CİNSEL SÖZLEŞME

Carole Pateman

CİNSEL SÖZLEŞME Carole Pateman

BOĞAZİÇİ ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

CİNSEL SÖZLEŞME

Zeynep Alpar (1982), lisans eğitimini 2004 yılında sosyal antropoloji alanında, yüksek lisans eğitimini ise 2009 yılında sosyoloji alanında tamamladı. Sosyal araştırmalar ve sivil toplum kuruluşlarında çalışmanın yanı sıra, İngilizce ve Türkçe dillerinde çift yönlü çeviri yapıyor.

CİNSEL SÖZLEŞME

CAROLE PATEMAN

Çeviren: Zeynep Alpar

BOĞAZİÇİ
ÜNİVERSİTESİ
YAYINEVİ

Carole Pateman
The Sexual Contract
© 1988 Carole Pateman

Cinsel Sözleşme
© 2011 BÜTEK A.Ş.

ISBN 978-605-4787-94-4

Bütek Boğaziçi Eğitim Turizm Teknopark
Uygulama ve Dan. Hiz. San. Tic. A.Ş.
Rumeli Hisarı Mahallesi, Boğaziçi Üniversitesi
Güney Kampüs No: 11/2 Sarıyer/İstanbul
Telefon: (0212) 287 03 12-13

Yönetim Yeri:
Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi
Boğaziçi Üniversitesi Uçaksavar Kampüsü
Garanti Kültür Merkezi, Arka Giriş
Etiler/İstanbul

bupress@boun.edu.tr
www.bupress.org
Telefon ve faks: (0212) 257 87 27
Sertifika No: 10821

Genel Yayın Yönetmeni: Murat Gülsoy
Yönetici Editör: Ergun Kocabıyık
Yayıma Hazırlayan: Berna Akkıyal
Kapak Tasarımı: Kerem Yeğin
Baskı: Acar Basım ve Cilt Sanayi Ticaret A.Ş.
Beysan San. Sitesi Birlik Cad., No: 26
Acar Binası, Haramidere, İstanbul
Telefon: (0212) 422 18 00
Sertifika No: 11957

Birinci Baskı: Eylül 2017 (2.000 adet)

Bu eserin bütünüyle veya 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.

Babam
Ronald Bennett
anısına

Güneşi içinde taşıyan bir altın yüzük mü?
Yalanlar, yalanlar ve bir yas

Sylvia Plath, *Ulaklar*

... kalır insan
Asasız, özgür, sınırlanmamış, sade insan
Eşit, sınıfsız, kabilesiz ve milletsiz,
Muaf korkmaktan, tapınmaktan, rütbeden,
kralı o
Kendi kendisinin;

Percy Bysshe Shelley
Zincirlerinden Kurtulmuş Prometheus

İçindekiler

Önsöz xi

1. Sözleşmek 15

2. Ataerkil Kafa Karışıklıkları 39

3. Sözleşme, Birey ve Kölelik 68

4. Yaratılış, Babalar, Oğulların Siyasi Serbestliği 122

5. Karılar, Köleler ve Ücretli Köleler 178

6. Feminizm ve Evlilik Sözleşmesi 233

7. Fuhuşun Nesi Yanlış? 281

8, Hikâyenin Sonu mu? 324

Dizin 343

ÖNSÖZ

1970'lerin başından beri sözleşme teorisine ilgide büyük bir canlanma var ve bunun söneceğine dair pek bir işaret de görünmüyor. Toplumsal sözleşme fikrinin yeni, incelikli formülasyonlarına, sözleşme teorisinin son derece teknik şekilde ve çoğu zaman zekice geliştirilmesi eşlik ediyor. Bu çalışmaların bazıları da, bir zamanlar sözleşme öğretisinin teorik varsayımlarına da pratik anlamlarına da katı bir şekilde karşı çıkan Marksistlerden geliyor. Bu literatüre çok farklı bir katkıda bulunmamın nedeni, şu anki tartışmada can alıcı bir şeyin eksik olması. Cinsellik sözleşmesinden hiç bahsedilmiyor. Cinsellik sözleşmesi, sözleşme teorisinin bastırılmış bir boyutu; tanıdık ilk anlaşmanın rasyonel seçiminin ayrılmaz bir parçası. Bugün tipik olarak anlaşıldığı şekliyle ilk sözleşme, on yedinci ve on sekizinci yüzyılın klasik sözleşme teorisyenlerinin yazdığı sayfalarda tasvir edilen politik yaratılışın sadece bir parçası. Çalışmamın amacı, teorik alandaki otosansür katmanlarını yarıp dışarı çıkmaya başlamak.

Şu an, bir bakıma, cinsellik sözleşmesi hakkında yazmaya elverişli bir an. Sözleşme öğretisinin olağanüstü yaygın etkisi, şimdi sözleşmenin tüm dal-budağını şöyle bir görebilmemizi sağlıyor. Başka bir bakımdan, elverişsiz bir andayız; zira tam da şu dönemde sözleşme teorisinin büyük etkisi, cinsellik sözleşmesini önceden olduğundan da derine gömüp, sözleşmeyi eleştiren feminist tezi daha da marjinalleştirmekle tehdit ediyor. Sözleşme teorisinin şimdi yeni bir hayatı olması siyaset teorisinin iç evriminin bir sonucu olmaktan ibaret değil; demokrasinin bireyin inisiyatifi (veya seçimi) olarak yorumlandığı, özel teşebbüs ve özelleştirme sloganlarıyla kısaca özetlenebilecek durum etrafındaki daha geniş siyasi gelişmelerle doğrudan ilgi-

li. Bütün bu politik paket özgürlük adı altında satılıyor. Satışlarda (en azından 1987 sonuna kadar) göz kamaştırıcı başarılara ulaşıldı, alıcılarsa eskiden bu türden siyasi reklamlara direnç gösteren bölgelerden geliyor. Sözleşme karşıtı eski sosyalist tezler bugünkü siyasi bağlamda ikna güçlerini büyük ölçüde kaybetti ve eğer yeni eleştiri biçimleri geliştirilecekse, sözleşme teorisine yeni bir bakışla yaklaşmak gerekiyor. Sözleşme teorisi yalnızca özgün anlaşmalara dair kurgularla ilgili değildir; sözleşme teorisyenleri temel siyasi kurumların nasıl anlaşılması gerektiğini gösterme iddiasındadır. Vatandaşlık, bir işte çalışmak ve evlilik, bunların hepsi sözleşmeye dayalıdır, ama bunlara sözleşme teorisinin sert bir şekilde kesilmiş haliyle (gerçekten kuşa dönmüş bir teoriyle) bakıldığında, toplumsal sözleşme ve iş sözleşmesi sistematik olarak yanlış sunulur, evlilik sözleşmesi ise genellikle görmezden gelinir.

Toplumsal sözleşmenin cinsellik sözleşmesini, sivil özgürlüğün de ataerkil hakları varlık koşulu olarak gerektirdiğini ben ancak klasik sözleşme teorisi ve onunla ilişkili teorik ve pratik rıza problemleri üstüne birkaç sene çalıştıktan sonra fark ettim. Başlangıçta siyasi yükümlülük konusuyla ilgileniyordum ve buna dair vardığım sonuç (*The Problem of Political Obligation* [Siyasi Yükümlülük Problemi] adıyla yayımlandı) pek çok anlatımdan farklı olsa da, tezim büyük ölçüde alışılagelmiş sınırlar içinde kaldı. Tartışmam, klasik teorisyenlerin kadınların sivil topluma katılımı ve bunun içindeki yükümlülükleri hakkında problemler miras bıraktığına ve çağdaş tezlerin de bunu tespit etmekte başarısız olduğuna dikkat çekerek, toplumsal sözleşme teorisinin duvarlarına dayanmaya başladı. Başarısızlığın derinliğini ve özelliklerini ancak, kadınların dahil oluşu problemini anaakım siyaset teorisinin içinden bakarak çözmek yerine metinler ve sözleşmeye dayalı ilişkilerin güncel örnekleri hakkında özel olarak feminist sorular sorunca kavramaya başlayabildim. Alışılagelen yaklaşımlar bu problemin neden bu kadar kalıcı ve dirençli olduğunu ve hem sözleşmeyi eleştirenlerin

hem de onu savunanların neden "siyasi" olana ve "siyasi" ilişkiye dair kendi kurgularını bir kenara atmadıkları sürece feminizmi ciddiye alamadıklarını gösteremiyor.

