterince yaygın tecavüzler ve tecavüz girişimleri; kadına evde uygulanan sistemli dayak olgusu; –kadının asli durumu olan– fahişelik ve onun bir kolu olan pornografi endüstrisi bu gerçeğin ayrılmaz parçalarıdır. Toplum ve cinsiyet gerçeğini göz önünde tutmak, toplumsal cinsiyeti bir farklılık olarak görmeyi olanaksızlaştırır – farklılık deyince kastedilen, zaten doğrudan doğruya kadınların bastırılmışlığı değilse. Bu gerçek, hem öğreti hem de hukuk açısından cinsiyet eşitsizliği sorununu yeniden ele almayı ve dolayısıyla yeni bir yasal kavramlaştırmayı gerekli kılmaktadır.

Cinsel istismarla ilgili deneyimler cinsiyet eşitliği öğretisinin oldukça dışında tutulmuştur, çünkü bu deneyimler neredeyse tamamen

yalnızca kadınların yaşadığı şeylerdir ve cinsellik olarak yaşanırlar. Cinsel istismarın cinsiyet *eşitliği* sorunları yaratmadığı kabul edilmiştir, çünkü bu olaylar özel olarak ve neredeyse tamamen kadınların başına gelir. Cinsellik, heyecan ve tatmin için cinsiyet eşitsizliği temelinde toplumsal olarak örgütlenmiştir. Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin en hafif ifadesi ve gerekli önkoşulu, kadının nesneleştirilmesi ve insanlıktan çıkarılmasıdır. En aşırı ucu ise şiddettir. Cinsel nesneleştirme ve cinsel şiddet hemen hemen yalnızca kadınlara uygulandığı için, sistematik olarak cinsiyet farklılığı sayılmışlardır; oysa bunlar, kadınların erkeklere tabiyetinin toplumsal olarak belirlenişinin ifadesidir. Kadınların cinsiyet olarak toplumsal aşağılanmaya mahkûm edilmesinin bütün amacı, genel olarak erkeklere böyle bir şeyin uygulanmamasını sağlamaktır. Bütün bir insan grubunun sistematik aşağılanmaya mahkûm edilişi bu olguyu onların bir özelliği haline getirmiş ve "farklılık" olarak nitelendiğinde eşitlikle ilgili istekler listesinden ve eşitlik yasasının kapsamından çıkarılmasına sebep olmuştur. Aşağılanma koşullarında yaşayan bütün o kadınlara rağmen, bu durum görmezlikten gelinmiş, kadınların ayrıcalıklı grupla paylaştığı tek tük özelliklerin eşitlik isteklerinin yerine geçmesine izin verilmiştir.

Anlaşılan, cinsiyet eşitliği sorunlarını konuyla ilgili toplumsal özelliklerin mantıklı ya da mantıksız olarak sınıflanması şeklinde görmek, yasadaki erkek egemenliğini ifade etmektedir. Eğer perspektif olarak, toplumsal cinsiyetin farklılık şeklinde algılanmasından egemenlik şeklinde algılanması olgusuna geçilecek olursa, toplumsal cinsiyet de ontolojik ve geçerli olduğu varsayılan bir farklılıktan, epistemolojik ve şüpheli olduğu varsayılan bir engele doğru değişim gösterecektir. Yani verili olan, olumsal hale gelecektir. Bu açıdan bakınca, toplumsal cinsiyeti keşfetme iddiasındaki liberalizm doğanın aynasında kadın ve erkeği; sol görüş ise toplumun aynasında kadınlık ve erkekliği keşfetmiştir. Buna karşılık konuya kadınların erkeklere boyun eğmesi açısından bakan yaklaşım, kadınlara zorla kabul ettirilmiş özgül aşağılık ve değersizlik durumunu eleştirerek, hukuk ve toplumun aynalı koridorundaki sayısız yansıma arasından bir çıkış yolu göstermektedir; aksi takdirde cinsiyet eşitliği bu yansımalar arasında sıkışıp kalacaktır.

Eşitlik soyut değil içerikli bir kavram olarak anlaşılıp, kadınların kendi ifadeleri ve somut deneyimler ışığında tanımlandığında, görülür ki kadınların toplumda en çok gereksinim duyduğu ve en az sahip

olduğu şeydir. Oysa toplum kadınların eşitliğe zaten sahip olduklarına inanır ve bu yüzden olumlu yasayla kadınları güvence altına almaya kalkar. Yasalara ve anayasaya dayanan eşitlik yasası bu şekilde garip bir hukuksal fırsat, hukuk ve toplum arasındaki duvarda ise bir çatlak oluşturur. Yasalar genellikle var olmayan şeylere hak tanımaz. Eşitlik konularının hukukun ne olduğu, neler yapabileceği ve ne yapması gerektiğiyle ilgili sayısız tartışmaya yol açmasının nedeni de bu olabilir. Kadınların görüş açısıyla, her talebin bir içeriği olduğu gibi, değişime gereksinimi de vardır. Yasalar yoluyla gerçek eşitlik isteyen kadınlar, devletin kadınlarla ve kadınların erkeklerle olan ilişkilerindeki değişimin bir parçası olabilir mi?

Bunun için ilk adım, kadınların somut gerçekliğini kabul etmektir. Kadınların eşitsizliği, eşit işe eşit olmayan ücret, saygı duyulmayan işlere uygun görülmek, küçültücü fiziksel özelliklerle nitelenmek, tecavüze hedef olmak, evde dayağa açık olmak, çocukken uğranan cinsel istismar ve sistematik cinsel taciz bağlamında oluşur. Kadınlara her gün insanlık dışı davranılmakta, küçültücü bir zevk aracı olarak kullanılmakta, doğum kontrolü imkânı tanınmamakta ve kadın, yaşam koşulları yüzünden fuhuşa zorlanmaktadır. Kadınların vatandaşlık ve oy hakkından yoksun bırakılmaları, mal sahibi olmalarının engellenmesi, toplumsal hayattan dışlanmaları, cinsellikle ilgili zararların dikkate alınmaması gibi istismarlar, hukuksal bağlam içinde tarih boyunca görülür.[8] Kısacası, cinsiyet eşitsizliği toplumsal ve politik bir kurumdur.

İkinci adım, kadınlar üzerindeki eril iktidar biçimlerinin, hukukta bireysel haklar olarak onaylandığını algılamaktır. Erkekler iktidarlarını kaybettikleri zaman haklarını da kaybettiklerini düşünmektedirler. Genellikle bu konuda pek de haksız sayılmazlar. Tecavüz yasasında rıza gösterildiğine ilişkin yanlış inancın savunulması da dahil, tecavüzün gerçekleşip gerçekleşmediğine tecavüzcünün bakış açısına göre karar veren yasa; pezevenklere işkence etme, sömürme, kullanma, kadınları erkeklere resim ve kelimelerle satma ve tüketicilere onları satın alma hakkı veren ifade özgürlüğü yasası; ev ortamını ve cinselliği görüş birliğine bağlı olarak tanımlayan ve evde pornografi kullanımını destekleyen özel yaşam yasası; cinsiyet farkı gözetmeme iddiasında olduğu halde, erkek tarafından denetlenen kaynaklara ve erkek tarafından tanımlanan normlara dayanan bir ebeveynlik ölçütü uygulayan ve bazen çocuğu kadından alan, ama daha çok alma tehdidiyle kadını denetim altında tutan velayet yasası gibi yasalar bu ko-

nudaki örneklerden bazılarıdır. Gerçek yasal cinsiyet eşitliği erkeklerin bu güçleri dolayısıyla ellerinde bulundurdukları kullanım, elde etme, sahip olma, kadın ve çocukları yönetme "haklarını" azaltacak veya ortadan kaldıracaktır.

Bu bağlamda birçok konu, ilk defa bir cinsiyet eşitliği konusu halini almaktadır. Örneğin cinsel saldırı. Tecavüz cinsel özellikte bir suçtur. Tecavüz kurbanları çoğunlukla kadınlardan, saldırganlarsa erkeklerden oluşmakla kalmaz, kadınlara erkekler tarafından tecavüz edilmesi olgusu yaşamda cinsler arasındaki eşitsizlik olgusunun ortaya çıkmasıyla da bütünlük içindedir. Dokunulmazlık altında yakınlığın istismarı, toplumsal iktidarın en son göstergesidir. Tecavüz, kadınların erkeklere göre aşağı konumda oluşunun kanıtı ve uygulamasıdır. Dişi cinsi bir toplumsal cinsiyet olarak tanımlayıp damgalayan tecavüz, dişil olanı saldırılabilir olmakla, dişil cinselliği de zorla ele geçirilmekle bir tutar. Cinsel saldırı tehdidi, kadın olmaktan dolayı cezalandırılma tehdididir. Devletin cinsel saldırıya karşı yasaları vardır ama onları pek uygulamaz. Bir zamanlar linçte olduğu gibi, hukuken yasak olan tecavüze de toplumsal olarak hoşgörü gösterilebilir. Çoğunluğu genç kız ve kadınlar olan cinsel suçların kurbanları bu yüzden bu suçların çoğunluğu erkek olan saldırganlarına göre dezavantajlı durumdadırlar.

O halde, cinsel saldırıyla ilgili olarak toplumsal pratikte cinsler arasında sistemli bir eşitsizlik hüküm sürmektedir; cinsel saldırıya maruz kalmak kadının konumunu belirler; bu saldırının kurbanları büyük çoğunlukla kadınlardır; devletin işleyiş şekli cinsel saldırıya hukuken yasadışı olarak yaklaşırken, fiilen erkeğin geniş çapta konuyla ilgilenmesine izin verir. Cinsel saldırı yasalarını toplumsal cinsiyetten arındırmak buna bir çözüm getirmez, dişinin tecavüz edilebilir olmakla bir tutulmasını değiştirmediği gibi, sorunun cinselliğe özgü oluşunu da karanlıkta bırakabilir. Tecavüz zora dayalı cinsel ilişki olarak tanımlanmalıdır; fiziksel güç bu zorlama yollarından sadece biridir. Rızasızlık, gereksiz bir tekrar anlamına geleceğinden, suçun tespitinde ayrı bir unsur olmamalıdır.[9] Bu analizi genişletmek, tecavüz davalarından kadınların cinsel özgeçmişini uzak tutan[10] ve kurbanın isim ve kimliğinin yayımını yasaklayan[11] yasaları cinsiyet eşitliği girişimleri olarak desteklemeyi gerektirecektir. Rıza konusundaki yanıltıcı savunma –ki bu, tecavüz olup olmadığını erkek suçlunun bakış açısından belirler– kadınların yasalardaki cinsel eşitlik haklarını ihlal etmektedir, çünkü kadınlara karşı cinsel şiddet konusunda

erkek görüşünü benimser.[12] Devletin tecavüz yasasını etkili şekilde ya da hiç uygulamaması da kadınların adalet önünde eşit olmasını engellemekte, kitlesel ölçekte vahşice saldırıya uğramalarına yol açmakta, korunma hakkından ve yasalardan eşit olarak yararlanmalarına izin vermemektedir.

Önceleri bir özel yaşam, özgürlük veya bireysel güvenlik konusu olan doğum kontrolü, aynı zamanda bir cinsiyet eşitliği meselesi olarak anlaşılmalıdır. Üremeyle ilgili konuların incelendiği çerçeve, kürtaja karar verme anındaki kadını birey olarak odak noktası yapmaktan, üremenin her ânında bir grup olarak kadınlara doğru genişlemek zorundadır. Cinsiyet eşitsizliğinin toplumsal boyutu kadınlara kendi bedenlerinin üremeyle ilgili kullanımı konusunda denetim hakkı tanımaz ve bu hakkı erkeklerin ellerine verir. Yetersiz ve güvensiz bir gebelikten korunma teknolojisinin yanı sıra yetiştirilme tarzı, bilgi eksikliği, toplumsal baskı, âdetler, yoksulluk, zorla dayatılmış ekonomik bağımlılık, cinsel güç kullanımı ve cinsel saldırıya karşı yasaların yetersiz kalışı gibi sorunlar yüzünden, kadın, bedeninin cinsel kullanımını denetleyebilme konusunda dezavantajlıdır. Sonuç olarak kadınlar, gebe kaldıkları koşulları genellikle denetleyemezler. Eğer cinsel ilişkinin kadın tarafından denetlendiği düşünülemiyorsa, gebeliğin denetlenmesi de düşünülemez demektir. Çocuk bakımıyla ilgili öncelikli sorumluluk da kadınlara verilmiştir, ama kadınlar çocuklarını yetiştirme koşullarını denetleyemedikleri için çocuk bakımının kendi hayatları üzerinde meydana getireceği etkileri de denetleyememektedirler.

Bu kapsamda, eşitsiz toplumsal koşullarla baş edebilmesi için kadının kürtaj hakkı olması şarttır. Her ne kadar cezalandırıcı olsa da, kürtaj, çoğu kadına denetlemesine izin verilmeyen koşullarda sürdürülecek bir yaşamda bir çeşit rahatlama sağlar. Bu yaklaşım, aynı zamanda dölüte ne yapılıyorsa, kadına yapılanın da o olduğunu kabul eder. Dölütün kaderini denetleyen, kadının da kaderini denetler. Gebe kalma koşulları ne olursa olsun, eğer dölütün denetimi kadından başka birinin elindeyse, üremenin denetimi kadın olarak kadınlardan alınmış demektir. Bir kadını eşitsiz bir toplumun kendisine bıraktığı yegâne seçme hakkından yoksun kılmak, cinsiyet eşitsizliğinin zorla kabul ettirilmesi anlamına gelir. Kendi bedenlerinin cinsel denetimini kadınlara bırakmak ve gebelik sırasında ve çocuk bakımında yeterli desteği sağlamak cinsiyet eşitliğini geliştirir. Bir başka deyişle, zorla annelik de cinsiyet eşitsizliği uygulamasının bir şeklidir.[13] Seçme

şansı olmayan annelik bir cinsel eşitlik sorunu olduğu için, yasal kürtajın da bir cinsiyet eşitliği hakkı olması gerekir. Üreme teknolojisi, kısırlaştırmanın istismarı, kiralık annelik ve kürtajın desteklenmesi bu ışıkta incelenecek olursa, anlamları değişecektir.

Kadınları kamulaştıran, sömüren, kullanan, haklarını ellerinden alıp istismar eden gelişmiş teknolojiye sahip bir kadın ticareti olan pornografi de bir cinsiyet eşitliği sorunu haline gelmektedir. Pornografinin kitlesel üretimi, kadınlara yönelik şiddeti evrenselleştirir; erkeklerin tüketimi sonucu onu tüm kadınlara yayar, böylece onlar da sömürülmüş, kullanılmış, istismara uğramış ve aşağılanmış olurlar. Pornografinin yaygın olduğu toplumlarda bütün kadınlar onunla tanımlanır: Kadının istediği budur, kadın budur. Pornografi kadınlara özel yaşamda nasıl davranılacağını ve tecavüz davalarında olduğu gibi, toplum içinde hoşgörülebilecek şeylerin sınırını saptar. Eril olanın tanımını egemenlik, dişi olanınkini ise bastırılmışlık olarak cinselleştirir. Kadına karşı şiddeti cinsellikle bir sayar ve bu karışımın gerçekleşebilmesi için deneyim sağlar. Tecavüz, çocukların cinsel istismarını, dayağı, fuhuşa zorlamayı ve cinsel cinayetleri cesaretlendirir.

Liberal yasallıkta pornografinin bir tür ifade özgürlüğü olduğu söylenir. Pornograficilerin söylemek istediği şey herhalde kadınların eşitsizliği olmalıdır. Bunu söylemek için eşitsizliğin gerçekleşmesini sağlamış olsalar da, pornografi bir ifade özgürlüğü olarak korunmaya devam etmektedir. Erkeklerin ifade aracı olmak kadınların sahip olduğu bütün hakları geçersiz kılar. Bu sistemde kadınlar, erkekleri dillendirir. Kadınların sesi ise pornografi ve onunla birleşmiş olan istismar olgusu tarafından susturulur. Müstehcenlik yasasının bu sorunu bir ahlak ve idealizm sorunu olarak yanlış yorumlaması, kadın bakış açısında yerini pornografinin bir politika ve onun uygulaması olduğu yorumuna bırakmıştır. Müstehcenlik yasası erkek egemenliğinin görüşü üzerine kurulmuştur. Bu bir kez açığa çıkınca, acil bir sorun olan kadınların konuşma özgürlüğünün de, devlet müdahalesinden kaçmaya değil, fakat konuşma hakkı kısıtlananlar için eşit konuşma hakkı elde etmeye öncelik vermek olduğu ortaya çıkar. Önce istismarın durdurulması gerekmektedir.[14] İyiler ile kötüler, muhafazakârlar ile liberaller, sanatkârlar ile kültürsüzler, karanlık, baskıcı ve kısıtlayıcı güçler ile aydınlık, özgür ve hoşgörülü güçler arasındaki bitmez tükenmez tartışmalar, sonuçlandırıcı bir politik tartışmayla geçersiz hale gelecektir: Kadın insan mıdır değil midir? Görünüşe ba-

kılırsa, cinsiyet eşitliği gönüllüleri tarafından sağlanan cevabın tekrarlanması gerekmektedir.

Bir cinsiyet eşitliği perspektifinin yorumlayıcı bir mercek olarak sağladığı değişiklikler, cinsiyet eşitliği yasasının kendisini de kapsar. Niyet koşulu ortadan kalkacak, devlet müdahalesi gereksinimi zayıflayacaktır. Olumlu müdahale ile ayrımcı olmayan yaklaşım arasında hiçbir ayrım yapılmayacak; kanıtlama yükümlülüğü olayların arka planında eşitlik değil eşitsizlik olduğunu varsayacak ve cinsiyet eşitsizliğinin özelliklerine karşı daha hassas olacaktır. Karşılaştırılabilir değerler aranacak, istatistiksel kanıtları belirleyici sayılacaktır. Ve esas soru şu olacaktır: Kadınların erkeklere baş eğmesine örnek olan bir uygulama mevcut mu, yoksa olay bu uygulamaya dahil değil mi? Statülerin cinsiyetten arınmış statüler mi, yoksa toplumsal cinsiyetin belirlediği statüler mi olduğu değil, erkek egemenliğine yardımcı olmak için mi, yoksa onu sona erdirmek için mi var oldukları, somut olarak kadınların boyun eğmeyle ilgili deneyimlerine bağlı olup olmadıkları önem kazanmalıdır. Ayrımcılık yasası iş yaşamı, eğitim ve uyum sağlama sorunlarıyla kısıtlı kalmayacaktır. Kadınların sahip olduğu vatandaşlık hakları vurgulanacak, eşcinsel ve lezbiyen hakları cinsiyet eşitliği hakları olarak tanınacaktır. Cinsellik, geniş ölçüde toplumsal cinsiyeti tanımladığı için, cinsiyete dayalı ayrımcılık da toplumsal cinsiyet üzerine kurulu ayrımcılık anlamına gelir. Erkeklerin kadınlara uyguladığı, fuhuş ve kiralık annelik gibi diğer ayrımcılık ve sömürü biçimleri de dava edilebilir hale gelmelidir.

Yaşam ile yargı sistemi arasındaki ilişkiler de değişecektir. Liberal hukuk biliminde yargı toplumsal yaşamı nesnelleştirir. Yasal süreç kendi imgesi içinde kendisini yansıtır; pasif ve tarafsız gibi görünürken, ortaya attığı şeyin gerçek olmasını sağlar. Bunu değiştirmek için kadınların yakışıksız koşullarını göz ardı etmeden değerlerini bilmek, eşitsizliğin pençesini küçümsemeden eşitlik olanağını hayal etmek, kadın cinselliğinin parçası haline gelmiş olan korkuyu ve kadın politikasında buna tekabül eden inkârı kabul etmemek, eşitlik talebinin tarafsız olduğunu veya bunun zaten var olduğunu iddia etmeden vatandaşlık haklarında eşitlik talebinde bulunmak gerekecektir. Bu çabalar içinde, solcu materyalizm ve liberal idealizm, kadınlar için hemen hemen aynı anlama gelmektedir. Hukukun doğa veya toplumu yansıtması gerektiğini öne süren liberal görüş ve hukukun bütün yaptığının toplumda var olan düzeni yansıtmak olduğunu iddia eden sol görüş, nesnel bilgi kuramının iki ayrı tarzıdır. Eğer nesnellik kadın-

ların cinsel nesneler yapıldığı toplumsal sürece karşılık gelen bir bilgi kuramı, nesnelliğin dayatılması da eril iktidar paradigmasıysa, devletin eril bakış açısını zorla kabul ettirmekte en acımasız olduğu bu an, bakış açısının en yüksek resmi ölçütü olan mesafeli görüşsüzlük ölçütüne en yakın olduğu andır. En katı şekilde tarafsız olduğu an, en erkek olduğu; cins körlüğüne en çok yaklaştığı an da uygulanan standardın cinsiyetine en az önem verdiği andır. Emsallere, "olgulara" ve hukuki niyete ne kadar çok uyuyorsa, toplumsal erkek normlarını o kadar çok dayatıyor ve bunların belli bir bakış açısına dayandığı anlaşılmasın diye içeriklerini sorgulamayı o kadar engelliyor demektir.

Soyut haklar erkek dünyasının geçerliliğini pekiştirir. Kadınlarla ilgili daha somut haklarınsa böyle bir özelliği yoktur. Onların yetkesi günümüzde düşünülemez türden bir yetke, yani hükmedici olmayan, dışlanan hakikatin yetkesi, sessizliğin sesidir. Böyle bir yetke hem liberal hem de sol hukuk görüşlerine karşı duracaktır. Yasaların toplumun kutsal kitabı ve idrak sahibi beyni olduğunu savunan liberal görüş, eril bakışı standartlara uygun olarak ifade edecek, geleneksel sol görüş ise devletin ve onunla birlikte hukukun üstyapısal olduğunu öne sürecek ve eril bakışı ampirik biçimde ifade edecektir. Feminist bir hukuk bilimi, her iki gelenekte de geçerli eril bakış açısınca korumacılık ve tarafgirlikle damgalanmış olsa da, kadınların somut koşullarından kalkarak onları değiştirme yükümlülüğünü taşımaktadır. Hem liberal, hem solcu görüş eril iktidarın var olmadığını, cinsler arasındaki eşitliğin (önemsiz düzeltmeler için pay bıraksalar da) toplumun temel standardı ve esas tanımı olduğunu varsayarak eril iktidarı ussallaştırır. Yalnızca feminist hukuk, eril iktidarın varlığı ve cinsel eşitliğin yokluğu gerçeğini görür. Çünkü yalnızca feminizm, feminizm karşıtlığının nerede kadın düşmanlığına dönüştüğünü bilir: Bunların ikisi de hem normatif hem de ampiriktir. O halde erillik öylesine bir oluşum değil, özel bir durum olarak ortaya çıkmıştır. Değer yargıları ve taraflılığı olayların akışı içinde, verilen hükümler, alınan kararlar ve yasaların yapılışı esnasında belirginlik kazanır.

Eşitliğin sağlanması için yansıtılmaya değil, değişime, hayat ve hukuk sistemi arasında yeni bir ilişki kurulmasına gereksinim vardır. Yaşama hükmetmeyecek bir hukuk sistemini göz önüne getirmek, aynı sebeplerle kadınlara hükmetmeyecek erkeklerin oluşturduğu bir toplumu düşlemek kadar zordur. Feminist hukuk sistemi, kadınların görüşünü kapsadığı ölçüde, bunun tarafsız bir hukuk sistemi olmadığı söylenecektir. Oysa mevcut sistem de tarafsız değildir. Hukuk siste-

minin meşruiyetini zayıflatacağı iddia edilecektir. Aslında bu sistemin meşruiyetini sağlamak ancak kadınların zararına, zora dayalı bir uygulamayla mümkün olmaktadır. Kadınlar hiçbir zaman bu sistemin yürürlükte olmasına rıza göstermemiş, sistemin meşruiyetinin onarıma gereksinimi olduğunu, kendilerinin bunu sağlamaya hazır bulunduklarını belirtmişlerdir. Feminist hukukun, yalnızca bir özel grubun talebi olup, nereye varacağı belli olmayan böyle bir işe girişmenin doğru olmayacağı söylenecektir. Oysa mevcut sistem de, belli bir grubun özel talebi durumundadır; nasıl sonuçlandığı ise ortadadır. Sorun, bunun nerede duracağı değil, egemen grup dışında herhangi bir grup için başlayıp başlamayacağıdır. Feminist yargı sisteminin yürütülemeyeceği ve hiçbir şey getirmeyeceği iddia edilecektir. Ama bu henüz söylenemez. Feminist hukukun olanakları soyut düşüncelerle değerlendirilemez, hayatla haşır neşir olup somut şekilde uygulanması gerekmektedir. Feminist bir devlet kuramı şimdiye kadar yalnızca hayal edilmiştir, sistematik olarak henüz denenmemiştir.

—

Notlar

1 MARKSİZM VE FEMİNİZM SORUNU

1. Bazı çağdaş Fransız feminist kuramcılar *arzu* terimini değişik şekillerde kullanmışlardır. Bkz. Hélène Cixous, "The Laugh of the Medusa: View-point", çev. Kieth Cohen ve Paula Cohen, *Signs: Journal of Women in Culture and Society* I (Yaz 1976): 857-93; Xavière Gauthier, Luce Irigaray ve Annie LeClerc'in çalışmaları, *New French Feminism: An Anthology* içinde, haz. Elaine Marks ve Isabelle de Courtivron (Amherst: University of Massachusetts Press, 1980). Çoğu yerde bu terim benim burada yaptığım gibi somut şekilde değil, daha çok soyut ve kavramsal anlamda kullanılmış olup bu durum en iyi şekilde, Julia Kristeva'nın konusu dilde semiyoloji olan *Desire in Language* adlı eserinde (New York: Columbia University Press, 1980) yansıtılmıştır. Benim bu terimle ilgili yaklaşımım Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (New York: Viking Press, 1977; Türkçesi: *Kapitalizm ve Şizofreni*, Bağlam, 1990-93) adlı eserindeki yaklaşımı ile Guy Hocquenghem'in *Homosexual Desire* (Londra: Allison & Busby, 1978) adlı eserindeki yaklaşımından açıkça farklılık taşır. Onlar, arzuyu değil, daha çok onun bastırılmasını sorun yapmışlar, bu arada ya arzuyu belirleyen unsurların cinsiyet farklılığına bağlı olduğunu ya da bastırma denen şeyin arzunun var olması için gerekli olduğunu görmemişlerdir.
2. Ben bu kelimenin ifade ettiğine benzer şekilde, tecavüz ve cinsel ilişki ile aşk ve şiddet arasındaki farkı göz ardı edebilen, önemi azaltılmamış bir başka İngilizce fiil bilmiyorum. Dahası, "çalışıyorum" cümleciğinin, çalışma olarak nitelenebilecek her türlü etkinlikle ilgili olarak kullanılabilmesi gibi, cinsel ilişki eylemini tanımlayarak aynı cümle yapısında kullanılabilecek bir başka fiil de bulunmamaktadır. Çalışmak fiilinin kapsadığı alanla karşılaştırıldığında, cinsel etkinlikler yatak odası veya genelevle sınırlanmış durumdadır. Dilbilimsel açıdan öyle kendi içine kapalıdır ki, cinselliğin bütün toplumsal yaşamımızı kapsayan bir boyut değil, kendi başına ayrı bir faaliyet olduğu izlenimini yaratır. Bu görüntü cinselliğin yaygınlığını biraz daha gizler. Kadının "cinsel davranış" olarak nitelenebilecek hareketlerini tanımlayacak aktif bir fiil bulunmaması, erkek egemenliği gerçeğinin dilbilimsel açıdan ifadesi anlamına gelmektedir.
3. John Stuart Mill, *The Subjection of Women; Essays on Sex Equality* içinde, haz. Alice S. Rossi (Chicago: University of Chicago Press, 1970), s. 184-85.

4. Feministler, bilinç yükseltmeyi burada geliştirildiği gibi bir yöntem olarak görmemişlerse de, önemini daha önce de gözlemlemişlerdir. Bkz. Pamela Allen, *Free Space: A Perspective on the Small Group in Women's Liberation* (New York: Times Change Press, 1970); Anuradha Bose, "Consciousness Raising", *Mother Was Not a Person* içinde, haz. Margaret Anderson (Montreal: Content Publishing, 1972); Nancy McWilliams, "Contemporary Feminism, Consciousness-Raising, and Changing Views of the Political", *Women in Politics* içinde, haz. Jane Jaquette (New York: John Wiley & Sons, 1974); Joan Cassell, *A Group Called Women: Sisterhood and Symbolism in the Feminist Movement* (New York: David McKay, 1977) ve Nancy Hartsock, "Fundamental Feminism: Process and Perspective", *Quest: A Feminist Quarterly* 2 (Güz 1975): 67-80.
5. Rosa Luxemburg, "Women's Suffrage and Class Struggle", *Selected Political Writings* içinde, haz. Dick Howard (New York: Monthly Review Press, 1971), s. 219-20. Geleneksel sol-sağ yelpazesinde kadınların oy verirken tutucu yönde oy kullandıkları doğru olabilir veya olmayabilir. Ama bunun doğru olabileceği şüphesi, kadınlara oy hakkı konusunda solda yer alan belirsizlik kadar, bir radikal değişim politikasında oy hakkının rolü üzerine herhangi bir ilkeli görüşü de etkilemiş olabilir. Ne var ki, muhafazakârlar da kadınların oy hakkını elde edebilmesi için verilen mücadelede fazla öne çıkmamışlardır.
6. *A.g.y.*, s. 220.
7. Bu gözlemler karmaşık ve değişken olmuştur. Delia Davin, "Women in the Countryside of China", *Women in Chinese Society* içinde, haz. Margery Wolf ve Roxane Witke (Stanford: Stanford University Press, 1974); Katie Curtin, *Women in China* (New York: Pathfinder Press, 1975); Judith Stacey, "When Patriarchy Kowtows: The Significance of the Chinese Family Revolution for Feminist Theory", *Feminist Studies* 2 (1975): 64-112; Julia Kristeva, *About Chinese Women* (New York: Urizen Books, 1977); Hilda Scott, *Does Socialism Liberate Women? Experiences from Eastern Europe* (Boston: Beacon Press, 1974); Margaret Randall, *Cuban Women Now* (Toronto: Women's Press, 1974) (Küba kadınının kendisi hakkındaki gözlemlerinin bir derlemesi) ve *Cuban Women Now: Afterword* (Toronto: Women's Press, 1974); Carollee Bengelsdorf ve Alice Hageman, "Emerging from Underdevelopment: Women and Work in Cuba", *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism* içinde, haz. Zillah Eisenstein (New York: Monthly Review Press, 1979).
8. Barbara Ehrenreich, "What is Socialist Feminism?" *WIN* (Women's International Network) *News*, 3 Haziran 1976; *Working Papers on Socialism and Feminism* (Chicago: New American Movement, tarihsiz) içinde yeniden yayımlanmıştır.
9. Susan Brownmiller'dan alıntılayan Batya Weinbaum, *The Curious Courtship of Women's Liberation and Socialism* (Boston: South End Press, 1978), s. 7.
10. Stacey, "When Patriarchy Kowtows"; Janet Salaff ve Judith Merkle, "Women and Revolution: The Lessons of the Soviet Union and China", *Socialist Revolution* I, No. 4 (1970): 39-72; Linda Gordon, *The Fourth Mountain*

(Cambridge, Mass.: Working Papers, 1973); Richard Stites, *The Women's Liberation Movement in Russia: Feminism, Nihilism, and Bolshevism* (Princeton: Princeton University Press, 1978): 392-421.

11. Fidel Castro, "The New Role For Women in Cuban Society", Linda James, *Women and the Cuban Revolution* içinde (New York: Pathfinder Press, 1970); karşılaştırın Castro, "Speech at Closing Session of the 2nd Congress of the Federation of Cuban Women", 29 Kasım 1974, *Cuba Review* 4 (Aralık 1974): 17-23. Stephanie Urdang, *A Revolution within a Revolution: Woman in Guinea-Bissau* (Boston: New England Free Press, tarihsiz). Bu, Çin Devrimi'nin resmi belgelerinde görülen genel yaklaşımdır. Belgelerin toplandığı eser: Elisabeth Croll (haz.), *Women's Movement in China: A Selection of Readings, 1949-1973*, Modern China Series, No. 6 (Londra: Anglo-Chinese Educational Institute, 1974). Mao kadınların belirgin bir erkek egemenliği altında olduğunu kabul etmiştir (bkz. Stuart Schram, *The Political Thought of Mao Tse-tung*, New York: Praeger Publishers, 1969, s. 257). Bununla birlikte, devrim süreci içinde Mao'nun düşünceleriyle ilgili yorumlar, seks konularına daha çok bir burjuva sapması olarak yaklaşmıştır (bkz. Croll, s. 19, 22, 32). Clara Zetkin'e göre, daha sonraki belgelerde yansıtılan Leninist görüş "Lenin on the Women Question" adlı makalede açıklanmıştır. Bu makale *The Women Question: Selections from the Writings of Marx, Lenin ve Stalin* (New York: International Publishers, 1951), s. 89'da ek olarak yayımlanmıştır. Friedrich Engels, üretim ilişkilerindeki değişiklik ile kadınların statülerinde meydana gelen değişim arasında eşzamanlı veya doğrudan bir bağlantı bulunduğunu öne sürmektedir; Friedrich Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, haz. Eleanor Burke Leacock (New York: International Publishers, 1972; Türkçesi: *Ailenin, Devletin ve Özel Mülkiyetin Kökeni*, Sol, 1992) (bundan sonra *Origin* olarak anılacaktır). Bkz. 2. Bölüm.
12. Bkz. Robin Morgan (haz.), *Sisterhood Is Global: The International Women's Movement Anthology* (Garden City, N.Y.: Doubleday/Anchor, 1984).
13. Sheila Rowbotham, *Hidden from History: Rediscovering Women in History from the Seventeenth Century to the Present* (New York: Random House, 1973); Mary Jo Buhle, "Women and the Socialist Party, 1901-1914", *From Feminism to Liberation* içinde, haz. Edith H. Altbach (Londra: Schenkman, 1971); Robert Shaffer, "Women in the Communist Party, USA, 1930-1940", *Socialist Review* 45 (Mayıs-Haziran 1979): 73-118. Sosyalist-feminist gruplar ve stratejiler yaratma yönündeki çabalar durum raporlarında da örneklenmiştir: Chicago Women's Liberation Union, "Socialist Feminism: A Strategy for the Women's Movement" (teksir, Chicago, 1972); "The 'Principles of Unity' of the Berkeley-Oakland Women's Union", *Socialist Revolution* 4 (Ocak-Mart 1974): 69-82; Lavender and Red Union, *The Political Perspective of the Lavender and Red Union* (Los Angeles: Fanshen Printing Collective, 1975). Ayrıca Rosalind Petchesky, "Dissolving the Hyphen: A Report on Marxist, Feminist Groups 1-5", *Eisenstein, Capitalist Patriarchy* içinde, s. 373-89 ve Red Apple Collective, "Women's Unions and Socialist Feminism", *Quest: A Feminst Quarterly* 4 (Yaz 1977): 88-96, bu konuyu yansıtan makalelerdir.

14. Çok çeşitli Marksist yaklaşımlar bu noktada birleşmiştir. Bkz. Juliet Mitchell, *Woman's Estate* (New York: Random House, 1971; Türkçesi: *Kadınlık Durumu*, Kadınçevresi, 1985); Sheila Rowbotham, *Women, Resistance, and Revolution: A History of Women and Revolution in the Modern World* (New York: Random House, 1972); Zillah Eisenstein, "Some Notes on the Relations of Capitalist Patriarchy", *Eisenstein, Capitalist Patriarchy* içinde, s. 41-55; Eli Zaretsky, "Socialism and Feminism III: Socialist Politics and the Family", *Socialist Revolution* 4 (Ocak-Mart 1974): 83-99; *ay.y.*, "Capitalism, the Family, and Personal Life", *Socialist Revolution* 3 (Ocak-Nisan 1973): 69-126; *ay.y.*, "Capitalism, the Family, and Personal Life, Part 2", *Socialist Revolution* (Mayıs-Haziran 1973): 19-70; Virginia Held, "Marx, Sex and the Transformation of Society", *Women and Philosophy: Toward a Theory of Liberation* içinde, haz. Carol C. Gould ve Marx W. Wartofsky (New York: G. P. Putnam's Sons, 1976), s. 168-84; Mihailo Markovic, "Women's Liberation and Human Emancipation", *a.g.y.*, s. 145-67; Hal Draper, "Marx and Engels on Women's Liberation", *Female Liberation* içinde, haz. Roberta Salper (New York: Alfred A. Knopf, 1972), s. 83-107.
15. Nancy Hartsock, "Feminist Theory and the Development of Revolutionary Strategy", *Eisenstein, Capitalist Patriarchy* içinde, s. 37.
16. Bu eğilim, önemli değişiklikler göstermekle birlikte aşağıda sıralanan çeşitli ve aslında birbirinden çok farklı eserlerde görülebilir: Charnie Guettel, *Marxism and Feminism* (Toronto: Canadian Women's Education Press, 1974); Mary Alice Waters, "Are Feminism and Socialism Related?", *Feminism and Socialism* içinde, haz. Linda Jenness (New York: Pathfinder Press, 1972), s. 18-26; Weather Undergrond, *Prairie Fire* (Underground, ABD: Red Dragon Collective, 1975); Marjorie King, "Cuba's Attack on Women's Second Shift, 1974-1976", *Latin American Perspectives* 4 (Kış-Bahar 1977): 106-19; Al Syzmanski, "The Socialization of Women's Oppression: A Marxist Theory of the Changing Position of Women in Advanced Capitalist Society", *Insurgent Sociologist* 6 (Kış 1976): 31-58; "The Political Economy of Women", *Review of Radical Political Economics* 4 (Temmuz 1972). Ayrıca bkz. Selma James, *Women, the Unions and Work, or What Is Not to Be Done* (Bristol: Falling Wall Press, 1976). Bu, kadınların iş, yani ev işi yaparken sömürüldüğünü ileri süren "ev işine ücret" kuramı için de geçerlidir.
17. *Origin*; Leon Troçki, *Women and the Family*, çev. Max Eastman ve diğ. (New York: Pathfinder Press, 1970); Evelyn Reed, *Woman's Evolution: From Matriarchal Clan to Patriarchal Family* (New York: Pathfinder Press, 1975; Türkçesi: *Kadının Evrimi*, 2 cilt, Payel, 1982-83); Lise Vogel, "The Earthly Family", *Radical America* 7 (Temmuz-Ekim 1973): 9-50; Kollontai Collective, "The Politics of the Family: A Marxist View" (4-6 Temmuz 1975'te Ohio, Yellow Springs'te toplanan Sosyalist Feminist Konferans'a sunulan bildiri); Linda Limpus, *Liberation of Women: Sexual Repression and the Family* (Boston: New England Free Press, tarihsiz); Marlene Dixon, "On the Super-Exploitation of Women", *Synthesis* I, No. 4 (Bahar 1977): I-II; David P. Levine ve Lynn S. Levine, "Problems in the Marxist Theory of the Family" (fotokopi, Department of Economics, Yale University, Temmuz 1978).

18. Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism: Freud, Reich, Laing, and Women* (New York: Pantheon Books, 1974); Eli Zaretsky, "Male Supremacy and the Unconscious", *Socialist Revolution* 4 (Ocak 1975): 7-56; Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (Berkeley: Univ. of California Press, 1978). Ayrıca bkz. Herbert Marcuse, "Socialist Feminism: The Hard Core of the Dream", *Edcentric: A Journal of Educational Change*, Kasım 1974, s. 7-44.
19. Örnekler arasında şunlar sayılabilir: Nancy Harstock, *Money, Sex, and Power* (Boston: Northeastern University Press, 1983); Political Economy of Women Group, "Women, the State, and Reproduction since the 1930s", *On the Political Economy of Women* içinde, CSE Pamphlet No. 2, Londra: Sosyalist Ekonomistler Konferansı, 1977.
20. Henri Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, çev. Işın Gürbüz (Metis, 1998); Bruce Brown, *Marx, Freud, and the Critique of Everyday Life: Toward a Permanent Cultural Revolution* (New York: Monthly Review Press, 1973).
21. Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (New York: Random House, 1955; Türkçesi: *Eros ve Uygarlık*, İdea, 1968); Wilhelm Reich, *Sex-Pol: Essays, 1929-1934* (New York: Random House, 1972); Reimut Reiche, *Sexuality and Class Struggle* (Londra: New Left Books, 1970); Bertell Ollman, *Social and Sexual Revolution: Essays on Marx and Reich* (Boston: South End Press, 1979); Red Collective, *The Politics of Sexuality in Capitalism* (Londra: Red Collective, 1973).
22. Sheila Rowbotham, *Women's Liberation and the New Politics*, Spokesman Pamphlet No. 17 (Bristol: Falling Wall Press, 1972); Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", *Toward an Anthropology of Women* içinde, haz. Rayna R. Reiter (New York: Monthly Review Press, 1975), s. 157-210; Annette Kuhn ve AnnMarie Wolpe, "Feminism and Materialism", *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production* içinde, haz. Annette Kuhn ve AnnMarie Wolpe (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1978); Ann Foreman, *Femininity as Alienation: Women and the Family in Marxism and Psychoanalysis* (Londra: Pluto Press, 1977); Meredith Tax ve Jonathan Schwartz, "The Wageless Slave and the Proletarian" (teksir, 1972); Heidi I. Hartmann, "Capitalism, Patriarchy, and Job Segregation by Sex", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* I (Bahar 1976): 137-69 ve "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union", *Capital and Class* 8 (Yaz 1979): 1-33; Iris Young, "Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of the Dual Systems Theory", *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage and Marxism and Feminism* içinde, haz. Lydia Sargent (Boston: South End Press, 1981), s. 43-70; Linda Gordon, *Woman's Body, Woman's Right: A Social History of Birth Control in America* (New York: Grossman Publishers, 1976), s. 403-18; *ay.y.*, "The Struggle for Reproductive Freedom: Three Stages of Feminism", *Eisenstein, Capitalist Patriarchy* içinde, s. 107-32; Charlotte Bunch ve Nancy Myron (haz.), *Class and Feminism* (Baltimore: Diana Press, 1974).

2 MARX VE ENGELS'E FEMİNİST BİR ELEŞTİRİ

1. Bu bölümde, Marx'ın toplumsal yaşam kuramlarının kadının yaşadıklarına uygulanıp uygulanmadığından veya bunları uygulanabilir hale getirmenin yolları olup olmadığından bahsedilmemektedir. Burada Marx ve Engels'in kadın, kadının statüsü ve koşullarıyla ilgili açıkça ifade ettikleri düşüncelerden bahsedilmektedir. Bu kitap pek çok insanda olduğu gibi, Marx'ın çalışmalarında da zaman içinde bir gelişme ve değişim olduğunu göz önüne alarak, bunları "eski" ve "yeni" olarak bölmektense, bir bütün olarak ele almaktadır.
2. Karl Marx, *The German Ideology* (New York: International Publishers, 1972, s. 51; Türkçesi: *Alman İdeolojisi*, Sol, 1987). August Bebel, etkileyici eseri *Women under Socialism*'de cinselliği doğanın bir unsuru olarak kabul etmiştir: "Cinsel içgüdünün doyuma ulaşması başka herhangi bir doğal içgüdünün doyuma ulaşmasıyla aynı oranda kişiye özel bir konudur"; Lise Vogel, "The Earthly Family", *Radical America* 7 (Temmuz- Ekim 1973): 4-5.
3. Karl Marx, *Capital*, 3 cilt (New York: International Publishers, 1967, I: 337; Türkçesi: *Kapital*, Sol, 1997). (Bundan böyle *Capital* olarak anılacaktır.)
4. *Capital*, I: 351, 352.
5. *Capital*, I: 42; bkz. I: 177-78.
6. *Capital*, I: 43.
7. Marx, *German Ideology*, s. 50.
8. *Capital*, I: 395, 397, 395.
9. *Capital*, I: 395, 398.
10. Marx'ın bu düşünceleri ile günümüzdeki "aile yanlısı" tutucuların düşünceleri arasında hiçbir fark bulunmamaktadır.
11. *Capital*, I: 399, 393-94.
12. Marx burada kadınları koruyan kanunları benimsemiş görünmektedir. Bu kanunlar genellikle yardımcı gibi görünse de, aynı zamanda kısıtlayıcıdır da: Kadınları tam da gereksinim duydukları ve elde etmek istedikleri işlere karşı korurlar, bütün işçileri kendilerine zarar veren koşullara karşı korumakta ise başarısız kalırlar. Bkz. 8. Bölüm.
13. Karl Marx, *On the Jewish Question, Karl Marx: Selected Writings* içinde, haz. David McLellan (Oxford: Oxford University Press, 1977), s. 60.
14. Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, *a.g.y.* içinde, s. 87; Türkçesi: 1844 *Elyazmaları, Ekonomi Politik ve Felsefe*, Sol, 1993.
15. Karl Marx ve Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, *Selected Works* içinde, haz. V. Adoratsky, cilt I (New York: International Publishers, 1936, 224-5; Türkçesi: *Komünist Manifesto*, Sol, 1993).
16. *Capital*, I: 402, 403.
17. Marx, kadınlara maden ocaklarında işçi olarak iş verilmesiyle ilgili bir meclis raporundaki görüşlerini, erkek madencilerle yapılan görüşmelerde, bu işçilerin madenciliği "kadın cinsi için alçaltıcı", kadının çocuk büyütme yeteneğini, görüntüsünü ("Bütün incelik duygularını boğan... daha çok erkeğe göre bir kılık") ve kendisinin olduğu kadar kocasının da ahlakını zedeleyici

bir iş olarak gördükleri noktasına dayanarak geliştirmiştir. Marx'ın kendi görüşünü bildiren tek yorumu, erkeklerle bu görüşmeleri yapanların görünürde kadınlara gösterdiği ilginin, kendi maddi çıkarlarını kollama amacını gizleyen bir maske olduğudur; *Capital*, I: 499-500. Aslında, erkek madencilerin söyledikleri kadınların bu işin dışında tutulmaları fikrini desteklemektedir ki, bu görüş Marx'ın erkeklere yakıştırdığı maddi çıkar dürtüsüyle tutarlı değildir. Örneğin, erkek madencilere, "Konuyla ilgili genel görüşünüz olarak, kendilerini yetiştirip daha insanca koşullara ulaşmaya çalışan daha iyi madenciler sınıfının, kadınlardan yardım alacağı yerde onlar tarafından zayıflatıldığına mı inanıyorsunuz?" diye sorulmuş, alınan cevap "Evet..." olmuştur; *Capital*, I: 489-90. Bundan çıkarılabilecek tek sonuç, Marx'ın soruyu soran burjuvanın ilgi konusu ile kendisininkinin birbirine zıt olduğunu anlayabildiği ve bunu, maddi çıkarla çelişkili bile olsa, maddi çıkara atfettiği olabilir. Gerçekte de, kadınların bu işlerden dışlanması olgusu, insani açıdan ne düşündürürse düşündürsün, erkek işçilerin maddi çıkarına hizmet etmekte, aynı zamanda da burjuva işverenin kişisel maddi çıkarlarından vazgeçip cinsiyetçiliği benimseyişini yansıtmaktadır.

18. *Capital*, I: 489-90, 377. Bu durum kapitalizme ait bir olguyla bağlantılıdır: "Üretim işlemi işçi için değil, işçi üretim işlemi için vardır" (s. 377).
19. Karl Marx, "Chapitre de marriage". Alıntılayan Julliet Mitchell, "Women: The Longest Revolution", *From Feminism to Liberation* içinde, haz. Edith Hoshino Altbach (Londra: Schenkman, 1971), s. 107, 9. not.
20. Marx, *The German Ideology* (Moskova: Progress Publishers, 1976) s. 194. Ayrıca bkz. Marx, *Marx: Selected Writings* içinde, haz. McLellan: "Burjuvazi ailenin duygusal örtüsünü yırtmış ve aile ilişkilerini yalnızca para ilişkisi düzeyine indirmiştir." (s. 224) ve "Bugünün ailesi olan burjuva ailesi hangi esas üzerine kuruludur? Sermaye ve özel kazanç esası üzerine. Bu tip aile, gelişmiş haliyle yalnızca burjuvazide mevcuttur. Fakat bu durumu tamamlayan da, proletaryada ailenin tamamen ortadan kalkması ve fahişeliğin yaygınlaşmasıdır" (s. 234).
21. *Origin.*
22. Bu etkiyi hem sergileyen hem de eleştiren tartışmalar için bkz. Janet Sayers, Mary Evens ve Nanneke Redclift (haz.), *Engels Revisited: New Feminist Essays* (Londra: Tavistock, 1987). Bu kitapta Engels'in doğalcılığının bir eleştirisi için bkz. Moira Maconachie, "Engels, Sexual Divisions and the Family", s. 98-112.
23. Juliet Mitchell, *Woman's Estate* (New York: Random House, 1971); Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", *Toward an Anthropology of Women* içinde, haz. Rayna R. Reiter (New York: Monthly Review Press, 1975), s. 164.
24. Branka Magas, "Sex Politics: Class Politics", *New Left Review* 80 (Mart-Nisan 1971): 69.
25. Karen Sachs, "Engels Revisited: Women, the Organization of Production, and Private Property", *Woman, Culture, and Society* içinde, haz. Michelle Z. Rosaldo ve Louyse Lamphere (Stanford: Stanford University Press, 1974) adlı eserinde bu yaklaşımı kullanmıştır.

26. Örneğin Lenin şöyle der: "Kabul edilmiş olan bütün özgürleştirici kanunlara rağmen, kadın evcil bir köle olmaya devam etmektedir. Çünkü küçük ve önemsiz ev işleri onu ezmekte, boğmakta, aptallaştırmakta ve aşağılamakta, zincirlerle mutfağa ve çocuk odasına bağlamakta, kadın emeği acımasızca verimsiz, önemsiz, sinir bozucu ve aptalca işlerde kullanılmaktadır. Kadının gerçek özgürlüğü ve gerçek komünizm ancak bu küçük ev ekonomisine karşı (iktidarda olan proletarya tarafından yönlendirilecek) bir toplu mücadele başlatıldığı zaman ya da bu ekonomi toplumsal ölçüde geniş ölçekli sosyalist ekonomiye dönüştürüldüğü zaman mümkün olacaktır": V. I. Lenin, "Woman and Society", *The Woman Question: Selections from the Writings of Marx, Engels, Lenin, and Stalin* içinde (New York: International Publishers, 1951), s. 56.
27. Eli Zaretsky, "Socialism and Feminism III: Socialist Politics and the Family", *Socialist Revolution* 4 (Ocak-Mart 1974): 85, 91, 96.
28. Engels'in açıklanmadan çok yaygın ve yanlış kullanılmış bir yorumunun örneklerine Richard Edwards, Michael Reich ve Thomas Weiskopf, *The Capitalist System: A Radical Analysis of American Society* (Engelwood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1972), s. 325'te rastlamak mümkündür: "Belki de erkek üstünlüğü, toplumda bir grubun diğer bir grup üzerinde baskı kurmasının ilk şeklini oluşturmaktadır; kapitalizm öncesi pek çok toplumda erkek kadına egemen durumdaydı." *Evelyn Reed, Woman's Evolution: From Matriarchal Clan to Patriarchal Family* (New York: Pathfinder Press, 1975) adlı eserinde ilkel cinsel eşitliğin kişisel mülkiyetin önem kazanmasıyla bozulduğu şeklindeki genel düşünceyi kabul etmektedir; Eleanor Leacock, *Origin*'e Giriş; ve Heidi I. Hartmann, "Capitalism, Patriarchy, and Job Segregation by Sex", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* (Bahar 1976): 137. Engels'in kuramsal yaklaşımının yarattığı etkinin, bu yaklaşımın dayandığı Morgan'a ait ve geniş çapta güvenilirliğini kaybetmiş olan bilgilerden oldukça bağımsız görünmesi enteresandır.
29. *Origin*, s. 129.
30. *Origin*, s. 120.
31. *Origin*, s. 129.
32. Wilhelm Reich, *Sex-Pol: Essays, 1929-1934* (New York: Random House, 1972), s. 182.
33. Kate Millett, *Sexual Politics* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1970, s. 120; Türkçesi: *Cinsel Politika*, Payel, 1987).
34. Susan Williams, *Lesbianism: A Socialist Feminist Perspective*, Radical Women Position Paper (teksir, Seattle, Nisan 1973), s. 3.
35. *Origin*, s. 137, 134.
36. Bu bağlantı karşılıklı değil nedensel olarak anlaşılırsa, cinsiyet farklılıklarının da sınıf farklılıklarına sebep olduğu pekâlâ düşünülebilir. Yani Shulamith Firestone "ekonominin ötesinde, gerçek psikoseksüeldir" diyerek "sınıf kavramının psikoseksüel kökenlerinin" bir analizini yapmayı önerirken Engels'e göndermede bulunabilir; *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* (New York: Bantam Books, 1970), s. 5, 11. Charlotte Bunch bu yaklaşımı şöyle detaylandırır: "Sınıf farklılıkları erkek egemenliğinin bir

uzantısı gibidir ve kadınları yalnızca ekonomik sınırlarla bölmekle kalmaz, aynı zamanda onların daha önceki anaerkil güçlerinin izlerini silmeye de yardımcı olur"; Charlotte Bunch ve Nancy Myron (haz.), *Class and Feminism* (Baltimore: Diana Press, 1974) s. 8.

37. Engels tipik bir formülasyonunda tarihsel materyalizm için şöyle yazmıştır: "önemli tarihsel olayların hepsinin en önemli sebebini ve en büyük itici gücünü, toplumun ekonomik gelişmesinde, üretim ve değişim modellerindeki değişikliklerde, sonunda toplumun bölündüğü farklı sınıflarda ve bu sınıfların birbirleriyle olan mücadelelerinde arayan görüş"; Friedrich Engels, *Socialism: Utopian and Scientific*, çev. E. Aveling (New York: International Publishers, 1935, s. 16; Türkçesi: *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*, Sol, 1993).
38. *Origin*, s. 117.
39. Cevap annelik hakkı olamaz, çünkü bir kadın bir erkek tarafından olduğu gibi başka erkekler tarafından da hamile bırakılmış olabilir.
40. *Origin*, s. 118-9.
41. *Origin*, s. 118.
42. Karl Marx, *Wage-Labor and Capital* (New York: International Publishers, 1971, s. 28; Türkçesi: *Ücretli Emek ve Sermaye*, Sol, 1992).
43. *Origin*, s. 113.
44. *Origin*, s. 119.
45. *Origin*, s. 113-4.
46. *Origin*, s. 172, 218, 222, 224-25.
47. *Origin*, s. 233.
48. İşbölümüyle ilgili tutumdaki bu farklılık, kapitalizmde kadının yaptığı ev işinin yeterli bir "üretim" biçimi olmadığı varsayımıyla açıklanabilir, çünkü ortaya çıkardığı şeyler çoğunlukla mal değildir. İki kişilik aile sırasında ise ev işi uygun bir toplumsal üretim sayılmaktaydı ve kadın/erkek arasındaki işbölümü de oldukça adil ve sömürüsüz bir işbölümüydü.
49. Çünkü iki kişilik aile "çocuğun doğal annesinin yanına ... belki de bugünün birçok 'baba'sından daha iyi babalık garantisiyle birlikte, onun doğal ve resmi babasını" yerleştirir; *Origin*, s. 129.
50. *Origin*, s. 128, 144.
51. *Origin*'de alıntılanan Marx'a ait notlar, s. 128.
52. *Origin*, s. 119.
53. *Origin*'in yorumu, s. 138.
54. Paranın tanıtımı ve genelleştirilmesiyle bu problem ortadan kalkmıştır. Çünkü böylece yalnızca değişim değerinin biriktirilmesi ve yönlendirilmesi mümkün olmuştur.
55. Maddi ilişkiler ile bunların toplumsal anlamları arasındaki bağlantıları bilmediğimiz sürece "Sahip olmakla ilgili hırs erkeğin 'kendi' çocuklarına sahip olmak için, onların annelerine sahip olmaya çalışmasıyla başlamadı mı?" şeklinde bir tartışma yürütmek mümkündür. Barbara Deming, Barbara Deming ve Arthur Kinoy, *Women and Revolution: A Dialogue* içinde (New York: National Interim Comitttee for a Mass Party of the People, Nisan 1975), s. 32.

56. *Origin*, s. 119-20.
57. Engels'in, "bu devrimin nasıl ve ne zaman meydana geldiğini" bilmediği açıktır. *Origin*, s. 120.
58. *Origin*, s. 135. Kanunları uygulamak paraya mal olduğu için, işçilerin kendi aralarındaki ilişkilerde hukuksal yaptırımların fazla etkisi yoktur. "Burada tamamen başka kişisel ve toplumsal koşullar belirleyici olmaktadır"; *a.g.y.*
59. *Origin*, s. 140. "Tekeşlilik yoluyla –tekeşlilik içinde, tekeşliliğe paralel veya karşıt olarak– ona borçlu olduğumuz en büyük ahlaki ilerlemeyi yani o zamana kadar dünyada bilinmeyen modern bireysel cinsel aşkı mümkün kılan koşullar ancak şimdi [Roma döneminde] gerçekleşebilmişti", *a.g.y.*, s. 140.
60. *Origin*, s. 135.
61. Bu durum hem Lenin'in hem Troçki'nin görüşleriyle çelişir. Her ikisi de altsınıf olarak proletaryanın çoğunlukla toplumun en baskıcı ilişkileri içinde yaşadığını düşünmüştür. Bkz. Leon Troçki, *Problems of Everyday Life and Other Writings on Culture and Science*, haz. G. R. Fidler ve diğ. (New York: Pathfinder Press, 1973, s. 78-87; Türkçesi: *Gündelik Hayatın Sorunları*, Yazın, 2000).
62. *Origin*, s. 144-45. Bireysel servet ortadan kalktığı zaman, tekeşlilik de mi kaybolacaktır? "...değil kaybolma, tam tersine, tam olarak gerçekleşmeye başlayacaktır"; *a.g.y.*, s. 139.
63. *Origin*, s. 139.
64. *Origin*, s. 139.
65. Bazı solcu kuramcılar bu başarısız yorumu, kadın ve erkek proleterlerin, yönetici sınıfın kendilerine kabul ettirdiği cinsiyet rolleri yüzünden baskı altında olduklarını öne sürerek düzeltmeye çalışmışlardır. Erkek işçiler karılarına hoyratça davranarak, işçi olarak hissettikleri güçsüzlüğü unutmaya çalışırlar. Kadınların neden aynı şekilde davranarak kendi güçsüzlüklerini unutmaya çalışmadıkları hiçbir zaman açıklanmamıştır. Bu yaklaşımdan çıkan bir başka sonuç da, yönetici sınıf erkeklerinin de cinsiyet rollerini öğrenirken, hem bunların baskısı altına girmiş, hem de bu roller yoluyla çıkar elde etmiş olacaklarıdır. Feminist bir bakışla bu yaklaşım, avantajlı erkek gruplarını problemin dışında tutarak daha açıksözlü ve hassas bir feminist açıklamadan kaçınmaktır: Kadın üzerinde erkek iktidarı, sınıfsal yapıyla ilişkisi olan farklı bir iktidar biçimi olmakla birlikte, ne sınıfsal yapının bir türevi ne de yan etkisidir. Bu görüşe göre, erkek kadına uygulayabileceği kadar baskı uygulayacaktır, çünkü bunu yapmak kendi çıkarları ve avantajları için gereklidir.
66. *Origin*, s. 137.
67. "Babaerkil ailede ve daha çok da tekeşli ailede, bir değişim meydana geldi ve ev idaresi toplumsal özelliğini kaybederek, artık toplumu ilgilendirmez oldu. Özel bir hizmet haline geldi; eş olan kadın başhizmetçi konumunu alarak toplumsal üretime katkıda bulunmaktan tamamen soyutlandı. Geniş çaplı modern endüstrinin gelişine kadar da toplumsal üretime açılan yol kadına kapalı kaldı; ondan sonra da yalnızca proletarya kadınına açıldı." *Origin*, s. 137.
68. Lukács "kaygı veren materyalizm"i eleştirirken şöyle demek istemektedir:

"[Engels] diyalektiğin bir tanımlamadan diğerine devam eden bir değişim süreci olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla, tek yanlı ve katı bir nedenselliğin yerini karşılıklı etkileşim almalıdır. Ancak Engels, tarihin akışı içindeki en önemli karşılıklı ilişkiye, yani nesne ile özne arasındaki diyalektik ilişkiye hak ettiği önemi vermek şöyle dursun, bahsini bile etmemektedir. Oysa bu etken olmadan diyalektik, 'değişken ve esnek' kavramları –son tahlilde görünüşte kalan– elde tutma çabalarına karşın, devrimci özelliğini kaybedecektir. Çünkü bu, metafizikte nesnenin daima el sürülmemiş ve değişmemiş olarak kaldığını ve böylece düşüncenin de salt tefekkür halinde sürüp pratik olamadığını gözden kaçırmak demektir. Diyalektik yöntem açısından en önemli problem ise gerçeği değiştirmektir. Kuramın bu en önemli fonksiyonu göz ardı edilecek olursa 'değişken ve esnek' kavramlar elde etmenin anlamı da çok şüpheli hale gelir, tamamen 'bilimsel' bir meseleden ibaret kalır. Bundan sonra, geçerli olan bilimsel duruma uygun biçimde, temel tutumlarda ve gerçeğin değiştirilip değiştirilemeyeceği konusunda hiçbir düzeltmeye gerek duyulmadan, kuram yadsınabilir veya kabul edilebilir." Georg Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, çev. Rodney Livingstone (Cambridge, Mass: MIT Press, 1971, s. 3-4; Türkçesi: *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Belge, 1998).

3 FEMİNİZMİN MARKSİST AÇIDAN BİR ELEŞTİRİSİ

1. Feminizmin resmi Marksist bir çizgiyle, liberali radikalden ayırdığını iddia etmeden her iki yaklaşım üzerinde de aydınlatıcı çalışmalar yapılmıştır: Alison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld, 1983) ve Zillah Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism* (New York: Longman, 1981).
2. Joan Cassell, *A Group Called Women: Sisterhood and Symbolism in the Feminist Movement* (New York: David McKay, 1977).
3. Toni A. H. McNaron, "Woman as Humanist?" (Midwest Regional Association of Humanistic Psychologists'e sunulan bildiri, Minneapolis, 4 Haziran 1977), s. 7.
4. John Stuart Mill, *Autobiography of John Stuart Mill*, haz. John Jacob Coss (New York: Columbia University Press, 1924), s. 162.
5. John Stuart Mill, *On Liberty* (Northbrook, Ill.: AHM Publishing, 1947), s. 1, 5.
6. Örneğin bkz. Kate Millett, *Sexual Politics* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1970): "Babaerkinin başlıca kurumu ailedir" (s. 33).
7. John Stuart Mill, *The Subjection of Women, Essays on Sex Equality* içinde, haz. Alice S. Rossi, Chicago: University of Chicago Press, 1970, s. 209, 218 (bundan böyle *Subjection* olarak anılacaktır).
8. *Subjection*, s. 125, 130.
9. *Subjection*, s. 130.
10. *Subjection*, s. 126, 142, 128, 181.
11. *Subjection*, s. 217, 125, 242.

12. *Subjection*, s. 195, 187-89.
13. *Subjection*, s. 191, 192.
14. *Subjection*, s. 201.
15. *Subjection*, s. 204, 212.
16. *Subjection*, s. 144; ayrıca bkz. s. 185.
17. *Subjection*, s. 136.
18. *Subjection*, s. 146, 161.
19. *Subjection*, s. 209-10.
20. *Subjection*, s. 139.
21. *Subjection*, s. 141.
22. *Subjection*, s. 152, 207, 153, 133.
23. Bu analizi Kent Harvey yapmıştır. Bu konuda yardımcı olabilecek, liberalizmle ilgili feminist eleştirilerden bir seçme için bkz. C. Pateman ve E. Gross (haz.), *Feminist Challenges: Social and Political Theory* (Boston: Northeastern University Press, 1986), s. 63-124.
24. Anne Fausto-Sterling, *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men* (New York: Basic Books, 1985) adlı eserde cinsiyetin biyolojik belirleyicileriyle ilgili mantığı ve kanıtları eleştirmektedir. Araştırmasının asıl hedefi sosyobiyologlar olmakla birlikte, Sterling'in bunların doğalcılıklarını yıkma çabaları liberalizmi de kapsar.
25. *Subjection* (kadının köleliği "kendi içinde yanlıştır"), s. 125.
26. Örneğin, Irwin Silber şöyle demektedir: "Çağdaş feminist düşünceler, bu noktada her ne kadar daha çok küçük burjuva entelektüellerinden kaynaklansa da, çalışan sınıfın hareketlerine yararlı olabilecek unsurlar içermektedir... Bununla birlikte çalışan kesim kadınlarının anlamlı bulacağı bir alternatif, orta sınıf kadınlarının arzularından daha güçlü ve somut bir biçimde gerçeğe dayanmak zorundadır"; "Would Ms. America Change the Nature of the Parent?", *Guardian*, 19 Eylül 1973.
27. Her ne kadar anti-kapitalist yaklaşım ya da sınıf bilinci feminist organizasyonların çoğunda bulunmasa da, ben şimdiye kadar, feministlerin genel olarak veya çoğunlukla orta sınıftan geldiği şeklindeki iddiayı destekleyecek herhangi bir belgeye rastlamadım. Kadın hareketiyle ilgili benim kendi deneyimim ise bunun tersini göstermektedir.
28. August Bebel, *Woman under Socialism*, çev. Daniel DeLeon (New York: New York Labor News Press, 1904), s. 121.
29. Karl Marx, *Early Writings*, haz. ve çev. T. B. Bottomore (New York: McGraw-Hill, 1964), s. 58-59.
30. Millett, *Sexual Politics*, s. 24.
31. Roxanne Dunbar, *Female Liberation as the Basis for Social Revolution* (Boston: New England Free Press, 1968).
32. Barbara Ehrenreich ve Dierdre English, *Complaints and Disorders: The Sexual Politics of Sickness*, Glass Mountain Pamphlet No. 2 (New York: Feminist Press, 1973), s. 11.
33. Millett, *Sexual Politics*, s. 38.
34. Evelyn Reed, *Problems of Women's Liberation* (New York: Pathfinder Press, 1972), s. 74.

35. Spartacist League, *Women and Revolution: Journal of the Woman's Commission of the Sparticist League* 7 (Güz 1974): 15. Sosyalist İşçi Partisi'nin bu yaklaşıma uyan görüşü için bkz. Reed, *Problems*, s. 72.
36. Kitabın kalan kısmında bu eleştirilere açık olmayan radikal feminist görüş tartışılacak ve genişletilecektir.
37. Charnie Guettel, *Marxism and Feminism* (Toronto: Hunter Rose Company, 1974), s. 26.
38. Wally Seccombe, *The Housewife and Her Labour under Capitalism*, Red Pamphlet No. 8 (Londra: IMG Publications, 1975), s. 23; ilk yayımlanışı: *New Left Review* 83 (Ocak-Şubat 1974).
39. Branka Magas, "Sex Politics: Class Politics", *New Left Review* 80 (Mart-Nisan 1971): 69.
40. Bebel, *Women under Socialism*, s. 210 , bu yaklaşımın bir örneğidir.
41. Karl Marx, *The Poverty of Philosophy* (New York: International Publishers, 1963, s. 115; Türkçesi: *Felsefenin Sefaleti*, Sol, 1992).
42. Marx'ın P. V. Annenkov'a mektubu (*a.g.y.*, s. 181) buna bir örnektir. Daha önce, Marx bunun tersi olan hataya, yani yansıtmacı materyalizme de aynı şekilde eleştirel yaklaşmış, yalnızca amaca önem vermek kadar, kaderciliği de eleştirmişti. Feuerbach'ın onsekizinci yüzyıl materyalizmine hücum ederken, insanların basit birer maddi koşul ürünü oldukları fikrini, yani pasif zihin kuramını yadsımıştır: "Çevre koşulları ve yetiştirilmenin değiştirilmesiyle ilgili doktrin, koşulların insan tarafından değiştirildiğini ve eğiticinin de eğitilmesi gerektiğini unutmaktadır"; "Thesis III on Feuerbach", *Karl Marx: Selected Writings* içinde, haz. David Mclellan (Oxford: Oxford University Press, 1977), s. 156.
43. Mary Daly, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (Boston: Beacon Press, 1978) s. 113-33. Bu, hâlâ anlamlı ve önemli bir eser durumunu korumaktadır. Daly'nin bunu izleyen eserlerinde, özellikle de kadın bilincini karmaşık, somut ve yapıcı bir şekilde ele alan *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy* (Boston: Beacon Press, 1984) adlı eserde, formel idealizm neredeyse tamamen bırakılmıştır.
44. Susan Griffin, *Pornography and Silence: Culture's Revenge against Nature* (New York: Harper & Row, 1981), s. 2-4, 251-65.
45. Carol Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).
46. Bu konuların ciddi ve ampirik bir değerlendirmesi için bkz. M. F. Belenky, B. M. Clinchy, N. R. Goldberger ve J. M. Tarule, *Womens's Ways of Knowing: The Development of Self, Voice, and Mind* (New York: Basic Books, 1986). Gilligan'ın yaklaşımı hem uygulanmış hem eleştirilmiştir: "Bu kadınların değişik bir sese sahip oldukları doğru değildir. Aslında hiçbir sese sahip değiller. Çünkü geleneksel biçimdeki kadınca erdemlilik, benliksiz olmak kadar 'ses'siz de olmayı gerektirmektedir" (s. 167).
47. San Francisco Redstockings, "Our Politics Begin with Our Feelings", *Masculine/Feminine: Readings in Sexual Mythology and the Liberation of Women* içinde, haz. Betty Roszak ve Theodore Roszak (New York: Harper & Row, 1969), s. 285-90.

48. Marx, *Early Writings*, s. 158.
49. *Origin*, s. 221.
50. Seccombe, *The Housewife and Her Labour*, s. 22.
51. *A.g.y.*, s. 27, 23 not 33.
52. *A.g.y.*, s. 22.
53. Jill Johnston, "The Myth of Bonnies without Clydes: Lesbian Feminism and the Male Left", *Village Voice*, 28 Nisan 1975, s. 14.
54. Marx, *Poverty of Philosophy*, s. 121.
55. *A.g.y.*, s. 120-21.
56. Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, haz. ve çev. H. M. Parshley (New York: Alfred A. Knopf, 1970, s. 59; Türkçesi: *Kadın: "İkinci Cins"*, Payel, 1993).
57. *A.g.y.*
58. Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* (New York: Bantam Books, 1970, s. 5, 73; Türkçesi: *Cinselliğin Diyalektiği*, Payel, 1993).
59. *A.g.y.*, s. 238.
60. Susan Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women, and Rape* (New York: Simon and Schuster, 1975), s. 4, 6. Bununla birlikte kitap tecavüze baştan sona kadar, bu olgunun biyolojik bir kaçınılmazlıktan başka bir şey olmadığı iddiasıyla yaklaşmıştır.
61. Feminist Women's Health Center (FWHC) şaşırtıcı derecede sözlük anlamında bir biyolojik yaklaşım sergilemiştir. Bu merkez "bedenlerimizin kontrolü" kavramını yalnızca erkek egemenliğindeki iş ortamlarına ve kurumlara karşı değil, aynı zamanda kadının kendi bedenine karşı kontrolü olarak da tanımlamaktadır. Örneğin, âdet kanamalarını kesme tekniğinin amacı, doğum kontrolü sağlamak değil "âdetlerimizi ne zaman ve nasıl göreceğimizi aktif ve dolaysız şekilde kontrol edebilmektir." Bu yaklaşım, kontrol eksikliği problemini kadının kanama dönemlerine toplumun verdiği önem ve anlama bağlamak yerine, doğada var olan bir eksiklik olarak tanımlar. Bedeni tarafından hükmedilen kadın, bedenin neden toplumsal düzenlemelere gereksinimi olduğunu araştıracağına, bu bedenle savaşarak kontrolü ele geçirmelidir. Anatomik kardeşlik kavramı, kadının, bedeninin kontrolünü bu anlamda ele geçirmekle, hayatının kontrolünü de elde edeceğini öne sürmektedir. Carol Drowner, *What Makes the Feminist Women's Health Center Feminist?* (1974).
62. Marx'ın ifade ettiği şekliyle, toplumsal ilişkilerini maddi üretkenlikleri üzerine kuran erkekler, kendi toplumsal ilişkileriyle uyum içinde olacak olan prensipleri, görüşleri ve kategorileri saptayacak olan aynı erkeklerdir. "Bu görüşler ve kategoriler ancak ifade ettikleri ilişkiler kadar süreklidir, tarihseldir ve geçiş dönemi ürünleridir"; *Poverty of Philosophy*, s. 109-10.
63. Jill Johnston, *Lesbian Nation: The Feminist Solution* (New York: Simon and Schuster, 1973), s. 165-66.
64. *A.g.y.*, s. 152.
65. Juliet Mitchell, *Pyschoanalysis and Feminism: Freud, Reich, Laing, and Women* (New York: Pantheon Books, 1974).

66. Beauvoir, *The Second Sex*, s. 57.
67. Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (Berkeley: University of California Press, 1978).
68. Dorothy Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotour: Sexual Arrangements and Human Malaise* (New York: Harper and Row, 1977). Jane Alpert, görünürde kadının biyolojik tanımının tam tersini öne sürmekle birlikte, gerçekte bu tanımı onaylamaktadır. Alpert kadın biyolojisinin bir baskı kaynağı değil kadın özgürlüğü için bir zemin oluşturduğunu öne sürer. (Engels'e dayanarak) "analık hakkı" ismini verdiği kurama göre, anne olsun olmasın bütün kadınlar, biyolojik annelik potansiyellerinin sonucu olarak birtakım dişi özelliklerine sahiptir. Bunlar barışçıllık, yardımseverlik, kişiler arası ilişkilerde hassaslık, duyarlılık sahibi olmak ve saldırgan olmamak gibi, erkekler tarafından gereğince değerlendirilmeyip sömürülen, ama kadınlarda yaşamaya devam eden özelliklerdir. Bu görüşe göre, cinsiyetler arasındaki davranışsal farklılıklar doğuştan kazanılmış biyolojik farklılıklardan kaynaklanmakla birlikte kadın, Beauvoir ve Firestone'un da öne sürdüğü gibi bedeninin esiri değildir. Fakat biyolojik özelliklerinin sunduğu doğal katkıları yadsıyıp dışlayan erkek toplumun baskısı altındadır. Alpert'e göre, biyoloji bir kategori olarak anlamını, bu anlamla ilgili herhangi bir toplumsal temelin yadsınmasından almaktadır. Jane Alpert, off our backs ekibiyle yapılan yayımlanmamış bir röportaj (teksir, Washington, D.C., 1975).
69. Toplumsal kapsamda yapıldığı zaman, biyolojik eleştirinin elbette toplumdışı olması gerekmez. "Biz kadınlar tarihimiz, değerlerimiz ve elimizden alınmış kültürler arası kültürümüzle kolonileşmiş bir topluluğuz. Babaerkil sistemin kadına karşı aldığı tavır, en temel ve en değerli 'hazinemizi', yani bedenimizi ele geçirmiş olmasıyla en kaba şekliyle gözler önüne serilmektedir... En önemli toprağımız olan bedenimizle igili bilgisizliğimiz, babaerkil sistemin yararına işlemektedir. Kadın olarak işe, toprağımızı geri istemekle başlamalıyız. Bu başlangıç için en somut yer kendi etimizdir"; Robin Morgan, *Circle One: A Woman's Beginning Guide to Self Health and Sexuality*, Elizabeth Campbell ve Vicki Ziegler (haz.), 2. basım (Mart 1975). Bununla birlikte. Guettel gibi Marksistler kendi kendine yardım görüşünü eleştirmektedirler: "Bu çaba dışlanmamıza karşı bir tepki olmakla birlikte, sonuç sefaletimizi artırmaktan başka işe yaramamaktadır. Örneğin, kendi kendine jinekoloji, politik olmadığı gibi zararlı bir kendine yardım kategorisidir. Buna alternatif starteji günümüz jinekologlarının şovenizmine saldırmak, hastane imkânlarının politik olarak geliştirilmesi için çaba göstermek vb. olacaktır"; *Marxism and Feminism*, s. 45.

4 SENTEZ YOLUNDA ÇABALAR

1. Bu kavramın Marksist kuram içindeki tarihi Martin Jay tarafından izlenmiştir: *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (Berkeley: University of California Press, 1984). Ayrıca bkz. Georg Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, çev. Rodney Livingstone (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1971), s. 27-29.
2. Irk ve millet kavramları kapsadıkları yer ve Marksist kuram karşısındaki durumları açısından cinsiyet kavramıyla çok benzeşmekle birlikte, tarih içinde cinsiyetten daha çok ilgi toplamışlardır.
3. Lenin, "The Tasks of the Proletariat in Our Revolution", *The Collected Works of Lenin* içinde, cilt 24 (New York: Pathfinder Press, 1900) adlı eserinde şöyle der: "Kadınlar yalnızca politik yaşamda değil, günlük ve evrensel kamu hizmetlerinde de rol almadıkça, değil sosyalizmden, tam ve dengeli bir demokrasiden bile söz etmek boşuna olacaktır." Bkz. V. I. Lenin, *Women and Society* (New York: International Publishers, 1938) ve aynı eserden seçmeler *The Women Question: Selections from the Writings of Marx, Engels, Lenin and Stalin* (New York: International Publishers, 1951), özellikle Clara Zetkin'in Ekler bölümündeki "Lenin on the Women Question" adlı yazısı. Zetkin burada Lenin'den alıntılar yapar: "Tezde kadının gerçek özgürlüğünün yalnızca komünizm yoluyla mümkün olabileceğine açıkça işaret edilmelidir. Kadının toplum karşısındaki ve insan olarak durumu ile üretim araçlarındaki özel mülkiyet arasındaki ayrılmaz bağlantı güçlü şekilde öne çıkarılmalıdır. Bu bizim politikamız ile feminizm arasında net ve silinmez bir farklılık çizgisi oluşturacaktır. Aynı zamanda kadın sorununun toplumsal sorunların ve işçi sorunlarının bir parçası olarak ele alınmasını, böylece proleter sınıf kavgasına ve devrime sıkıca bağlanmasını da sağlayacaktır" (s. 89).
4. Örneğin bkz. Rosa Luxemburg, "Women's Suffrage and Class Struggle", *Selected Political Writings* içinde, haz. Dick Howard (New York: Mothly Reviev Press, 1971). Her ne kadar kadının statüsüyle ilgili gözlemleri Lenin ve Luxemburg'dan daha kapsamlı ise de Leon Troçki de bu kategoriye girmektedir. Bkz. Troçki, *Problems of Life* (Londra, 1953), s. 21. Bu konudaki en programlı açıklamasını 1925'te bir konuşması sırasında yapmış, "Anneliğin Korunması ve Kültür Savaşı" başlığını taşıyan bu konuşma broşür olarak yayımlanmıştır: *Women and the Family by Leon Trotsky*, haz. Caroline Lund (New York: Pathfinder Press, 1970) s. 31-45. Ayrıca bkz. *a.g.y.* içinde, "To Build Socialism Means to Emancipate Women and Protect Mothers", s. 45.
5. Sol düşünce içinde ideolojik çizgiler çok keskin olabilir. Çok sık da değişirler. Bununla birlikte, aşağıdaki örnekler yine de "eşitleyip eritme" eğilimine sahip bazı çağdaş Marksistlerin yaklaşımını sergilemektedir. Leninist bir grup olan Spartacist League, "Feminizm(in) temel olarak Marksizm'e, dolayısıyla kadınların özgürlük kazanmasına karşı kullanılmakta (olduğunu)" öne sürer; *Women and Revolution: Journal of the Women's Commission of the Sparticist Leaugue 7* (Güz 1974): 15. Devrimci Birlik (daha sonra Dev-

rimci Komünist Parti, daha önce Demokratik Toplum Öğrencilerinin [SDS] Devrimci Gençlik Hareketi [RYM] gibi kuruluşlar, feminist bir eleştiriyi önemli bir sosyalist ideolojiye dönüştürmek için, aile birliğini yüceltmişlerdir: "Birçok çalışan insan için, aile hayatın birkaç parlak ışığından biridir" (*Revolution*, Mart 1974). Birçok bakımdan önceki iki gruptan çok farklı olan Komünist İşçi Partisi de, kadının statüsünün sınıf statüsüyle eşitlenebileceğini ve bu statü değiştiğinde "üzerinde yorum yapamayacağımız kadar kişisel" konular ortaya çıkacağını varsayma eğilimindedir. Nelson Perty, "Proletarian Morality", *Proleteriat*, Bahar 1974.

6. Bkz. *Capital*, I: 395, 398, 402, 498-99; ama bunları s. 489-99'la karşılaştırmak gerekir.
7. Louise W. Kneeland, "Feminism and Socialism", *New Review* 2 (Ağustos 1914): 442. Kneeland bu görüşü bu biçimiyle ilk ifade eden kişi olsa gerek. O zamandan beri aynı görüş her yerde tekrarlanmakta, bazen kısaltılmakta, bazen de başka şekillerde ve başka kelimelerle ifade edilmektedir.
8. Sheila Rowbotham, *Woman's Consciousness, Man's World* (Harmondsworth: Penguin, 1973), özellikle s. xiv, xvi, 57, 124.
9. *Origin*; August Bebel, *Woman under Socialism*, çev. Daniel DeLeon (New York: New York Labor News Press, 1904). Bu görüş Evelyn Reed'in eserinde çağdaş ifadesini bulur: *Woman's Evoultion: From Matriarchal Clan to Patriarchal Family* (New York: Pathfinder Press, 1975); *Problems of Women's Liberation* (New York: Pathfinder Press, 1972); "Women: Caste, Class or Oppressed Sex", *International Socialist Review*, Eylül 1970 ve "Feminism and the 'Female Eunuch'", *International Socialist Review*, Temmuz-Ağustos 1971.
10. Linda Jenness, *Women and the Cuban Revolution* (New York: Pathfinder Press, 1970); Elizabeth Stone ve diğ., *Women and the Cuban Revolution: Speeches and Documents* (New York: Pathfinder Press, 1981). Örneğin bkz. Stephanie Urdang, *A Revolution within a Revolution: Women in Guinea Bissau* (Boston: New England Free Press, tarihsiz).
11. Çin'deki durum karışık ve değişkendir. Bkz. 1. Bölüm, 7. ve 11. notlar. Alışılmış resmi görüş kadının kaydettiği gelişimi ve hâlâ aşması gereken engelleri vurgularken, aynı zamanda sosyalizmin kaydettiği ilerlemenin kadının ilerlemesinin temeli olduğuna da dikkat çekmektedir. Bkz. Elizabeth Croll (haz.), *The Women's Movement in China: A Selection of Readings, 1947-1973*, Modern China Series, No. 6 (Londra: İngiliz-Çin Eğitim Enstitüsü, 1974); Ruth Sidel, *Women and Child Care in China* (Baltimore: Penguin, 1973); Maud Russell, "Chinese Women: Liberated", *Far East Reporter*, tarihsiz; Başyazı, "The Ongoing Revolution in Women's Liberation in the People's Republic of China", *Far East Reporter*, Eylül 1977; Phyllis Andors, "Politics of Chinese Development: The Case of Women, 1960-1966", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 2 (Güz 1976): 89-119.
12. Nancy Hartsock, "Feminist Theory and the Development of Revolutionary Strategy", *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism* içinde, haz. Zillah Eisenstein (New York: Monthly Review Press, 1979), s. 57.
13. Aleksandra Kollontay'ın son çalışmaları içinde *Sexual Relations and the*

Class Struggle: Love and the New Morality, çev. Alix Holt (Bristol: Falling Wall Press, 1972); *Women Workers: Struggle for their Rights*, çev. Celia Britton (Bristol Wall Press, 1973) ve *Communism and the Family* (Londra: Pluto Press, Nisan 1973) bulunmaktadır. Çağdaş sol gruplara ilişkin olarak bkz. Kathy McAfee ve Myrna Wood, "Bread and Roses", *From Feminism to Liberation* içinde, haz. Edith Hoshino Altbach (Londra: Schenkman, 1971) s. 21-38.

14. Bu konuda en iyi eserlerin bir kısmı Eli Zaretsky'ye aittir. "Capitalism, the Family, and Personal Life", *Socialist Revolution* 3 (Ocak-Nisan 1973): 69-126; "Capitalism the Family, and Personal Life: Part 2", *a.g.y.* (Mayıs-Haziran 1973): 19-70 ve "Socialism and Feminism III: Socialist Politics and the Family", *a.g.y.* 4 (Ocak-Mart 1974): 83-99.
15. Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* (New York: Bantam Books, 1970).
16. Ginny Berson, *Class and Feminism* içinde, haz. Charlotte Bunch ve Nancy Myron (Baltimore: Diana Press, 1974), s. 61-62.
17. Charlotte Perkins Gilman, *Women and Economics: A Study in the Economic Relation between Men and Women as a Factor in Social Revolution* (New York: Harper & Row, 1966), s. 4-5, 220.
18. Margaret Bentson, "The Political Economy of Women's Liberation", Altbach, *From Feminism to Liberation* içinde, s. 199-210. Juliet Mitchell de, "Women: The Longest Revolution", *a.g.y.* içinde, s. 93-124'te benzer bir yaklaşım sergiler ve bunu *Woman's Estate* (New York: Random House, 1971) adlı kitabında genişletip geliştirir.
19. Peggy Morton, "A Woman's Work Is Never Done", Altbach, *From Feminism to Liberation* içinde, s. 211-28.
20. Mariarosa Dalla Costa ve Selma James, *The Power of Women and the Subversion of the Community* (Bristol: Falling Wall Press, 1972). Sylvia Federici, "When Wages for Housework Becomes a Perspective", *Wages for Housework: Notebook #1* (teksir, Philadelphia, 1975), s. 12-8; *ay.y.*, *Wages against Housework* (Bristol: Falling Wall Press, 1973). Nicole Cox ve Sylvia Federici, *Counter-Planning from the Kitchen – Wages for Housework: A Perspective on Capital and the Left* (Bristol: Falling Wall Press, 1975).
21. Christine Delphy, *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1984), özellikle s. 174.
22. Lise Vogel, "The Earthly Family", *Radical America* 7 (Temmuz-Ekim 1973): 28.
23. Zaretsky, "Socialism and Feminism III".
24. Carol Lopate, "Women and Pay for Housework", *Liberation* 18 (Mayıs-Haziran 1974): 11.
25. Lotte Femminile, *A Programmatic Manifesto for the Struggle of Housewives in the Neighborhood* (Paduova: Movimiento di Lotte Femminile, 1971).
26. Bkz. Zaretsky, "Socialism and Feminism III", s. 89.
27. Beth Ingber ve Cleveland Modern Times Group, "The Social Factory", *Falling Wall Review*, No. 5 (1976).
28. *Capital*, I: 39.

29. Bu önermelere aşağıdaki kaynaklardan sentez yapılarak varılmıştır: Priscilla Allen ve Sylvina Schmidt, "In Defense of Feminism: A London Conference Report", *Wages for Housework: Notebook #2* içinde (teksir, Philadelphia, 1975); Federici, "When Wages for Housework Becomes a Perspective"; Jackie Greenleaf, *Wages for Housework* (teksir, Philadelphia, tarihsiz); Hodee Edwards, "Housework and Exploitaiton: A Marxist Analysis", *No More Fun and Games: A Journal of Female Liberation* 6 (Temmuz 1971): 92-100; Selma James, "Speech at the International House" ve "When the Mute Speaks: The Work of Creating a Movement", *Wages for Housework: Notebook #2* içinde; Guliana Pompei, "Wages for Housework", *a.g.y.* içinde; Dalla Costa ve James, *Power of Women*; Jean Gardiner, "Women's Domestic Labor", *New Left Review* 89 (Ocak-Şubat 1975); Wendy Edmond ve Suzi Fleming (haz.), *All Work and No Pay; Women, Housework and the Wages Due* (Bristol: Falling Wall Press, 1975); Wally Seccombe, *The Housewife and Her Labour under Capitalism*, Red Pamphlet 8 (Londra: IMG Publications, 1965); Jeanette Silviera, *The Housewife and Marxist Class Analysis* (Seattle, Wash.: özel olarak basılmıştır, 1975); Cox ve Federici, *Counter-Planning from the Kitchen*; Ira Gerstein, "Domestic Work and Capitalism", *Radical America* 7 (Temmuz-Ekim 1973): 101-30; Joan Landes, "Wages for Housework: Subsidizing Capitalism?", *Quest: A Feminist Quarterly* 2 (Güz 1975); Ingber ve Cleveland Modern Times Group, "The Social Factory".
30. Karl Marx, *Value, Price, and Profit, Selected Works* içinde, haz. V. Adoratsky, cilt I (New York: International Publishers, 1936, s. 305; Türkçesi: *Ücret, Fiyat ve Kâr*, Sol, 1992).
31. R. Meek, *Studies in the Labor Theory of Value* (Londra, Lawrence and Wishart, 1956) s. 138-39'da Marx'tan alıntı yapıp konuyu tartışır.
32. Bu görüşle ilgili olarak sık sık Hegel'e başvurulmuştur. Hegel ahlaksal yaşamın en önemli kaynağı saydığı ailenin temelindeki "aktif, gerçek ve belirleyici prensibin sevgi" olduğunu öne sürmüştür; alıntılayan Schlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), s. 28-9.
33. Karl Marx ve Friedrich Engels, *The Communist Manifesto, Selected Works* içinde, haz. Adoratsky, s: 223-24. Schlomo Avineri, Marx'ın "Komünist Manifesto'da burjuva ailesine saldırmasını adilik değilse bile kötü niyet" olarak eleştirmiştir; *Social and Political Thought*, s. 90. Avineri "Bütün problem aileyi (veya cinselliği) romantikleştirmekten kaçınmak ve aynı zamanda da cinsel ilişkilerdeki temel yapısal prensibi toplumsal düzenlemenin evrensel prensibi haline dönüştürecek bir çözüme ulaşmaktır" (s. 91) diye devam eder. Feminist görüş açısından bu zaten böyledir.
34. S. Bowles, H. Gintis, P. Meyer, "The Long Shadow of Work: Education, the Family, and the Reproduction of the Social Division of Labor", *Insurgent Sociologist* 5 (Yaz 1975): 18.
35. *Capital*, 3: 830.
36. Genel olarak bkz. Adam Smith, *The Wealth of Nations*, 2 cilt (New York: E. P. Dutton, 1960; Türkçesi: *Ulusların Zenginliği*, Alan, 1997).
37. *Karl Marx: Selected Writings* içinde, haz. David McLellan (Oxford: Oxford

University Press, 1977), 80-1.
38. Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, çev. Martin Nicolaus (New York: Vintage Books, 1973, s. 471; Türkçesi: *Grundrisse*, Sol, 1999) (bundan sonra *Grundrisse* olarak anılacaktır).
39. *Capital*, 3: 819.
40. *Capital*, I: 167-8.
41. Karl Marx, *Value, Price, and Profit*, s. 312.
42. Bkz. David Ricardo, *The Principles of Political Economy and Taxation* (New York: E. P. Dutton, 1962; Türkçesi: *Ekonomi Politiğin ve Vergilendirmenin İlkeleri*, Belge, 1997).
43. "Malı, değişik kullanım değerlerinden soyutlayıp değer olarak düşündüğümüz zaman olduğu gibi, bu değerlerle temsil edilen emeğin yararlı biçimleri arasındaki farklılığı da görmezlikten geliriz"; *Capital*, 1: 29.
44. Karl Marx, *Introduction to a Critique of Political Economy* (New York: International Publishers, 1970, s. 299; Türkçesi: *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Sol, 1993). Ayrıca bkz. *Capital*, I: 29.
45. *Capital*, I: 44.
46. *Capital*, I: 55-6.
47. Kapitalistlerin, daha düşük ücret ödeyebilecekleri halde zaman zaman kadınları işe almadıklarına bakılırsa, kadınların özelliklerine kayıtsız olmadıklarını saptamak önemlidir. Demek ki, kadın düşmanlığı bazen kâr saikinden ağır basar.
48. *Grundrisse*, s. 297.
49. *Grundrisse*, s. 156-57.
50. *Grundrisse*, s. 241.
51. *Grundrisse*, s. 241.
52. Adam Smith, *The Wealth of Nations*, I: 150.
53. *Capital*, 3: 830.

5 BİLİNÇ YÜKSELTME

1. Sheila Rowbotham, *Woman's Consciousness, Man's World* (Harmondsworth: Penguin, 1973), s. 27.
2. Toni McNaron, *The Power of Person: Women Coming into Their Oun* (Minneapolis: Women's Caucus of the National Association of Social Workers, 1982).
3. Rowbotham, *Woman's Consciousness*, s. 27.
4. Pamela Allen, *Free Space: A Perspective on the Small Group in Women's Liberation* (New York: Times Change Press, 1970).
5. Birinci Bölüm 4. nottaki alıntılara ek olarak bkz. Jo Freeman, *The Politics of Women's Liberation: A Case Study of an Emerging Social Movement and Its Relation to the Policy Process* (New York: David McKay, 1975), 4. Bölüm; Carol Hanisch, *Notes from the Second Year* (New York: Radical Feminism, 1970) s. 76-77. Çin kaynaklı "acıyı anlatma" seanslarında rastlanacak muhtemel paralellikler için bkz. Richard H. Solomon, *Mao's Revolution and*

the Chinese Political Culture (Berkeley: University of California Press, 1971), s. 195-97, 209, 439, 441, 514, 523, 571.

6. Meredith Tax, "Woman and Her Mind: The Story of Everyday Life", *Radical Feminism* içinde, haz. Ann Koedt, Ellen Levine ve Anita Rapone (New York: Quadrangle Books, 1973), s. 26-27.
7. Edebi açıdan pek az rastlanan mükemmel bir örnek Ingrid Bengis'in *Combat in the Erogeneous Zone: Writings on Love, Hate, and Sex* (New York : Alfred A. Knopf, 1973) adlı eseridir. Ayrıca bkz. Kate Millett, *Flying* (New York: Ballantine Books, 1974).
8. Adrienne Rich, "When We Dead Awaken: Writing as Re-Vision", *On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose, 1966-1978* içinde (New York: Norton, 1979), s. 44.
9. Tax, "Woman and Her Mind", s. 26-27.
10. Susan Griffin, *Woman and Nature: The Roaring inside Her* (New York: Harper & Row, 1978), s. 197.
11. Bu, Robinson Crusoe'nun Cuma'yı sosyalleştirirken elde ettiği sonuçların Steven Hymer tarafından tanımlanmasıdır. Steven Hymer, "Robinson Crusoe and the Secret of Primitive Accumulation", *Monthly Review* 23 (Eylül 1971): 16.
12. Westchester Radical Feminists, "Statement of Purpose, May, 1972", Koedt, Levine ve Rapone, *Radical Feminism* içinde, s. 385-6.
13. 1965'te yazılan Pat Mainardi, "The Politics of Housework", *Sisterhood Is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement* içinde, haz. Robin Morgan (New York: Random House, 1970), s. 447-54, bu kavrayışın erken ve parlak bir örneğidir.
14. Allen, *Free Space*, s. 27. Ayrıca bkz. Irene Peslikis, "Resistances to Consciousness", Morgan, *Sisterhood Is Powerful* içinde, s. 337-39.
15. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2. basım, cilt 2, *International Encyclopedia of United Science*, No. 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1970, s. 94; Türkçesi: *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Alan, 2000).
16. Jean Piaget, *The Moral Development of the Child* (New York: Collier Books, 1962; Türkçesi: *Çocukta Zihinsel Gelişim*, Cem, 1999).
17. Örneğin bkz. Gunnar Myrdal, *Objectivity in Social Research* (New York: Pantheon Books, 1969). Ayrıca bkz. Stephen Toulmin, *Foresight and Understanding: An Inquiry into the Aims of Science* (New York: Harper & Row, 1963).
18. Jane P. Flax, "Epistomology and Politics: An Inquiry into Their Relation" (doktora tezi, Yale University, 1974), s. 19. "Saptanmış bilinç" kuramı açısından Marx üzerine aydınlatıcı bir tartışma için bkz. Lucio Colletti, *Marxism and Hegel*, çev. Laurence Graner (Londra: New Left Books, 1973), s. 204. İktidar kavramını anlamadığı ve fazla derine inmediği halde Berger ve Luckmann'ın çalışmaları çok faydalıdır: Peter Berger ve Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1966).
19. Kuhn, *Structure of Scientific Revolutions*, s. 94.

20. Rowbotham, *Woman's Consciousness*, s. 43.
21. Allen, *Free Space*.
22. Bu analizin uygulamaya konmuş şekli için, bkz Andrea Dworkin, *Right Wing Women* (New York: Perigee, 1983).
23. Karl Marx, *The Poverty of Philosophy* (New York: International Publishers, 1963), s. 125-26.
24. Michell Z. Rosaldo, "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5 (Bahar 1980): 417.
25. Poverty of Philosophy, s. 195'te ve *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte, Selected Works* içinde Marx kendi içinde/kendisi için ayrımını tartışır. Bkz. L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, çev. P. S. Falla, cilt 1 (Oxford: Clarendon Press, 1978): 356.

6 YÖNTEM VE POLİTİKA

1. Mary L. Shanley ve Victoria Schuck, "In Search of Political Woman", *Social Science Quarterly* 55 (Aralık 1975): 632-44.
2. Bu iddia bütün bir bölüm boyunca sergilenip tartışılmaktadır. Bu gözlemleri destekleyen değişik felsefi gelenekler içindeki yararlı araştırmalardan bazıları şunlardır: Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979): özellikle s. 333-64 (tüm bilgi savlarını bir temele oturtmaya yönelik Kantçı çabalar ve evrensellik savları üzerine); ve R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (New York: Harper and Row, 1959; Türkçesi: *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, YKY, 1998) (pozitivizm eleştirisi). Bu problemi kavramaya çalışan dilbilim felsefecilerinin açıklamaları için bkz. Richard Rotry (haz.), *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method* (Chicago: University of Chicago Press, 1967).
3. Daha bilinçli çabalarından birinde, Nancy Hartstock feminist bir tarihi materyalizm yaratmayı önerirken, kadın statüsünün maddi temelinin doğurganlık olduğunu öne sürmektedir. Bu yaklaşım yöntem düzeyinde ne feminizme ne de Marksizm'e uymamakla birlikte, feminizmin kadının koşulları açısından önemli saydığı bir fiziksel nesneyi ele alarak ortaya çıkan kuramı materyalist olarak nitelemektedir, çünkü Marksizm'in merkezinin madde olduğuna inanılır; *Money, Sex, and Power* (Northeastern University Press, 1983).
4. Georg Lukács, "Class Consciousness", *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics* içinde, çev. Rodney Livingstone (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1971), s. 47.
5. Bkz. Jane P. Flax, "Epistemology and Politics: An Inquiry into Their Relation" (doktora tezi, Yale University, 1974).
6. Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, çev. Timothy O'Hagan (Londra: Verso, 1978, s. 14; Türkçesi: *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar*, Belge, 1992).
7. Louis Althusser, *For Marx* (Londra: Verso, 1979, s. 170; Türkçesi: *Marx İçin*, İthaki, 2002).

8. Louis Althusser, *Lenin and Philosophy*, çev. Ben Brewster (New York: Monthly Review Press, 1971), s. 8.
9. Bu cümle 1973'te ilk kez yazıldığından ve 1982'de yayımlandığından beri, feminist felsefeciler bu durumu düzeltmeyi üstlenmişlerdir. Bkz. Ed. S. Harding ve M. Hintikka (haz.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistomology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science* (Dordrecht: D. Reidel, 1983). Feminizmin kamuoyunda anlaşılma şeklini belirten bu ifade geçerli kalacak ve felsefi bilinç eksikliğinin birçok somut feminist araştırmayı zayıflatması gibi, felsefi metodun dayandırılabileceği somut bir toplumsal yaşam araştırmasının olmaması da muhakkak ki birçok feminist kuramcıyı güçten düşürecektir.
10. Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, haz. ve çev. H. M. Parshley (New York: Alfred A. Knopf, 1970), s. 59; Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* (New York: Bantam Books, 1970), s. 3; Susan Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women, and Rape* (New York: Simon and Schuster, 1975), s. 4, 6.
11. Adrienne Rich, *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution* (New York: Norton, 1976); Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (Berkeley: University of California Press, 1978); Dorothy Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise* (New York: Harper & Row, 1977); Suzanne Arms, *Immaculate Deception: A New Look at Women and Childbirth in America* (Boston: Houghton Mifflin, 1975).
12. John Stuart Mill, *The Subjection of Women, Essays on Sex Equality* içinde, haz. Alice S. Rossi (Chicago: University of Chicago Press, 1970).
13. Kate Millett, *Sexual Politics* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1970), s. 31, 32, 45.
14. Sandra L. Bem ve Daryl J. Bem, "Case Study of Nonconscious Ideology: Training the Woman to Know Her Place", *Beliefs, Attitudes, and Human Affairs* içinde, haz. D. J. Bem (Belmont, Calif.: Brooks/Cole, 1970); Eleanor Emmons Maccoby ve Carol Nagy Jacklin, *The Psychology of Sex Differences* (Stanford: Stanford University Press, 1974) ve Shirley Weitz, *Sex Roles: Biological, Psychological, and Social Foundations* (New York: Oxford University Press, 1977).
15. Jacques Lacan, *Feminine Sexuality*, çev. Jacqueline Rose, haz. Juliet Mitchell ve Jacqueline Rose (New York: Norton, 1982).
16. Beauvoir, *The Second Sex*, s. 249.
17. National Black Feminist Organization, "Statement of Purpose", *Ms*, Mayıs 1974, s. 99. "Biz Siyah kadınlar güçlü olmak zorundaydık, ama hayatta kaldığımız için cezalandırılıyoruz." Johnnie Tillmon, "Welfare Is a Women's Issue", *Liberation News Service*, 26 Şubat 1972; yeni basım, haz. Rosalyn Baxandall, Linda Gordon ve Susan Reverby, *America's Working Women: A Documentary History, 1600 to the Present* (New York: Random House, 1976) s. 355: "Bir kadın televizyondan insan değerinin güzellik anlamına geldiğini ve güzelliğin de ince, Beyaz, genç ve zengin olmak demek olduğunu öğrenir. ... Diğer bir deyişle, bir A.F.D.C. anne, 'gerçek bir kadın' haline

gelebilmek için kendisi gibi ve kendisine ait olmayan şeylere sahip olabilmesi gerektiğini öğrenecektir."

18. Marabel Morgan, *The Total Woman* (Old Tappan, N.J.: Fleming H. Revell, 1973). "'Tam Kadın' günahkâr cinselliği bir ev sanatı haline getirirken fahişelerin pazarladıkları yasaklanmış şeyi de tekrar evcilleştirir."
19. Hélène Cixous, "The Laugh of the Medusa: Viewpoint", çev. Keith Cohen ve Paula Cohen, *Signs: A Journal of Women in Culture and Society* I (Yaz 1976): 892.
20. Purple September Staff, "The Normative Status of Heterosexuality", *Lesbianism and the Women's Movement* içinde, haz. Nancy Myron ve Charlotte Bunch (Baltimore: Diana Press, 1975), s. 80-81.
21. Bu cümle, üzerinde çalıştığım bir çocuk velayeti ve boşanma davasında (Copeland'a karşı Copeland) ağabey tarafından kullanılmıştır.
22. Andrea Dworkin, *The New Woman's Broken Heart* (Palo Alto, Calif.: Frog in the Well, 1980), s. 3.
23. Beauvoir, *The Second Sex*.
24. Bu konular 7., 9., 10., 11. ve 12. bölümlerde detaylı olarak tartışılmıştır.
25. Ellen Morgan, *The Erotization of Male Dominance/Female Submission* (Pittsburgh: Know, 1975); Adrienne Rich, "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5 (Yaz 1980): 631-60.
26. Bu konu 7. Bölüm'de somut olarak geliştirilmiştir.
27. "Derine inen bir gözlem", " Delip geçen bir analiz", "perdeyi yırtmak" gibi deyimlere sık sık rastlanır. Mary Ellmann şöyle yazmıştır: "Erkek beyninin ... penis gibi işlediği varsayılır. Temel özelliği saldırganlık olup, bu nitelik zekânın en iyi ve yüksek çalışma koşulu için gerekli kabul edilir", *Thinking about Women* (New York: Harcourt, Brace and World, 1968), s. 23.
28. Bkz. E. F. Keller ve C. R. Grontkowski, "The Mind's Eye", Harding ve Hintikka, *Discovering Reality* içinde, s. 207-24.
29. Genel olarak fotoğrafçılıktan bahsederken Susan Sontag şu gözlemde bulunur: "Hareketsiz fotoğraflar yoluyla elde edilen bilgi her zaman ... bilginin ve aklın bir benzeri olacaktır, fotoğraf çekmenin akla ve tecavüze benzemesi gibi. Fotoğraflarda, varsayımsal olarak anlaşılabilir olan şeyin sessizliği, onun çekiciliğini ve kışkırtıcılığını oluşturan şeyle aynıdır", *On Photography* (New York: Farrar, Stratus and Giroux, 1980, s. 24; Türkçesi: *Fotoğraf Üzerine*, Altıkırkbeş, 1999).
30. Bir keresinde Marx'ın ifade ettiği gibi, "Bilincin reformu demek, dünyayı bilinç yoluyla tanımak, dünyayı kendisi hakkında kurduğu hayallerden uyandırmak, dünyaya kendi hareketlerinin doğasını anlatmak demektir"; Arnold Ruge'a mektup, Eylül 1843, *Karl Marx, The Early Texts* içinde, haz. ve çev. David McLellan (Oxford: Blackweell, 1971), s. 82.
31. Jean-Paul Sartre, *Search for a Method* (New York: Alfred A. Knopf, 1963), s. 181.
32. Susan Sontag, "The Third World of Women", *Partisan Review* 40 (1973): 188.
33. Cinsiyetle ilgili olarak erkeksi/kadın kavramı, yalnızca cinsiyet farklılığıyla

ilgili değil, rol dağılımıyla da ilgili olarak ve lezbiyen sadomazoşizmdeki "üst" ve "alt" ilişkilerine paralel biçimde, cinsel uyumun yalnızca cinsiyet farklılıklarına ait nesnel alışkanlıkların çok ötesine uzandığını anlatır.

34. Anne Koedt tarafından Ti-Grace Atkinson'a atfedilir; "Lesbianism and Feminism", *Radical Feminism* içinde, haz. Anne Koedt, Ellen Levine ve Anita Rapone (New York: Quadrangle Books, 1973), s. 246.
35. Aşağıdaki çalışmalar, kadının sanki güç, feminizm, cinsiyet farklılığıyla ilgili problemleri veya özel sorunları hiç yokmuş gibi gelişmeye devam eden, yorumsal konularla ilgili genel ve yararlı yaklaşımları kapsamaktadır: Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1980); Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, çev. David E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1976); Rosalind Coward ve John Ellis, *Language and Materialism: Developments in Semiology and the Theory of the Subject* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1977).
36. *Origin*; August Bebel, *Women under Socialism*, çev. Daniel DeLeon (New York: New York Labor News Press, 1904).
37. Wilhelm Reich, *Sex-Pol: Essays, 1929-1934*, haz. Lee Baxandall (New York: Random House, 1972).
38. Harold Lasswell, *Psychoanalysis and Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1930).
39. Judy Grahn, *The Work of a Common Woman* (New York: St. Martin's Press, 1978), s. 61-73; Adrienne Rich, "Origins and History of Consciousness", *The Dream of a Common Language: Poems, 1974-1977* içinde (New York: Norton, 1978), s. 7.
40. "Uzun zamandır sistit rahatsızlığı çeken, orta yaşta, sade bir kadın, kısa süre önce televizyonda kocasıyla olan cinsel ilişkisi hakkında, kendisine çok acı verdiği için, başarabildiği sürece bundan kurtulmaya çalıştığını söylemiştir. Bu örnek, bir seks nesnesi olmanın ne anlama geldiğini anlatır: Yani bir kadının kurtulmakta zorluk çektiği cinsel zorunlulukları olduğunu vurgular." Bu tabii ki işin yalnızca bir parçasıdır. Power of Women Collective, "What Is a Sex Object?", *Socialist Woman* (Londra), 1975. Ayrıca bkz. Dana Densmore, "On the Temptation to Be a Beautiful Object", *Toward a Sociology of Woman* içinde, haz. C. Safilios-Rothschild (Lexington, Mass.: Xerox Publications, 1972), s. 96-99; Rita Arditti, "Women as Objects: Science and Sexual Politics", *Science for the People* 6 (Eylül 1974): 1-6; Charley Shively, "Cosmetics as an Act of Revolution", *Fag Rag* (Boston); yeniden basımı *Pink Triangles: Radical Perspectives on Gay Liberation* içinde, haz. Pam Mitchell (Boston: Alyson, 1980), s. 34-47. Bkz. 7. Bölüm.
41. Bu ifade Frederic Jameson'a aittir ve diyalektik yöntemi betimlemektedir; *Marxizm and Form* (Princeton: Princeton University Press, 1971), s. xi.
42. Bu feminizmi ve Marksizm'in de hiç olmazsa bir kısmını Freud'dan ayırt etmeye yarar: "Kendi kendimi analizim yine kesintiye uğradı ve sebebini fark ettim. Kendimi ancak nesnel olarak elde edilmiş bilginin yardımıyla (dışarıdan biri gibi) analiz edebilirim. Gerçek kendi kendine analiz, olanaksızdır. Aksi halde [nevrotik] hastalıkların hiçbiri olmazdı"; Sigmund Freud, Wil-

helm Fliess'e mektup, 14 Kasım 1897. *The Freud-Fliess Letters* içinde, haz. Jeffrey Masson (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985), No. 71 s. 281. Böylece Freudcu bir görüşle, kolektif kendi kendine analiz, kolektif nevroza dönüşebilir, çünkü analiz, kişiler arası bir ilişki olmakla birlikte, yine de kendi dünyası için içeridendir. Peki ama erkekleri kim analiz edecek?

43. Nesnelliğin feminist eleştirisine bazı örnekler şunlardır: Julia Sherman ve Evelyn Torton Beck (haz.), *The Prism of Sex: Essays in the Sociology of Knowledge* (Madison: University of Wisconsin Press, 1977); Margrit Eichler, *The Double Standard: A Feminist Critique of Feminist Social Science* (New York: St. Martin's Press, 1980); Evelyn Fox Keller, "Gender and Science", *Psychoanalysis and Contemporary Thought* I (1978): 409-33; Adrienne Rich, "Toward a Woman-Centered University", *Woman and the Power to Change* içinde, haz. Florence Howe (New York: McGraw-Hill, 1975).
44. Beauvoir, *The Second Sex*, s. 133. Beauvoir da analizi, 1979'da burada önerilen noktaya kadar götürmemişti. Bkz. *New French Feminisms: An Anthology*, haz. Elaine Marks ve Isabelle de Courtivron (Amherst: University of Massachusetts Press, 1980) için yazdığı "Sunuş", s. 41-56.
45. Bu bütün erkeklerin eşit güce sahip oldukları anlamına gelmez. Örneğin. Amerikan Siyahları önemli oranda daha az güce sahiptirler. Bununla birlikte, dünyayı kendi görüş açılarından yaratamadıkları ölçüde, kendilerini insanlıktan çıkmış, hadım edilmiş olarak hissederler. Bu gözlem, ırk ve seks arasındaki ilişkiyi veya her iki niteliğin de sınıf kavramıyla olan ilişkisini çözümlemez; savunulan yaklaşımın cinsel özelliğini tanımlamaktan çok destekler. Irk ve seks arasındaki ilişkileri ortaya çıkarmaya yönelik, sınıf koşullarına hiç olmazsa hassas olan çabalar aşağıdaki çalışmalarda görülmektedir: Adrienne Rich, "Disloyal to Civilization: Feminism, Racism, and Gynephobia", *On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose, 1966-1978* içinde (New York: Norton, 1979); Selma James, *Sex Race and Class* (Bristol: Falling Wall Press, 1967); R. Coles ve J. H. Coles, *Women of Crisis* (New York: Dell/Delacorte Press, 1978); *Socialist Women's Caucus of Louisville, The Racist Use of Rape and the Rape Charge* (Louisville, Ky., [1977]); Angela Davis, "The Role of Black Women in the Community of Slaves", *Black Scholar* 3 (Aralık 1971): 2-16; Karen Getman, "Sexual Control in the Slaveholding South: The Implementation and Maintenance of a Racial Caste System", *7 Harvard Women's Law Journal* 115 (Bahar 1984); E. V. Spelman, "Theories of Race and Gender/The Erasure of Black Women", *Quest: A Feminist Quarterly* 5 (1982): 36-62; Cherrie Moraga ve Gloria Anzaldua (haz.), *This Bridge Called My Back: Writings of Radical Women of Color* (Watertown, Mass.: Persephone Press, 1981).
46. *Capial*, I: 72. Ayrıca bkz. Alfred Sohn-Rethel'in soyut kavramsal düşünme tarzının, dolayısıyla zihinsel emek ile el emeği arasındaki ayrımın tarihi açıklamasının anahtarının meta eleştirisinde olduğu yolundaki görüşü, *Intellectual and Manual Labor* (Londra: MacMillan, 1978), s. 33; Türkçesi: *Zihin Emeği Kol Emeği*, çev. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul: Metis, 2011.
47. Lesek Kolakowski, *Toward a Marxist Humanism: Essays on the Left Today* (New York: Grove Press, 1968), s. 66.