Tezlerimin bazılarının oluşumunu, "radikal feminist" diye etiketlenmesi âdetten olan yazarlar kışkırttı; fakat feministlerin radikal, liberal ve sosyalist diye sınıflandırılması feminizmin her zaman ikincil, diğer öğretilerin tamamlayıcısı gibi olduğunu ima ediyor. Sosyalizm gibi feminizm de sözleşmede bir dereceye kadar kapsanıyor; fakat feministler arasında ataerki kavramı hakkındaki tartışmalar on yıldan uzun zamandır devam etmesine rağmen, modern ataerkinin sözleşmeyle ilişkili yapısına çarpıcı şekilde, neredeyse hiç dikkat edilmemiş. Her şeye rağmen, entelektüel bakımdan en büyük minneti hem siyaset teorisine hem de politik hayata bakış açımı dönüştüren feminist hareketin tezlerine ve eylemlerine borçluyum.

Bu kitabın hazırlığı birkaç yıl aldı. Çoğu zaman ilgisiz konulardaki sohbetlerimizin, Avustralya ve Amerika Birleşik Devletleri'nde makaleler üzerine yaptığımız tartışmaların ve derslerin kitaba çok katkısı oldu, tüm katılımcılara müteşekkirim. Yazım aşaması o kadar uzun sürmedi. Çalışmalarımın bir yönünü derleyip toparlamaya karar verdim ve 1984-85'te Stanford'da Davranış Bilimleri İleri Araştırmalar Merkezi'nde görevli olduğum sırada malzemenin bir kısmının taslaklarını yazdım. Fikirlerimi toparlamaya çalışırken böylesine olağanüstü kafa dengi bir entelektüel ve fiziksel çevrede bulunduğum için, kurumun dostane ve etkili çalışan personelinden yardım aldığım için şanslıyım. 1986-87 döneminde Princeton İleri Araştırmalar Merkezi Sosyal Bilimler Okulu'nda çalışırken de yine aynı şekilde şanslıydım. Enstitü'de çok farklı, ama sıra dışı şekilde hem sakin hem uyarıcı bir entelektüel çevre içindeydim. Elinizdeki metnin, Sydney Üniversitesi'nin sınırlı kamu kaynaklarıyla yazılan son bölüm hariç tamamı, İleri Araştırmalar Merkezi'nin zengin özel kaynağı sayesinde yazıldı.

İlk dört bölümü okuyup yorum yapan Joan Scott'a,

Beşinci Bölüm hakkındaki ayrıntılı yorumları için Itsie Hull'a, öğle yemeklerinde çalışmam üzerine sohbetlerimiz için her ikisine ve Giovanna Procacci'ye özellikle teşekkür ediyorum. Hukuk meselelerindeki yardımlarından ötürü Sandy Levinson'a da teşekkür borçluyum. Kitap yazmanın meşakkatli taraflarının çoğundan beni kurtardığı için ve eleştirel heyecanı için Maria Vigilante'ye ve destekleri olmaksızın bu kitabı yazamayacağım Peg Clarke ile Lucille Allsen'a başka türlü bir teşekkür borcum var. Bozuk el yazısıyla yazılmış, kötü daktilo edilmiş sayfalar kargaşası karşısında onların neşeleri ve eğlenmeleri, hem beni hem kitabı, organları aşırı kullanmanın getirdiği rahatsızlıklara tekrar tekrar tutulmaktan kurtardı. Eşim Sekizinci Bölüm'ü ve bu Önsöz'ü bilgisayara aktardı ve zekice eleştirileriyle akademik çalışmalarıma bir kez daha destek verdi. Beni teşvik ettiği ve örnek editörlüğü için David Held'e de teşekkür ediyorum.

1
SÖZLEŞMEK

Her türlü hikâye anlatımı, insanların kendilerini ve toplumsal dünyalarını anlamlandırabilmek için tuttukları ana yoldur. Modern zamanların en ünlü ve en etkili siyasi hikâyesine, toplumsal sözleşme teorisyenlerinin yazdıklarında rastlıyoruz. Bu hikâye, ya da kurgusal tarihçe, yeni bir sivil toplumun ve yeni bir siyasi hak biçiminin bir ilk sözleşmeyle nasıl yaratıldığını anlatıyor. Devlet hukuku ve sivil[1] (medeni) hukukun bağlayıcı otoritesi ve modern sivil hükümetin meşruiyeti, toplumumuz sanki bir sözleşmeyle başlamış gibi ele alınarak açıklanıyor. Bir ilk sözleşme fikrinin ve daha genel anlamda sözleşme teorisinin, özgür toplumsal ilişkilerin sözleşmeye dayalı bir biçim aldığını iddia eden bir teorinin cazibesi bugün, on yedinci ve on sekizinci yüzyılda klasik yazarlar bu hikâyeyi anlattığından beri ulaştığı en yüksek seviyede herhalde. Ama bugün, hiç istisnasız, hikâyenin sadece yarısı anlatılıyor. *Toplum* sözleşmesi hakkında bol miktarda söz duyuyoruz; *cinsellik* sözleşmesi hakkında derin bir sessizlik hüküm sürüyor.

İlk sözleşme cinsel-toplumsal bir mutabakattır, ama cinsellik sözleşmesinin hikâyesi gizlenmiştir. Toplumsal

[1] "Sivil" diye çevirdiğim *civil* kelimesi İngilizcede, medeni, yurttaşlığa dair, kent yaşamına, insanların birlikte yaşamasına dair olan anlamına geliyor. Bu bağlamda kelime, Türkçede edindiği devlet dışı (mesela sivil toplum örgütü), resmiyet dışı (mesela sivil polis) ya da askerînin tersi olma anlamını taşımıyor. Kitapta çok sık kullanılan, anlamının muğlaklığı yazar tarafından da tartışılacak olan *civil*'in, *civilization* (medeniyet), *civil law* (medeni kanun; yurttaşlık yasaları) vb. kavramlarla, İngilizce okuyanlar için açık olan ilişkisini Türkçeye taşıyabilmek için, kelimeyi mümkün olduğunca "sivil" diye karşılamaya çalıştım —*çev. notu.*

sözleşme teorisinin standart anlatımları hikâyenin tamamını tartışmıyor; günümüz toplumsal teorisyenleri de anlaşmanın yarısının ortada olmadığına dair hiçbir işaret vermiyorlar. Cinsellik sözleşmesinin hikâyesi aynı zamanda siyasi hakkın ortaya çıkışıyla ilgili ve hak kullanmanın neden meşru olduğunu açıklıyor; ama bu hikâye, *ataerki hakkı* veya cinsellik hakkı [*sex-right*] olarak, erkeklerin kadınlar üzerinde uyguladığı iktidar olarak siyasi hakkın hikâyesi. Hikâyenin eksik parçası, ataerkinin özellikle modern bir biçiminin nasıl kurulduğunu anlatıyor. İlk sözleşmeyle kurulan yeni sivil toplum, ataerkil bir toplum düzenidir.