48. "Açıkça öyle olduğunu bilmediğim şeyi hiçbir zaman doğru olarak kabul etmemek, yani önyargılı ve taraflı düşünmekten kaçınmaya dikkat etmek ve verdiğim kararlarda beynime yalnızca şüpheye yer bırakmayacak açıklık ve netlikte giren şeyleri dikkate almak"; René Descartes, *Discourse on Method and Other Writings* (Baltimore: Penguin, 1968, s. 41; Türkçesi: *Metot Üzerine Konuşma*, Sosyal, 1994).
49. Carolyn Porter, *Seeing and Being: The Plight of the Participant Observer in Emerson, James, Adams, and Faulkner* (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1981), s. 31-32. Ayrıca bkz. Werner Heisenberg, *Physics and Philosophy* (New York: Harper & Bros., 1958).
50. Teknik olarak, Heisenberg'in problemi yalnızca bir şeyin iki özelliğini mikroskopla ölçmeye kalkınca ortaya çıkar. Yani, insan bir nesnenin hem konumunu hem de momentini tam olarak aynı anda bilemez. Bkz. Douglas Hofstader, *Metamagical Themas: Questing for Mind and Pattern* (New York: Basic Books, 1985) s. 455-77. Toplumsal ve felsefi yaklaşımlar bu noktayı biraz daha ileri götürebilir.
51. Sartre, *Search for a Method*, s. 156-57.
52. Andrea Dworkin, *Pornography: Men Possessing Women* (New York: Perigee, 1981), s. 124.
53. Linda Lovelace ve Michael McGrady, *Ordeal* (Secaucus, N.J.: Citadel Press, 1980). Aynı şey sınıf için de doğru olabilir. Bkz. Richard Sennett ve Jonathan Cobb, *The Hidden Injuries of Class* (New York: Alfred A. Knopf, 1972).
54. Anne Koedt, "The Myth of the Vaginal Orgasm", Koedt, Levine ve Rapone, *Radical Feminism* içinde, s. 198-207; Ti-Grace Atkinson, "Vaginal Orgasm as a Mass Hysterical Survival Response", *Amazon Odyssey: The First Collection of Writings by the Political Pioneer of the Women's Movement* içinde (New York: Links Books, 1974), s. 5-8.
55. Shere Hite, *The Hite Report: A Nationwide Study of Female Sexuality* (New York: Macmillan, 1976), s. 257-66.
56. Jean-Paul Sartre, *Existential Psychoanalysis*, çev. Hazel E. Barnes (Chicago: Henry Regnery, 1973), s. 20.
57. Peter Berger ve Stanley Pullberg, "Reification and the Sociological Critique of Consciousness", *New Left Review* 35 (Ocak-Şubat 1966); Herbert Marcuse, "The Foundation of Historical Materialism", *Studies in Critical Philosophy* içinde, çev. Jores De Bres (Boston: Beacon Press, 1972); Karl Klare, "Law-Making as Praxis", *Telos* 40 (Yaz 1979): 131.
58. Istvan Meszaros, *Marx's Theory of Alienation* (Londra: Merlin Press, 1972); Bertell Ollman, *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society* (Londra: Cambridge University Press, 1971); Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (New York: Random House, 1955), s. 93-94, 101-2.
59. Sheila Rowbotham, *Women's Liberation and the New Politics*, Spokesman Pamphlet No. 17 (Bristol: Falling Wall Press, 1971), s. 17.
60. Bkz. Andrea Dworkin, *Intercourse* (New York: Free Press, 1987).
61. Zora Neale Hurston, *Their Eyes Were Watching God* (Urbana: University of Illinois Press, 1978), s. 79-80.

7 CİNSELLİK

1. Bkz. Jane Caputi, *The Age of Sex Crime* (Bowling Green, Ohio: Bowling Green State University Popular Press, 1987); Deborah Cameron ve Elizabeth Frazer, *The Lust to Kill: A Feminist Investigation of Sexual Murder* (New York: New York University Press, 1987).
2. Aşağıda bu bölümde başvurulan geniş çaptaki çalışmalardan birkaç temel eser ismi sıralanmıştır:

   Tecavüz üzerine: Diana E. H. Russell ve Nancy Howell, "The Prevalence of Rape in the United States Revisited", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 8 (Yaz 1983): 668-95; D. Russell, *Rape in Marriage* (New York: Macmillan, 1982); Lorenne M. G. Clark ve Debra Lewis, *Rape: The Price of Coercive Sexuality* (Toronto: Women's Press, 1977); D. Russell, *The Politics of Rape: The Victim's Perspective* (New York: Stein & Day, 1975); Andrea Medea ve Kathleen Thompson, *Against Rape* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1974); Susan Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women, and Rape* (New York: Simon and Schuster, 1975); Irene Frieze, "Investigating the Causes and Consequences of Marital Rape", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 8 (Bahar 1983): 532-53; Nancy Gager ve Cathleen Schurr, *Sexual Assault: Confronting Rape in America* (New York: Grosset & Dunlap, 1976); Gary LaFree, "Male Power and Female Victimization: Towards a Theory of Interracial Rape", *American Journal of Sociology* 88 (1982): 311-28; Martha Burt, "Cultural Myths and Supports for Rape", *Journal of Personality and Social Psychology* 38 (1980): 217-30; Kalamu ya Salaam, "Rape: A Radical Analysis from the African-American Perspective", *Our Women Keep Our Skies from Falling* içinde (New Orleans: Nkombo, 1980); J. Check ve N. Malamuth, "An Empirical Assessment of Some Feminist Hypotheses about Rape", *International Journal of Women's Studies* 8 (1985): 414-23.

   Dayak üzerine: D. Martin, *Battered Wives* (San Francisco: Glide Productions, 1976); S. Steinmetz, *The Cycle of Violence: Assertive, Aggressive, and Abusive Family Interaction* (New York: Praeger, 1977); R. Emerson Dobash ve Russell Dobash, *Violence against Wives: A Case against the Patriarchy* (New York: Free Press, 1979); R. Langley ve R. Levy, *Wife Beating: The Silent Crisis* (New York: E. P. Dutton, 1977); Evan Stark, Anne Flitcraft ve William Frazier, "Medicine and Patriarchal Violence: The Social Construction of a 'Private' Event", *International Journal of Health Services* 9 (1979): 461-93; Lenore Walker, *The Battered Woman* (New York: Harper & Row, 1979).

   Cinsel taciz üzerine: Merit Systems Protection Board, *Sexual Harassment in the Federal Workplace: Is It a Problem?* (Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office, 1981); C. A. MacKinnon, *Sexual Harassment of Working Women* (New Haven: Yale University Press, 1979); Donna Benson ve Gregg Thomson, "Sexual Harassment on a University Campus: The Con-

fluence of Authority Relations, Sexual Interest, and Gender Stratification", *Social Problems* 29 (1982): 236-51; Phyllis Crocker ve Anne E. Simon, "Sexual Harassment in Education", *10 Capital University Law Review* 541 (1981).

Ensest ve çocuk istismarı üzerine: D. Finkelhor, *Sexually Victimized Children* (New York: Free Press, 1979); J. Herman, *Father-Daughter Incest* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981); D. Finkelhor, *Child Sexual Abuse: Theory and Research* (New York: Free Press, 1984); A. Jaffe, L. Dynneson ve R. tenBensel, "Sexual Abuse of Children: An Epidemiologic Study", *American Journal of Diseases of Children* 129 (1975): 689-92; K. Brady, *Father's Days: A True Story of Incest* (New York: Seaview Books, 1979); L. Armstrong, *Kiss Daddy Goodnight* (New York: Hawthorn Press, 1978); S. Butler, *Conspiracy of Silence: The Trauma of Incest* (San Francisco: New Glide Publications, 1978); A. Burgess, N. Groth, L. Homstrom ve S. Sgroi, *Sexual Assault of Children and Adolescents* (Lexington, Mass.: Lexington Books, 1978); F. Rush, *The Best-Kept Secret: Sexual Abuse of Children* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1980); Diana E. H. Russell, "The Prevalence and Seriousness of Incestuous Abuse: Stepfathers v. Biological Fathers", *Child Abuse and Neglect: The International Journal* 8 (1984): 15-22; *ay.y.*, "The Incidence and Prevalence of Intrafamilial and Extrafamilial Sexual Abuse of Female Children", *a.g.y.* 7 (1983): 133-46; *ay.y.*, *The Secret Trauma: Incestuous Abuse of Women and Girls* (New York: Basic Books, 1986).

Fahişelik üzerine: Kathleen Barry, *Female Sexual Slavery* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1979); M. Griffin, "Wives, Hookers and the Law", *10 Student Lawyer* 18-21 (Ocak 1982); J. James ve J. Meyerding, "Early Sexual Experience as a Factor in Prostitution", *Archives of Sexual Behavior* 7 (1978): 31-42; United Nations Economic and Social Council, Commission on Human Rights, Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities, Working Group on Slavery, *Suppression of the Traffic in Persons and of the Exploitation of the Prostitution of Others*, E/Cn.4/AC.2/5 (New York, 1976); Jennifer James, *The Politics of Prostitution* (Seattle: Social Research Associates, 1975); Kate Millett, *The Prostitution Papers* (New York: Avon Books, 1973).

Pornografi üzerine: L. Lederer (haz.), *Take back the Night: Women on Pornography* (New York: William Morrow, 1980); Andrea Dworkin, *Pornography: Men Possessing Women* (New York: Perigee, 1981); Linda Lovelace ve Michael McGrady, *Ordeal* (Secaucus, N.J.: Citadel Press, 1980); P. Bogdanovich, *The Killing of the Unicorn: Dorothy Stratten, 1960-1980* (New York: William Morrow, 1984); M. Langelan, "The Political Economy of Pornography", *Aegis: Magazine on Ending Violence against Women* 32 (Ağustos 1981): 5-7. D. Leidholdt, "Where Pornography Meets Fascism", *WIN News*, 15 Mart 1983, s. 18-22; E. Donnerstein, "Erotica and Human Aggression", *Aggression: Theoretical and Empirical Reviews* içinde, haz. R. Green ve E. Donnerstein (New York: Academic Press, 1983); *ay.y.*, "Pornography: It's Effects on Violence Against Women", *Pornography and Sexual Aggres-*

sion içinde, haz. N. Malamuth ve E. Donnerstein (Orlando, Fla.: Academic Press, 1984); Geraldine Finn, "Against Sexual Imagery, Alternative or Otherwise" (Images of Sexuality in Art and Media sempozyumuna sunulan bildiri, Ottawa, 13-16 Mart 1985); Diana E. H. Russell, "Pornography and Rape: A Causal Model", *Political Psychology* 9 (1988): 41-74; M. McManus (haz.), *Final Report of the Attorney General's Commission on Pornography* (Nashville: Rutledge Hill Press, 1986).

Genel: Diana E. H. Russell, *Sexual Exploitation: Rape, Child Sexual Abuse, and Workplace Sexual Harassment* (Beverly Hills: Russell Sage, 1984); D. Russell ve N. Van de Ven, *Crimes Againt Women: Proceedings of the International Tribunal* (Millbrae, Calif.: Les Femmes, 1976); E. Stanko, *Intimate Intrusions: Women's Experience of Male Violence* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1985); Ellen Morgan, *The Erotization of Male Dominance/Female Submission* (Pittsburgh: Know, 1975); Adrienne Rich, "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5 (Yaz 1980): 631-60; J. Long Laws ve P. Schwartz, *Sexual Scripts: The Social Construction of Female Sexuality* (Hinsdale, Ill.: Dryden Press, 1977); L. Phelps, "Female Sexual Alienation", *Women: A Feminist Perspective* içinde, haz. J. Freeman (Palo Alto, Cal.: Mayfield, 1979); Shere Hite, *The Hite Report: A Nationwide Survey of Female Sexuality* (New York: Macmillan, 1976); Andrea Dworkin, *Intercourse* (New York: Free Press, 1987). Yakın tarihli karşılaştırmalı çalışmalar çelişkileri ve onaylayıcı belgeleri ortaya koymaktadır: Pat Caplan (haz.), *The Cultural Construction of Sexuality* (New York: Tavistock, 1987); Marjorie Shostak, *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman* (New York: Vintage Books, 1983).

3. Freud'un kadınların çocukken cinsel olarak istismar edildikleriyle ilgili anlattıklarına inanmama kararı, fantazi kuramı ve muhtemelen de bilinçaltı kuramlarının oluşumunda önemli rol oynamış görünmektedir. Yani bir anlamda, Freud'un hastalarının anlattığı cinsel istismarın gerçekte meydana gelmediğine inanması, bu anlatılanları açıklamak için fantazi veya bilinçaltı gibi kuramlara olan gereksinimi doğurmuştur. Bkz. Rush, The Best Kept Secret; Jeffrey M. Masson, *The Assault on Truth: Freud's Supression of The Seduction Theory* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1984). Kadınların anlattıklarına inanılsaydı (modern tarihin ve) modern psikolojinin akışı nasıl olurdu kim bilir.
4. E. Schur, *Labeling Women Deviant: Gender, Stigma and Social Control* (Philadelphia: Temple University Press, 1984) (cinsiyet eşitsizliği konularına bir "sapma" olarak değil "devamlılık" olarak yaklaşmayı öneren mükemmel bir çalışma).
5. Bu rakam benim ricam üzerine, Diana E. H. Russell tarafından, *The Secret Trauma*'da bahsi geçen San Francisco'daki 930 evden rasgele örnekleme yöntemiyle elde edilen verilerle hesaplanmıştır. *Trauma*, s. 20-37 ve *Rape in Marriage*, s. 27-41. Tecavüzün veya araştırılan diğer cinsel taciz ve istismarların, doğrudan veya başka türlü geçekleştirilen tacizden yabancılar tarafından, grup olarak veya evlilik içi tecavüze, yakışıksız telefon konuşmalarından sokakta sarkıntılığa, pornografi için istek dışı poz verdirme girişim-

lerinden röngentciliğe ve teşhirciliğe kadar uzanan bütün şekilleri hesaba dahildir.

6. S. D. Smithyman, "The Undetected Rapist" (doktora tezi, Claremont Graduate School, 1978); N. Groth, *Men Who Rape: The Psychology of the Offender* (New York: Plenum Press, 1979); D. Scully ve J. Marolla, "'Riding the Bull at Gilley's': Convicted Rapists Describe the Rewards of Rape", *Social Problems* 32 (1985): 251. (Elyazmasının altbaşlığı şöyleydi: "Convicted Rapists Describe the Pleasure of Raping".)
7. Kate Millett, *Sexual Politics* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1970).
8. Jacques Lacan, *Feminine Sexuality*, çev. Jacqueline Rose, haz. Juliet Mitchell ve Jacqueline Rose (New York: Norton, 1982); Michel Foucault, *The History of Sexuality*, cilt I: *An Introduction* (New York: Random House, 1980; Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi*, Afa, 1988) ve *Power/Knowledge*, haz. C. Gordon (New York: Pantheon, 1980).

   Genel olarak bkz. (aşağıdaki inceleme yazıları dahil): R. Padgug, "Sexual Matters: On Conceptualizing Sexuality in History", *Radical History Review* 70 (Bahar/Yaz 1979), örneğin s. 9; M. Vicinus, "Sexuality and Power: A Review of Current Work in the History of Sexuality", *Feminist Studies* 8 (Bahar 1982): 133-55; S. Ortner ve H. Whitehead, *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); Red Collective, *The Politics of Sexuality in Capitalism* (Londra: Black Rose Press, 1978); J. Weeks, *Sex, Politics, and Society: The Regulation of Sexuality since 1800* (New York: Longman, 1981); J. D'Emilio, *Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of a Homosexual Minority in the United States, 1940-1970* (Chicago: University of Chicago Press, 1983); A. Snitow, C. Stansell ve S. Thompson (haz.), *Introduction to Powers of Desire: The Politics of Sexuality* (New York: Monthly Review Press, 1983); E. Dubois ve L. Gordon, "Seeking Ecstasy on the Battlefield: Danger and Pleasure in Nineteenth-Century Feminist Social Thought", *Feminist Studies* 9 (Bahar 1983): 7-25.
9. Bunun bir örneği şu çalışmadır: Jeffrey Weeks, *Sexuality and Its Discontents* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1985).
10. Luce Irigaray'in *Speculum of the Other Woman* (Ithaca: Cornell University Press, 1974) adlı çalışmasındaki Freud'la ilgili eleştirisi, Freud'un cinselliği nasıl erkek bakış açısından oluşturup, kadına normdan sapma olarak yaklaştığını keskin bir şekilde göstermektedir. Bununla birlikte, kendisi de kadın cinselliğini erkek egemenliğinin oluşturduğu bir olgu olarak değil, yalnızca erkek egemenliği altında bastırılmış bir olgu olarak görmektedir.
11. Böyle fikirlerin modern bilim adamlarının geride bıraktığı ilkellikler olduğu düşüncesine karşı "güçlü ve koşullanmamış bir uyarıcı ve kuvvetlendirici olan cinsel hazzın" tipik bir tanımlaması için bkz. N. Malamuth ve B. Spinner, "A Longitudinal Content Analysis of Sexual Violence in the Best-Selling Erotic Magazines", *Journal of Sex Research* 16 (Ağustos 1980): 226 ve B. Ollman'ın Willhelm Reich'la tartışması, *Social and Sexual Revolution* (Boston: South End Press, 1979), özellikle s. 186-87.
12. Foucault'nun böyle bir analize katkıları ve bu konudaki yetersizlikleri için

bkz. Frigga Haug (haz.), *Female Sexualization*, çev. Erica Carter (Londra: Verso, 1987), s. 190-98.

13. A. Kinsey, W. Pomeroy, C. Martin ve P. Gebhard, *Sexual Behavior in the Human Female* (Philadelphia: W. B. Saunders, 1953); A. Kinsey, W. Pomeroy ve C. Martin, *Sexual Behavior in the Human Male* (Philadelphia: W. B. Saunders, 1948). Kinsey'in eleştirisi için bkz. Dworkin, *Pornography*, s. 179-98.
14. Bu konudaki örnekler aşağıdadır: D. English, "The Politics of Porn: Can Feminists Walk the Line?", *Mother Jones*, Nisan 1980, s. 22-23, 43-44, 48-50; D. English, A. Hollibaugh ve G. Rubin, "Talking Sex: A Conversation on Sexuality and Feminism", *Socialist Review* 58 (Temmuz-Ağustos 1981); J. B. Elshtain, "The Victim Syndrome: A Troubling Turn in Feminism", *The Progressive*, Haziran 1982, s. 40-47; Ellen Willis, *Village Voice*, 12 Kasım 1979. Bu yaklaşım aynı zamanda, C. Vance tarafından Snitow, Stansel ve Thompson, *Powers of Desire*, s. 371-84'te incelenen "insan cinselliği üzerine kurslar"ın temel ideolojisini de belirleyip sergilemeye çalışır. Bu şekilde ilan edilmiş olan bu seks görüşü aşağıdaki cümlede, sanırım komik olması istenerek, aynı harfle başlayan kelimelerin tekrarlanmasıyla düzenlenmiş bir liste halinde ve "cinselliğin belirleyicileri" başlığı altında özetlenmiştir (bütün diğer kelimeler *p*'yle başladığı halde "power" –güç/iktidar– bu listede yer almamıştır): "Persistent, puritanical pressures promoting propriety, purity, and prudery are opposed by a powerful, primeval, procreative pas-sion to plunge his pecker into her pussy" (Edebe uygun davranmayı, saflığı ve erdemi yücelten o inatçı ve ahlakçı baskılara, erkeklik organını güçlü, ilkel ve dölleyici bir ihtirasla kadının içine gömerek cevap verir); "Materials from Course on Human Sexuality", College of Medicine and Dentistry of New Jersey, Rutgers Medical Scholl, 29 Ocak-2 Şubat 1979, s. 39.
15. Bir üçüncü sebep daha belirtilmiştir: "Toplum ve aile yapısı içinde cinsiyetçilik, 'zorunlu erkeklik' ve cinsler arasında oluşmuş bulunan yapısal karşıtlık olgularından sorumlu olduğu ölçüde, cinsel eşitsizliğin giderilmesi 'güç sarhoşluğu' ve 'aşağılama seremonisi' türünden güdülerle oluşan tecavüz sayılarını azaltacaktır"; M. Straus "Sexual Inequality, Cultural Norms, and Wife Beating", *Victimology: An International Journal* I (1976): 54-70. Dikkat ederseniz bu yapısal faktörlerin cinsel olmadığı varsayılmaktadır. Yani "güç sarhoşluğu" ve "aşağılama seremonisi" cinsinden güdülerle meydana gelen tecavüz olayları, egemenlik kurma ve aşağılama unsurları nedeniyle tecavüzcüler için erotik olarak görülmediği gibi, "yapısal karşıtlık" da aynı şekilde ne tecavüz ne de seks (ne de aile) için tecavüzün erotik bir unsuru olarak görülmektedir.
16. P. R. Sanday, "The Socio-Cultural Context of Rape: A Cross-Cultural Study", *Journal of Social Issues* 37, No. 4 (1981): 16. Ayrıca bkz. M. Lewin, "Unwanted Intercourse: The Difficulty of Saying 'No'", *Psychology of Women Quarterly* 9 (1985): 184-92.
17. Bkz. 9. Bölüm.
18. Susan Brownmiller tarafından, *Against Our Will* adlı eserde ortaya atılan bu yaklaşım büyük bir yaygınlık kazanmış bulunuyor.

19. Annie McCombs bu düşüncemi ifade etmekte bana yardımcı olmuştur; *off our backs*'e mektup (Washington, D.C., Ekim 1984), s. 34.
20. *Against Our Will*'de Brownmiller, cinsiyet kavramını biyolojik olarak görmesine rağmen gerçekten de tecavüzü erkeklerin kadınlara yaptığı bir şey, dolayısıyla bir cinsiyet problemi olarak ele almıştır. Bkz. s. 4, 6 ve 3. Bölüm'deki tartışma. Clark ve Lewis, *Rape* bunun dışındadır.
21. Snitow, Stansell ve Thompson, *Power of Desire*'a Giriş, s. 9.
22. C. Vance, "Concept Paper: Toward a Politics of Sexuality", *Diary of a Conference on Sexuality*, haz. H. Alderfer, B. Jaker ve M. Nelson ("The Scholar and the Feminist IX: Toward a Politics of Sexuality" Konferansı Planlama Komitesi'nin kaydı, 24.4.1982), s. 27: "cinselliğin devamlı bir kısıtlama, baskı ve tehlike sahası olduğu kadar aynı zamanda bir araştırma, zevk ve faaliyet ortamı da olduğunu vurgulayarak kadının cinsel zevkine, seçimlerine ve özerkliğine" hitap etmek. Diary'nin bazı bölümleri konferans raporlarıyla birlikte daha sonra yayımlanmıştır, haz. C. Vance, *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1984).
23. Vance, "Concept Paper", s. 38.
24. Örnekler için bkz. A. Hollibaugh ve C. Moraga, "What We're Rollin' Around in Bed With: Sexual Silences in Feminism", Snitow, Stansell ve Thompson, *Powers of Desire* içinde, s. 394-405, özellikle s. 398; S. Amois, *Coming to Power* (Berkeley, Calif.: Alyson Publications, 1983).
25. Andrea Dworkin, "Why So-called Radical Men Love and Need Pornography", *Lederer, Take Back the Night* içinde, s. 148.
26. Susan Sontag, "Fascinating Fascism", *Under the Sign of Saturn* içinde (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1980), s. 103.
27. Robert Stoller, *Sexual Excitement: Dynamics of Erotic Life* (New York: Pantheon Books, 1979), s. 6.
28. Harriet Jacobs'tan alıntılayan Rennie Simpson, "The Afro-American Female: The Historical Context of the Construction of Sexual Identity", Snitow, Stansel ve Thompson, *Powers of Desire* içinde, s. 231. Jacobs daha sonra karşı koydu ve ondan kaçınmak için "Hemen hemen tamamen ışıktan ve havadan yoksun bir şekilde, kol ve bacaklarını oynatacak hiç yeri olmadan, neredeyse yedi yıl" bir tavan arası odasında saklandı.
29. Belirsizliğin yadsınmasıyla ilgili benzer bir olguya Linda Alcoff'ta da rastlamak mümkündür. "Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminst Theory", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 13 (Bahar 1988): 419-20. Ancak bu makale bir yandan da feminizmdeki bölünmeyi sözde kültürel feministler ile yapısalcılık sonrası arasındaki bölünme olarak yanlış biçimde saptamaktadır. Oysa bölünme, cinsel olarak kadından nefreti cinsiyet hiyerarşisinde bir ana neden olarak ciddiye alanlar ile liberal havaya uyarak "farklılıkları" benimseyen ve aynılık/farklılık karşıtlığının tam da yapısalcılık sonrasının yapıbozuma uğratmayı amaçladığı bir ikilik olduğunu gözden kaçıranlar arasındadır.
30. Bkz. Sandra Harding, "Introduction: Is There a Feminist Method?", *Feminism and Methodology* içinde (Bloomington: Indiana University Press, 1987), s. 1-14.

31. Aktif kurban davranışın en zorlayıcı açıklamalarından biri şu çalışmada bulunmaktadır: *Give Sorrow Words: Maryse Holder's Letters from Mexico*, sunuş Kate Millett (New York: Grove Press, 1980). Ms. Holder bir kadın arkadaşına yazdığı mektuplarda erkeklerle olan günlük, çılgın ve daima başarısız avcılıklarından, cinsellik, güzellik ve kendinden memnun olmaktan bahseder: "Düzmeyi boşverirsen kendine saygıyı hissedeceksin" (s. 94). Bundan kısa bir süre sonra bilinmeyen biri tarafından öldürülür.
32. Michel Foucault, "The West and the Truth of Sex", *Substance* 5 (1978): 20'de kullanılan ifade. Foucault pornografiyi bu sözlerle eleştirmez.
33. Dworkin, *Pornography*, s. 24.
34. J. Cook, "The X-Rated Economy", *Forbes*, 18 Eylül 1978, s. 18; Langelan, "The Political Economy of Pornography", s. 5; *Public Hearings on Ordinances to Add Pornography as Discrimination against Women* (Minneapolis, 12-13 Aralık 1983); F. Schauer, "Response: Pornography and the First Amendment", 40 *University of Pittsburgh Law Review*, 605, 616 (1979).
35. John Hopkins Tıp Enstitüsü psikoloji ve pediyatri profesörü John Money'in Cline M. Davis'e mektubu, 18 Nisan 1984. Aynı görüş pornografik bir gazetenin editörü olan Al Goldstein tarafından da öne sürülmüştür. Pornografi karşıtı feministlerle ilgili olarak "cinsel negativizmin boş konuşan sonradan görmeleri" ifadesini kullanmış, "kendi kendimize durmadan seks iyidir; çıplaklık bir neşe kaynağıdır; sertleşme güzel bir şeydir diye tekrarlamalıyız. ... Bu namussuzların sizi sakat bırakmalarına izin vermeyin" demiştir; "Dear Playboy", *Playboy*, Haziran 1985, s. 12.
36. Andrea Dworkin, "The Root Cause", *Our Blood: Prophesies and Discourses on Sexual Politics* içinde (New York: Harper & Row, 1976), s. 96-111.
37. Daha fazla bilgi için bkz. 12. Bölüm.
38. Dworkin, *Pornography*, s. 69, 136 ve 2. Bölüm, "Men and Boys". "Pratik olarak düzme bir sahip olma hareketidir – aynı anda bir sahiplenme, alma, güç kullanma hareketidir; zaptetmektir; vücudun vücut, insanın nesne üzerindeki yakın gücünün bir ifadesidir; 'Seks eylemi' penisinin içeri girmesini izleyen penissel bir dürtükleme, yani düzme anlamına gelir. Eylem kadın üzerinde gerçekleştirilir, erkekse eylemi gerçekleştirendir ve bu eylem yoluyla cinsel gücü, erkeklik gücünü ifade eder. Düzme, erkeğin daha az gücü olana uyguladığı bir eylem gerektirir ve bu değerlendirme eylemle öyle bütünleşmiş, öylesine derine işlemiştir ki, düzülen birey anatomik olarak kadın olmasa bile, eylem süresince kadın olarak nitelenir. Bu eril sistemde seks penis, penis cinsel güç, onu düzme için kullanmak ise erkekliktir"; s. 23.
39. *A.g.y.*, s. 109.
40. *A.g.y.*, s. 113-28.
41. *A.g.y.*, s. 174.
42. Freud kadın doğasının içsel olarak mazoşist olduğuna inanmıştır; Sigmund Freud, Lecture XXXIII, "The Psychology of Women", *New Introductory Lectures on Psychoanalysis* (Londra: Hogarth Press, 1933). Helene Deutsch, Thorning, Georges Batille, Theodore Reik, Jean-Paul Sartre ve Simon de Beauvoir gibi yazarların hepsi eserlerinde, aslında birbirinin aynı gözlemler için farklı birer kuramsal açıklama getirerek, kadın mazoşizminin bir türün-

den bahsetmişlerdir. Bkz. Helene Deutsch, "The Significance of Masochism in the Mental Life of Women", *International Journal of Psychoanalysis* II (1930): 48-60; *ay.y.*, *The Psychology of Women* içinde (New York: Grune and Stratton, 1944). Janine Chassequet-Smirgel'in kendi yayımladığı kitabın sunuşunda bu konuda pek çok özetlemesi vardır, *Female Sexuality: New Psychoanalytic Views* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1970); Theodore Reik, *Masochism in Sex and Society* (New York: Grove Press. 1962) s. 217, Helle Thorning, "The Mother-Daughter Relationship and Sexual Ambivalance", *Heresies* 12 (1979): 3-6; Georges Bataille, *Death and Sensuality* (New York: Walker and Co., 1962); Jean-Paul Sartre, "Concrete Relations with Others", *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontolgy* içinde, çev. Hazel E. Barnes (New York: Philosophical Library (1956) s. 361-430. Betsey Belote şöyle der: "mazoşist ve histerik davranış kadınlık kavramının tanımıyla öyle benzeşir ki üçü birbirinden kolay kolay ayırt edilemez"; "Masochistic Syndrome, Hysterical Personality and the Illusion of the Healthy Woman", *Female Psychology: The Emerging Self* içinde, haz. Sue Cox (Chicago: Science Research Associates, 1976), s. 347. Ayrıca bkz. Bartky, "Feminine Masochism and the Politics of Personal Transformation", *Women's Studies International Forum* 7, (1984): 327-28. Andrea Dworkin şöyle yazar: "Kadınlar için özgürlüğün mazoşist olduğumuzu yadsımakla başlayacağına inanıyorum... İçimizdeki derinliklere sinmiş olan ve pek çok işkence kılığında ortaya çıkan mazoşizmden kendimizi kurtarmanın birinci öncelik olduğuna inanıyorum; sistemleştirilmiş erkek egemenliğine indirebileceğimiz ilk öldürücü yumruk bu olacaktır"; *Our Blood*, s. 111.

43. Dworkin, *Pornography*, s. 146.
44. Anne Koedt, "The Myth of the Vaginal Orgasm", *Notes from the Second Year: Women's Liberation* içinde (New York: Radical Feminism, 1970); Ti-Grace Atkinson, *Amazon Odyssey: The First Collection of Writings by the Political Pioneer of the Women's Movement* (New York: Links Books, 1974); Phelps, "Female Sexual Alienation".
45. Dworkin, *Pornography*, s. 22.
46. Bu, Linda "Lovelace"in yapmaya zorlandığı *Deep Throat* isimli pornografik filmin kurgusudur. Bu film belki de dünya tarihinin en çok para yapan pornografi filmi olabilir (McManus, *Final Report*, s. 345). Bu kurgudan bu kadar yaygın olarak hoşlanılmış olması erkek ruhunda hâlâ var olan bir şeyden bahsettiği anlamına gelmektedir.
47. Dworkin, "The Root Cause", s. 56.
48. Eski olmakla birlikte hâlâ geçerli bir örnek Jill Johnston'ın *Lesbian Nation: The Feminist Solution* (New York: Simon and Schuster, 1973) adlı çalışmasıdır.
49. Bu paragraftaki bu ve bunu izleyen alıntılar P. Califia'nın "A secret Side of Lesbian Sexuality" adlı çalışmasındandır, *The Advocate* (San Francisco), 27 Aralık 1979, s. 19-21, 27-28.
50. Bu paragraftaki istatistikler bu bölümdeki 2 numaralı notta bahsedilen kaynaktan, başlıklarına göre kategorileştirilerek alınmıştır. Kathleen Barry, "ka-

dının cinsel köleliğini" insanın içinden çıkamadığı bir fahişelik koşulu gibi tanımlamaktadır.

51. *Public Hearings on Ordinances*'ta Donnerstein'ın tanıklığı, s. 35-36. Rıza gösterme ve göstermemeyle ilgili tanımlamalar ile erkeklerde cinsel uyarılma arasındaki ilişki ve erkeklerin kendi ifadelerine göre değişen oranlarda tecavüze yatkınlıkları aşağıdaki çalışmalarda incelenmiştir: N. Malamuth, "Rape Fantasies as a Function of Exposure to Violent Sexual Stimuli", *Archives of Sexual Behavior* 10 (1981): 33-47; N. Malamuth ve J. Check, "Penile Tumescence and Perceptual Responses to Rape as a Function of Victim's Perceived Reactions", *Journal of Applied Social Psychology* 10 (1980): 528-47; N. Malamuth, M. Heim ve S. Feshbach, "The Sexual Responsiveness of College Students to Rape Depictions: Inhibitory and Disinhibitory Effects", *Journal of Personality and Social Psychology* 38 (1980): 399-408; N. Malamuth ve J. Check, "Sexual Arousal to Rape and Consenting Depictions: The Importance of the Woman's Arousal", *Journal of Abnormal Psychology* 39 (1980): 763-66; N. Malamuth, "Rape Proclivity among Males", *Journal of Social Issues* 37 (1981): 138-57; E. Donnerstein ve L. Berkowitz, "Victim Reactions in Aggressive Erotic Films as a Factor in Violence against Women", *Journal of Personality and Social Psychology* 41 (1981): 710-24; J. Check ve T. Guloien, "Reported Proclivity for Coercive Sex Following Repeated Exposure to Sexually Violent Pornography, Nonviolent Dehumanizing Pornography, and Erotica", *Pornography: Recent Research, Interpreations, and Policy Considerations* içinde, haz. D. Zillmann ve J. Bryant (Hillsdale, N.J.: Erlbaum).
52. *Public Hearings on Ordinances*'ta Donnerstein'ın tanıklığı, s. 36.
53. *A.g.y.* Açıkça şiddet içermeden sergilenen basit seksin uyutucu etkisi *The Report of the Comission on Obscenity and Pornography*'de (Washington D.C.: U.S. Government Printing Office, 1970) belirgindir.
54. Donnerstein ve Berkovitz, "Victim Reactions in Agressive Erotic Films"; Donnerstein, "Pornography: Its Effect on Violence against Women". Bu, yıllarca süren deneysel araştırmalardan elde edilen bilgilerin toplu sonucudur ve şunu gösterir: "Eğer cinsel görüntülerin oluşturduğu cinsel uyarılma ve insanların tecavüze karşı tavırlarını ölçebilirseniz, kadınlarla ilgili saldırgan davranışları önceden saptayabilmeniz de mümkün olur"; *Public Hearings on Ordinances*'ta Donnerstein'ın tanıklığı, s. 29. Daha belirgin şekilde destekleyici çalışmalardan bazıları, daha önce bahsi geçenlere ek olarak aşağıda sıralanmıştır: E. Donnerstein ve J. Hallam, "Facilitating Effects of Erotica on Aggression toward Females", *Journal of Personality and Social Psychology* 36 (1978): 1270-77; R. G. Geen, D. Stonner ve G. L. Shope, "The Facilitation of Aggression by Aggression: Evidence against the Catharsis Hypothesis", *a.g.y.* 31 (1975): 721-26; D. Zillmann, J. Hoyt ve K. Day, "Strength and Duration of the Effects of Aggressive, Violent, and Erotic Communications on Subsequent Aggressive Behavior", *Communication Research* I (1974): 286-306; B. Sapolsky ve D. Zillman, "The Effect of Soft-Core and Hard-Core Erotica on Provoked and Unprovoked Hostile Behavior", *Journal of Sex Research* 17 (1981): 319-43; D. L. Mosher ve H. Katz,

"Pornographic Films, Male Verbal Aggression against Women, and Guilt", *Technical Report of The Commission on Obscenity and Pornography* içinde, cilt 8 (Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office, 1971). Ayrıca bkz. E. Summers ve J. Check, "An Empirical Investigation of the Role of Pornography in the Verbal and Physical Abuse of Women", *Violence and Victims* 2 (1987): 189-209 ve P. Harmon, "The Role of Pornography in Woman Abuse" (doktora tezi, York University, 1987), s. 65-66. Bu deneyler, açıkça şiddet içeren seks malzemesi ve bunu izleyen kadınlara yönelik saldırganlık arasındaki ilişkinin karşılıklı ve nedensel olduğunu saptamıştır.