Toplumsal sözleşme teorisi alışılagelmiş olarak, bir özgürlük hikâyesi şeklinde sunulur. İlk sözleşmenin bir yorumuna göre, doğa durumu sakinleri, doğal özgürlüğün güvensizliğini, devletin koruduğu eşit, sivil özgürlükle değiştirirler. Sivil toplumda özgürlük evrenseldir; tüm yetişkinler aynı sivil saygınlığa sahiptir ve söylenene bakılırsa, özgürlüklerini, örneğin iş sözleşmesi veya evlilik sözleşmesi yaparken ilk sözleşmeyi tekrar ederek yaşarlar. Klasik metinlerde doğa durumunun kurgulanan tarihçesini dikkate alarak yapılan bir başka yoruma göre özgürlük, babalarına olan doğal tabiyetlerini yıkan ve baba hâkimiyetinin yerine sivil yönetimi koyan oğulların kazanımıdır. Babaerkil bir hak olarak siyasi hak, modern sivil toplumla tutarlı değildir. Hikâyenin bu versiyonunda, sivil toplum babaerkil düzenin (veya ataerkinin) yıkılmasından sonra ilk sözleşmeyle kurulur. Böylece, yeni sivil düzen ataerki karşıtı veya ataerki sonrası gibi anlaşılır. Sivil toplum, sözleşme ile ataerkinin geri dönüşsüz biçimde zıt görüldükleri bir sözleşmeyle kurulmuştur.

Klasik hikâyelerin bu tanıdık okumaları, burada özgürlükten epey bir fazlasının söz konusu olduğundan bahsetmez. İlk sözleşmenin yapımında, erkeklerin kadınlara egemen olması ve erkeklerin kadınlar üzerinde eşit cinsel erişime sahip olması söz konusu. Toplumsal sözleşme bir özgürlük hikâyesi; cinsellik sözleşmesi bir tabiyet

hikâyesi. İlk sözleşme hem özgürlüğü hem tabiyeti kurar. Erkeklerin özgürlüğü ve kadınların tabiyeti ilk sözleşmeyle kurulur ve sivil özgürlüğün karakteri, hikâyenin erkeklerin kadınlar üstündeki ataerki hakkının sözleşmeyle nasıl kurulduğunu ortaya koyan kayıp parçası olmadan anlaşılamaz. Sivil özgürlük evrensel değildir. Sivil özgürlük erkekliğe ait bir özelliktir ve ataerki hakkına dayanır. Oğullar babaerkini sadece, basitçe kendi özgürlüklerini kazanmak için değil, kadınları kendilerine ayırmak için yıkarlar. Bu çabalarındaki başarıları, cinsellik sözleşmesinin hikâyesinde tarihe kaydedilmiştir. İlk sözleşme, toplumsal olduğu kadar cinsel bir sözleşmedir; hem ataerkil anlamda (yani, sözleşmenin erkeklerin kadınlar üzerindeki siyasi hakkını kurması anlamında), hem de erkeklerin kadınların bedenine düzenli erişimini sağlamak anlamında cinseldir. İlk sözleşme, Adrienne Rich'in izinden giderek "erkeğin cinsellik hakkı kanunu"[2] (*the law of male sex-right*)[3] diyeceğim şeyi yaratır. Sözleşme ataerkine karşı olmaktan çok uzaktır; sözleşme, modern ataerkinin kurulduğu yoldur.

Siyaset teorisyenlerinin ilk sözleşme hikâyesinin yarısının eksik olduğunu, ya da sivil toplumun ataerkil olduğunu bu kadar nadiren fark etmesinin bir nedeni, "ataerki"nin genellikle ataerkil olarak –kelime anlamıyla– babanın egemenliği olarak yorumlanmasıdır. Böylece, örneğin, on yedinci yüzyılda babaerkini savunanlar ile toplumsal sözleşme teorisyenleri arasındaki teorik mücadelenin standart okumasında, ataerkinin sadece babalık hakkı demek olduğu varsayılmıştır. Sir Robert Filmer siyasi iktidarın babalık iktidarı olduğunu ve babanın üretici

[2] A. Rich, "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", *Signs*, 5, 4 (1980), s. 645.

[3] *Sex* hem "cinsiyet", hem "cinsel ilişki" anlamına gelir. Kavram, öncelikle erkeklerin kadınlarla yatma "hakkı"nı ifade ediyor, ama aynı anda, cinsiyet olarak erkeklerin kadınlar üzerinde hak sahibi olmasını ve bunun sonuçlarını da anlatıyor —*çev. notu.*

gücünün siyaset hakkının kökeni olduğunu iddia etmişti. Locke ve diğer sözleşme teorisyenleri, babaerkil iktidar ile siyasi iktidarın aynı şey olmadığında, siyaset hakkının başlangıcının sözleşme olduğunda ısrar ediyorlardı. Bu noktada kazanan sözleşme teorisyenleri oldu; standart yorumun zemini "olabildiğince" sağlamdı. Hikâyenin çok önemli bir kısmı yine eksik. Bu yorumda siyasi hakkın gerçek kaynağı görmezden geliniyor; onun başlangıcına dair hiçbir hikâye anlatılmıyor (Dördüncü Bölüm'de bu eksikliği gidermeye çalışacağım). Siyaset hakkı, seks hakkından ya da evlenmeyle edinilen haklardan gelir. Babalık hakkı, ataerkil iktidarın sadece bir boyutudur, üstelik ona kaynaklık eden boyut değildir. Erkeğin baba olarak gücü, bir erkeğin (kocanın) bir kadın (karı) üstünde ataerki hakkını uygulamasından sonra gelir. Sözleşme teorisyenleri, babaerkil haklara karşı saldırılarında, ataerki hakkının başlangıcını sorgulamaya yanaşmadılar. Bunun yerine, evlenmeyle gelen hakları teorilerine kattılar ve böylece de erkeğin seks hakkı kuralını modern, sözleşmeye dayalı biçimine dönüştürdüler. Ataerki babaerkil olmaktan çoktan çıktı. Modern sivil toplum akrabalıkla da, babaların gücüyle de şekillenmiyor; modern dünyada kadınlar, *erkekler olarak* erkeklere tabiler, bir erkekler kardeşliği olarak erkeklere tabiler. İlk sözleşme babanın siyasi mağlubiyetinden sonra gerçekleşir ve modern *ataerki erkekkardeşliğini* yaratır.

Cinsellik sözleşmesi hikâyesinin anlatımdan çıkarılmasının bir nedeni de, klasik metinlere dair alışılagelen yaklaşımların, hem anaakım siyaset teorisyenlerininkilerde hem de onların sosyalist eleştirilerinde, ilk sözleşmeyle yaratılan sivil toplumun ayırt edici bir özelliğine dair yanıltıcı bir tasvir sunmasıdır. Ataerkil sivil toplum iki alana ayrılıyor, ama dikkat bu alanlardan yalnızca birine yönlendiriliyor. Toplumsal sözleşme hikâyesi, sivil özgürlüğün kamusal alanının ortaya çıkarılışının anlatımı olarak ele alınıyor. Diğeri, özel alan, siyasetle ilgili sayılmıyor. Evlilik ve evlenme sözleşmesi de böylece siyaset bakımın-

dan konu dışı addediliyor. Evlenme sözleşmesini görmezden gelmek demek, ilk sözleşmenin yarısını görmezden gelmek demek. Klasik metinlerde, biraz daha ayrıntılı olarak göstereceğim üzere, cinsellik sözleşmesi yerinden kaldırılıp, evlilik sözleşmesi içine alındı. Bu yerinden edilme, kayıp hikâyenin geri getirilmesini ve yeniden anlatılmasını zorlaştırıyor. Cinsellik sözleşmesi ve toplumsal sözleşmenin, birbiriyle ilgili de olsa birbirinden ayrı iki sözleşme olduğu ve cinsellik sözleşmesinin özel alanla ilgili olduğu izlenimi gayet kolaylıkla verilebilir. Böylece ataerkinin kamusal dünyayla hiç ilgisi yokmuş gibi olur. Oysa tam tersi, ataerki hakkı tüm sivil topluma yayılıyor. Her ikisi de kamusal, kapitalist pazar alanında yapılan iş sözleşmesi ve –benim kullanacağım tabirle– fuhuş sözleşmesi, erkeğin hakkını evlilik sözleşmesi kadar sıkı sıkıya koruyor. Sivil toplumun iki alanı aynı anda hem ayrıdır, hem de birbirinden ayrılamaz. Kamusal alan, özel alanın yokluğunda tam olarak anlaşılamaz ve benzer şekilde, ilk sözleşmenin anlamı da, hikâyenin birbirine muhtaç olan iki yarısı olmadan yanlış yorumlanır. Sivil özgürlük ataerki hakkına dayanır.