55. Bu konuda anahtar araştırmanın raporu ve özeti için bkz. Check ve Guloien, "Reported Proclivity for Coercive Sex". Ayrıca bkz. D. Zillmann, "Effects of Repeated Exposure to Nonviolent Pornography" (ABD Başsavcılığı Pornografi Komisyonu'na sunulan rapor, Houston, Haziran 1986), *Public Hearings on Ordinances* ve Malamuth ve Donnerstein, *Pornography and Sexual Aggression*'da anlatıldığı şekliyle, Donnerstein'ın deneyleri pek çokları tarafından yapılmış bulunan yıllar süren araştırmaları açıklığa kavuşturup en yüksek noktaya çıkarmış ve genişletmiştir. Bkz. D. Mosher, "Sex Callousness toward Women", *Technical Report* içinde; N. Malamuth ve J. Check, "The Effects of Mass Media Exposure on Acceptance of Violence against Women: A Field Experiment", *Journal of Research in Personality* 15 (Aralık 1981): 436-46. Bu konudaki çalışmalar kadınların açıklamalarının ve pornografinin kadınlara karşı tavır ve davranışlarda yarattığı sonuçlar hakkındaki feminist analizlerin doğru olduğunu göstermektedir. Bkz. Check ve Malamuth, "An Empirical Assesment of Some Feminist Hypotheses".
56. G. G. Abel, D. H. Barlow, E. Blanchard ve D. Guild, "'The Components of Rapists' Sexual Arousal", *Archives of General Psychiatry* 34 (1977): 895-908; G. G. Abel, J. V. Becker, L. J. Skinner, "Aggressive Behavior and Sex", *Psychiatric Clinics of North America* 3 (1980): 133-55; G. G. Abel, E. B. Blanchard, J. V. Becker ve A. Djenderedjian, "Differentiating Sexual Aggressiveness with Penile Measures", *Criminal Justice and Behavior* 2 (1978): 315-32.
57. *Public Hearings on Ordinances*'ta Donnerstein'ın tanıklığı, s. 31.
58. Smithyman, "The Undetected Rapist".
59. Scully ve Marolla, "'Riding the Bull at Gilley's'".
60. Malamuth, "Rape Proclivity among Males"; Malamuth ve Check, "Sexual Arousal to Rape" ve Neil Malamuth, Scott Haber ve Seymour Feshbach, "Testing Hypotheses regarding Rape: Exposure to Sexual Violence, Sex Differences, and the 'Normality' of Rapists", *Journal of Research in Personality* 14 (1980): 121-37'den başka bkz. T. Tieger, "Self-Rated Likelihood of Raping and the Social Perception of Race", *a.g.y.* 15 (1981): 147-58.
61. M. Burt ve R. Albin, "Rape Myths, Rape Definitions, and Probability of Conviction", *Journal of Applied Social Psychology* II (1981): 212-30; G. D. LaFree, "The Effect of Sexual Stratification by Race on Official Reactions to Rape", *American Sociological Review* 45 (1984): 824-54; J. Galvin ve K. Polk, "Attrition in Case Processing: Is Rape Unique?", *Journal of Research in Crime and Delinquency* 20 (1983): 126-54. Bu son eser, diğer cinse yöne-

lik diğer suçlar karşılaştırılabilir sayılarda olsa bile, tecavüzün yine de kurumsal olarak ele alınabileceğini anlamamış görünüyor. Ayrıca bu araştırmada tecavüz olaylarının yüzde 53'ünün kayda geçtiği varsayılmış; oysa gerçek oran yüzde 10 civarında; Russell, Sexual Exploitation. *Ay.y.*, "The Prevalence and Incidence of Rape and Attempted Rape in the United States", *Victimology: An International Journal* 7 (1982): 81-93.

62. Scully ve Marolla, "'Riding the Bull at Gilley's'", s. 2.
63. Bazen bu istekdışı bir realizmdir: "İşin içinde mahkûmiyet olunca, gerçekleşen eylem önemsiz de olsa, konu yeterince önemsiz olamaz"; P. Gebhard, J. Gagnon, W. Pomeroy ve C. Christenson, *Sex Offenders: An Analysis of Types* (New York: Harper and Row, 1965) s. 178. Mahkûmiyetle sonuçlanmış bulunan bir tecavüz davasında eğer mahkûm edilen eylemin seks olup olmadığı tartışılıyorsa, burada seksi suçlamaya çalışmaktan çok, tecavüzü temize çıkarma yönünde bir çaba olduğu anlatılmaya çalışılmaktadır.
64. R. Rada, *Clinical Aspects of Rape* (New York: Grune & Stratton, 1978); C. Kirkpatrick ve E. Kanin, "Male Sex Aggression on a University Campus", *American Sociological Review* 22 (1957): 52-58; ayrıca bkz. Malamuth, Haber ve Feshbach, "Testing Hypotheses regarding Rape".
65. Abel, Becker ve Skinner, "Aggressive Behavior and Sex".
66. Robert Stoller, *Perversion: The Erotic Form of Hatred* (New York: Pantheon, 1975), s. 87.
67. Hite, *The Hite Report* ile Russel, *The Politics of Rape*'i karşılaştırın.
68. Pornografiye bakılarak bunun doğru olduğu kolayca anlaşılabilir. Pornografinin önemli bir miktarı konu aldığı eylemi "tecavüz" olarak adlandırmaktadır. Ayrıca, "[pornografide] cinsel davranışın sergilenmesinde, katılımcılar arasında tipik bir güç dengesizliğinin kanıtları vardır." L. Baron ve M. Z. Straus, "Conceptual and Ethical Problems in Research on Pornography" (Toplumsal Problemlerin İncelenmesi Derneği'nin yıllık toplantısında sunulan rapor, 1983), s. 6. Bu cümlenin gerçeği belirttiği düşünülürse, bu konuda (metodolojik olarak liberal) biçimde ifade edilmiş aşağıdaki alıntıların "seksin kendisine" ne büyük katkılarda bulunduğu tahmin edilebilir: "İnsan ancak seksin kendisini aşağılayıcı bir eylem olarak görüyorsa pornografiyi de kadını aşağılayıcı ve ona zarar verici bir şey olarak değerlendirir" (vurgu eklenmiştir); P. Califia, "Among Us, against Us- The New Puritans", *The Advocate* (San Francisco), 17 Nisan 1980, s. 14. Kadına karşı şiddettin cinsel olduğunun fark edilmiş olduğu düşünülürse, aşağıdaki eleştiride "cinsel" kavramının içeriği anlaşılabilir. "Kadına yönelik şiddete karşı çıkan bir politikanın tek ifade biçimi cinsellik karşıtlığıdır"; D. English, A. Hollibaugh ve G. Rubin, "Talking Sex: A Conversation on Sexuality and Feminism", *Socialist Review* 58 (Temmuz-Ağustos 1981): 51. Ve "feminist pornografi karşıtlığı hareketi derin bir erotizm korkusuna ve cinsellik karşıtlığına dönüşmüş bulunmaktadır"; A. Hollibaugh, "The Erotrophobic Voice of Women", *New York Native*, Eylül-Ekim 1983, s. 34.
69. J. Wolfe ve V. Baker, "Characteristics of Imprisoned Rapists and Circumstances of the Rape", *Rape and Sexual Assault* içinde, haz. C. G. Warner (Germantown, Md.: Aspen Systems, 1980).

70. Bu cümle Kaliforniya eyalet senatörü Bob Wilson'a atfedilmiştir; "Rape: The Sexual Weapon", *Time*, 5 Eylül 1983. Senatör, bu sözün ciddi olarak kendi yaklaşımını ifade ettiğini kabul etmemektedir; Mektup, *Time*, 10 Ekim 1983. Ben senatörün bu iddiasını, uydurma olduğu kadar, erkek bakış açısından tecavüzün seksten ayırt edilemezliğinin de şaşırtıcı bir göstergesi olarak değerlendiriyorum. Bkz. Joanne Schulman, "The Marital Rape Exemption in the Criminal Law", *Clearinghouse Review* 14 (Ekim 1980): 6.
71. Carolyn Craven, "No More Victims: Carolyn Craven Talks about Rape, and What Women and Men Can Do to Stop It", haz. Alison Wells (teksir, Berkeley, Calif., 1978), s. 2; Russell, *The Politics of Rape*, s. 84-85, 105, 114, 135, 147, 185, 196 ve 205; P. Bart, "Rape Doesn't End with a Kiss", *Viva* II (Haziran 1975): 39-41, 100-1; J. Becker, L. Skinner, G. Abel, R. Axelrod ve J. Cichon, "Sexual Problems of Sexual Assault Survivors", *Women and Health* 9 (Kış 1984): 5-20.
72. Ensest ve çocuğun cinsel istismarıyla ilgili kaynaklar bu bölümde 2 numaralı notta gösterilmiştir.
73. Robert Stoller'ın, yumuşak porno için pozlar veren bir kadın olan Olympia'yla yaptığı röportaj. "Centerfold: An Essay on Excitement", *Archives of General Psychiatry* 36 (1979): 1019-28.
74. Her şeye rağmen, cinsel olarak istismara uğramış birçok kadının eskiden bu durumu kendilerini gerçek kılan bir olgu olarak değerlendirirken, şimdi bunun şiddet olduğunu fark etmiş olmaları, bu arada durumu baştan beri şiddet olarak değerlendiren çok az bir kısım kadının tam tersini düşünmeye başlaması enteresandır.
75. Bkz. G. Schmidt ve V. Sigusch, "Sex Differences in Responses to Psychosexual Stimulation by Film and Slides", *Journal of Sex Research* 6 (Kasım 1970): 268-83; G. Schmidt, "Male-Female Differences in Sexual Arousal and Behavior during and after Exposure to Sexually Explicit Stimuli", *Archives of Sexual Behavior* 4 (1975): 353-65; D. Mosher, "Psychological Reactions to Pornographic Films", *Technical Report* içinde, s. 255-312.
76. Deneyim(lemek) kelimesini bu şekilde fiil olarak kullanmak, Batı tarzı bilgi kuramındaki nesnel/öznel ayrımını tartışmanın bir yolu gibi görünmektedir.
77. S. Rachman ve R. Hodsgon, "Experimentally Induced 'Sexual Fetishism': Replication and Development", *Psychological Record* 18 (1968): 25-27; S. Rachman, "Sexual Fetishism: An Experimental Analogue", *a.g.y.* 16 (1966): 293-96.
78. Kadının Haysiyeti Yürüyüşü'nde yapılan konuşma, New York City, Mayıs 1984.
79. *Public Hearings on Ordinances*; Margaret Atwood, Bodily Harm (Toronto: McClelland & Stewart, 1983), s. 207-12.
80. Bu Foucault için de geçerlidir, *The History of Sexuality*. Foucault cinselliğin yöntem, iktidar, sınıf ve hukukla birlikte tartışılması gerektiğini anlamakla birlikte, toplumsal cinsiyet kavramından kaçınmaktadır. Bu yüzden, Viktoryanizm'in gürültülü bir söylem haline getirdiği cinsellik hakkındaki sessizlik ile erkek için ve erkek tarafından yaratılan kölelik koşulları altında kadın cinselliğini oluşturan sessizlik arasında ayrım yapamaz. Cinselliği kavradı-

ğını iddia etse de, cinselliği belirleyen etkenlerin içeriğini erkek gücünü erotikleştirip kadını kurbanlaştıran bir toplumsal düzen olarak görmez. Ona göre kadın önemsenmemektedir, o kadar.

81. Masson, *The Assault on Truth.*
82. Cinsellik üzerine bkz. A. Lorde, *Uses of the Erotic: The Erotic As Power* (Brooklyn, N.Y.: Out and Out Books, 1978); ve Haunani-Kay Trask, *Eros and Power: The Promise of Feminist Theory* (Philadelphia: University of Pennylvania Press, 1986). Her iki yazar da, yaratıcı biçimde, böyle bir yeniden yapılanma girişiminde bulunmuşlardır. Trask'ın çalışmasında sorun, cinsel istismar kavramının gerçeklerini kadının cinselliğini oluşturan unsurlar olarak ele almayan ya da öyle görmeyen bir temelcilik yaklaşımının etkisi altında olmasıdır. Bu durumda, Trask'a göre feminist erosu geri alabilmenin toplumsal temeli olarak anneliğe ve vücuda dönüş özendirilebilir. Paralelliğin kesin ve doğru olabilmesini engelleyen bir diğer unsur Siyah kadınları ve onların cinselliğini, Siyah kültürünü ve kadın cinselliğini oluşturarak karşılaştırmanın her iki tarafında birden yer almasıdır. Diğer bir deyişle, birbirine yaklaşan ve birbirini etkileyen paraleller paralel olamaz. Yine de bu karşılaştırma, yaşanan bu deneyimlerin birini kavrayıp diğerini anlayamayanlar ve yaşamın bazen birbiriyle kesişen ve uyum sağlayan, bazen de keskin bir uyumsuzluk içinde olan iki boyutunu karşılaştırabilenler için anlamayı kolaylaştırabilir.
83. Ti-Grace Atkinson, "Why I'm against S/M Liberation", *Against Sadomasochism: A Radical Feminist Analysis* içinde, haz. E. Linden, D. Pagano, D. Russell ve S. Star (Palo Alto, Calif.: Frog in the Well, 1982), s. 91.

8 LİBERAL DEVLET

1. Aşağıdaki çalışmalarda tanımlayıcı örneklere rastlanır. Karl Marx, *The German Ideology* (New York: International Publishers, 1972), s. 48-52; *ay.y.*, *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, haz. Joseph O'malley, çev. Annette Jolin (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), s. 139 ("altkatman"); *ay.y.*, "Introduction to Critique of Political Economy", *German Ideology* içinde, haz. C. J. Arthur (New York: International Publishers, 1972), s. 142; *ay.y.*, *Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte, Selected Works* içinde, haz. V. Adoratsky, 2. cilt (New York: International Publishers, 1936), 344 ("üstyapı"); Marx'tan P. V. Annenkov'a mektup, 28 Aralık 1846, *The Poverty of Philosophy* içinde (New York: International Publishers, 1963), s. 181. Bu kavrama çok açık şekilde olmasa da, *Capital*'de yaygın olarak rastlanır.
2. *Selected Works*, 3: 527.
3. Marx, Powerty of Philosophy, s. 156.
4. Karl Marx ve Friedrich Engels, *The Communist Manifesto, Collected Works* içinde (Londra: Lawrence & Wishart, 1900), s. 486.
5. Bkz. 2. Bölüm ve *Origin*, s. 125-46.
6. *Origin*, s. 174.
7. Ayrıca bkz. Karl Marx, Early Writings, haz. ve çev. T. B. Bottomore (New

York: McGraw-Hill, 1964), s. 20.

8. Marx, *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, s. 139 (Türkçesi: *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*, Sol, 1997). Ayrıca bkz. Max Adler, *Die Staatsauffassung des Marxismus* (Darmstadt, 1964), s. 49.
9. Lenin proletaryayı devletin yapısını değiştirmeden devlet mekanizmasını ele geçirmeye yöneltmiştir. Lenin'in *The State and Revolution* (Türkçesi: *Devlet ve Devrim*, İnter, 1995) adlı çalışmasıyla ilgili bir inceleme için bkz. L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, cilt 2: *The Golden Age*, çev. P. S. Falla (Oxford: Clarendon Press, 1978): 498-509.
10. Politik metinlerle ilgili bu analiz Eric Hobsbawm'dan alınmıştır; "Marx and Engels and Politics", *The History of Marxism*, haz. E. Hobsbawm, cilt I (Brighton: Harvester Press, 1982), s. 245.
11. Jon Elster, *Making Sense of Marx* (Cambridge: Cambridge University Press,1985) s. 57. Elster, bu kavrayışı 1850 sonrası Marx'a mal eder.
12. Konuyla ilgili çalışmalar aşağıda sıralanmıştır: Fred Block, "The Ruling Class Does Not Rule: Notes on the Marxist Theory of the State", *Socialist Revolution* 7 (Mayıs-Haziran 1977): 6-28; Ralph Miliband, *The State in Capitalist Society* (New York: Basic Books, 1969); Nicos Poulantzas, *Classes in Contemporary Capitalism* (Londra: New Left Books, 1975) ve *Political Power and Social Classes*, çev. Timothy O'Hagan (Londra: Verso, 1978); Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (Londra: New Left Books, 1975); Goran Therborn, *What Does the Ruling Class Do When It Rules?* (Londra: New Left Books, 1978); Claus Offe ve Volker Ronge, "Theses on the Theory of the State", *New German Critique* 6 (1975): 137-47; David A. Gold, Clarence Y. H. Lo ve Erik Olin Wright, "Recent Developments in Marxist Theories of the Capitalist State", *Monthly Review* 27 (Ekim 1975): 29-43 ve (Kasım 1975): 36-51; Norberto Bobbio, "Is There a Marxist Theory of the State?", *Telos* 35 (Bahar 1978): 5-16. Theda Skocpol, *States and Social Revolution: A Comparative Analysis of France, Russia and China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), s. 24-33, bu literatürün çoğunu gözden geçirir. Hukuka uygulamalar arasında Isaac Balbus, "Commodity Form and Legal Form: An Essay on the 'Relative Autonomy' of the Law", *Law and Society Review* 11 (Kış 1977): 571-88; Mark Tushnet, "A Marxist Analysis of American Law", *Marxist Perspectives* 1, No. 1 (Bahar 1978): 96-116; ve Karl Klare, "Law-Making as Praxis", *Telos* 40 (Yaz 1979): 123-35 sayılabilir.
13. Elster, *Making Sense of Marx*, s. 411.
14. Poulantzas'ın çözümü Althusser'inki gibidir; Louis Althusser ve Etienne Balibar, *Reading Capital*, çev. Ben Brewster (Londra: New Left Books, 1970; Türkçesi: *Kapital'i Okumak*, Belge, 1995).
15. Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, s. 14, 16.
16. Bu tartışmada ekonomik gerçekler "temel" terimiyle tanımlanırken, devlet ve kanunları "üstyapı"nın parçaları olarak nitelenir. Üstyapıyı belirleyen temeldir. Bu ilişkilerle ilgili ilginç bir çalışma için bkz. Gerald A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defense* (Oxford: Oxford University Press, 1978), s. 216.

17. Ernesto Laclau da benzer bir noktaya değinir. Ralph Wiliband'ı eleştirerek, "Wiliband 'görece' sıfatını basit bir karşıtlık içinde ele alıp onu özgürlük olarak anladığı özerkliğe basit bir sınırlama sayar gibi görünmektedir" haz. Poulantzas'a açıklık getirir: "Poulantzas içinse, tam tersine özerkliğin 'görece' oluşu onun yapısal belirleyicilerden oluşmuş bir dünyanın parçası olduğunu belirtir, özerklik kavramı yalnızca bu dünya içinde ve belirli bir zamanda geliştirilmelidir"; Ernesto Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, s. 65; Türkçesi: *İdeoloji ve Politika*, Belge, 1998).
18. Critical Legal Studies hareketi, bu soruyla ilgili olarak bahsi geçen konular üzerinde bu paragrafın kapsadıklarının ötesinde bir ilerleme kaydetmeksizin çalışmalar yapmıştır. Sol görüşlü bu düşünürler tarafından yapılan standart yasal açıklamaların eleştirilerini özetleyen yetkin bir sentez için bkz. Mark Kelman, *A Guide to Critical Legal Studies* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1987); ayrıca bkz. David Kairys (haz.), *The Politics of Law* (New York: Pantheon, 1982); Duncan Kennedy ve Karl Klare, "A Bibliography of Critical Legal Studies", *94 Yale Law Journal* 461 (1984): Critical Legal Studies Sempozyumu, *36 Stanford Law Review* I (1984). Bu grubun yargı ve toplumla ilgili eleştirilerinde cinsiyet eleştirisine önem verilmemesi (ve aslında gerçek dünyayla karşılaşmaktan genel olarak kaçınılması) çalışmalarının kuram için yararlılığını azaltmıştır. Örneğin, Roberto Unger'in *The Critical Legal Studies Movement* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1986) adlı güçlü ama başı bulutlarda dolaşan çalışması yaygın yasal açıklamanın biçimciliği ve nesnelliğiyle ilgili eleştirilerine temel olabilecek hiçbir anlamlı iktidar kuramı (sınıf veya cinsiyetle ilgili) öne sürmemektedir. Sonuç olarak, toplumsal hiyerarşide asıl meselenin ne olduğu; yani (mevcut güç dengesi içindeki) bazı kişilerin kendilerine nasıl ve ne şekilde somut yararlar sağladığı ve bu kişiler durumlarını güçlendirip korurlarken, diğerlerinin neden gözle görülür biçimde güçsüz bırakıldığı, bu yüzden değişim istedikleri, ancak yargı ve toplum arasındaki ilişkilerde, devletin toplumsal yapısında ve hukuksal düşünce içinde nasıl sistematik olarak terörize edilmiş ve ümitsiz bir halde oldukları hiç açıklık kazanmamıştır. Critical Legal Studies hareketinin devlet ve toplumun "içi içe geçmiş" doğası gibi bazı kavram ve yorumları yararlıdır. Bkz. Kelman, s. 258-62. Kanunun kendileri için fazlaca belirleyici olduğu kişiler açısından bakınca da, kanunun "belirsizliği" gibi diğer bazı kavramlar daha az yararlıdır. Bu gelenek içinde yapılmış bir girişimle ilgili olarak bkz. Clare Dalton, "An Essay in the Deconstruction of Contact Law", *94 Yale Law Journal* 997 (1985).
19. Bu konuların her biri bu kısmın sonraki bölümlerinde detaylı olarak incelenmektedir.
20. Bruce Ackerman, *Social Injustice in the Liberal State* (New Haven: Yale University Press, 1980) gibi, liberal devleti eleştiririken iyileştirmeyi de amaçlayan son çalışmalar bu problemleri çözümlememektedir. Örneğin Ackerman iktidarın toplumsal kaynaklarını ve sahalarını değil yalnızca bunların dağılımını incelemiştir.
21. Klare, "Law-Making as Praxis"; Judith Shklar, *Legalism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964).

22. Politik açıdan iktidarı inceleyen bilim adamları geleneksel olarak yasallaştırılmış fiziksel gücü incelerler. Bu yüzden, Weber'den sonra, siyaset bilimin alanına giren ve adına "hükümet"denen kurum, sadece fiziksel gücün fiziksel bir alanda yasal kullanımını düzenleme iddiasını başarıyla devam ettiren bir kuruluş haline dönüşmüştür; Robert A. Dahl, *Modern Political Analysis* (Engelwood Cliffs, N. J: Prentice-Hall, 1976), s. 3. Bkz. Max Weber, Theory of Social and Economic Organization (New York: Free Press of Glenco, 1957), s. 154 (Türkçesi: *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, İmge, 1995). Dahl ve C. E. Lindblom "kontrol" deyimini benzer biçimde kullanırlar: "Geniş anlamda, eğer A'nın hareketleri B'nin belli bir tepki vermesine sebep oluyorsa, A, B'yi kontrol ediyor demektir", *Politics, Economics and Welfare* (New York: Harper and Brothers, 1953), s. 94. Çoğulcu iktidar kuramcıları, sıfır sonuç veren bir oyunda iktidarı bir toplam olarak düşünme fikrini eleştirmişlerdir: İktidara ya sahip olunur ya olunmaz. Yine de onlar için iktidar, insanın istediğini elde edebilmesiyle, ödüller ve yoksunluklarla ilgilidir. A, B'yi, B'nin ne istediğine bakmaksızın, kendisinin istediği bir şeyi yapmaya zorlar. Bunu yaparken, ya A, B'ye isteğini söyler ya da B, A'nın kendisinden böyle bir beklentisi olduğunu bilir. "Gerçek ya da potansiyel bir güç ilişkisi, eylemcinin sonuca ilişkin tercihleri ile sonucun kendisi arasındaki gerçek veya potansiyel bir nedensel ilişkidir"; Jack H. Nagel, *A Descriptive Analysis of Power* (New Haven: Yale University Press, 1975), s. 29. Eylem o istediği için gerçekleşir. Diğer nedensel özellikler için bkz. Herbert A. Simon, "Notes on the Observation and Measurement of Political Power", *Journal of Politics* 15 (1953): 500-16. Carl J. Friedrich aynı şekilde bir "beklenen reaksiyonlar kuralı" geliştirmiştir: "Eğer A'nın X'i istemesi, B'nin X'i gerçekleştirme çabasına yol açıyorsa"; *Constitutional Government and Democracy* (New York: Harper and Brothers, 1937), s. 16-18. Dahl'a göre "A'nın B üzerindeki gücü, B'nin aksi halde yapmayacağı bir şeyi yaptırabileceği kadardır"; Robert A. Dahl, "A Critque of the Ruling Elite Model", *Political Power*, haz. Roderick Bell, David Edwards ve Harrison Wagner (New York: Free Press, 1969), s. 80. Bkz. Nelson Polsby, *Community Power and Political Theory* (New Haven: Yale University Press, 1962) ve R. Dahl, "Power", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, cilt 12 (New York: Macmillan, 1968), 405-15. Bu çözümler bir yandan oldukça atomcu ve bireyselleşmiş, bağımsız kararların etkileşiminden oluşan bir toplumsal dünya görüntüsü veriyorsa da, yine de feministler tarafından kadın ile erkek arasındaki güç ilişkilerini sergilediği söylenen davranışların çoğunu tanımlamaktadır.

Geleneksel yaklaşımı eleştirenler tarafından öne sürülen diğer iktidar kavramları, iktidarın daha yapısal, bağlamsal, açık ve ilişkisel boyutlarını vurgular. Bkz. Peter Bachrch ve Morton Baratz, "Two Faces of Power", Bell, Edwards ve Wagner, *Political Power* içinde, s. 94. Steven Lukes, "kararlar üzerinde kurumların sahip olduğu belirgin ağırlığı" vurgulayarak, bu özelliklere gündemin kontrolünü, gizli ve açık çatışmaları ve öznel olduğu kadar nesnel de olan çıkarları da ekler. *Power: Radical Analysis* (Londra: Mc Millan, 1974), s.18. Bu kavramlar cinsiyet ilişkilerini de iktidar ilişkileri

yani politik ilişkiler olarak tanımlar.

Yukarıda adı geçen bu kişiler arasındaki anlaşmazlıklar göz önünde bulundurulursa, Robert Dahl'ın siyaset biliminin (politikayı inceleyen ve diğer şeylerle birlikte iktidarla da ilgili olan bilim dalı) kadın/erkek ayrımını kendi sınırları dışında tanımladığını gözlemlemekte ne kadar haklı olduğunu görmek şaşırtıcıdır. Bu durumun nedeni, söz konusu ayrımın "çok eski ve kalıcı biyolojik ve fizyolojik güdüler, gereksinimler ve istekler"le bağlantılı sayılmasıdır: "... cinsel arzu, sevgi, güvenlik ve saygı güdülerinin tatmini inatçı ve başlangıçtan beri var olan ihtiyaçlardır. Bu gereksinimleri çabuk ve somut biçimde tatmin etme olanakları genellikle politik yaşamın dışında kalır"; Modern Political Analysis, s. 103-4. Diğer bir deyişle, kadının ezilmişliği evrensel ve doğal kabul edildiği için bir egemenlik sistemi, dolayısıyla da bir iktidar sistemi ve politika olarak görülmez.

23. Harold D. Lasswell ve Abraham Kaplan, *Power and Society* (New Haven: Yale University Press, 1950), s. xiv, 240.
24. Dahl, *Modern Political Analysis*, s. 3. Ayrıca bkz. Dahl ve Lindblom, *Politics, Economics and Welfare*. Muhakkak ki bu, politika için iktidarın her şey demek olduğu anlamına gelmemektedir.
25. Kate Millett, *Sexual Politics* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1970), s. 31.
26. Bkz. Susan Rae Peterson, "Coercion and Rape: The State as a Male Protection Racket", *Feminism and Philosophy* içinde, haz. Mary Vetterling-Braggin, Frederick A. Elliston ve Jane English (Totowa, N.J.: Littlefield, Adams, 1977), s. 360-71; Janet Rifkin, "Toward a Theory of Law and Patriarchy", *3 Harvard Women's Law Journal* 83-96 (Bahar 1980). Bu konudaki diğer ilginç çalışmalar arasında Sherry B. Ortner, "The Virgin and the State", *Feminist Studies* 4 (Ekim 1978): 19-36; Viana Muller, "The Formation of the State and the Oppression of Women: Some Theoretical Considerations and a Case Study in England and Wales", *Review of Radical Political Economics* 9 (Güz 1977): 7-21; Irene Silverblatt, "Andean Women in the Inca Empire", *Feminist Studies* 4 (Ekim 1978): 37-61; Karen Sacks, "State Bias and Women's Status", *American Anthropologist* 78 (Eylül 1976): 565-69 sayılabilir.
27. Herbert Wechsler, "Toward Neutral Principles of Constitutional Law", *73 Harvard Law Review* I (1959). Aslında, yasallaşmış ırkçılığı savunmak olağan kabul edilmektedir.
28. Peter Gabel, "Reification in Legal Reasoning" (teksir, New College Law School, San Francisco, 1980), s. 3.
29. Shklar, *Legalism*, s. 1.
30. Örneğin Rawls'un "özgün durum" anlayışı benim nesnel tavır yaklaşımımın bir başka çeşididir: John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass: The Belknap Press of Harvard University Press., 1971). Yalnızca liberal devletlerin savunucuları değil, en güçlü eleştiricileri bile kanun gücü ile mutlak keyfi güç arasında gerçek bir ayrım olduğunu kabul etmektedir. E. P. Thompson, *Whigs ve Hunters: The Origin of the Black Act* (New York: Pantheon Book, 1975), s. 258-69. Douglas Hay'e göre bazı eylemlerin yasadışı hale getirilmesi egemenlik yapısının güçlenmesine yol açar; D. Hay ve diğ. (haz.), *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth-Century En-*

gland (New York: Pantheon, 1975), s. 17-31. Bu özellikle ceza hukuku için çok açık bir gerçektir. Michael D. A. Freeman bu tezi kadınların evde dövülmesine uygular: "Violence against Women: Does the Legal System Povide Solutions or Itself Constitute the Problem?" (teksir, Madison, Wis., 1980), s. 12, 161. not.

31. Laurence Tribe, "Constitution as Point of View" (teksir, Harvard Law School, 1982), s. 13.
32. Madeleine Gagnon "Body, I", *New French Feminisms* içinde, haz. Elaine Marks ve Isabelle de Courtivron (Amherst: University of Massachusetts Press, 1980) s. 180. Feminist çalışmalarda ayna benzetmesi nesneleştirmenin epistemolojik/politik gerçeğiyle ilgili olarak bir metafor görevi görmüştür. "Duvarların aynalarla kaplı olduğu giyinme odasında. Aynaların erkek gözleri gibi olduğu ve kadınların aynaların hükmünü yansıttığı yerde"; Susan Griffin, *Woman and Nature: The Roaring inside Her* (New York: Harper and Row, 1978), s. 155. "Acı çekti, cadı/ gözetlemeye çalışırken çevresini/ gözlüklerinin ardında unuttu/ birisinin yolunda olduğunu"; Michelène, "Réflexion", alıntılayan Sheila Rowbotham, *Woman's Consciousness, Man's World* (Harmondsworth: Penguin, 1973), s. 2. Ayrıca bkz. *a.g.y.*, s. 26-29 ve Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation* (Boston: Beacon Press, 1973) s. 195, 197. Virginia Woolf yazılarını ("öyle yansıttım...") benzetmesi etrafında yazarak, kadının "erkeğin kahvaltıda ve akşam yemeğinde kendini gerçek boyutlarının en az iki misli olarak" görebileceği bir ayna olarak hizmet ettiğine ve "kadının erkeğe ne kadar sık gerektiğine" işaret etmiştir. Aşağıdaki alıntının cinsellik/cinsiyet açısından çift anlamlılığına dikkat edin: "Medeni toplumlardaki kullanım amaçları ne olursa olsun, aynalar bütün şiddet ve kahramanlık eylemleri için gereklidir. Hem Napoleon hem de Mussolini'nin kadınların değerinin düşüklüğünü kuvvetle vurgulamalarının sebebi budur. Çünkü eğer düşük olmasalardı, görüntüleri büyütmez olurlardı"; *A Room of One's Own* (New York: Harcourt, Brace and World, 1969, s. 36; Türkçesi: *Kendine Ait Bir Oda*, İletişim, 2002).
33. ABD'ye karşı Olmstead, 277 U.S. 438, 478 (1928) (Yargıç Brandeis'in itirazı).
34. Alexander M. Bickel, *The Least Dangerous Branch: The Supreme Court at the Bar of Politics* (New Haven: Yale University Press, 1986).
35. Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", *Four Essays on Liberty* içinde (Londra: Oxford University Press, 1969), s. 121-22.
36. New York'a karşı Lochner, 198 U.S. 45 (1905). Bickel, *The Least Dangerous Branch* ve diğerleri yargısal kısıtlama için birçok zeminde tartışmışlardır. Bu görüşe kazanmış olduğu önemi veren gerçekle ilgili yorumum böyledir.
37. Oregon'a karşı Muller, 208 U.S. 412 (1908).
38. Parrish'e karşı West Coast Hotel, 300 U.S. 379, 399 (1937). Cass Sunstein'in Lochner'le ilgili anlamlı analizi son derece yardımcı olmuştur. Bkz. "Lochner's Legacy", *87 Columbia Law Review* 873 (1987). Benzer bir dizi görüş Owen Fiss'i de etkilemiştir. "Why the State?", *100 Harvard Law Review* 781 (1987).

39. Judith A. Baer, *The Chains of Protection: The Judicial Response to Women's Labor Legislation* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1978); Clara M. Beyer, *History of Labor Legislation for Women in Three States*, U.S. Department of Labor, Women's Bureau, Bulletin No. 66 (Washington, D.C., 1929). Bkz. J. Landes, "The Effect of State Maximum-Hours Laws on the Employment of Women in 1920", *Journal of Political Economy* 88 (1980): 476. Uluslararası açıdan bkz. Tove Stang Dahl, *Women's Law* (Oslo: Norwegian University Press, 1987), s. 94.
40. Parrish'e karşı West Coast Hotel, 300 U.S. 379 (1937) davası, daha önceki asgari ücretin kadınlar için reddini hükümsüz kılmış, (Çocuk Hastanesi'ne karşı Adkins, 61 U.S. 525 [1923]) ve kadınlar için makul bir asgari ücret saptamıştır. Çünkü kadın sağlığını korumak "ırkın güç ve enerjisini devam ettirebilme yönünden toplumun ilgi ve özen gösterdiği bir konu haline gelmiş" (s. 394) ve devlet de kadını istismar edilebileceği iş anlaşmalarından uzak tutmaya dikkat etmiştir. Bu durum daha sonra Darby'ye karşı ABD, 312 U.S. 100 (1940) davasındaki anayasal atılım sırasında Adil İşçi Standartları Kanunu'nun desteklenmesine de yol açmıştır. *West Coast Hotel* davası da sendika üyesi olanlara iş vermemeyi kanunsuz hale getiren eyalet anayasa değişikliklerini desteklemekte kullanılmıştır. American Sash and Door Co.'ya karşı Amerikan İşçi Federasyonu, 335 U.S. 538 (1949). Ayrıca bkz. Northwestern Iron and Metal Co.'ya karşı Lincoln Federal İşçi Birliği, 335 U.S. 525, 536 (1948) ("West Coast Hotel'den beri ücret ve çalışma saatlerinin kanunla düzenlenebileceğinden şüphe edilmez olmuştur.")
41. Bu tarihle ilgili mükemmel bir tartışma için bkz. Mary E. Becker, "From Muller v. Oregon to Fetal Vulnerability Policies", 63 *University of Chicago Law Review* 1219 (1986).
42. Başka bir ton için bkz. Michael Sandell, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), "İdealist metafizik, bütün ahlaksal ve politik avantajıyla birlikte, dünya ötesine çok prim verir ve bir numen âleminin varlığını kabul ederek insanın durumunu yadsıma pahasına adalete öncelik kazandırır.
43. Johnie Tillmon, "Welfare Is a Women's Issue", *Liberation News Service*, 26 Şubat 1972; yeniden basımı Rosalyn Baxandall, Linda Gordon ve Susan Reverby (haz.), *America's Working Women* (New York: Random House, 1976), s. 355-58.
44. Burada tartışılan yargısal yaklaşıma uygun olarak ortaya çıkan cinsel taciz bir istisnadır. Aynı şekilde, 9th Circuit'te görülen, Ordu'ya karşı Watkins, 837 F. 2d 1429 (9th Cir. 1988) davasında alınan ve eşcinselleri eşcinsel oldukları için orduda çalışmaktan yoksun bırakmanın Eşit Koruma Maddesi'ne aykırı olduğunu söyleyen son karar da öyledir.
45. On İkinci Bölüm'de bu tezle ilgili başka alıntılar ve daha detaylı bir inceleme bulabilirsiniz.
46. Charles Tilly (haz.), "Western State-Making and Theories of Political Transformation", *The Formation of National States in Western Europe* içinde (Princeton: Princeton University Press, 1975), s. 638.
47. John L. Austin, *The Province of Jurisprudence Determined* (1954).