Her ne kadar sözleşme teorisine dair klasik eserler tartışmamda büyük yer tutsa da, cinsellik sözleşmesine olan ilgim asıl olarak metinleri yorumlamaya dayanmıyor. İngiltere, Avustralya ve Amerika Birleşik Devletleri'nin, yani bize söylenene bakılırsa toplumun bir sözleşmeyle başlamış olduğunu rahatça düşünebileceğimiz yerlerin temel toplumsal kurumlarının günümüzdeki yapısını aydınlatmak üzere hikâyeyi yeniden anlatıyorum. Bu toplumların hangi anlamda ataerkil olduğuna ilk sözleşmenin tam hikâyesiyle ışık tutulabilir; bunlar kültürel ve tarihsel bakımdan, aynı hikâyenin anlatılmasına elverecek kadar ortak noktaya sahip toplumlar (genel tezlerimin birçoğu, gelişmiş diğer Batı ülkeleri için de geçerli olacaktır). Yirminci yüzyıl sonunda ataerkil egemenliğin diğer egemenlik biçimlerinden nasıl farklı olduğu, unutulmuş olan cinsellik sözleşmesinin hatırlanmasıyla çok

daha fazla berraklık kazanıyor. Modern sivil toplumda hayati önemdeki kurumlar sözleşmeyle kurulduğu ve yürütüldüğü halde, ataerki ile sözleşme arasındaki bağlantı feministler tarafından bile pek az araştırılmış.

İşveren ve işçi arasındaki ilişki sözleşmelidir ve sözleşme teorisyenlerinin birçoğu için iş sözleşmesi örnek sözleşmedir. Evlilik de sözleşmeyle başlar. Feministler evlilik sözleşmesi konusuna büyük ilgi gösteriyorlar, fakat yazdıkları ve eylemleri büyük ölçüde görmezden geliniyor; feminist tezlerle ilgilenmeye hevesli olmasını bekleyebileceğimiz, sözleşme teorisini ve iş sözleşmesini eleştiren pek çok sosyalist bile dahil bu ilgisizliğe. (Aksini belirtmedikçe, "sosyalist" terimini Marksistler, sosyal demokratlar, anarşistler ve benzerlerini kapsayacak şekilde çok geniş anlamda kullanacağım.) Evlilik ve iş sözleşmelerinin yanı sıra, fahişe ve müşterisi arasındaki sözleşmeyi de inceleyeceğim, kölelik sözleşmesi (veya, Üçüncü Bölüm'de de açıklayacağım üzere, daha net bir ifadeyle sivil köle sözleşmesi) hakkında da söyleyeceklerim var. Yedinci Bölümün sonunda, yakın tarihli bir gelişmeye, taşıyıcı anne adı verilen kişiyle yapılan sözleşmeye bakacağım. Bu sözleşmeler ya kanunla düzenleniyor ya da kanunen yasak; tartışmamın çeşitli noktalarında, sözleşme taraflarının hukuki durumlarına da değineceğim. Fakat burada sözleşme hukuku hakkında yazmıyorum. Toplumsal birlikteliğin bir ilkesi olarak ve koca ile karı ya da kapitalist ile işçi ilişkisi gibi toplumsal ilişkileri oluşturmanın en önemli yollarından biri olarak sözleşmeyi dert ediniyorum. Mülkiyete dair tezim de, "mülkiyet"in sözleşme teorisine dair tartışmalara genellikle dahil olduğu anlamda değil. Sözleşme teorisini savunanlar ve eleştirenler, maddi eşyalar, toprak veya kapital olarak mülke ya da bireylerin sivil özgürlükte sahip olduğu söylenebilecek çıkara (mülke) odaklanma eğiliminde. Dert edindiğim tüm sözleşmelerin konusu ise çok özel bir mülk türü, bireylerin kendi şahıslarında sahip oldukları kabul edilen mülk.

Kadınların taraf olduğu sözleşmeler söz konusu oldu-

ğunda neden benzersiz sorunlar çıktığını açıklamak için cinsellik sözleşmesi hikâyesine dair biraz bilgi yeterlidir. Klasik metinlere dair tartışmaların çoğunda da, günümüzün sözleşme teorisyenleri tarafından yürütülen tartışmalarda da bu sorunlardan hiç bahsedilmiyor. Feministler en az bir buçuk asırdır evlilik sözleşmesinin kendine has garipliklerine işaret ediyorlar, ama dinleyen yok. İlk sözleşmenin klasik hikâyelerine dair standart açıklamalar, ilk anlaşmadan kadınların *dışlandığını* genellikle söylemiyor. İlk sözleşmeyi erkekler yapar. Doğa durumu, doğal durum sakinlerinin özellikleri düşünüldüğünde, ilk sözleşmeyi yapmanın neden mantıklı bir davranış olduğunu açıklamakta kullanılır. Hikâyenin dışına atılan kritik nokta, bu sakinlerin hepsinin aynı cinsiyetten olmaması ve bütün klasik yazarlar için (Hobbes hariç) doğal cinsiyet farkının mantığının da farklı olması anlamına gelmesidir. Metinlere dair açıklamalar, klasik teorisyenlerin erkeklik (*masculinity*) ve kadınlık (*femininity*) hakkında, erkek ve kadın olmanın ne demek olduğu hakkında ataerkil bir anlatım kurduğu gerçeğini saklar. Yalnızca erkek bireyler, bir sözleşme yapmak için gereken özellik ve yeteneklerle donatılmıştır; bunların en önemlisi de kendi şahsında mülkiyet sahibi [kendi üzerinde hak sahibi] olmaktır; yani sadece erkekler "bireydir".

Doğa durumunda "tüm insanoğulları özgür doğar" ve birbirine eşittir; onlar "bireylerdir". Sözleşme öğretisinin bu önkabulü köklü bir sorun yaratır: Böyle bir durumda bir insanın[4] bir başkası tarafından yönetilmesi nasıl meşru olabilir; siyasi hak nasıl var olabilir? Başlangıçtaki özgürlük ve eşitlik varsayımını reddetmeden verilebilecek tek bir cevap var: Bu ilişki anlaşmayla oluşmalıdır ve Üçüncü Bölüm'de açıklayacağım nedenlerle, sözleşme serbest anlaşmanın paradigması olarak görülür. Ama ka-

[4] Burada hem "adam, erkek", hem de kadınları da kapsayan şekilde "insan" anlamına gelen *man* kelimesi kullanılmış. Kitap genelinde, her iki anlama gelebileceği yerlerde *man*'i "insan" diye çevirdim —*çev. notu.*

dınlar özgür doğmazlar; kadınların doğal bir özgürlüğü yoktur. Doğa durumunun klasik tasvirlerinde –erkekler ve kadınlar arasında– bir tabi olma sırası da vardır . Hobbes dışındaki klasik teorisyenler kadınların, "bireylerin" sahip olduğu özellik ve yeteneklere doğal olarak sahip olmadığını iddia ederler. Cinsiyet farkı siyasi bir farklılıktır; cinsiyet farkı özgürlük ve tabi olmak arasındaki farktır. Kadınlar, erkeklerin doğal özgürlüklerini sivil özgürlüğün güvenliğine dönüştürdükleri ilk sözleşmenin tarafı değiller. Kadınlar bu sözleşmenin nesnesi. (Cinsel) sözleşme, erkeklerin, kadınlar üstündeki doğal haklarını, sivil ataerki hakkının güvenliğine dönüştürmelerinin aracı. Ama eğer kadınların ilk sözleşmede yeri yoksa, burada yer alamıyorlarsa, klasik toplumsal sözleşme teorisyenleri (yine Hobbes istisna olarak) neden evliliği ve evlilik sözleşmesini doğal durumun bir parçası olarak alıyorlar? Sözleşme yapma yetisine sahip olmayan varlıkların, nasıl oluyor da buna rağmen her zaman bu sözleşmeleri yapıyor olmaları bekleniyor? Dahası, neden bütün klasik teorisyenler (Hobbes dahil) ısrarla, sivil toplumda kadınların evlilik sözleşmesi yapabiliyor olmalarının ötesinde, bunu yapmak zorunda olduklarını söylüyor?

Cinsiyetler arasındaki farkın özgürlük ve tabiyet arasındaki fark olarak kurulması, meşhur bir siyaset hikâyesinin merkezindeki öğe olmaktan ibaret değil. Toplumumuzun ve günlük hayatımızın yapısı, cinsiyet farkına dair ataerkil kavrayışı içinde barındırıyor. Büyük önem taşıyan "birey" kategorisinden kadının çıkarılmasının toplumsal ve hukuki ifadesini nasıl bulduğunu ve bu dışlamanın burada ilgilendiğim sözleşmeleri nasıl yapılandırdığını göstereceğim. Yakın tarihteki pek çok yasal reforma ve kadının toplumsal konumundaki daha geniş değişmelere rağmen biz hâlâ erkeklerle aynı sivil duruma, itibara sahip değiliz, fakat toplumlarımızın bu can alıcı siyasi gerçeği, sözleşme teorisine dair güncel tartışmalara ve sözleşme uygulamasına ender olarak yansıyor. Kocalar artık karıları üstünde, karıların hukuki olarak mülk ko-

numunda sayıldığı on dokuzuncu yüzyıl ortasındaki gibi geniş haklara sahip değiller. Gelgelelim 1980'lerde, evlilik tabiyetinin bu yönü, kocanın karısının bedenine erişimi üzerinde herhangi bir sınırlamayı hâlâ kabul etmeyen, dolayısıyla evlilik içinde tecavüzün mümkün olduğunu reddeden yargı sistemlerinde yaşamayı sürdürüyor. Buna verilen yaygın tepkilerden biri, *siyaset* teorisyenleri ve *siyasi* eylemciler için bir geçerliliği yokmuşçasına bu konuyu kapatmak. Kadının evlilikteki konumunun, kadınlar ve sözleşme hakkında çok daha derin sorunları yansıtma ihtimali de, evlilik sözleşmesinin yapısının diğer sözleşmelere çok benzer olabileceği de böylece dikkatten kaçırılmış oluyor. Evlilikteki egemenliğin politik önem taşıdığını reddetmek, evlilik sözleşmesi ve kadınların dahil olduğu diğer sözleşmeler arasında bir bağlantı olduğunu ele alma gereğinin üstünü örtüyor.

İlk sözleşme (ki genel olarak bunun siyasi bir kurgu olduğu kabul edilir) ile güncel sözleşmeler arasındaki bağlantıya şaşılacak kadar az ilgili gösterilmiş. Hikâyeye göre toplumsal sözleşme, bireylerin, eylemlerinin sivil yasayla düzenlendiğinden ve yaptıkları anlaşmaların gerekirse devlet tarafından zorla uygulatılacağından emin olarak sözleşme yapabildiği bir toplum yaratır. Güncel sözleşmeler böylece, bireylerin ilk sözleşmeyi yaparken yaşadıkları özgürlüğün bir örneğini oluşturur gibi görünür. Çağdaş sözleşme teorisyenlerine göre, toplumsal şartlar, bireylerin özgürlüklerini kullanıp evlenme sözleşmesi veya iş sözleşmesi yapmasının, hatta kimi klasik ve çağdaş yazarlara göre –sivil– bir kölelik sözleşmesi yapmasının bile, daima makul olduğu şekildedir. Hikâyeyi okumanın bir diğer yolu da –Rousseau'nun düşündüğü gibi– toplumsal sözleşmenin bireylerin gönüllü olarak kendilerini devlete ve sivil yasaya tabi kılmalarına imkân verdiğidir; özgürlük itaate dönüşür ve buna karşılık güvenlik sağlanır. Bu okumaya göre de gündelik hayatın güncel sözleşmeleri yine ilk sözleşmeyi yansıtır, ama bu kez itaat verip güvenlik almak söz konusudur; bu sözleşmeler *sivil efendilik* ve

sivil tabiyet diyeceğim durumu yaratır.

Ataerkin egemenlik ve tabiyet meselesinin hak ettiği ilgiyi genellikle göremememesinin bir nedeni, *tabiyet*in, sözleşmeyi eleştirenler arasında hemen hemen her zaman önemsiz bir mesele olarak görülmesidir. Sözleşmelerin hangi şartlar altında yapıldığına, sözleşme yapıldıktan sonra istismar edilmesi (sömürülmesi) konusuna bolca ilgi gösteriliyor. Sözleşme öğretisini savunanlar günlük hayattaki sözleşmelerin, eşit tarafların sözleşme hükümleri üstünde özgürce anlaştıkları ilk sözleşme modeline yeterince uygun olduğunu iddia ediyorlar; böylece güncel sözleşmeler birey özgürlüğünün birer örneği oluyor. Onları eleştirenler, ister iş sözleşmesiyle ilgilenen sosyalistler, ister evlilik sözleşmesiyle veya fuhuş sözleşmesiyle ilgilenen feministler olsun, tarafların çoğu kez son derece eşitsiz olan konumlarına, işçilerin, karıların ve genel olarak kadınların karşı karşıya olduğu ekonomik ve diğer sıkıntılara işaret ederek karşı çıkıyorlar bu iddiaya. Gelgelim, sözleşmeye zorla taraf olmak konusuna odaklanmak, bu konu gayet önemli olsa da, başka bir önemli soruyu gölgede bırakabiliyor: Eğer sözleşme yapmak gerçekten gönüllüğe dayalı olsaydı, hiçbir zorlama olmasaydı, sözleşme feministler ve sosyalistler için cazip hale gelir miydi?

Sömürü (istismar) konusu da eleştiriliyor. Söz konusu olan, hem artı değerin çıkarılıp alınması şeklindeki teknik Marksist anlamıyla, hem de işçilerin emekleri karşılığında adil bir ücret alamaması ve ağır şartlarda çalışması, karılara evde verdikleri emek karşılığında hiçbir ücret ödenmemesi ve fahişelerin hakarete uğraması, fiziksel şiddete maruz kalması şeklindeki popüler anlamıyla sömürü. Burada da sömürü önemli, ama klasik sözleşme teorisinin içerdiği, ataerkinin kökenlerinin kurgulanan hikâyesi, dikkatleri egemenlik ve tabiyet ilişkilerinin oluşmasına da yönlendiriyor. On yedinci yüzyıldan beri, karıların kocalarına tabi kılındığını feministler gayet iyi biliyorlar, ama onların –evlilikteki– egemenliğe karşı itirazları, sosyalistlerin sömürülmedeki tabiyeti kapsayan

tezlerinden çok daha az tanınıyor. Oysa, göstereceğim üzere, sömürü tam da, kişinin kendi şahsında mülkiyeti olmasını ilgilendiren sözleşmelerin, yönetme hakkını sözleşme taraflarından sadece birine vermesinden kaynaklanıyor. Kapitalistler işçileri, kocalar karıları sömürebiliyor; çünkü işçiler ve kadınlar iş sözleşmesi ve evlilik sözleşmesi ile tabi konumda tutuluyorlar. Sözleşme teorisyenlerinin dehası, hem ilk sözleşmeyi hem de evlilik sözleşmesini birey özgürlüğünün örneği ve güvencesi olarak sunmak oldu. Oysa bunun aksine, sözleşme teorisinde evrensel özgürlük daima bir hipotezdir, hikâyedir, siyasi bir kurgudur. Sözleşme, siyasi hakkı daima, egemenlik ve tabiyet ilişkileri biçiminde ortaya çıkarır.