48. H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Londra: Oxford University Press, 1961).
49. Ronald Dworkin, *Law's Empire* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1986). Bu çalışmanın görevi kanunların anlamlarıyla ilgili anlaşmazlıkları gideren otoriter yorumlar aracılığıyla devletin zorlayıcı gücünü haklı kılmaktır. Önerilen çözüm "prensipler açısından" bir "bütün olan kanun"dur (s. 221).
50. Bobbio, Marx'ın ilginç yaratıcılığını böyle tanımlar; "Is There a Marxist Theory of the State?", s. 15.

9 TECAVÜZ: ZORLAMA VE RAZI OLMA

1. W. LaFave ve A. Scott, *Substantive Criminal Law* (St. Paul: West, 1986), Bölüm 5.11 (s. 688-89); R. M. Perkins ve R. N. Boyce, *Criminal Law* (Mineola, N.Y.: Foundation Press, 1980), s. 210.
2. Model of Penal Code (Ceza Kanunu Modeli) (Philadelphia: American Law Institute, 1980) 213.0 bölümün bir maddesi tecavüzü, saldırganın karısıyla değil, bir dişiyle yaptığı, "ne kadar az olursa olsun penisin bir kısmının içeri girdiği" bir cinsel ilişki olarak tanımlamaktadır. Eyaletlerin çoğu bu maddeyi izlemiştir. New York penisin içeri girmesi koşulunu ararken (Bölüm 130.00 [I]). Michigan'ın cinsiyet farkı gözetmeyen cinsel saldırı tanımı penis dışında objelerin içeri sokulmasını da kapsamaktadır (Bölüm 750.520 a[h]; 720.520 [b]). Model Penal Code'un 1980 yılına ait açıklamalı bir notunda (Resmi Taslak ve Tekrar Gözden Geçmiş Yorumlar, Bölüm 213.1 [d]) 346-48'deki içeri sokma koşulunu tartışır ve sorgular. Açıklamalı mahkeme hukuku için bkz. Devlete karşı Liptoth, 335 So. 2d 683 (Ala. Crim. App. 1976) cert. denied 429 U.S. 963 (1976); Kidwell'e karşı devlet, 556 P 2d 20,27 Ariz. App. 466 (Ariz. Ct. App. 1976); O'Neal'a karşı halk, 50 III App. 3d 900, 365 N.E. 2d 1333 (Ill. App. Ct. 1977); Usher'a karşı eyaletler, 371 A.2d 995 (Pa. Super Ct. 1977); Grassmayer'a karşı eyaletler, 237 P. Super. 394, 352 A.2d 178 (Pa. Super. Ct. 1975) (savunmanın iddiası olan, 5 yaşındaki çocuğun vajinasındaki yaraya bir süpürgenin neden olduğu savının aksi ispatlanamadığı, dolayısıyla içeri sokma koşulu ispatlanamadığı için, sanığın tecavüzden hüküm giymesi geri çevrilmiş, uygunsuz saldırıdan mahkûm edilmiştir). İktidarsızlık bazen savunma olarak kullanılabilmektedir ve yaşı tutmayan erkek çocukların tecavüzden veya tecavüz girişiminden mahkûm edilmesini önleyen kanunları güçlendirmektedir; Eyaletlere karşı Foster, 31 S.E. 503, 96 Va. 306 (1896) (14 yaşın altındaki erkek çocuk, yasal olarak fiziken yerine getirmesi mümkün olmayan bir suçu işleme girişiminden ötürü suçlu bulunamaz.)
3. Kadının durumuyla ilgili birçok Marksist kategorinin sosyalist-feminist uyarlanmasında olduğu gibi, cinselliğin bir şeye sahip olma olarak incelenmesi, tecavüz analizinin erkek cinselliği olarak ele alınmasını kolaylaştırarak, seks ve sınıf arasında bağlantılar geliştirmese de, böyle bağlantıların zaten olduğunu varsayar. Sahip olma kavramlarının nesneleştirme olarak cinsellik kavramının ışığı altında yeniden incelenmesi gerekmektedir. Bazı

yönlerden, kadın için yasalar karşısında bir mal olarak kabul edilebilmek, her ne kadar önerilmezse de, bir gelişme olacaktır.

4. Kurbanlar ile mahkemelerin görüşleri arasındaki zıtlığı yakalayabilmek için bkz. Devlete karşı Rusk, 43 Md. App. 476, 406 A. 2d 624 (Md. Ct. Spec. App. 1979) (*en banc*), *rev'd*, 289 Md. 230, 424 A. 2d 720 (1981); Devlete karşı Gonzales, 516 P. 2d 592 (1973).
5. Susan Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women, and Rape* (New York: Simon and Schuster, 1975), s. 15.
6. Diana E. H. Russell, *The Politics of Rape: The Victim's Perspective* (New York: Stein & Day, 1977); Andrea Medea ve Kathleen Thompson, *Against Rape* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1974); Lorenne M. G. Clark ve Debra Lewis, *Rape: The Price of Coercive Sexuality* (Toronto: Women's Press, 1977); Susan Griffin, "Rape: The All-American Crime", *Ramparts*, Eylül 1971, s. 26-35. Ti-Grace Atkinson tecavüzü "cinsel ilişki kurumu"yla ilişkilendirir, *Amazon Odyssey: The First Collection of Writings by the Political Pioneer of the Women's Movement* (New York : Links Books, 1974) s. 13-23. Kalamu ya Salaam, "Rape: A Radical Analysis from the African-American Perspective", *Our Women Keep Our Skies from Falling* içinde (New Orleans: Nkombo, 1980), s. 25-40.
7. Açıkça görülüyor ki ırkçılık günlük yaşamımız haline gelmiştir. ABD'de ırkçılık, yani Beyaz kadınlara tecavüz ettikleri iddiasıyla Siyah erkeklerin hedef alınması, kadınlara, çok daha fazla oranda da renkli kadınlara tecavüz edenlerin erkekler olduğu gerçeğini gizlemeye yardımcı olmuştur.
8. Pamela Foa, "What's Wrong with Rape?", *Feminism and Philosophy* içinde, haz. Mary Vetterling-Braggin, Frederic A. Elliston ve Jane English (Totowa, N. J.: Littlefield, Adams, 1977), s. 347-59; Michael Davis, "What's so Bad about Rape?" (Mart 1982'de Louisville, Ky. Cezai Hukuk Bilimleri Akademisi'nin yıllık toplantısında sunulan rapor). "Cinsel ilişkinin ahlak açısından yanlış bir yanı olduğunu söylemeye çalışmayacağımıza göre, tecavüzün yanlışlığı, kadının rıza gösterip göstermediğine bağlı olacaktır"; Carolyn M. Shafer ve Marlyne Frye, "Rape and Respect", Veterling-Braggin, Elliston ve English, *Feminism and Philosophy* içinde, s. 334. "Cinsel ilişki doğuştan zararlı, aşağılayıcı ya da kışkırtıcı bir olgu değildir. Aksine, normal olarak hepimizin oldukça hoşlandığı bir şeydir. Fark, olağan cinsel ilişkide rıza unsuru oldukça yeterliyken, tecavüzde bunun olmayışıdır"; Davis, "What's So Bad about Rape?", s. 12.
9. Liegh Bienen, "Rape III – National Developments in Rape Reform Legislation", 6 *Women's Rights Law Reporter* 170 (1980). Ayrıca bkz. Camille LeGrande, "Rape and Rape Laws: Sexism in Society and Law", 61 *California Law Review* 919 (Mayıs 1973).
10. Samuels'e karşı kamu, 58 Cal. Rptr. 439, 447 (1967).
11. Julia R.Schwendinger ve Herman Schwendinge, *Rape and Inequality* (Berkeley: Sage Library of Social Research, 1983) s. 44; K. Polk, "Rape Reform and Criminal Justice Processing", *Crime and Delinquency* 31 (Nisan 1985); 191-205. "Tecavüz reform hareketinin önemli amaçlarına ulaşıp ulaşmadığı konusunda nasıl bir sonuca varılabilir? ... Eğer mahkûmiyet olasılığının ar-

tırılması belli başlı amaçlardan biri ise, sonuçların en iyimser yaklaşımla çok sınırlı ya da ihmal edilebilir olduğu söylenebilir" (s. 199; California verileri). Ayrıca bkz. P. Bart ve P. O. Brien, *Stopping Rape: Successful Survival Strategies* (Elmsford, N.Y.: Pergamon, 1985), s. 129-31.

12. Bkz. Alston'a karşı devlet, 310 N.C. 399, 312 S.E. 2d 470 (1984) ve Susan Estrich, *Real Rape* (Cambridge: Harvard University Press, 1987), s. 60-62' deki tartışma.
13. Note, "Forcible and Statutory Rape: An Exploration of the Operation and Objectives of the Consent Standard", 62 *Yale Law Journal* 55 (1952).
14. Cinsel tacizin benzer bir analizine göre, kadınlar böyle bir "güce", erkek tanımlamasına göre arzulanabilir olarak davrandıkları, yani yalnızca erkek normlarına göre cinsellik tanımına (dolayısıyla kadın cinsi olarak belirlenen kimliklerine) razı oldukları sürece sahip olabilirler. Bir başka deyişle kadın bu güce ancak güçsüz kaldığı sürece sahiptir.
15. Bkz. Yorum, "Rape and Battery between Husband and Wife", 6 *Stanford Law Review* 719 (1954). Fahişelere tecavüzle ilgili olarak örneğin bkz. McClure'e karşı kamu, 42 Ill. App. 952, 356 N.E. 2d 899 (1st Dist. 3d Div. 1976) (seks yapıldığı kabul edilen bir fahişeye tecavüz ve silahlı soygun suçlamasında, sanık tecavüzden beraat etmiş, "kadını, bıçakla silahlanmış olarak soymaktan suçlu" bulunmuştur. Devlete karşı Magnum, I Tenn. Crim. App. 155, 432 S.W. 2d 497 (Tenn. Crim. App. 1968) (tecavüzden mahkûmiyet yok; reşit olmayan birine cinsel saldırı suçlamasının, davacının jüriye "bir muhabbet tellalı mı, iffetsiz bir kadın mı yoksa bir metres mi olduğunu belirleyebilecek yeterli bilgi verilmemiş olduğu" gerekçesiyle geri çevrilmesi, geriye dönülebilir bir hataydı; "Muhabbet tellalı genelev işleten bir kadındır ve kanunsuz cinsel ilişkiye aracı olur. İffetsiz bir kadın, ya cinsel tutkuları yüzünden ya da para kazanma amacıyla evlilik dışı şehvet ilişkileri içinde olan kadındır. ... Metres ise, kendi kanunsuz cinsel ilişkisi için erkek tarafından tutulmuş, bakılıp paraca desteklenen kişidir"; davacı "Blue Moon Meyhanesi'nin devamlı müşterilerindendir. Bir gece önce de orada bulunmuştur. ... karısından ayrılmış evli bir erkeğe ... eşlik etmiştir... doğruluk ve dürüstlük konusunda kötü bir üne sahip olduğuna dair kanıtlar vardır.") Devlete karşı Johnson, 598 S.W. 2d 803 (Tenn. Crim. App. 1979) (tecavüz suçlamasına karşı "teknik olarak bir fahişeye tecavüz edilebileceği doğru olsa da, ... bu tür iffetsiz kadınlar için tecavüz eyleminin kendisi bir sarsıntıya neden olmayacaktır" şeklindeki savunma başarısızdır); Gonzales'e karşı kamu, 96 Misc. 2d 639, 409 N.Y.S. 2d 497 (Crm. Crt. N.Y. City 1978) (fahişe "sanık silahla zorladığı için ... cinsel ilişkiden önce rızasını geri aldığını, normal bir şüpheye neden olmayacak biçimde ispatlayabilirse" tecavüze uğramış sayılabilir.)
16. Liberta'ya karşı kamu, 64 N.Y. 2d 152, 474 N.E. 2d 567, 485 N.Y.S. 2d 207 (1984) (evlilik içi tecavüz kabul edilmiş, karşıt emsaller tartışılmıştır). Evlilik muafiyetinin bugünkü durumuyla ilgili bir özet için bkz. Joanne Schulmen, "State-by-State Information on Marital Rape Exemption Laws", Diana E. H. Russell, *Rape in Marriage* içinde (New York: Macmillan, 1982), s. 375-81; Patricia Searles ve Ronald Berger, "The Current Status of Rape Re-

form Legislation: An Examination of State Statutes", 10 *Women's Rights Law Reporter* 25 (1987).

17. "Bir razı olma unsuru olarak karşılıklı sosyal ilişki" üzerine gönüllü sosyal beraberlik kapsamında, bkz. Model Penal Code, sec. 213.I. "Eylemcinin ve kurbanın suçun işlendiği sıradaki davranışlarına ek olarak, eylem öncesi girilen karşılıklı sosyal ilişki bir razı olma göstergesidir"; Wallace Loh, "Q: What Has Reform of Rape Legislation Wrought? A: Truth in Criminal Labeling", *Journal of Social Issues* 37, No. 4 (1981): 47.
18. Örneğin Burnham'a karşı kamu, 176 Cal. App. 3d 1134, 222 Cal. Rptr. 630 (Cal. App. 1986).
19. Diana E. H. Russell ve Nancy Howell, "The Prevalence of Rape in the United States Revisited", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 8 (Yaz 1983): 668-95 ve D. Russell, *The Secret Trauma: Incestuous Abuse of Women and Girls* (New York: Basic Books, 1986).
20. Pauline Bart kadınların saldırganı tanıdıkları, özellikle de daha önce veya o sıralarda kendisiyle cinsel ilişkileri olduğunda daha çok tecavüz edilebilir oldukları –yani başlamış bir tecavüzü durdurmalarının daha zor olduğu– sonucuna varmıştır; "A Study of Women Who Both Were Raped and Avoided Rape", *Journal of Social Issues* 37 (1981): 132. Ayrıca bkz. Linda Belden, "Why Women Do Not Report Sexual Assault" (Portland, Ore.: City of Portland Public Service Employment Program, Portland Women's Crisis Line, Mart 1979); Menachem Amir, *Patterns in Forcible Rape* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), s. 229-52.
21. Answer Brief for Plaintiff-Appellee, Brown'a karşı kamu, Sup. Ct. Colo., Case No. 81SA102 (1981): 10.
22. Note, "Forcible and Statutory Rape", s. 55.
23. La. Rew. Sat. 14. 42. Delaware kanununa göre, kurbanın karşı koyması gerekmektedir ama "kurbanın, istemediğini sanığa anlatması için gerekli olduğu ölçüde"; 11 Del. Code 761(g). Ayrıca bkz. Sue Bessmer, *The Laws of Rape* (New York: Praeger, 1984).
24. Bkz. Thompson'a karşı kamu, 117 Mich. App. 522, 524, 324 N.W. 2d 22, 24 (Mich. App. 1982); Hearn'e karşı kamu, 100 Mich. App. 749, 300 N.W. 2d 396 (Mich. App. 1980).
25. Bkz. Carol Pateman, "Women and Consent", *Political Theory* 8 (Mayıs 1980): 149-68: "İdeoloji olarak 'rıza', alışkanlıktan ötürü kabul, sessizce karşı koyma, boyun eğme, hatta zorla boyun eğdirmekten ayırt edilemez. Rızanın verilmemesi veya geri alınması gerçek olasılıklar olmadığı sürece, tam anlamıyla 'rıza'dan bahsedemeyiz... Kadınlar rıza kuramcılarının rıza gösteremez olarak açıkladığı kişilere örnek oluşturur. Ancak kadın aynı zamanda her zaman rıza gösteren bir kişilik olarak sunulmuş ve açıkça razı olmadığını göstermesinin konuyla ilgisi yokmuş gibi davranılmış, aksine bu girişimleri 'rıza' olarak yorumlanmıştır" (s. 150).
26. Brownmiller, *Against Our Will*, s. 5.
27. Shafer ve Frye, "Rape and Respect", s. 334.
28. Bkz. R. Emerson Dobash ve Russell Dobash, *Violence against Wives: A Case against the Patriarchy* (New York: Free Press, 1979), s. 14-21.

29. Dayak konusunda bkz. Lenore Walker, *The Battered Woman* (New York: Harper & Row, 1979).
30. Samois, *Coming to Power* (Palo Alto, Calif.: Alyson Publications, 1983).
31. Eğer anlatılan cinsel saldırılar 2. Bölüm'de tartışıldığı gibi bir çeşit seks yaklaşımı ise, tecavüz davalarındaki kurbanların tanıklıkları bir tür canlı sözlü pornografi haline dönüşmektedir.
32. Bu, hüküm giymiş tecavüzcüler kadar, saptanmamış olanları için de geçerlidir. Samuel David Smithyman'ın daha çok saptanmamış tecavüzcülerden oluşan örnekleminde yer alanlar, bir ilana cevap veren kişilerdi. "Bir tecavüzcü müsünüz? Kimliğinizi koruyabilmeniz için, araştırmacılar sizinle isimsiz olarak ve telefonda görüşmek istiyor. Bizi arayın..." şeklindeki ilanı görüp aramaya karar verenler, en azından görüşme süresince eylemlerini tecavüz olarak tanımlamışlardır. "The Undetected Rapist" (doktora tezi, Claremont Graduate School, 1978), s. 54-60, 63-76, 80-90, 97-107.
33. Nancy Gager ve Cathleen Schurr, *Sexual Assault: Confronting Rape in America* (New York: Grosset & Dunlap, 1976), s. 244.
34. Susan Estrich bunu önerir; *Real Rape*, s. 102-3. Estrich'in toplumsal perspektifin belirleyicilerini (örneğin pornografi) araştırmadaki eksikliği, onun tecavüz edilmiş kadınlarla ilgili olarak mantıklılığın yasal bakımdan elverişli bir standart olduğuna inanmasının nedenini açıklayabilir.
35. Bkz. Morgan'a karşı Kamu Davaları Müdürlüğü, 2 All E.R.H.L. 347 (1975) [İngiltere]; Kraliçeye karşı Pappajohn, 111 D.L.R. 3d 1 (1980) [Kanada]; Mayberry'ye karşı kamu, 542 P. 2d 1337 (Cal. 1975).
36. Richard H. S. Tur, "Rape: Reasonableness and Time" 3 *Oxford Journal of Legal Studies* 432, 441 (Kış 1981). Tur, Morgan ve Pappajohn davalarına ait metinde, "Yasa kötülük ile, her ne kadar yanlış da olsa, akıldan geçen arzu edilir düşünceyi birbirinden ayırt etmede yanılmaz olmak zorunda değildir" der (s. 437). Tipik olarak tecavüz kurbanlarını kötülükten çok, gördükleri zarar ilgilendirmektedir.
37. Bkz. Silke Vogelmann-Sine, Ellen D. Ervin, Reenie Christensen, Carolyn H. Warmsun ve Leonard P. Ullmann, "Sex Differences in Feelings Attributed to a Woman in Situations Involving Coercion and Sexual Advances", *Journal of Personality* 47 (Eylül 1979): 429-30.
38. Real Rape'te Estrich'in bu sorunu vardır.
39. E. Donnerstein, "Pornography: Its Effects of Violence agaist Women", *Pornography, and Sexual Aggression* içinde, haz. N. Malamuth ve E. Donnerstein (Orlondo, Fla.: Academic Press, 1984), s. 65-70. Bunun suçlanan tecavüzcüleri savunan bir sav haline gelebileceğinden endişe eden okuyucular, bu savın işaret etttiği gerçeğin zaten tecavüzcüleri savunacak bir temel oluşturduğunu unutmamalılar. Çözüm pornografiye doğrudan saldırmak, onun kendini temize çıkarıcı bahanelerine, yasal veya sosyal, potansiyel veya fiili etkilerine karşı sessiz kalmamaktır.

10 KÜRTAJ: KAMUSAL VE ÖZEL

1. Örneğin bkz. D. H. Regan, "Rewriting Roe v. Wade", 77 *Michigan Law Review* 1569 (1979). Burada, "İyi Samiriyeli" [hastalara yardım eden merhametli insan –*ç.n.*] dölütte meydana gelir.
2. 1973'ten itibaren, kürtajı suç olarak kabul etmiş olan on eyalet, tecavüz ve enseste istisna getirmiştir; en az üç eyalet yalnızca tecavüzü istisna olarak kabul etmiştir. Bu istisnaların çoğu, Bolton'a karşı Doe, 410 U.S. 179, 205-207, App. B (1973) raporunda alıntı yapılan Model Penal Code 230.3'e dayandırılmıştır. Ensest ve tecavüz istisnalarının bulunabileceği eyaletlerle ilgili referanslar Wade'e karşı Roe, 410 U.S. 113 n. 37 (1973) davasında bulunabilir. Hyde Değişikliği'nin kürtajı desteklemek için devlet fonlarını kullanmayı yasaklayan bazı versiyonlarında tecavüz ve ensestle ilgili istisnalar mevcuttur. Yalnızca, olayın hemen rapor edilmesi gerekmektedir.
3. Bkz. Kristin Luker, *Taking Chances: Abortion and the Decision Not to Contracept* (Berkeley: University of California Press, 1975).
4. Wade'e karşı Roe, 410 U.S. 113 (1973).
5. Connecticut'a karşı Griswold, 381 U.S. 479 (1965).
6. Matheson'a karşı H. L., 450 U.S. 398, 435 (1981) (Yargıç Marshall'ın itirazı).
7. Wade'e karşı Roe, 410 U.S. 113, 153 (1973) ("bir kadının hamileliği sona erdirip erdirmeme kararı"); McRae'ye karşı Harris, U.S. 297 (1980) (Roe'ya karşı Maher davasından bahsederken, hiçbir eyalette eyaletin kontrolü dışındaki engellerin kaldırılmasında mesuliyet kabul edilmemektedir).
8. Winnebago Sosyal Hizmetler Kurumu'na karşı Deshaney, 109 S Ct. 988 (1989) (istismar edilmiş çocukta kurumun farkında bulunduğu kalıcı bir zarar olduğu takdirde, eyalet çocuk koruma kanun ve kararnameleri tarafından konmuş hiçbir özgürlük kısıtlayıcı ceza bulunmamaktadır.)
9. T. Gerety, "Redefining Privacy", 12 *Harvard Civil Rights – Civil Liberties Law Review* 233, 236 (1977).
10. Kenneth I. Karst, "The Freedom of Intimate Association", 89 *Yale Law Journal* 624 (1980); "Developments – The Family", 93 *Harvard Law Review* 1157 (1980); Eyaletlere karşı Doe, 403 F. Supp. 1199 (E. D. Va. 1975) *aff'd without opinion*, 425 U.S. 901 (1976); ama bunu Onofre'ye karşı kamu, 51 N.Y. 2d 476 (1980), cert. denied, 451 U.S. 987 (1981) davasıyla karşılaştırmak gerekir. Mesele sonunda, Hardwick'e karşı Bowers, 478 U.S. 186 (1986) davasında bir çözüme bağlandı (uzlaşmaya bağlı kulamparacılığın yasa karşısında suç sayılması, özel yaşam hakkını ihlal etmez).
11. Tom Grey, "Eros, Civilization and the Burger Court", 43 *Law and Contemporary Problems* 83 (1980) bu analizin geliştirilmesinde bana yardımcı olmuştur.
12. Markle'a karşı Abele başlangıçta kürtajı yasaklamanın seks temelinde kadına karşı ayrımcılık oluşturduğu iddiasını içermekteydi. 452 F. 2d 1121, 1123 (1971). İkinci Gezici Mahkeme bunun yerine bütün kürtajları yasaklamanın

Dokuzuncu ve yürürlüğe konmak üzere olan On Dördüncü Anayasa Değişiklikleri'ne göre anayasaya aykırı olduğunu öne sürmüştür. New York City Health and Hospitals Corp.'a karşı Schulman, 70 Mic. 2d 1093 (1st Dept. 1973). Bu davada açıkça kürtajdan yararlanmış kadınların kimliklerinin açıklanması isteğinin evli kadınlar ile bekâr yaşayanlar arasında, özel yaşamlarında gizlilik haklarıyla ilgili eşit koruma hakkından yoksun bırakarak ayrıma yol açtığı hükmüne varılmıştır. Bu, kadına bir hak sağlar ama seks temelinde değil. Nassau Tıp Merkezi'ne karşı Klein, 347 F. Supp. 496 (1972), bu davada, yoksul kadınların sağlık yönünden gerekli kürtajlar için devletin tıbbi yardım fonundan yararlanmaları sağlanmıştır. Bu yardımın kabul edilmemesi "[yoksul kadınları] aynı durumdaki diğer kadınların (yoksul olmadıkları için) zorlanmadıkları biçimde, çocuğu dünyaya getirmeye zorlayacaktır." Yani buradaki eşit koruma kuralı sekse değil sınıfa dayalıdır.

13. Bkz. Adrienne Rich, *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution* (New York: Norton, 1976), 3. Bölüm: "Dokuz ay taşıdığım çocuk ne ben ne de ben-değil olarak tanımlanabilir" (s. 64).
14. Kristen Booth Glen, "Abortion in the Courts: A Lay Woman's Historical Guide to the New Disaster Area", *Feminist Studies* 4 (Şubat 1978): 1.
15. Judith Jarvis Thomson, "A Defense of Abortion", *Philosophy and Public Affairs* 1 (1971): 47.
16. Andrea Dworkin, *Right-wing Women* (New York: Perigee, 1983). Özel yaşamdaki ev işini toplumsal endüstriye taşımanın yararları konusunda bkz. Friedrich Engels, 2. Bölüm. Playboy Vakfı'nın ilk günden başlayarak kürtaj haklarını desteklediğine ve her ne kadar gittikçe azalan fonlarla da olsa, karşı olduğu sansür konusuna yakın bir öncelik düzeyinde sahip çıktığına dikkat ediniz.
17. Johnnie Tillmon, "Welfare Is a Women's Issue", Liberation News Service, 26 Şubat 1972; yeniden basılışı: Rosalyn Baxandall, Linda Gordon ve Susan Reverby (haz.), America's Working Women: A Documentary History, 1600 to the Present (New York: Random House, 1976), s. 355-8.
18. Bkz. Matheson'a karşı H. L., 450 U.S. 398 (1981); Baird'e karşı Bellotti, 443 U.S. 622 (1979); bununla birlikte bkz. Danford'a karşı Central Missouri Aile Planlaması, 428 U.S. 52 (1976). Var olma hakkını düzenlemek için yapılan girişimlerin çoğu başarısızlığa uğratılmıştır; Akron Doğum ve Sağlık Merkezi'ne karşı Akron City, 462 U.S. 416 (1983). Son yıllarda, bkz. Webster'a karşı Doğum ve Sağlık Merkezi, 851 F. 2d 1071 (8th Cir. 1988), U.S. app. pndg.
19. Karardan sonra davacılar Wade'e karşı *Roe* davasının olanaklarıyla ilgili daha olumlu bir görüş sergilediler. Bkz. J. Goodman, R. C. Schoenbrod ve N. Stearns, "Doe and Roe: Where Do We Go from Here?", I *Women's Rights Law Reporter* 20, 27 (1973). Stearns, "özel yaşam hakkının pasif bir hak olduğuna" işaret eder: "Özel yaşam hakkı devletin müdahale edemeyeceğini söyler. Özgürlük hakkı, özellikle kürtaj olmazsa kadının yaşamında meydana gelebilecek bütün ciddi olaylar üzerinde mahkemenin görüşleri üzerine oluşturulmuş olduğunda, devletin kadının bu özgürlük hakkını kullanabilmesi için bir çeşit olumlayıcı yükümlülüğü olduğunu hatırlatır gibidir. Bu-

nun Sağlık Yardımı gibi sorulara giriş için çok iyi bir işaret olduğu sanılmaktadır." Ne yazık ki *Roe* davasının kadına pasif korunmuş özel yaşam hakkı olarak değil de, olumlanan bir korunmuş özgürlük olarak kürtaj hakkını garantilemesi daha sonraki davalarda kazanmayı sağlamamıştır.

20. Herbert Marcuse, "Repressive Tolerance", *A Critique of Pure Tolerance* içinde, haz. Robert Paul Wolff, J. Barrington Moore ve Herbert Marcuse (Boston: Beacon Press, 1965), s. 91.
21. Adrienne Rich, "Conditions for Work: The Common World of Women", *Working It Out: Twenty-three Women Writers, Artists, Scientists, and Scholars Talk Out Their Lives and Work* içinde, haz. Sara Ruddick ve Pamela Daniels (New York: Pantheon Books, 1977), s. xiv.
22. Schlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Londra: Cambridge University Press, 1969).
23. Danforth'a karşı Central Missouri Aile Planlaması, 428 U.S. 52, 69 (1975) ("Devlet, hamileliğin ilk üç ayı içinde, kendisinin bile kullanmasının kesin olarak ve tamamen yasak olduğu veto hakkını eşe devredemez").
24. S. Warren ve L. Brandeis, "The Right to Privacy", 4 *Harvard Law Review* 205 (1980). Bununla birlikte, bazı eyalet yasalarında kürtaj için fon ayrılmasının özel yaşam hakkını da kapsadığına dikkat ediniz: Meyers'a karşı Çoğalma Hakkını Koruma Komitesi, 29 Cal. 3d 252 (1981); Yönetim ve Maliye Bakanına karşı Moe, 417 N.E. 2d 387 (Mass. 1981).
25. *Wade'e karşı Roe* ve *McRae'ye karşı Harris* davaları, özel yaşam doktrinindeki cinsiyet tarafsızlığının ötesine geçerek kürtaj konusunu doğrudan cinslerin eşitsizliği, yani cinsiyet ayrımcılığı konusu olarak ele almak için çok az yasal çaba harcandığını göstermektedir. *Wade'e karşı Roe* davasının başlangıç şikâyeti içinde eşit yasal korumanın ihlaline yol açan bir eylem bulunmaktaydı, Fakat giderek, şikâyetçi olunan eşitsizliğin seks üzerine kurulu bir eşitsizlikle ilgili olmadığı görüldü. Bölge Mahkemesinin Görüşü, Civil Action, No. CA-3-3690-B ve 3-3691-C (17 Haziran 1970), 116 n.7. ABD Yüksek Mahkemesi, Anayasal Haklar Merkezi dostça bir dava özeti oluşturarak, Texas ve Georgia'da olduğu gibi suç oluşturan kürtajlarla ilgili kanunların "kadının en temel anayasal haklarını zedelediğini" ileri sürmüştür. "Hamileliğin haklı ve gerçek yükünü ve cezasını, çocuk doğurma ve büyütmeyi orantısız olarak kadın taşımaktadır. Bu yüzden kadının bu yükleri taşıyıp taşımayacağına karar verme hakkı olduğunu reddeden her kural, kadının kanun karşısında eşit korunma hakkını zedeler." Yeni Kadın Avukatlar adına fahri danışmanın raporu, Kadın Sağlığı ve Kürtaj Projesi Kuruluşu ve Ulusal Kürtaj Hareketi Koalisyonu 6 (2 Ağustos 1971). Rapor seksin hamilelikten farklı olarak, eşit ve isteğe bağlı bir olgu olduğunu kabul eder: "Kadın ve erkek cinsel ilişki eylemiyle ilgili olarak eşit sorumluluğa sahiptir. Bununla birlikte, kadın kazaran, isteği dışında hamile kalırsa, birçok vakada 'cezanın' bütün yüklerini tek başına taşımak zorunda kalır" (s. 26). "Kadının cinsel ilişkide bulunmayı 'seçmiş' olduğunu söylemek de yeterli değildir, çünkü hamile olmayı seçmemiştir" (s. 31).

McRae'ye karşı Harris davasındaki suçlamada dile getirilen ayrımcılık "yoksulluk, ırk ve azınlık statüsüne dayanmakta ve davacı kadını kanun kar-

şısındaki eşit koruma haklarından yoksun bırakarak cezalandırmaktadır." Davacıların ve Müdahil Avukatların Değiştirilmiş Suçlaması, Califano'ya karşı McRae, 74 Civ. 1804 (JFD) 5 Ocak 1977, para. 74. Burada cinsiyet ayrımcılığı yoktur. Yalnızca bir raporda seks ayrımından bahsedilir: Kadınlar *toplumsal* olarak cinsiyet ayrımcılığına uğratıldıkları için, onları kürtaj hakkından yoksun tutmak ek bir zorlama olacak ve yalnızca kadınları etkileyen bir eyalet kanunu olarak *yasal* tartışmaya girmemek cinsiyet ayrımcılığı sayılacaktır. National Organization for Women tarafından ortaya konduğu şekliyle, "yoksul kadının sağlık açısından gerekli kürtaj hakkından yoksun tutulması, özellikle fakir kadını etkileyen yaygın cinsiyet ayrımcılığını daha da güçlendirir". NOW için Fahri Danışman Raporu, No. 79-1268 (ABD Yüksek Mahkemesi, 18 Mart 1980) 44.

Kadına karşı uygulanan ayrımın cinsellik dışında her toplumsal nedeni ve cinsiyet dışında her yasal nedeni kürtaj hakkı girişimini desteklemekte kullanılmıştır. ABD'de yasal cinsiyet ayrımının anayasaya aykırılığının yeni fark edilmiş olması yüzünden zayıf kalan cüretli ve etkileyici bir girişim olan Anayasal Haklar Merkezi'nin raporu kısmen bu genellemenin dışında kalmak üzere, kürtajın yükü ve sıkıntıları, basit bir cinsiyet ayrımcılığı olarak yasal düzeyde hiç tartışılmamıştır.

11 PORNOGRAFİ: AHLAK VE POLİTİKA

1. Andrea Dworkin, *Pornography: Men Possesing Women* (New York: Perigee, 1981) bu geleneği özetler ve yıkıcı bir eleştirisini yapar.
2. W. B. Lockhart ve R. McClure tarafından "Literature, The Law of Obscenity and the Constitution", 38 *Minnesota Law Review* 295 (1961) adlı yazıda ve *ay.y.*, "Censorship of Obscenity", 45 *a.g.y.* 5 (1960) kapsamlı ve açıklayıcı notlarla desteklenerek yetkin biçimde derlenmiş olan kanunlara yalnızca o zamandan beri görülmüş en önemli davaları ekleyebilirim: Georgia'ya karşı Stanley, 394 U.S. 557 (1969); Reidel'e karşı ABD, 402 U.S. 351 (1971); California'ya karşı Miller, 413 U.S. 15 (1973); Slaton'a karşı Paris Adult Theatre I, 413 U.S. 49 (1973); ABD'ye karşı Hamling, 418 U.S. 87 (1974); Georgia'ya karşı Jenkins, 418 U.S. 153 (1974); California'ya karşı Splawn, 431 U.S. 595 (1977); Illinois'a karşı Ward, 431 U.S. 767 (1977); Slayton'a karşı Lovisi, 539 F. 2d 349 (4th Cir. 1976); 12 200-Ft. Reels of Super 8MM Film'e karşı ABD, 413 U.S. 123 (1973); Jacksonville kentine karşı Erznoznik, 422 U.S. 205 (1975); Ferber'a karşı New York, 458 U.S. 747 (1982).
3. "Kongre konuşma veya basın özgürlüğünü kısıtlayan ... hiçbir kanun yapmayacaktır..." Birinci Değişiklik, ABD Anayasası (1791). Birinci Değişikliğin vicdanı, mutlakçılığı olmuştur. Bir ara Yargıç Black ve Yargıç Douglas birlikte Birinci Değişiklik de içinde olmak üzere anayasanın "mutlak" olduğunu iddia etmişlerdir. Hugo Black, "The Bill of Rights", 35 *New York University Law Review* 865, 867 (1960); *ay.y.*, *A Constitutional Faith* (New York: Alfred A. Knopf, 1968); Edmond Cahn, "Justice Black and First Amendment 'Absolutes': A Public Interview", 37 *a.g.y.*, 549 (1962). Konuyla

ilgili bir tartışma için bkz. Harry Kalven, "Upon Rereading Mr. Justice Black on the First Amendment", 14 *UCLA Law Review* 428 (1967). Birinci Değişikliğe yönelik "mutlaklık" yaklaşımı ile karşı görüş olan "dengeleme" yaklaşımı arasındaki tartışmalar için, bkz. Wallace Mendelson, "On the Meaning of the First Amendment: Absolutes in the Balance", 50 *California Law Review* 821 (1962); L. Frantz, "The First Amendment in the Balance", 71 *Yale Law Journal* 1424 (1962); *ay.y.*, "Is the First Amendment Law? – A Reply to Professor Mendelson", 51 *California Law Review* 729 (1963); Wallace Mendelson, "The First Amendment and the Judicial Process: A Reply to Mr. Frantz", 17 *Vanderbilt Law Review* 479 (1964). Pornografi bağlamında örneğin bkz. ABD'ye karşı Roth, 354 U.S. 476, 514 (1957) (Yargıç Douglas, Yargıç Black'le birlikte itiraz etmiştir); Kaliforniya'ya karşı Smith, 361 U.S. 147, 155 (1959) (Yargıç Black'in mutabakatı); Kaliforniya'ya karşı Miller, 413 U.S. 15, 37 (1973) (Yargıç Douglas'ın itirazı). Bu bölümün amacı böyle bir mutlakçılığı eleştirmek değil, geniş çapta ve derinden paylaşılan ve hem mutlakçılığın hem de daha olağan ve esnek yaklaşımların temelini oluşturan bazı belirgin inançları tanımlamak ve eleştirmektir.