G.D.H. Cole 1919'da, insanlar kapitalist üretim düzeninde neyin yanlış olduğu sorusunu cevaplarken genellikle yanlış cevabın verildiğini ortaya koydu: "Fakirlik [eşitsizlik] diye cevap veriyorlardı, oysa kölelik cevabını vermeleri gerekirdi."[5] Cole polemik amaçlı abartmıştı. Bireyler hukuken özgür ve sivil eşit [vatandaşlık bakımından eşit] olduklarında, sorun gerçek anlamıyla kölelik değildir; hiç kimse aynı anda hem sahipli bir insan hem de vatandaş olamaz. Fakat Cole'un işaret ettiği şey, kapitalizmi (ve sözleşmeyi) eleştirenlerin sömürüye (eşitsizliğe) odaklanıp tabiyeti gözardı ettiği ve özgür ilişkilerle kurulduğu kabul edilen kurumların yarattığı durumların efendi ile köle arasındaki ilişkiye nasıl da benzediğidir. Rousseau kendisinden önceki sözleşme teorisyenlerini, kölelik sözleşmesine eşdeğer bir ilk anlaşmayı savunduklarını söyleyerek eleştirmişti. (Toplumsal sözleşme bakımından çok önemli olan, politik gücün temsilcilere ve devlete yabancılaşması meselesini *The Problem of Political Obligation*'da [Siyasi Yükümlülük Sorunu] ele aldım.) Rousseau, köleliği ve onunla herhangi bir akrabalığı olan –cinsellik sözleşmesi hariç– her türlü sözleşmeyi temelden reddeden tek

[5] G.D.H. Cole, *Self-Government in Industry*, Londra, G. H. Bell and Sons, 1919, s. 34.

sözleşme teorisyenidir. Klasik yazarlar arasındaki farklar, hepsinin de ataerkini sadece anaakım siyaset teorisi sınırlarının dışından açıklıyor olmalarının yanında önemsiz kalıyor. Ataerkine tabiyet bütün klasik yazarların teorilerinin merkezinde duruyor; fakat bu durum sol siyaset teorisyenleri ve eylemcileri tarafından (ister liberal olsunlar, ister G.D.H. Cole gibi sosyalist) neredeyse tamamen gözardı ediliyor; feminist seslere ise kulak verilmiyor.

1960'ların sonundan itibaren örgütlü feminist hareketin yeniden canlanması, "ataerki" (*patriarchy*) terimini de canlandırdı. Kelimenin anlamına dair bir uzlaşma yok; günümüzün feminist tartışmalarını bir sonraki bölümde inceleyeceğim. Ataerkine dair tartışmalar, ataerkil yorumlamalar sorunuyla karşı karşıya; bunlar arasından en önemli ve en inatçı olanlar, birbiriyle ilişkili şu iki tez: "ataerki"nin kelime anlamıyla yorumlanması gerektiği ve ataerkinin eski statü dünyasının ya da doğal bir tabiyet düzeninin kalıntısı olduğu; kısacası, ataerkinin sözleşmenin yeni sivil dünyasından önce gelen eski, babaerkil hak dünyasından kalma olduğu iddiası. Yani, ataerki, Sir Henry Maine'in eski dünyanın yenisine dönüşümüne dair klasik tarifindeki "*Statüden Sözleşmeye* geçiş hareketi" ifadesinde yer alan "statü" ile eşanlamlı gibi görülüyor.[6] Böylece sözleşme, statü ya da ataerkindeki tabiyetten farklı ve buna zıt olarak, özgürlük anlamı kazanıyor. Sir Henry Maine'in adı ve bu meşhur sözü, sözleşme tartışmalarında sıkça anılıyor ama pek de dikkatle incelendiğini görmüyoruz. Maine'in tezi, ataerkil ailede babanın mutlak hâkimiyeti anlamındaki statünün yerini sözleşmeye dayalı ilişki biçiminin alması ve toplumun temel "birimi" olarak ailenin yerini bireyin alması hakkındaydı. Maine'in kullandığı anlamıyla "statü", terimin bugün kullanıldığı diğer iki anlamdan biriyle örtüşüyor.

[İngilizcede] statü kimi zaman, "tanımlı olma"yı daha

[6] Sir H. Maine, *Ancient Law*, Londra, J. M. Dent and Sons, 1917 [1861], s. 100.

genel olarak kapsayacak şekilde kullanılıyor; insanlar, cinsiyet, renk, yaş vb. gibi kendileri için tanımlanmış özellikler dolayısıyla belirli toplumsal konumlara sahip olarak doğuyorlar. John Stuart Mill'in *The Subjection of Women* [Kadınların Tabiyeti] eserinde dile getirdiği, taraflardan birinin, yani karının, belli bir durumun içine doğduğunu varsayan evlilik sözleşmesinin sözleşme niteliğini yeterince taşımadığı şeklindeki eleştirisi, sözleşme ve bu geniş anlamıyla statü arasında var olan karşıtlığa dayanıyor. Günümüz hukuk yazarları da "statü"yü epey farklı bir şekilde kullanıyor. Hukuk yazarları için "sözleşme", "bırakınız yapsınlar" ekonomik düzenine, bireysel özelliklerin ve bir sözleşmenin özel konusunun anlam taşımadığı bir "sözleşme yapma özgürlüğü" düzenine tekabül ediyor. Bu anlamıyla sözleşme, yasal düzenleme (devlet düzenlemesi) anlamındaki "statü"nün karşıtı oluyor. Düzenleme, tam da sözleşmeyi *kimin, ne* hakkında ve hangi *şartlar* altında yaptığını dikkate alarak, sınırlar ve özel hükümlerle kısıtlıyor. Bu gibi düzenlemelerin gelişip koskoca bir sistem oluşturması nedeniyle, Patrick Atiyah *The Rise and Fall of Freedom of Contract*'ta [Sözleşme Özgürlüğünün Yükselişi ve Düşüşü] "Maine'in 1861'de gördüğünün aksine bir hareketle, 'sözleşme'den 'statü'ye geri dönüş yaşandığını söylemek klişe oldu" diyordu.[7] Gelgelelim Maine'in ve Atiyah'nın tezleri bambaşka tarihsel bağlamlarda yer alıyor. 1980'lerdeki "statü", Maine'in statüsünden çok uzaktır. Statünün anlamına, ataerkiyle ve sözleşmeyle bağlantısına iddialarımın pek çok noktasında döneceğim.