4. Kanada Ceza Yasası, 1983, Ahlakı Bozmaya Yönelik Girişimler, Bölüm 159 (I) (c) ve (d); Sanger'a karşı kamu, 222 N.Y. 192 (1918).
5. Pornografi ve Müstehcenlik Hakkında Komisyon Raporu (Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office, 1970) (çoğunluk raporu). Gözden kaçmaması gereken noktalar: (a) komisyonun yöntemleriyle ilgili çeşitli görüşlerden gelen yaygın eleştiri, örneğin Lane V. Southerland, *Obscenity: The Court, the Congress and the President's Commission* (Washington, D.C.: American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1975); E. Donnerstein, "Pornography Commission Revisited: Aggression – Erotica and Violence against Women", *Journal of Personality and Social Psychology* 39 (1980): 269-77; A. Garry, "Pornography and Respect for Women", *Social Theory and Practice* 4 (Yaz 1978); I. Diamond, "Pornography and Repression", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5 (Yaz 1980): 686-701; V. Cline, "Another View: Pornography Effects, the State of the Art", *Where Do You Draw the Line? An Exploration into Media Violence, Pornography, and Censorship* içinde, haz. V. B. Cline (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1974); P. Bart ve M. Jozsa, "Dirty Books, Dirty Films, and Dirty Data", *Take Back the Night: Women on Pornography* içinde, haz. L. Lederer (New York: William Morrow, 1980), s. 209-17; (b) komisyonun bulup minimum düzeye indirdiği veriler – örneğin önemli bir erkek azınlığın komisyonun üzerinde çalıştığı verilerin etkisinde kalarak saldırganlık dürtüsü kazanmış olması (Komisyon Müstehcenlik Raporu, cilt 8 s. 377) veya saldırganlığı önemsemez hale gelmesi (Mosher'ın cinsiyet etkisinde kalanlarla ilgili saptamalarında olduğu gibi); veya (c) komisyonun cinsiyetle ilgili konulara odaklanmış olmaması, "şiddet" unsurunu faktörler arasından çıkarabilmek için elinden geleni yapmış olması (Şiddet Komisyonu'nun çalışmalarıyla örtüşmekten kaçınmak için) ve "püritenlik" gibi bilimsel olmayan felsefelerle kadının pornografik malzemeye olumsuz yaklaşımına getirdiği açıklamalar; veya (d) bir müstehcenlik kuralını geçerli kılabilmek için hiçbir bilimsel ne-

denselliğe gerek duyulmaması. Yüksek Mahkeme, Başyargıç Burger aracılığıyla şöyle bir açıklama yapmıştır: "Bununla birlikte, müstehcen malzemenin etkisine açık olmanın, kadın ve erkeğe ve onların bulunduğu topluma ters etki yaptığıyla ilgili bilimsel hiçbir veri mevcut değildir. [Israrla] belirtilmelidir ki, böyle bir kanıtın yokluğu hiçbir devlet düzenlemesine 'izin vermez'. Biz bu savı kabul etmiyoruz. Kanunların açıkça vurguladığı anayasa tarafından korunan haklar dışında, eyaletin yargı sistemini oluşturan ampirik belirsizlikleri çözmek bizim işimiz değildir... Anti-sosyal davranış ile müstehcen malzeme arasında bir ilişki olduğuna dair kesin bir kanıt olmamasına rağmen, Georgia'da kanun koyucu böyle bir ilişki olduğunu veya olabileceğini mantıken saptayabilmiştir." Slaton'a karşı Paris Adult Theatre I, 413 U.S. 49, 60-1 (1973),

6. Çalışmalarda pornografinin kadın üzerindeki bazı zararları belgelenmiştir. Bulgular şöyledir: Laboratuvar koşulları altında pornografi etkisi altında bırakılan normal erkeğin saldırganlık isteği artmaktadır; hem kadın hem erkeğin tecavüzle ilgili açıklamaları tecavüz olarak algılayabilme yetileri azalır; psikolojik açıdan normal erkeğin hüküm giymiş tecavüzcülere daha yakın olduğu düşünülür; kadına karşı düşmanlık ve tecavüze eğilim gibi teamülle ilgili tanılar geliştirir; erkeğin kadının nesneleştirme, insanlıktan çıkarma ve önemsizleştirme oranları artar ve başka davranış bozuklukları oluşur. Diana E. H. Russell, "Pornography and Rape: A Causal Model", *Political Psychology* 9 (1988): 41-74; *ay.y.*, "Pornography and Violence: What Does the New Research Say?", Lederer, *Take Back The Night* içinde, s. 218; N. Malamuth ve E. Donnerstein (haz.), *Pornography and Sexual Aggression* (Orlando, Fla.: Academic Press, 1984); D. Zillman, *Connection between Sex and Aggression* (Hillsdale, N.J.: Erlbaum, 1984); J. V. P. Check, N. Malamuth ve R. Stille, "Hostility to Women Scale" (elyazması, York University, Toronto, 1983); E. Donnerstein, "Pornography: Its Effects on Violence against Women", Malamuth ve Donnerstein (haz.), *Pornography and Sexual Aggression* içinde, s. 53-82; N. Malamuth, "Rape Proclivity among Males", *Journal of Social Issues* 37 (1981): 138-57; N. Malamuth ve J. Check, "The Effects of Mass Media Exposure on Acceptance of Violence against Women: A Field Experiment", *Journal of Research in Personality* 15 (1981): 436-46; N. Malamuth ve B. Spinner, "A Longitudinal Content Analysis of Sexual Violence in the Best-Selling Erotica Magazines", *Journal of Sex Research* 16 (Ağustos 1980): 226-37; D. L. Mosher ve H. Katz, "Pornographic Films, Male Verbal Aggression against Women, and Guilt", *Technical Report of the Commission on Obscenity and Pornography* içinde, cilt 8 (Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office, 1971). Ayrıca bkz. D. Mosher, "Sex Callousness towards Women", *a.g.y.* içinde; D. Zillman ve Donnerstein, *Pornography and Sexual Aggression*, s. 115-38; M. McManus (haz.), Final Report of the Attorney General's Commission on Pornography (Nashville: Rutledge Hill Press, 1986).
7. Ohio'ya karşı Jacobellis, 378 U.S. 184, 197 (1964) (Yargıç Stewart'ın mutabakatı).
8. Yargıç Stewart'ın bu kısa cümlesinin şimdiye dek söylediği her şeyden daha

çok hatırlandığından yakındığı söylenmektedir.

9. Aşağıdaki eserler tam bir liste oluşturmayıp fikir vermek için seçilmiştir: Dworkin, *Pornography*; D. Leidholdt, "Where Pornography Meets Facism", *WIN News*, 15 Mart 1983,'s. 18; G. Steiner, "Night Words: High Pornography and Human Privacy", *The Case against Pornography* içinde, haz. D. Holbrook (La Salle, Ill: Open Court, 1973); Susan Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women, and Rape* (New York: Simon and Schuster, 1975), s. 394; R. Morgan, "Theory and Practice: Pornography and Rape", *Going Too Far: The Personal Chronicle of a Feminist* içinde (New York: Random House, 1977); Kathleen Barry, *Female Sexual Slavery* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1979); R. R. Linden, D. R. Pagano, D. E. H. Russell ve S. L. Star (haz.), *Against Sadomasochism: A Radical Feminist Analysis* (Palo Alto, Calif.: Frog in the Well, 1982), özellikle Ti-Grace Atkinson, Judy Butler, Andrea Dworkin, Alice Walker, John Stoltenberg, Audre Lorde ve Susan Leigh Star'ın yazıları; Alice Walker, "Coming Apart", *Lederer, Take Back the Night* içinde, s. 95-104; ve bu kitaptaki hukuksal olanlar dışındaki diğer yazılar; Gore Vidal, "Women's Liberation Meets the Miller-Mailer-Manson Man", *Homage to Daniel Shays: Collected Essays 1952-1972* içinde (New York: Random House, 1972), s. 389-402; Linda Lovelace ve Michael McGrady, *Ordeal* (New York: Berkley, 1980); Kate Millett, *Sexual Politics* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1977); F. Rush, *The Best-Kept Secret: Sexual Abuse of Children* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1980). "Violent Pornography: Degradation of Women versus Right of Free Speech" kolokyumu, 8 *New York University Review of Law and Social Change* 181 (1978-79), hem feminist hem de feminist olmayan tezleri içerir. Gerçekten ilginç bir çalışma da Susan Sontag'a ait olan "The Pornographic Imagination"dır, *Partisan Review* 34 (1967): 181-214.
10. Bu konu 7. Bölüm'de de tartışılmıştı.
11. Susan Griffin, *Pornography and Silence: Culture's Revenge against Nature* (New York: Harper & Row, 1981).
12. Dworkin, *Pornography* dışında bkz. Andrea Dworkin, "The Root Cause", *Our Blood: Prophesies and Discourses on Sexual Politics* içinde (New York: Harper & Row, 1976), s. 96-111.
13. Seks ve pornografi hakkında nasıl düşünürseniz düşünün, pornografinin seks olduğunu iddia eden yaklaşım konuyla ilgili her tavrın temelini oluşturur. Özellikle, feminist olmayan hemen her tavır, pornografinin cinsel özgürlük anlamına geldiğine ilişkin açık veya örtülü varsayım, tartışma, eleştiri veya şüpheler üzerinde gelişir. Bkz. D. H. Lawrence, "Pornography and Censorship", *Sex, Literature and Censorship* içinde, haz. Harry T. Moore (New York: Viking 1975); Hugh Hefner, "The Playboy Philosophy", 1. ve 2. noktalar, *Playboy*, Aralık 1962, s. 73 ve Şubat 1963, s. 10; Henry Miller, "Obscenity and the Law of Reflection", *Tricolor*, 48 (Şubat 1945), yeniden basımı *The Air Conditioned Nightmare* II (New York: New Directions, 1947), s. 274, 286; D. English, "The Politics of Porn: Can Feminists Walk the Line?", *Mother Jones*, Nisan 1980, s. 20-3, 43-44, 48-50; J. B. Elshtain, "The Victim Syndrome: A Troubling Turn in Feminism", *The Progressive*, Hazi-

ran 1982, s. 40-47. Örneğin, "Normal cinsel fonksiyonu, dar fikirli ve katı bir biçimde, dışkı boşaltmanın düzenlilik ve sıradanlığına benzeterek tanımlayan Viktoryen görüşe karşı pornografi, cinselliğin plastik bir çeşitlilik ve neşeli bir abartı içindeki modelini oluşturur. İç karartıcı Katolik görüşün, cinselliği çoğalma dürtüsüyle birlikte gelen, talihsiz ve ruhsal yönden yüzeysel bir olay olarak geçiştiren yaklaşımının tersine, pornografi cinselliğe derin ve etkileyici bir hazzın bağımsız statüsü olarak yaklaşmaya cesaret eder. " David A. J. Richards, "Free Speech and Obscenity Law: Toward a Moral Theory of the First Amendment", 123 *University of Pennsylvania Law Review* 45, 81 (1974).

14. Yetişkinlere ait kitabevlerinin ve pornografik filmlerin içeriği, pornograficiler (bütün akıllı muhabbet tellalları gibi onlar da biraz piyasa araştırması yaparlar) ve pornografinin kendisi pornografinin erkekler için olduğunu onaylar. Kadınlar tarafından da kullanılıyor olması onu daha az erkeğe ait yapmayacağı gibi, çoğunlukla erkeklerin pornografiyle ilgileniyor olması da onun kadına zarar vermeyeceği anlamına gelmez. Bkz. "The Political Economy of Pornography", *Aegis: Magazine on Ending Violence against Women* 5 (Güz 1981): 5-7; James Cook, "The X-Rated Economy", *Forbes*, 18 Eylül 1978, s. 18. Bireysel gözlemim, bunu fazla başaramasa da kadının pornografiden mümkün olduğunca kaçındığıdır.

    "Fantazi" ve "boşalma" varsayımları birlikte, pornografinin cinselliği fantazilerin gerçekleştirilmesi olarak algıladığını öne sürer. Özellikle Donnerstein'ın çalışması ise bunun tersinin doğru olduğunu göstermiştir. Daha çok pornografi izlendikçe, hem daha çok ve daha vahşi pornografi istenmekte, hem de cinsel tatmin için duyulan gereksinim artmaktadır. Ortaya çıkan gittikçe daha güçlü uyarıya gereksinim duyulan bir duyarsızlaşma olmakta, (psikolojik) boşalma işlevi gerçekleşmemektedir. Bkz. No. 9'da bahsi geçen çalışmalar ve M. Status, "Leveling, Civility and Violence in the Family", *Journal of Marriage and the Family* 36 (1974): 13-29.

15. Lovelace ve McGrady *Ordeal*'de zorlanmış bir pornografi kurbanının açıklamalarına yer verirler. M. McManus (haz.), *Final Report of the Attorney General's Commission of Pornography* (Nashvile: Rutlede Hill Press, 1986) adlı çalışmanın özellikle "The use of Performers in Commercial Pornography" başlıklı 6. Bölümü de etkileyicidir.

16. Diana E. H. Russel'ın belirttiği üzere, San Francisco'da rasgele örnekleme yöntemiyle seçtiği 930 evde, kadınların yüzde 10'u daima "birilerinin kendilerine pornografik resimler, filmler veya kitaplarda gördüklerini yapmaya zorlamasından yakınmaktadır"; *Sexual Exploitation*, s. 125-27. Açıktır ki, bu yalnızca pornografinin seksin kaynağı olduğunu bilenleri kapsayan kısıtlı bir rakamdır. Bkz. Russel, *Rape in Marriage* (New York: McMillan, 1982), s. 83-84 (tecavüz kurbanlarının yüzde 24'ü bu soruya evet cevabı vermiştir). Minneapolis Kent Meclisi Hükümet Operasyonları Komisyonu'nun (Andrea Dworkin'le birlikte benim de katıldığım) oturumlarında pornografinin, kadın ve çocukları sekse zorlamak için kullanılışına dair birçok açıklama yapılmıştır; *Public Hearings on Ordinances to Add Pornography as Discrimination against Women* (Mineapolis, 12-13 Aralık 1983).

17. Fredric Jameson turizmin manzarayla ilişkisine paralel bir gözlem yapmıştır: "Amerikan turisti artık manzarayı Heidegger'in ifade edeceği gibi, 'kendi varlığında var olmaya' bırakmayıp fotoğraflarını çeker ve böylece evreni grafik olarak kendi maddi görüntüsüne dönüştürür. Somut bir faaliyet olan manzarayı seyretme eylemi ... böylelikle kolayca ona sahip olma ve kişisel mülkiyete dönüştürme eylemiyle değiştirilir; "Reification and Utopia in Mass Culture", *Social Text* I (Kış 1979): 131 (vurgu eklenmiştir).
18. Laura Mulvey'e göre Freud'un "scopophilia" terimi "diğer bireyleri nesne olarak kabul edip, onları denetleyici ve meraklı bir bakışa tabi kılmak" anlamındadır; bu bakışın cinselliğini "başka bir bireyi nesneleştirerek, bakışla cinsel uyarı sağlama amacıyla kullanabilmenin hazzı"dır; "Visual Pleasure and Narrative Cinema", *Screen* 16, No. 3 (1982). Çok sık yaptığı gibi Freud, erkek normunu yalıtık bir anormallik olarak yorumlamaktadır. Yazılı ve sözlü basın teknolojisi bu tür davranışları genelleştirmiştir elbette.
19. Anlatımların "açıklığı" sorunu hem müstehcenlikle ilgili olarak verilen kararlar hem de seyirciye ulaşma standartlarını gözeterek kendi kendini düzenleyen endüstriler ve sansür kurulları (örneğin Ontario) açısından önemli bir sorundur. Bkz. Christenberry'ye karşı Grove Press, 175 F. Supp. 488, 489, (s: D.N.Y. 1959) davasında "tam bir açık sözlülük ve gerçekçilik"; Christenberry'ye karşı Grove Press, 276 F. 2d. 433, 438 (2. baskı 1960) davasında "doğrudan yaklaşım"; devlete karşı Mitchum, 251 So. 2d 298, 301 (Fla. 1971) davasında "her şeyi gösterme" tartışılmıştır; Kaliforniya'ya karşı Kaplan, 413 U.S.115, 118 (1973). Resimlemenin ne kadar seks gösterdiği üstü kapalı biçimde malzemenin ne kadar cinsel olduğuyla (yani erkeği cinsel olarak ne kadar uyardığı) ilişkilidir. Örneğin bkz. Massachusetts'e karşı Memoirs, 383 U.S. 413, 460 (1966) davasında Yargıç White'ın muhalefeti; R. D. Hefner, "What G, PG, R and X Really Means", *Congressional Record*, 8 Aralık 1980, s. 126, 172. Andrea Dworkin *Pornography*'de okuyucusuna bu estetik deneyimi kare kare aktararak parlak bir şekilde anlatmayı başarmaktadır.
20. L. Henkin, "Morals and the Constitution: The Sin of Obscenity", 63 *Columbia Law Review* 391, 394 (1963).
21. Erkek ahlakının tartışıldığı bu tezde "ahlak" kavramını kadınca olarak adlandırmak garip gelebilir. Ben erkeğin erkek üstünlüğü avantajıyla nesneleri tanımladığını anlatıyorum. Erkek, kadını "ahlak" olarak tanımlamaktadır. Bu görüş kadınla ilgili erkek görüşüdür. Bu yüzden, erkek tavrının feminist bir eleştirisi olan bu analiz "ahlak" kavramını pornografinin iyi ve kötüyle ilgili olduğunu anlatan kavram olarak isimlendirir. *Kadınca* terimi erkeğin kadına atfettiği ve benim "erkekçe" olarak analiz ettiğim yönleri ifade eder.
22. Örnek oluşturan davaların okunması Woodward ve Armstrong, *The Brethren* (New York: Simon ve Schuster, 1979) s. 194'teki raporları destekler; bu anlamda, en azından bazı yağıçlar için olayların altında yatan nedenlerle ilgili bir ölçüt oluşturur. İlginç olan, erkek üstünlüğünün neden penisi saklı tutarak üstü örtülü bir şekilde yüceltmekten vazgeçip her yerde sergileme ve açıkça övme yoluna gittiğidir. Bu en azından, bireysel terörden toplu teröre bir geçiş olduğuna işaret etmektedir. Eskiden penisin gösterilmesi erkek gü-

cü için bir tehlike oluştururken, şimdi bu gücü sürdürmek için bir starteji haline gelmiştir.

23. Lockhart ve McClur, "Literature, the Law of Obscenity and the Constitution" adlı çalışma, dışarıda tutmanın yazarların gündemini oluşturduğu ve yaklaşımlarının esas olarak Miller doktrininin üçüncü dayanağında benimsendiği şeklinde yorumlanabilir. Kanunun bu konuyu ele almaya yönelik önemli bir girişimi için bkz. Massachusetts'e karşı Memoirs, 383 U.S. 413 (1966). Ters yöndeki görüş için bkz. Lockhart ve McClure'dan alıntılar yapan Kaliforniya'ya karşı Miller davası. Ayrıca bkz. One Book Entitled "Ulysses"e karşı ABD, 5 F. Supp. 182 (S.D.N.Y. 1933) ve 72 F.2d 705 (2nd Cir. 1934).
24. Andrea Dworkin ve ben bu analizi birlikte geliştirdik. Ayrıca bkz. Dworkin' in, kadına cinsel olarak ulaşabilme yolu sayılan pornografinin erkekler arasında nasıl kavgaya neden olduğunu inceleyen çalışması "Why So-Called Radical Men Love and Need Pornography", *Lederer, Take Back the Night* içinde, s. 141.
25. Aynı eserde "babalar" ve "oğullar" olarak adlandırılan bu terimleri biz, "eski (erkek) çocuklar" yani erkek egemenliği için pornografiyi saklamayı ve kadının sömürüsünü gizli tutmayı strateji olarak kabul etmiş olanlar ve "yeni (erkek) çocuklar" yani erkek egemenliği için pornografi yapmayı ve kadını açıkça sömürmeyi strateji olarak kabul etmiş olanlar şeklinde değiştirdik. Freud ve onun bütün kültüre yönelik depresyon hipotezinin kabul görmüş genellemesi, "yeni çocuklar", yaklaşımında ve başarısında entelektüel açıdan önemlidir. Bazılarının yaptığı gibi kadının rahatça bulunabilen pornografiden yarar gördüğü için, onun varlığına şükredip bu varlığın devamında pay sahibi olmaya çalışması gerektiği sonucuna varmak, açıkça hoşgörülen baskının gizlice hoşgörülen baskıya göre daha yararlı olduğunu ve devam etmesine izin verilmesi gerektiğini öne sürmek anlamına gelecektir. Bu, baskıyı sona erdirme alternatifini görmezlikten gelmek demektir. Pornografinin açıkça elde edilebilir olmasının yararı kadının bunu sona erdirebilmesi için kiminle ve neyle ilişkide olduğunu öğrenmesidir.
26. Kaliforniya'ya karşı Miller, 413 U.S. 15 (1973).
27. Slayton'a karşı Paris Adult Theatre I, 413 U.S. 49, 67 (1973). Bkz. "Bir kitabın ön sayfasında Voltaire'den bir alıntı bulunması, aksi halde müstehcen kabul edilecek bir yayının anayasal olarak temize çıkmasını sağlamayacaktır." Wisconsin'e karşı Kois, 408 U.S. 229, 231 (1972), Kaliforniya'ya karşı Miller davasında alıntılanmıştır, 413 U.S. 25 n. 7.
28. McAuliffe'e karşı Penthouse International, 610 F. 2d 1353 (5th Cir. 1980). Zorlamayla ilgili bir çalışma için bkz. Birmingham kentine karşı Coble, 389 So. 2d 527 (Ala. Ct. App. 1980).
29. Malamuth ve Spinner, "Longitudinal Content Analysis". "Cinsel saldırganlığın Playboy ve Penthouse gibi 'meşru kabul edilen' dergilerdeki sergilenişi, aynı sert pornografide sergilenmesinden daha etkileyici olabilir." N. Malamuth ve E. Donnerstein, "The Effects of Aggressive-Pornographic Mass Media Stimuli", *Advances in Experimental Social Psychology* 15 (1982): 103-36 ve 130. not. Bu sonuç daha net bir şekilde Neil Malamuth'un sürdür-

düğü deneylerden de çıkarılabilmektedir.

30. Müstehcenlikle ilgili olarak bazı mahkemeler yapıtın sanat değeri bulunmasının yaratılan zararı gidermeyeceğini anlamıştır. "Bu mahkeme sıradan müstehcenliğin yasaklanıp, buna karşılık iyi yazılmış [veya teknik olarak iyi üretilmiş] müstehcenliğin yasaklanmayacağı bir kanunu benimsemeyecektir." Fritch'e karşı kamu, 13 N.Y. 2d 119, 126, 243 N.Y.S. 2d 1, 7, 192 N.E. 2d 713 (köşeli parantez içindeki sözcükler mahkeme tarafından Mature Enterprises'a karşı kamu davasında eklenmiştir, 343 N.Y.S. 2d 911 [1973]). Yargıç O'Connor'ın benim savımı daha da çok destekleyecek olan gözlemi: "Bugünün anlayışına uygun yönelimler zorunlu olarak ... anayasanın New York Eyaleti'nin küçük yaştaki çocukları açık cinsel ilişki içinde gösteren yapıtların bilerek dağıtımını, bunların toplumsal değerlendirmesi ne olursa olsun yasaklayabilmesine izin vermesini gerektirir. Örneğin, mastürbasyon yaparken resmi çekilen 12 yaşındaki bir çocuğun, toplum resmi ister 'eğitici' ister 'zevksizlik örneği' olarak nitelesin, aynı psikolojik zararı göreceği kesindir. Seyircinin resimle ilgili beğenisi, New York'un çocukları psikolojik, duygusal ve zihinsel zarardan koruma amaçlı ilgisini etkilememelidir." Ferber'a karşı New York, 458 U.S. 747 (1982) (mutabakat). Başka bir deyişle, çocuğa zarar vererek üretilen bir yapıtın büyük yapıt olması zarar görmüş çocuğu zarar görmemiş haline nasıl döndürecektir?
31. Tipik olarak, müstehcenlik kanununda kadından, yalnızca bir kez "kadın ve erkek" şeklinde, o da "insanlar" kelimesinin eşanlamlısı olarak bahsedilmiştir. Aynı zamanda, pornografinin kurbanının tam olarak kim olduğu da uzun süre büyük bir giz olarak kalmıştır. Müstehcenlik davalarındaki "sömürülmeyle" ilgili birkaç değinme de "sadomazoşist sapıklıkları olan insanların ticari olarak sömürüldükleri bir sistem"le ilgilidir. Burada kastedilenler, sadist domina rolü oynayan kadınların –hepsi de erkek olan– müşterileridir. Von Cleef'e karşı devlet, 102 N. J. Super, 104 (1968). Ve tabii Feroer davasındaki erkek çocuklar veya Yargıç Frankfurter'in Regents'a karşı Kingsley Pictures Corp., 360 U.S. 684, 692 (1958) davasında, kendi pornografi görüşlerinin bir parçası olarak "erkek doğası ve güdülerinin alçakça sömürüsü"ne yaptığı referans.
32. Kaliforniya'ya karşı Miller, 413 U.S. 24 (1973).
33. Örneğin bkz. "Belki de beni şok eden, komşumun geçim koşullarıydı", 413 U.S. s. 40-41 (Yargıç Douglas'ın itirazı); "benim için pislik olabilecek şey diğerleri tarafından ödüllendirilebilir" 12 200-Ft. Reels of Super 8 mm Film'e karşı ABD, 413 U.S. 123, 137 (1973) (Yargıç Douglas'ın itirazı). Linda "Lovelace"i pornografiye zorlayan muhabbet tellalı Huck Traynor'ın ifade ettiği gibi , "Ben sana sütununu nasıl yazman gerektiğini söylemiyorum. Sen de bana karılara nasıl davranacağımı anlatma", alıntılayan Gloria Steinem, "The Real Linda Lovelace", *Outrageous Acts and Everyday Rebellions* (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1983), s. 252.
34. Bu standartlara uymayan cinsellik için bkz. Miskhin formülü, 383 U.S. 502 (1966).
35. Bunun herhangi bir yargısal kişiliğin bireysel prensipleri veya cinselliğiyle ilgili olmadığının yeterince açık olduğunu umuyorum. Bu, yalnızca çok sa-

yıdaki örnek davada görülen derin toplumsal yapıyı yorumlamak için yapılan ve feminist bir girişimden doğmuş, cinsiyet eleştirisine dayalı bir analizdir. Daha sonra yapılacak araştırmalar sistematik olarak bu davalara karışmış pornografinin içeriğini incelemelidir. Eyalet Yüksek Mahkemesi tarafından müstehcen bulunan ilk filmin erkek mastürbasyonunu görüntülüyor olması yalnızca tesadüf müdür acaba? Fording'e karşı Landau, 245 C.A. 2d 820, 54 Cal. Rptr. 177 (1966). Kadının her yerde çocuklaştırıldığı ve küçük kızların cinselleştirildiği düşünülürse, mastürbasyon yaparken sergilenenler 12 yaşındaki küçük kızlar olsaydı, Ferber davasında karar aynı şekilde mi verilecekti? Bkz. Oakes'a karşı Massachusetts Eyaleti, 410 Mass. 602, 518 N.E. 2d 836 (1988). Lady Chatterley'in Sevgilisi veya Yengeç Dönencesi gibi yapıtların başını derde sokan sebep, erkek cinselliğinin, kadınlar ve çocuklar tarafından görülmesinin erkeklerce tehlikeli olduğu düşünülecek biçimde tasviri midir?

36. ABD'ye karşı Roth, 354 U.S. 476 (1957); ama buna karşılık Georgia'ya karşı Stanley, 394 U.S. 557 (1969) davasında müstehcen malzemeye özel yaşamda sahip olma hakkı, Birinci Anayasa Değişikliği'nin konuşma özgürlüğü olarak korunmuştur. (Stanley davasında sözlü olarak öne sürülen savdaki bu aykırılık yargıçlardan birinin dikkatini çekmiştir; bkz. P. Kurland ve G. Casper (haz.), *Landmark Briefs and Arguments of the Supreme Court of the United States: Constitutional Law*, cilt 67 [Virginia: University Publications of America, 1975], 850).
37. Örneğin bkz. Pornografi Komisyonu'na "müstehcenlik ve pornografinin toplum ve özellikle küçük yaştakiler üzerinde yaptığı etkileri ve suç ve diğer toplumdışı davranışlarla olan ilişkisini" incelemek için verilen sorumluluk. (McManus, Final Report, s. 1.)
38. Naomi Scheman, "Making It All Up" (elyazması, Minneapolis, Ocak 1982), s. 7.
39. Referans yapığım çalışmaların geneli için bkz. Thomas I. Emerson, *Toward a General Theory of the First Amendment* (New York: Vintage, 1967); *ay.y.*, *The System of Freedom of Expression* (New York: Vintage, 1970); A. Meiklejohn, *Free Speech and Its Relation to Self-Government* (New York: Harper & Brothers, 1948); Kaliforniya'ya karşı Whitney, 274 U.S. 357, 375 (1927) davasında Yargıç Brandeis (Yargıç Holmes'la birlikte) mutabık olduğunu belirtmiştir; T. Scanlon, "A Theory of Freedom of Expression", *Philosophy & Public Affairs* I (1972): 204-26; John Ely, "Flag Desecration: A Case Study in the Roles of Categorization and Balancing in First Amendment Analysis", 88 *Harvard Law Review* 1482 (1975); Z. Chafee, *Free Speech in the United States* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1941), s. 245. Bu metinler Ed Baker tarafından özetlenmiş ve anatomisi çıkarılmıştır. Ed Baker benim buradaki itirazlarıma cevap olacak biçimde ve eleştirdiğim temel varsayımları fazla değiştirmeden, bir yorumsal kuram getirmeyi önermektedir. Bkz. C. Edwin Baker, "Scope of the First Amendment Freedom of Speech", 25 *UCLA Law Review* 964 (1978); ve *ay.y.*, "The Process of Change and the Liberty Theory of the First Amendment", 55 *Southern California Law Review* 293 (1982).

40. Georgia'ya karşı Stanley, 394 U.S. 557 (1969).
41. Jacksonville kentine karşı Erznoznik, 422 U.S. 205 (1975); Georgia'ya karşı Stanley. Ayrıca bkz. Alexandria'ya karşı Breard, 341 U.S. 622, 641-45 (1951); Cooper'a karşı Kovacs, 336 U.S. 77, 87-89 (1949).
42. Bkz. Walker, "Coming Apart", Lederer, *Take Back the Night* içinde; Diana E. H. Russell (haz.), "Testimony against Pornography: Witness from Denmark", *a.g.y.*; *Public Hearings on Ordinances*. Slayton'a karşı Paris Adult Theatre I davasında itirazda bulunan Yargıç Douglas, "Kısa olmayan bir hayatta, henüz bana rahatsızlık verecek bir yapıt görmüş ya da okumuş değilim" demiştir; 413 U.S. 49, 71 (1973). Muhtemelen öyledir.
43. Bkz. 10. Bölüm.
44. Emerson, *Toward a General Theory*, s. 16-25 ve *System of Freedom of Expression*, s. 17.
45. Kanunda dava edilebilir eylemler olarak kabul edilen yalnızca konuşmalardan oluşmuş birçok örnek mevcuttur. Rüşvet suçunun ne zaman oluştuğu, bunun tipik bir örneğidir: Bir kişi, "Bir devlet memuruna, bir anlaşma veya sözleşmeye ilişkin, devlet memuru olarak oyunu, fikrini, kararını, eylemini, yargısını veya pratiğini değiştirmesine yol açacak şekilde bağış yapar veya bağışlamayı teklif veya kabul ederse oluşur." Section 200.00 N.Y. Ceza Kanunu. Teklifler, anlaşmalar ve etkileme sözeldir. Bir oy bir kelimedir. Kelimeler aracılığıyla takdir kullanılır, kararlar verilir ve uygulanır. Görüşleri, hükümleri ve anlayışları yönlendirmek için rüşvet kuralları düşünce kontrolü sağlamaya çalışır. Bir diğer örnek ev edinmede ayrımcılıkla ilgili federal düzenlemedir. Bu düzenleme ayrımcı bir temele dayanan "yaşanacak yerin satışı ve kiralanmasıyla ilgili ... herhangi bir ilan, bildiri veya reklam hazırlamayı, basmayı veya yayınlamayı" dava edilebilir olarak kabul eder. 42 U.S.C. Section 3604 (c) (1982). Burada, konuşma ayrımcılık hareketidir. Aynı şekilde, sendikacılığa karşı konuşma yapmak, Ulusal İşçi İlişkileri Kanunu, Bölüm 8, 29 U.S.C. 158 tarafından haksız bir işçi uygulaması olarak kabul edilir. Bkz. Gissel Packing Company'ye karşı NLRB, 395 U.S. 575, 617 (1969). Cinsel taciz çoğunlukla sözler aracılığıyla gerçekleştirilir. Örnekler için bkz. C. MacKinnon, *Sexual Harassment of Working Women* (New Haven: Yale University Press, 1979). Ayrıca bkz. Passman'a karşı Davis, 442 U.S. 228 (1979) (mektubun dava edilebilir cinsiyet ayrımcılığı olarak kabul edilmesi); P. Seator, "Judicial Indifference to Pornography's Harm: American Booksellers v. Hudnut", 17 *Golden Gate University Law Review* 297, 320, 330 (1987).
46. Anayasanın bütününe yönelik olarak mutlakçılık pozisyonu Yargıç Black tarafından dayatılmıştır. Örneğin bkz. Hugo Black, "The Bill of Rights", 35 *New York University Law Review* 865, 867 (1968), zaman zaman Birinci Anayasa Değişikliği üzerinde odaklanır; ve E. Cahn, "Justice Black and First Amendment 'Absolutes': A Public Interview", 37 *New York University Law Review* 549 (1962). Yargıç Black kadar Yargıç Douglas da müstehcenlik kapsamında mutlakçılık tutumunu güçlü ve açık bir şekilde ifade etmiştir. Örneğin bkz. Kaliforniya'ya karşı Miller, 413 U.S. 15, 37 (1973) (Yargıç Douglas'ın itirazı); Kaliforniya'ya karşı Smith, 361 U.S. 147, 155 (1959) (Yar-

gıç Black'in mutabakatı); ABD'ye karşı Roth, 354 U.S. 476, 514 (1957) (Yargıç Douglas ve Yargıç Black'in birlikte itirazı). Müstehcenlik kanununa ilişkin mutlakçılık etkisindeki memnuniyetsizlik Yargıç Brennan'ın Slaton'a karşı Paris Adult Theatre I davasındaki itirazında açıkça görülmektedir.

47. Örneğin bkz. Roth'a karşı ABD, 237 F.2d 796, 812-817 (2nd Cir. 1956) (Yargıç Frank'in mutabakatı).
48. 237 F. 2d 796, 826 n. 70 (Yargıç Frank'in mutabakatı).
49. Werner Heisenberg, *The Physical Principles of Quantum Theory* (Chicago: University of Chicago Press, 1930), s. 63.
50. Eğer pornografi bir zararsa, o halde pornografi ve zarar birbirinden ayrı iki olay değildir.
51. Morton Horowitz, "The Doctrine of Objective Causation", *The Politics of Law* içinde, haz. D. Kairys (New York: Pantheon 1982), s. 201. Muhabbet tellallığının yasalarla kısıtlanmayışının bir sebebinin de kadının nesneleştirilmesinin yaygınlığı olduğu düşünülmüştür: "En iyi dergilerimizin reklamları yığınla bacak, bilek, kalça, göğüs, göz ve saçla doludur. Potansiyel alıcının dikkati losyonlara, lastiklere, yiyeceğe, içkiye, giysilere, otomobillere ve hatta sigorta poliçelerine bu şekilde çekilmektedir. ABD'ye karşı Ginzburg, 383 U.S. 463, 482 (1966) (Yargıç Douglas'ın itirazı). Yargıç Douglas herhalde pek de fark etmeden, tüm reklam endüstrisine ek olarak birinin daha seksi, yani kadın vücudunu nesnelerle ilişkilendirmenin insanları harekete geçirdiğini bildiğini göstermektedir.
52. Ferber'a karşı New York, 458 U.S. 747 (1982) davasında, açık bir zorlama görülmeden mastürbasyon yapan iki erkek çocuk, çocuk pornografisinin zararını sergilerken, diğer hareketlere ek olarak kadının vajinasına para sıkıştırılması, canlı seksle ilgili davalarda "iletişim unsuruna sahip 'davranış' düzenlemesi"nin ciddi bir şekilde sorgulanmasına yol açmaktadır. LaRue'ya karşı Kaliforniya, 409 U.S. 109 (1972) (canlı seks eyalet tarafından alkollü içki satışına bağlı olarak düzenlenebilmektedir). Cinsel eğlence amacıyla üretilen "snuff" –buruna toz çekme– filmleri için kadınların gerçekten öldürüldüğü bilinmektedir. Douglas ve Hernandez'e karşı kamu, Felony Şikâyeti # NF8300382, Belediye Mahkemesi, Adli Bölge, Orange ilçesi, Kaliforniya, 5 Ağustos 1983. Dava iki genç kızın pornografik film yapmak için öldürüldüğünü iddia etmektedir. Douglas cinayetten hüküm giymiş, fakat film ele geçirilememişir.
53. Hem Susan Griffin (*Pornography and Silence*) hem de en eski Anglosakson müstehcenlik davaları pornografinin zararının kullanıcının beyninde başlayıp beyninde bittiğini saptamaktadır. Hicklin'e karşı Regina, 3 Q.B. 360 (1868) ("böyle ahlakdışı etkilere açık beyinleri olanlarda ve ellerine böyle yayınlar düşebilecek olan kişilerde bozulma ve baştan çıkmaya olan eğilim"). Court ve Kutchinsky'nin birbiriyle ilişkili verileri, pornografinin erişilebilir olması ile suç istatistikleri arasındaki ilişki konusunda farklı sonuçlara varmıştır; B. Kutchinsky, "Towards an Explanation of the Decrease in Registered Sex Crimes in Copenhagen", *Technical Report* içinde, s. 7; *ay.y.*, "The Effect of Easy Availability of Pornography on the Incidence of Sex Crimes: The Danish Experience", *Journal of Social Issues* 29 (1973): 163-

82; J. H. Court, "Pornography and Sex Crimes: A Re-evaluation in the Light of Recent Trends around the World", *International Journal of Criminology and Penology* 5 (1976): 129. Karşılıklı ilişkilerle ilgili daha güncel araştırmalar ABD'de tecavüz üzerinde yoğunlaşmış ve daha farklı sonuçlara varılmıştır. L. Baron ve M. Straus, bildirilen tecavüz olayları oranında, eyaletten eyalete görülen değişiklikler ile bu eyaletlerde okunan *Playboy* ve *Hustler* dergilerinin okuyucu sayıları arasında güçlü bir karşılıklı ilişki olduğunu saptamışlardır; "Sexual Stratification , Pornography and Rape" (elyazması, Family Research Laboratory and Department of Sociology, University of New Hempshire, 18 Kasım 1983.) Yazarların vardığı sonuca göre: "Bulgular kadınlara eşit haklar için savaşımın, kadınları şiddeti meşrulaştıracak şekilde resimleyen seks dergisi okurlarının çokluğunun ve cinsel olmayan şiddet düzeyinin yüksekliğinin damgasını vurduğu bir toplumda, bu özelliklerin bir araya gelişiyle tecavüze elverişli bir toplumsal özellikler karışımı oluştuğunu göstermektedir" (s. 16). Bkz. *Report of the Comitee on Obscenity and Film Censorship* (Londra: HMSO, 1979) ve Yargıç Harlan'ın "topluma" verilen zararın bu alandaki yasal kararlarda temel oluşturması üzerine fikirleri. ABD'ye karşı Alberts, 354 U.S. 476, 501-52 (1956) (Roth davasına eşlik ederek aynı tezi savunmaktadır).

54. Lawrence Tribe, *American Constitutional Law* (Mineola, N.Y.: Foundation Press, 1978), s. 662.
55. Ben tecavüzü cinsel saldırganlık olarak anlıyorum; bkz. 9. Bölüm. Neil Malamuth'un bu alandaki çalışması önemli bir araştırmadır. Bkz. Malamuth, "Rape Proclivity among Males"; *ay.y.*, "Rape Fantasies as a Function of Exposure to Violent Sexual Stimuli", *Archives of Sexual Behavior* 10 (1981): 33; Malamuth, Haber ve Seymour Feshbach, "Testing Hypotheses regarding Rape: Exposure to Sexual Violence, Sex Differences, and the 'Normality' of Rapists", *Journal of Research in Personality* 14 (1980): 121-37; Malamuth, M. Heim ve S. Feshbach, "Sexual Responsiveness of College Students to Rape Depictions: Inhibitory and Disinhibitory Effects", *Journal of Personality and Social Psychology* 38 (1980): 399-408. Ayrıca bkz. Malamuth'un 6 numaralı notta bahsi geçen çalışması. Tabii tecavüzü doğrudan laboratuvar deneyleri sonucu ölçebilmenin zorlukları vardır. Bu zorluklar araştırmacıları saldırma arzusunun yerine başka ölçüler koymaya yöneltmiştir.

    Açıkça görüldüğü gibi, deneysel amaçlarla bir erkek tarafından bir kadına uygulanan şiddeti veya saldırganlığı sergileyen ve önemli sayıda normal erkek deneğin cinsel olarak algılamayacağı bir film çevirmek mümkün değildir; E. Donnerstein'la görüşme.
56. Bununla, cinsel olarak eşitlik üzerine kurulu açık seks olarak tanımlanabilecek erotizmi kastetmiyorum. Bkz. Zillman ve Bryant, "Effects of Masive Exposure to Pornography".
57. Ayrıca bkz. John Rawls'un "özgün pozisyonu", *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971), ve *ay.y.*, "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy* 9 (1980): 515, 533-35.
58. Immanuel Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, çev.

T. Abbott (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1947; Türkçesi: *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Türkiye Felsefe Kurumu, 1995); Arthur Danto, "Persons", *Encyclopedia of Philosophy* içinde, cilt 6, haz. P. Edwards (New York: Macmillan, 1967), 10; Margaret Radin, "Property and Personhood", 34 *Stanford Law Review* 957 (1982).

59. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, çev. G. Anscombe, 2. basım (Oxford: Blackwell, 1958), s. 178; Türkçesi: *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis, 2007.
60. Örneğin, *Capital*.
61. David Hume, "Of Personal Identity", *A Treatise on Human Nature* içinde (Oxford: Clarendon Press, 1986), 6. Bölüm.
62. Bernard Williams, "The Idea of Equality", s. 232-34, *Problems of the Self* I içinde (1973).
63. Bu noktada neden bazı kadınlar açık sadomazoşizmi benimserken diğerlerinin benimsemediği sorulabilir.
64. Dworkin, *Pornography*, s. 115. "Macaulay'i tekrarlayan 'Jimmy' Walker bir kitap tarafından baştan çıkarılan bir kadına hiç rastlamadığını söylemektedir." Roth'a karşı ABD, 237 F.2d 796, 812 (2nd Cir. 1956) (Yargıç Frank'ın mutabakat metnine ek). Genellikle baştan çıkarma olarak bahsedilen pek çok durum feministler tarafından tecavüz veya zorla seks olarak kabul edilebilir.
65. Hudnut'a karşı Amerikan Kitap Satıcıları Derneği, 771 F.2d 323 (7th Cir. 1985).
66. 771 F. 2d at 328.
67. Bu davada resmi politika, ABD Yüksek Mahkemesi'nde elde edilen Hudnut sonuçlarıyla ilgili "acele onay" aracılığıyla ifade edilmiştir. Hudnut'a karşı Amerikan Kitap Satıcıları Derneği, 475 U.S. 1001 (1986). Acele Onay bir davanın dava özetleri ve savlar olmaksızın temyiz mahkemesine götürülerek çözülmesini sağlayan bir olanaktır. Benzer konuları gözden geçiren daha alt mahkemeler varılan sonuca bağımlıdır fakat onaylanan kararın mantığı onları bağlamaz. Konuların benzer olmadığı durumlarda ya da karar daha önce alınan kararlara dayalı olduğunda veya olaya karışan yasal gelişmeler mahkemenin değişik bir sonuca varacağını gösterdiğinde, alt mahkemeler sonuca bağımlı olmayabilir. Yüksek Mahkeme bir önceki acele onaya bağlı kalmaksızın kararla ilgili konuların tekrar gözden geçirilmesini kabul edebilir. Bradley'e karşı Mandel, 432 U.S. 173 (1977); Miranda'ya karşı Hicks, 422 U.S. 332 (1975). O halde, bu sonuç önemli bir devlet yaklaşımıysa da, bunun konuyla ilgili son söz olması gerekmemektedir.

12 CİNSİYET EŞİTLİĞİ: FARKLILIK VE EGEMENLİK

1. Cinsiyet eşitsizliğinin anayasaya aykırılığı ilk kez On Dördüncü Anayasa Değişikliği'nin eşit koruma fıkrasının yorumlanmasıyla 1971'de fark edildi. Reed'e karşı Reed, 404 U.S. 71 (1971). 1964 Medeni Haklar Kanunu'nun VII. Başlığı tartışılırken, ırkçı güneyli parlamenterler, ırk ayrımcılığı maddelerini

kısıtlayıcı esaslara "cinsiyet"i de eklemeye kalkıştı. *Reductio ad absourdum*, yani bir şeyin matıksızlığını ispat için yaptıkları girişim başarısız oldu. *Congressional Report*, 8 Şubat 1964, s. 2577. Bkz. Macon Telegraph Publishing Co.'ya karşı Willingham, 507 F. 2d 1084, 1090 (5th Cir. 1975).

2. Yakın zaman önce cinsiyet eşitliği kanunu içinde kabul edilmiş olan cinsel taciz kanunu bu kitapta tartışılan analizi uygulamaya geçirerek başarılan bir istisnadır. Bkz. Catharine A. MacKinnon, *Sexual Harassment of Working Women: A Case of Sex Discrimination* (New Haven: Yale University Press, 1979). Tecavüz gibi cinsel konularla ilgili olan cinsiyet eşitliği davalarında (Sonoma İlçesi Yüksek Mahkemesi'ne karşı Michael M., 450 U.S. 464 [1981]; Rawlinson'a karşı Dothar, 453 U.S. 321 [1977]) tartışmalar cinsiyet farklılığı bağlamında sürdürülmektedir.
3. J. Tussman ve J. tenBroek, "The Equal Protection of the Laws" 37 *California Law Review* 341 (1949); uyum terimini geçerli bir eşitlik kuralı ile bu kuralın ait olduğu dünya arasındaki ilişkiyi tanımlamak için ilk kez kullananlar bu ikili olmuştur.
4. Virginia'ya karşı Royster Guano Co., 253 U.S. 412, 415 (1920).
5. Boren'a karşı Craig, 429 U.S. 190 (1976).
6. Barbara Brown, Thomas I. Emerson, Gail Falk ve Ann E. Freedman, "The Equal Rights Amendment: A Constitutional Basis for Equal Rights for Women", 80 *Yale Law Journal* 871 (1971).
7. "Belirtilen sınıflardaki insanlar, cinsiyetlerine bakılmaksızın, aynı öneme sahiptir. Böyle eşit öneme sahip kadın ve erkek için farklı davranışlar uyguladığından, bahsi geçen bölüm Eşit Koruma Fıkrası'na aykırıdır." Reed'e karşı Reed, 404 U.S. 71, 77 (1971); Goldberg'e karşı Rostker, 453 U.S. 57 (1981) (savaşta kadınlar yasalar karşısında farklı olarak ele alınmış olduğu için, askere kaydolma olanağının yalnızca erkeklere açık olması eşit korumaya aykırı değildir). Bkz. Webster'a karşı Califano, 430 U.S. 313 (1977); Hughes'a karşı Parham, 441 U.S. 347, 355 (1979) (çocuğun velayetini elde etmede anneler ve babalar benzer konumda değildirler, çünkü yalnızca babalar bunu yapacak yasal güce sahiptir); Ballard'a karşı Schlesinger, 419, U.S. 498 (1975); Sonoma İlçesi Yüksek Mahkemesi'ne karşı Michael M., 450 U.S. 464, 471 (1981) (kadınlar "cinsel ilişkinin problem ve riskleri karşısında", hamilelik anlamında, erkeklerden farklı konumdadırlar.)
8. On Üçüncü Bölüm'de incelenen başka bir yaklaşım da güç kazanmaktır.
9. G. Rutherglen, "Sexual Equality in Fringe-Benefit Plans", 65 *Virginia Law Review* 199, 206 (1979).
10. Brown, Emerson, Falk ve Freedman, "The Equal Rights Amendment".
11. Nadine Taub, "Keeping Women in Their Place: Stereotyping Per Se as a Form of Employment Discrimaniton", 21 *Boston College Law Review* 345 (1980); ayrıca bkz. Barbara Kirk Cavanaugh, "'A Little Dearer than His Horse': Legal Stereotypes and the Feminine Personality", 6 *Harvard Civil Rights – Civil Liberties Law Review* 260 (1971).
12. Jean Harris'ten alıntılayan Shana Alexander, *Very Much a Lady*, Anne Bernays'in tanıtma yazısı içinde, *New York Times Book Review*, 27 Mart 1983, s. 13.

13. Bkz. B. Babcock, A. Freedman, E. Norton ve S. Ross, *Sex Discrimination and the Law* (Boston: Little, Brown, 1975), s. 23-53.
14. Medeni Haklar Kanunu'nun VII. Başlığına istisna getiren Gerçek Mesleki Nitelikler maddesi geçerli bir neden olduğu zaman cinsiyetin bir iş niteliği olmasını kabul eder. ERA kuramı için Bkz. Brown, Emerson, Falk ve Freedman, "The Equal Rights Amendment".
15. Bu gözlem, John Rawls gibi aydın liberalller için bile geçerlidir. Rawls toplumsal düzenlemelerde doğallığın belirleyici olduğunu yadsırken, doğalcılığı adaletsiz toplumlar açısından betimleyici olarak kabul eder. Eşitsizlik doğada mevcuttur. Toplum bunu kabul veya reddetmekte özgürdür. Eşitsizlik ne kendi içinde bir toplumsal yapıdır, ne de farklılıklar onun bir fonksiyonudur. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971), s. 102.
16. Örnekler için bkz. Wendy Williams, "The Equality Crisis: Some Reflections on Culture, Courts, and Feminism", 7 *Women's Rights Law Reporter* 175 (1982); Herma Kay, "Models of Equality", 1985 *University of Illinois Law Review* 39; Fran Olsen, "Statutory Rape: A Feminist Critique of Rights Analysis", 63 *Texas Law Review* 387 (1984); Wendy Williams, "Equality's Riddle: Pregnancy and the Equal Treatment/Special Treatment Debate", 13 *New York University Review of Law and Social Change* 325 (1985); Sylvia Law, "Rethinking Sex and the Constitution", 132 *University of Pennsylvania Law Review* 955 (1984); Stephanie Wildman, "The Legitimation of Sex Discrimination: A Critical Response to Supreme Court Jurisprudence", 63 *Oregon Law Review* 265 (1984); Herma Kay, "Equality and Difference: The Case of Pregnancy", I *Berkeley Women's Law Journal* I (1985); Dowd, "Maternity Leave: Taking Sex Differences into Account", 54 *Fordham Law Review* 699 (1986). Frances Olsen, "From False Paternalism to False Equality: Judicial Assaults on Feminist Community, Illinois 1869-1895", 84 *Michigan Law Review* 1518 (1986), meselelerin tanımlanmasını sınırlayıcı sayar.
17. İş olanaklarıyla ilgili örnekler: 1964 Medeni Haklar Kanunu VII. Başlık, 42 U.S.C. 2000e; Martin Marietta'ya karşı Phillips, 400 U.S. 542 (1971). Eğitim: 1964 Medeni Haklar Kanunu IX. Başlık, 20 U.S.C. 1681; Chicago Üniversitesi'ne karşı Cannon, 441 U.S. 677 (1979); Tormey'e karşı Delacruz, 582 F.2d 45 (9th Cir. 1978). Akademik iş olanakları: Keene State College Mütevelli Heyeti'ne karşı Sweeney, 604 F.2d 106 (1st Cir. 1979) davası dışında, kadınların mahkemeye giden davaları kaybettikleri görülmektedir. Profesyonel iş olanakları: King & Spalding'e karşı Hishon, 467 U.S. 69 (1984). Emekçi olarak iş olanakları: Hughes'a karşı Vanguard, 471 F. Supp. 670 (D. Md. 1979); Missouri Eyaleti Karayolları Komisyonu'na karşı Meyer, 567 F. 2d 804 (8th Cir. 1977); Travenol Laboratories Inc.'e karşı Payne, 416 F. Supp. 248 (N.D. Miss. 1976). Ayrıca bkz. Rawlinson'a karşı Dothard, 433 U.S. 321 (1977) (gardiyanlık görevi için aranan boy ve kilo ölçüleri cinsiyete bağlı olarak farklı etki sağladığından geçerli sayılmamıştır). Ordu: Richardson'a karşı Frontiero, 411 U.S. 677 (1973); Ballard'a karşı Schlesinger, 419 U.S. 498 (1975). Atletizm: Bu durum oldukça karışıktır. Bkz. R. I. Interscholastic League'e karşı Gomes, 469 F. Supp. 659 (D.R.I. 1979); Bağımsız Okul Böl-

gesi'ne karşı Brenden, 477 F.2d 1292 (8th Cir. 1973); Bölge Okulları Eğitim Kurulu'na karşı O'Connor, No. 23, 645 F.2d 578 (7th Cir. 1981); Tennesee Ortaokullar Atletizm Kuruluşu'na karşı Cape, 424 F. Supp. 732 (E.D. Tenn. 1976), *rev'd*, 563 F.2d 793 (6th Cir. 1977); Ohio Lisesi Atletizm Kuruluşu'na karşı Yellow Springs Köy Okulları Eğitim Kurulu, 443 F. Supp. 753 (S.D. Ohio 1978); Lieuallen'e karşı Aiken, 593 P.2d 1243 (Or. App. 1979).

18. Bkz. Goldberg'e karşı Rostker, 453 U.S. 57 (1981) (askerliğin yalnızca erkeklere açık olması taraftarı. Ayrıca bkz. Lori S. Kornblum, "Women Warriors in a Men's World: The Combat Exclusion", 2 *Law & Inequality: A Journal of Theory and Practice* 351 (1984).
19. İçten içe hissedilen şuydu: Ne oluyor, aynı senin gibi öldürmeyi öğrenmemi istemiyor musun? Bu çelişki, öbür dünyada buluşmuş kadınlar arasında bir diyalogla ifade edilebilir. Feminist, askere şöyle der: Biz sizin eşitliğiniz için savaştık. Asker feministe cevap verir: Yo hayır, *biz sizin* eşitliğiniz için savaştık.
20. Nafaka ve diğer ekonomik unsurlarla ilgili olarak, bkz. L. Wietzman, "The Economics of Divorce: Social and Economic Consequences of Property, Alimony and Child Support Awards" 28 *UCLA Law Review* 1181, 1251 (1981). Bu çalışmalar, Kaliforniya'da, iki tarafın da suçlu bulunmadığı boşanmalardan bir yıl sonra, kadının yaşam standardında yüzde 73 oranında düşüş, erkekte ise yüzde 73 oranında yükselme saptandığını belgelemektedir. Weitzman, bana göre cinsiyet konusunda tarafsız olmaya bağlanması gereken konuları, iki tarafın da suçlu bulunmamasına bağlamaktadır. Velayetle ilgili olarak bkz. Phyliss Chesler, *Mothers on Trial* (New York: McGraw-Hill, 1986).
21. Veri ve analizler için bkz. Barbara F. Reskin ve Heidi Hartmann (haz.), *Women's Work, Men's Work: Sex Segregation on the Job* (Washington, D.C.: National Academy Press, 1986). 1975-83 dönemi için 25 yaşından 50 yaşına kadar olanların ortalama gelirlerini karşılaştıran, ABD İşçi Kadınlar Bürosu, 1975'te erkeklerin gelir medyanının 14.000 dolar, kadınlarınkinin ise 8.000 dolar olduğunu, 1983'te erkeklerin 24.000 dolarına karşılık kadınların 15.000 dolarda kaldıklarını saptamıştır. U.S. Department of Labor, Women's Bureau, *Time of Change: 1983 Handbook of Women Workers*, Bulletin 298 (Washington, D.C., 1983), s. 456. Eşit Ücret Kanunu 1963'te kabul edilmiştir. Eşit işe eşit ücret hakkında bkz. Iowa Eyaletine karşı Christensen, 563 F. 2d 353 (8th Cir. 1977); Michigan Bell Tel. Co.'ya karşı Gerlach, 501 F. Supp. 130 (E.D. Mich. 1980); Nucare'e karşı Odomes, 653 F. 2d 246 (6th Cir. 1981); Michigan Barry İlçesi'ne karşı Power, 539 F. Supp, 721 (W. D. Mich. 1982); Denver Kenti ve İlçesi'ne karşı Lemons, 17 FEP Cases 906 (D. Colo. 1978), *aff'd*, 620 F. 2d 228 (10th Cir. 1980), cert. denied, 449 U.S. 888 (1980). Bkz. Carol Jean Pint, "Value, Work and Women", I *Law & Inequality: A Journal of Theory and Practice* 159 (1983). Kadın okullarının sonunu görebilmek için, ABD'ye karşı Bob Jones Üniversitesi davasının sonuçlarını (özel üniversite vergi dışı kalma hakkını, bünyesindeki ırkçı ayrımcılık genel politikaya aykırı olduğu için kaybetmiştir) Hogan'a karşı Mississipi University of Women, 458 U.S. 718 (1982) davasının sonuçlarıyla (yalnızca kadınlardan

oluşan hastabakıcı okulu cinsiyet ayrımcılığı olarak kabul edilmiştir) birlikte ele almak yararlıdır.

22. Gilbert'e karşı General Electric, 429 U.S. 125 (1976); Aiello'ya karşı Geduldig, 417 U.S. 484 (1974).
23. Yüksek Mahkeme'nin bunu kadın hareketinden daha iyi kavradığının güncel bir kanıtı annelik izniyle ilgili olan ve Kaliforniya'da görülen Guerra'ya karşı Federal Savings and Loan Association davasıdır, 479 U.S. 2727 (1987). Sonunda Yüksek Mahkeme'nin benimsediği durumu, yani kanun yapıcı bir eyalet meclisinin hamile kadınlar adına annelik izni ve iş güvencesi istemesinin, cinsiyet ayrımı olmadığı biçimindeki kararını, hiçbir feminist grup desteklememiştir (üremenin temel bir hak olduğunu iddia eden bir grup hariç).
24. Denver Kenti ve İlçesi'ne karşı Lemons, 17 FEP Cases 906 (D. Colo, 1978); Washington'a karşı AFSCME, 770 F.2d 1401 (9th Cir. 1985).
25. Sears, Roebuck and Co.'ya karşı EEOC, Civil Action # 79-C-4373 (N.D. Ill. 1987), "Offer of Proof concerning the Testimony of Dr. Rosalind Rosenberg", "Written Testimony of Alice Kessler Harris", "Written Rebuttal Testimony of Dr. Rosalind Rosenberg", Rosalind Rosenberg, "The Sears Case: An Historical Overview" (teksir, 25 Kasım 1985); Rosalind Rosenberg, "Women and Society Seminar: The Sears Case" (tebliğ, 16 Aralık 1985); Jon Weiner, "The Sears Case: Women's History on Trial", *The Nation*, 7 Eylül 1985, s. 1, 176-80; Alice Kessler-Harris, "Equal Employment Opportunity Commission v. Sears, Roebuck and Company: A Personal Account", *Radical History Review* 35 (1986): 57-79. Sears'e karşı EEOC, 628 F. Supp. 1264 (N.D. Ill., 1986) (Sears ayrımcılık yapmamıştır), *aff'd*, 839 F.2d 302 (7th Cir. 1988).
26. Martin-Marietta'ya karşı Phillips, 400 U.S. 542 (1971).
27. Reed'e karşı Reed, 404 U.S. 71 (1971).
28. Aristo, *Politics: A Treatise on Government*, çev. A. D. Lindsay (New York: E. P. Dutton, 1912; Türkçesi: *Politika*, Remzi, 1993), 3. Kitap, 16. Bölüm: "Doğa, kendisi karşısında eşit olan herkesin, mutlaka aynı rütbeye ve aynı haklara sahip olmasını ister" (s. 101); *ay.y.*, *Ethica Nicomachea*, çev. W. Ross, Londra: Oxford University Press, 1972, 3. cilt, 1131 a-b; Türkçesi: *Nikomakhosa Etik*, Ayraç, 1997.
29. Kadın doğası üzerine: "İyi ahlak herkes için ortak olmakla birlikte, bir erkeğin kendini kontrol yeteneği ile bir kadınınki aynı olamaz. Ne de cesareti ve adaleti... çünkü erkeğin cesareti emir vermekten, kadının cesareti emri yerine getirmekten oluşur"; Aristo, *Politics*, s. 24.
30. J. Landes, "The Effect of State Maximum-Hours Laws on the Employment of Women in 1920", *Journal of Political Economy* 88 (1980): 476.
31. Shevin'e karşı Kahn, 416 U.S. 351, 353 (1974).
32. Ballard'a karşı Schlesinger, 419 U.S. 498 (1975).
33. Rawlinson'a karşı Dothard, 433 U.S. 321 (1977). Mahkemeler, herhangi bir işyerinde kadına yapılan cinsel tacizin, erkekler hapishanesinde çalışan kadın gardiyanlar için tecavüzün yarattığı tehdit kadar kötü, yaygın ve zarar verici olduğunu öğrenecek olursa, kadının bütün işyerlerinin dışında tutulup tutulmayacağı merak konusudur. Vinson'a karşı Meritor Savings Bank FSB, 477 U.S. 57 (1986). Bu dava, bir banka müfettişi tarafından iki buçuk yıldır

tecavüz edilme şikâyetini de ele almaktadır.

34. B. F. Goodrich'e karşı Doerr, 484 F. Supp. 320 (N.D. Ohio 1979); Shelby Memorial Hospital'a karşı Hayes, 546 F. Supp. 259 (N.D. Ala. 1982); Olin Corp.'a karşı Wright, 697 F.2d 1172 (4th Cir. 1982).
35. David Cole, "Strategies of Difference: Litigating for Women's Rights in a Man's World", 2 *Law & Inequality: A Journal of Theory and Practice* 34, 4. not (1984) (davalardan derlemeler).
36. Olmamış olanı belgelemek zordur. Bunun bir örneği Hudnut'a karşı Amerkan Kitap Satıcıları Derneği, 771 F.2d 323 (7th Cir. 1985) davasıdır. Yüksek Mahkeme tarafından tartışılmadan acele olarak onaylanmıştır. 475 U.S. 1001 (1986), reddedilmiştir 475 U.S. 1132 (1986).
37. Sonoma Eyaleti Yüksek Mahkemesi'ne karşı Michael M., 450 U.S. 464 (1981).
38. Goldberg'e karşı Rostker, 453 U.S. 57 (1981).
39. Nancy Cott, "Passionlessness: An Interpretation of Victorian Sexual Ideology, 1790-1950", *Signs: A Journal of Women in Culture and Society* 4 (1978): 219-36.
40. Feeney'e karşı Massachusetts Personel İdaresi, 442 U.S. 256 (1979). Bkz. Davis'e karşı Washington, 426 U.S. 229 (1976); Aikens'e karşı ABD Posta Servisi, 460 U.S. 711 (1983).
41. Cinsel taciz kanunu, kadından, kendisine cinsel olarak yaklaşmak isteyen erkeğin bunu kadına karşı cinsiyet ayrımcılığı olarak yaptığını kanıtlamasını istemekten çoğunlukla kaçınır. Dole'a karşı Katz, 709 F. 2d 251, 255-256, özellikle 256 n.7 (4th Cir. 1983); Vartanian'a karşı Norton, 31 FEP Cases 1259, 1260 (D. Mass. 1983). İstenmeyen heteroseksüel yaklaşımlara hedef olmuş kadınların, erkek olsalardı bu durumda olmayacaklarını çoğu zaman yargıçlara anlatmak gerekmiştir. Costle'a karşı Barnes, 561 F.2d 983 (D.C. Cir. 1977).
42. Cinsiyet konuları ile dürtü arasındaki bağlantıyla ilgili şu tartışmayı ele alın: "Bana devlet memuru olma hakkının bir lezbiyen olduğum için verilmediği benim için çok açık bir gerçektir. Aynı şekilde, bu hakkın verilmemesi için oy veren hiç kimsenin, bana bir lezbiyen olarak 'ayrım' yaptığını düşünmediği de açıktır. Ama benim yaptığım işin kalitesi ve yönü hakkında her birinin zor karar verdiğini de biliyorum." Judith Mc Daniel, "We were Fired: Lesbian Experiences in Academe", *Sinister Wisdom* 20 (Bahar 1982): 30-43.
43. Walters'a karşı Furnco Construction Corp., 438 U.S. 567 (1978). Bunda olduğu gibi VII. Başlık'la ilgili davalarda ırkçılık için geçerli kanıtlama zorunluluğu seks konusunda da geçerlidir.
44. Ronald Dworkin, *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), s. 205.
45. Herbert Wechsler Yüksek Mahkeme'ye ırk ayrımcılığını kanun aracılığıyla kurumdışı bıraktığı gerekçesiyle yaptığı saldırıda "anayasal kararlarda tarafsız prensipler"in klasik ifadesini oluşturmuştur. Eğitim Kuruluna Karşı Brown davası. Herbert Weschler, "Toward Neutral Principles of Constitutional Law", 73 *Harvard Law Review* 1 (1959).

13 FEMİNİST BİR HUKUKA DOĞRU

1. ABD'de "devlet müdahalesi" gereksinimi On Dördüncü Anayasa Değişikliği'ne göre yeniden gözden geçirmeyi kısıtlar. Özet için bkz. Lawrence Tribe, *American Constitutional Law* (Mineola, N.Y. Foundation Press, 1978) s. 1688-720. Kanada'da Kanada Hak ve Özgürlükler Yasası 32. Bölüm, yasanın hükümet tarafından değiştirilmesini yasaklar.
2. Eğitim Kurulu'na karşı Brown, 347 U.S. 483 (1954); Charlotte-Mecklenburg Eğitim Kurulu'na karşı Swann, 402 U.S. 2 (1971); Duke Power'a karşı Griggs, 401 U.S. 424 (1971).
3. Herbert Wechsler, "Toward Neutral Principles of Constitutional Law", 73 *Harvard Law Review* 1 (1959).
4. Ferguson'a karşı Plessy, 163 U.S. 537, 551 (1896); Wechsler, "Toward Neutral Principles", s. 33.
5. Karl Marx, *The Poverty of Philosophy* (New York: International Publishers, 1963), s. 174.
6. Karl Marx ve Friedrich Engels, *The Holy Family*, çev. R. Dixon (Moskova: Progress Publishers, 1956, s. 157; Türkçesi: *Kutsal Aile*, Sol, 1994). Genel olarak bkz. M. Cain ve A. Hunt, *Marx and Engels on Law* (Londra: Academic Press, 1979).
7. Örnekler; Virginia'ya karşı Loving, 388 U.S. 1 (1967); Eğitim Kurulu'na karşı Brown, 347 U.S. 483 (1954); cinsel taciz yasasıyla ilgili bazı örnekler; (Costle'a karşı Barnes, 561 F.2d 983 [D.C. Cir. 1977]; Taylor'a karşı Vinson, 753 F.2d 141 [D.C. Cir. 1985], *aff'd*. 477 U.S. 57 (1986); Rotary'ye karşı Priest, 98 F.R.D. 755 [D. Cal. 1983]), bazı atletizm davaları (Arizona Interscholastic Association'a karşı Clark, 695 F.2d 1126 [9th Cir. 1986]; bazı olumlu eylem davaları (Santa Clara İlçesi Taşımacılık Kurumu'na karşı Johnson, 480 U.S. 616 [1987]) ve Guerra'ya karşı Kaliforniya Federal Mevduat ve Kredi Kurumu, 492 U.S. 272 (1987).
8. Kanada Yüksek Mahkemesi'nin baktığı ve Andrews'a karşı British Columbia Hukuk Cemiyeti davasına (22 Mayıs 1987) katılan Kadınların Yasal Eğitim ve Eylem Fonu (LEAF) bu bağlamın eşitlik için uygun yaklaşım olduğunu savunmuştur. Bu genel eşitlik yaklaşımı, yani somut zarara öncelik vermek ve "aynı konumda" olma testini reddetmek, Kanada Yüksek Mahkemesi tarafından bu davada benimsenmiştir.(1989) –DLR (3d)–.
9. Bkz. Ill. Rev. Stat 1985, ch. 38, par. 12-14; Haywood'a karşı kamu, 515 N.E. 2d 45 (Ill. App. 1987 (davacı rıza olmadığını göstermek zorunda değildir, çünkü zorla cinsel birleşme açıkça rıza olmadığını göstermektedir); Coleman'a karşı kamu, 520 N.E. 2d 55 (Ill. App. 1987) davası ise farklı bir tavır göstermiştir (devlet, tüm şüphelerin ötesinde kurbanın rızası olmadığını kanıtlamalıdır).
10. Bu konu Kadının Yasal Eğitim ve Eylem Fonu'nun (LEAF) uygulaması sırasında çeşitli gruplarla birlikte müdahil olduğu davalarda tartışılmıştır: Kraliçeye karşı Seaboyer (12 Temmuz 1988) ve Kraliçeye karşı Gayme (18 Ka-

sım 1988), her iki dava da Kanada Yüksek Mahkemesi'nde temyiz edilmiştir. Aşağıdaki kararlar Seaboyer ve Gayme'e karşı kraliçe davasındandır (1986) 50 C.R. (3d) 395 (Ont. C.A.).

11. LEAF ve tecavüz kriz merkezleri koalisyonu (kadın ve çocuklara cinsel saldırıya karşı gruplar) ve feminist medya, Kanada Newspapers Co. Ltd.'e karşı kraliçe davasına müdahil olarak bu savı öne sürmüşlerdir. Kanada kanunu oybirliğiyle kabul edilmiştir. (1988)-D.L.R. (3d).
12. Gayme'e karşı kraliçe davasına müdahil olan LEAF'in savıdır.
13. Bu tez Kanada başsavcısına karşı Barowski davasına müdahil olan LEAF tarafından öne sürülmüştür (7 Ekim 1987).
14. Pornografi Karşıtı Medeni Haklar Yasası (64.-67. notlarla birlikte 11. Bölüm' de ele alınmıştır) bunu yapmayı amaçlamıştır. Bkz. Andrea Dworkin ve Catharine McKinnon, *Pornography and Civil Rights: A New Day for Women's Equality* (Minneapolis: Organizing Against Pornography, 1988).

BU KİTABIN BAZI BÖLÜMLERİ ilk biçimleriyle "Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7 (1982): 515-44; "Feminism, Marxism, Method, and the State: Toward Feminist Jurisprudence", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 8 (1983): 635-58; "Desire and Power", *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde, haz. Cary Nelson ve Lawrence Grossberg (Champaign-Urbana: University of Illinois Press, 1987); "Difference and Dominance: On Sex Discrimination", *The Moral Foundations of Civil Rights* içinde, haz. Robert K. Fullinwider ve Claudia Mills (Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield, 1986); "Feminist Discourse, Moral Values, and the Law – A Conversation" (C. Gilligan, E. Dubois ve C. Menkel-Meadow'la), 34 *Buffalo Law Review* 11, 20-36, 69-77 (1985); "The Male Ideology of Privacy: A Feminist Perspective on the Right to Abortion", *Radical America* 17 (Temmuz-Ağustos 1983); "Roe v. Wade: A Study in Male Ideology", *Abortion: Moral and Legal Perspectives* içinde, haz. J. Garfield ve P. Hennessey (Amherst, Mass.: University of Massachusetts Press, 1984); "Not a Moral Issue", 2 *Yale Law and Policy Review* 321 (1984); "'Pleasure under Patriarchy': The Feminist/Political Approach", *Theories and Paradigms of Human Sexuality* içinde, haz. J. Geer ve W. O'Donohue (New York: Plenum Press, 1987); ve *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987); Yale Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'ne sunduğum doktora tezim, "Feminism, Marxism, Method, and the State"te (1987) yer almıştır.

Catharine A. MacKinnon

Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru

"Ne liberalizm ne de Marksizm, kadınlar ile devlet arasında özel bir ilişki kurmuştur. Feminizm, toplumsal cinsiyet ayrımı konusunda devletin bazı tavırlarını sergilemiş, fakat devletin toplumsal cinsiyet hiyerarşisi içindeki rolünü incelememiştir. Toplumsal cinsiyet bağlamında devletin güvenilirliği, güç kaynakları, gerçek yaptırım gücü nedir? Bir dereceye kadar erkeklerin çıkarlarından bağımsız mıdır, yoksa bu çıkarların başlı başına bir ifadesi mi? Devlet kadınların ezilmişliği üzerine mi kurulmuştur? Öyleyse, eril iktidar nasıl devlet iktidarı haline gelir? Devlet, güçsüzlükleri üzerine iktidar kurduğu bir grubun çıkarlarına hizmet edebilir mi? Sosyalizmde olduğu gibi, devlet ve toplum arasında farklı bir ilişki olması bir şey değiştirebilir mi? Eğer değiştiremiyorsa, erkeklik devlet biçiminin doğasında mı bulunmaktadır, yoksa başka türlü bir devlet biçimi, başka bir yönetim modeli tasavvur edilebilir mi? Bu soruların cevapları verilmediği sürece, feminizm her seferinde, devlete kadınların çıkarları için kullanmak üzere daha fazla güç vermek ile toplumdaki denetimsiz gücü erkeklere terk etmek tercihleri arasında sıkışıp kalmıştır. Kadınların genelde cinselliğe razı olduğu varsayımının değişmemesi gibi, kadınların bu yönetime de boyun eğeceği varsayılmaktadır. Feminizmin sorusu şudur: Kadınların bakış açısıyla devlet nedir?"

— Catharine A. MacKinnon



Metis Kadın Araştırmaları
ISBN-13: 978-975-342-399-1

9 789753 423991

Metis Yayınları
www.metiskitap.com