Sivil toplumun ataerki sonrası bir toplum düzeni ola-

[7] P. S. Atiyah, *The Rise and Fall of Freedom of Contact*, Oxford, Clarendon Press, 1979, s. 716. Atiyah ve yasa üstüne yazan başkaları, söz vermenin yükümlülük ve sözleşme ile aynı paradigma içinde olup olmadığını da tartışırlar. Bu konulardan bazılarını başka yerlerde inceledim ve bu çalışmada sözleşmenin bu yönünü ele almayacağım. *The Problem of Political Obligation* [Siyasi Yükümlülük Sorunu] çalışmama bakınız (Cambridge, Polity Press; Berkeley ve Los Angeles, University of California Press, 2. Basım, 1985).

rak görülmesi de "sivil toplum" teriminin kendi içindeki belirsizlikle ilişkilidir. Bir bakış açısına göre sivil toplum, statünün premodern düzeninin ardından gelen sözleşmeye dayalı düzendir, veya anayasaya dayalı, sınırlandırılmış yönetim siyasi mutlakiyetin yerini alır. Başka bir bakış açısına göreyse sivil toplum doğa durumunun yerini alır; "sivil" yine, alanlardan birinin adıdır, "sivil toplumun" kamusal alanıdır. Sözleşme teorisini savunanların da buna karşı çıkanların da büyük kısmı "sivil"in belirsizliğinden faydalanır. "Sivil toplumun" diğer toplum düzenlerinden farkı, özel alanın kamusal alandan ayrılmış olmasıdır; sivil toplum birbirine karşıt iki alana bölünmüştür, bunların her birinin kendine özgü, diğerine zıt bir ilişkilenme modu vardır. Fakat dikkatler alanlardan yalnız birine yönelir, bu alan politik ilgiye konu olabilecek tek alan olarak ele alınır. İki alanın var olmasının politik önemine, ya da her iki alanın da nasıl oluştuğuna dair nadiren soru sorulur. Kamusal alanın nereden geldiğinin bilinmez bir yanı yoktur. Toplum sözleşmesi sivil hukuku [yurttaşlık yasası, medeni kanun], sivil özgürlüğü ve eşitliği, sözleşmeyi ve bireyi var eder. Peki özel alanın yaratılışının –kurgusal– tarihi nedir?

Herhangi bir klasik teorisyenin doğa durumu veya sivil durum tasvirini anlamak için bu iki hali bir arada ele almak gerekir. "Doğal" ve "sivil" aynı anda hem birbirine ters, hem de birbirine bağımlıdır. Bu iki terim anlamlarını birbirleriyle ilişkilerinden alır; "doğal" olan "sivil" olanı, "sivil" olan "doğal" olanı dışlar. Doğa durumu ile sivil toplumun karşılıklı olarak birbirine bağımlılığına dikkat çekmek, ilk sözleşmenin ardından neden "sivil" sözcüğünün anlamının kayarak "sivil toplum"un tamamını değil sadece bir kısmını ifade etmekte kullanıldığını açıklamıyor. Bu kaymayı açıklamak için, "doğal" ile "sivil" arasındaki ikili karşıtlık ve bağımlılığı dikkate almak lazım. İlk sözleşme yapıldı mı, geçerli olan ikilik özel alanla sivil, kamusal alan arasındakidir artık; doğa durumunda cinsiyet farkının sırasını yansıtan bir ikiliktir bu, ki o fark aynı

zamanda siyasi bir farktır. Kadınlar ilk sözleşmenin tarafı değildir, ama doğa durumunda da bırakılmazlar; öyle olsa cinsellik sözleşmesi amacına ulaşamazdı! Kadınlar, hem sivil toplumda olan hem de orada olmayan bir alana dahil edilir. Özel alan, sivil toplumun bir parçasıdır ama "sivil" alandan ayrılmıştır. Özel-kamusal zıtlığı, doğal-sivil'in ve kadın-erkek'in bir başka ifadesidir. Özel, kadınsı alan (doğal) ve kamusal, eril alan (sivil) birbirine karşıttır ama anlamlarını birbirlerinden alırlar ve kamusal hayatın sivil özgürlüğü, özel alanı karakterize eden doğal tabiyetin karşısına konduğunda anlamını bulur (Locke, karşıtlığı babaerkil güç ile siyasi güç arasındaymış gibi, ataerkil terimlerle sunarak insanı yanıltır). "Birey" olmanın ne demek olduğu, sözleşme yapan ve sivil olarak özgür olan kişi olmanın ne demek olduğu, kadınların özel alan içinde tabi kılınmasında açığa çıkar.

Özel alan tipik olarak sivil, yani kamusal hayatın gerekli, doğal temeli farz edilir, ama siyaset teorisyenleriyle siyasi eylemcilerin konuları açısından geçersizmiş gibi bir muamele görür. Nihayet 1792'de Mary Wollstonecraft'ın *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi* kitabı çıktığından beri, feministler bu iki alan arasındaki karmaşık karşılıklı bağımlılık ilişkisine ısrarla dikkat çekiyorlar, ama neredeyse iki yüzyıl sonra, "sivil" toplum hâlâ kendi başına var olan bir alanmış gibi ele alınıyor. Özel alanın kökeni böylece sırlara bürünmüş olarak kalıyor. Esrar daha da koyulaşmış durumda; çünkü toplumsal sözleşme teorisi tartışmaları hemen her zaman on sekizinci yüzyıldan doğrudan günümüze ve John Rawls'un –toplumsal– sözleşme hikâyesine dair çağdaş formülasyonuna geçiyor. Ama Sigmund Freud da ilk sözleşmenin birden fazla versiyonunu –yeniden– yazmıştır. Ondan nadiren söz edilir; fakat belki de Freud adının eksikliğinin sağlam bir nedeni vardır. Freud'un hikâyeleri, ilk anlaşma yapılmadan önce sadece özgürlüğün değil, kadınlar üzerinde tahakkümün de söz konusu olduğunu ortaya serer ve Freud ilk sözleşme ile iki alanın yaratıldığını açıkça gösterir. Klasik

metinlerde (Hobbes'unkiler hariç), ilk bakışta, özel alanın yaratılmasına hiç gerek yokmuş gibi görünebilir; zira erkeklerle kadınlar arasındaki cinsel ilişkiler, evlilik ve aile doğa durumunda da zaten vardır. Ama ilk sözleşme "sivil toplumu" ortaya çıkarır ve özel alanın nasıl kurulduğunu (iddia edildiğini) ve kamusal alandan ayrılmasının neden gerekli olduğunu açıklamak için cinsellik sözleşmesinin hikâyesini anlatmak gerekir.

Cinsellik sözleşmesinin sadece özel alanla ilişkili olmadığını vurgulamak lazım. Ataerki sadece aileyle ilgili değil, sadece özel alanda kalmıyor. İlk sözleşme, ataerkil sivil toplumun modern sosyal bütününü meydana getiriyor. Erkekler özel ve kamusal alanlar arasında gidip geliyor, erkeğin cinsellik haklarını yazan kanunlar her iki alanda geçerli. Sivil toplum ikiye bölünmüş, ama toplumsal düzenin birliği büyük ölçüde ataerkil ilişkiler yapısı üzerinden korunuyor. Beşinci ve Yedinci Bölümlerde ataerkinin kamusal yüzünün bazı yönlerini inceleyecek ve bu iki alandaki ataerkil egemenlik arasında bulunan bağlantıların bazılarını ele alacağım. Özel-kamusal arasındaki ayrılma, tıpkı doğal-sivil gibi, ikili bir biçim alıyor ve böylece söz konusu bağlantıları sistematik olarak karartıyor.

Günümüzde liberallerle sosyalistler arasındaki özel ve kamusal alan tartışmasının çoğu, doğal ve sivil arasındaki *ataerkil* bölünmeye dair değil. Özel alan, "özel"in anlamının sivil dünyaya ve özel ile kamusal arasındaki *sınıf* ayrımına kayacağı şekilde "unutuluyor" Ardından ayrışma "sivil" alanın kendi içinde yapılıyor; özel, kapitalist ekonomi veya özel teşebbüs ile kamusal ya da siyasi devlet arasında; tanıdık tartışmalar böyle akıp gidiyor. Aslında bugün genel kamuoyu, "toplum sözleşmesi" terimini, bu lafın "sivil" alanda hükümet/devlet, emek ve kapital arasındaki ilişkileri ifade etmekte kullanılagelmesinden dolayı tanıyor. 1970'lerde İngiltere'de İşçi Partisi hükümetleri toplumsal sözleşmelerinin çoğunu sendika hareketleriyle yaptı; Avustralya'da devlet, kapital ve emek arasında 1983'te yapılan Anlaşma'ya da sıklıkla toplum sözleşmesi

deniyor. 1980'lerde Reagan hükümetinin ekonomi politikasına dair kitaplar ABD'de "toplum sözleşmesi" ifadesini içeren isimlerle çıkıyor.[8] Böylece, özel-kamusal zıtlığının bu çeşidinin liberal savunması da, sosyalist eleştirisi de, sınıf egemenliğini ve çalışma sözleşmesini ya övmüş ya da yermiş oluyor. Ataerkil egemenlik onların referans sisteminin dışında kalıyor; evlilik sözleşmesiyle iş sözleşmesinin arasındaki ilişkiye dair sorular ve iş sözleşmesinin de ataerkinin yapısının bir parçası olabileceğine dair her türlü ipucu da onunla birlikte dışta bırakılmış oluyor.

Geçtiğimiz on yıl içinde, liberaller ile sosyalistler arasında ve sosyalistlerin kendi içinde süregiden tartışmanın tanıdık terimleri giderek daha sorunlu hale geldi. Bu yetersizlik, siyasi, ekonomik ve entelektüel bir dizi gelişme karşısında açığa çıktı; bunlardan sadece birine burada değinmek istiyorum. Feministler, uzun zamandır devam eden tartışmalarda, çoğu zaman birbirine kıyasıya karşı çıkan tarafların önemli bazı varsayımları paylaştığını gösterdi. Temel varsayım, özel-doğal alan ile kamusal-sivil alan arasındaki ataerkil ayrımın politik hayat açısından anlam taşımadığıdır. Ama ortak zemin bunun da ötesine uzanır. Ataerki, sözleşme, sosyalizm ve feminizm arasındaki karmaşık ilişki nispeten az incelenmiştir. Bu alanın cinsellik sözleşmesinin tarihine bakılarak incelenmesi, sosyalizmin ve feminizmin bazı akımlarının en radikal sözleşme teorisiyle nasıl yan yana gittiğini gösterir. Kesişim noktası, Locke'un meşhur "Her insan kendi *şahsında* bir *mülke* sahiptir"[9] sözünde ifade ettiği, tüm bireylerin mâlik olduğu, herkesin kendi yeteneklerinin, kendi özel-

[8] Örneğin, M. Carnoy, D. Shearer ve R. Rumberger, *A New Social Contract: The Economy and Government After Reagan*, New York, Harper and Row, 1983; D. L. Bawden (der.), *The Social Contract Revisited*, Baltimore, The Urban Institute Press, 1984.

[9] J. Locke, *The Two Treatises of Government*, ed. P. Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, 2. basım, II, s. 27 [Türkçesi: *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, Eksi Kitaplar, 3. Basım, 2016].

liklerinin mülkiyetine sahip olduğu fikridir.

Bireylerin, kendi şahıslarının mülkiyetine sahip oldukları fikri, sınıf egemenliğine ve ataerkil egemenliğe karşı mücadelede kilit önemdedir. Marx bu fikir olmadan *Kapital*'i yazamaz, emeğin gücü kavramını bu olmadan üretemezdi; fakat diğer yandan bireylere dair bu görüşü ve buradan çıkan, özgürlüğün sözleşme ve mülk sahipliği olduğu sonucunu reddetmese, ücretli emeğin ve kapitalizmin, veya başka bir sosyalist terimle ücretli köleliğin yıkılmasını da talep edemezdi. Marx'ın hem bu kavramlaştırmayı hem de bunun katkıda bulunduğu toplum düzenini reddetmek için kişinin kendi şahsında mülkiyet sahibi olduğu fikrini kullanmak zorunda kalması, bugün piyasa sosyalizminin karşısında, akademik çevrelerde rasyonel seçim ve analitik Marksizmin popülaritesi karşısında unutulma tehlikesi içinde. Benzer şekilde, kadınların, bizzat kendilerinin mülkiyetine sahip oldukları beyanı eski ve yeni pek çok feminist kampanyaya can verdi; medeni kanunu değiştirme girişimlerinden tutun da vatandaşlık hakkına ve kürtaj hakkı taleplerine kadar. Yaygın himaye öğretisi karının kocaya ait bir mal olduğunu kabul ediyorken, erkekler de hâlâ erkeğin cinsellik hakkı kanunlarının uygulanmasını coşkuyla savunup kadın bedeninin hem kanıyla canıyla hem de temsilen, erkeklerin erişimine kamusal olarak açık olmasını talep ediyorken, kendi kendinin sahibi olma fikrinin feministler açısından cazibesini anlamak kolay. Kadınların kendi kendilerinin mülkiyetine sahip olduklarının kabul edilmesini sağlamak böylece ataerkine karşı sağlam bir darbe gibi görülebilir; fakat tarihsel olarak, feminist hareket kişilerin kendi şahıslarının mülkiyetine sahip oldukları söyleminde rahatça formüle edilebilecek konularda kampanya yaparken, baskın feminist tez, kadınların sivil özgürlüğü erkeklerin soluk yansımaları olarak değil *kadın olarak* istediğiydi. Dolayısıyla bu tez, bireyin eril bir mâlik olduğu şeklindeki ataerkil kurgunun alttan alta reddedilmesine dayanıyordu.

Oysa bugün birçok feminist, günümüzün politik ik-

liminde sözleşme terimleriyle feminist taleplerde bulunmanın sanki sadece avantajlı taraflarını görüyor; "birey"in mülk sahibi sıfatıyla, modern ataerkinin üzerinde yükseldiği dayanak noktası olduğunun farkında değil gibiler. Özellikle, sosyalist tezlerin artık ender duyulduğu ve sözleşme öğretisinin en radikal biçiminin etkili olduğu Amerika Birleşik Devletleri için geçerli bu. Sözleşmenin (*contract*), klasik ifadesini Hobbes'un teorisinde bulan bu biçimine, *sözleşme yanlısı* (*contractarian*) teori veya *sözleşmecilik* (*contractarianism*) diyeceğim (Amerika Birleşik Devletleri'nde buna genellikle "özgürlükçülük" [*libertarianism*] deniyor, ama Avrupa ve Avustralya'da "liberter", sosyalist hareketin anarşist kanadını ifade ediyor; yürüttüğüm tartışma bu kaynaktan da beslendiğinden dolayı Amerikan olmayan kullanımı tercih edeceğim). "Birey" bu işin beşiğidir, sözleşmeci teori bunun üzerine kuruludur ve sosyalizmle feminizm bugün "birey"e olan bakışları ölçüsünde sözleşmecilerle yan yana duruyorlar. Sosyalistler, kendi tezleri için, mülk sahibi bireyin kabulünün *ve* reddinin gerekli olduğunu unuttukları zaman, tabiyet (ücretli kölelik) ortadan kayboluyor, sadece sömürü görünüyor. Feministler, "bireyin" kabulü siyasi olarak gerekli olsa bile, bunun reddinin de aynı şekilde gerekli olduğunu unuttuklarında kadınlığın ataerkil kuruluşunu peşinen kabul etmiş oluyorlar.

Günümüz sözleşmecileri için, veya Hegel'i izleyerek "sözleşme bakış açısından"[10] diyeceğim yerden, sosyal hayat ve ilişkiler bir sözleşmeden başlamakla kalmayıp, başlı başına, birbirinden ayrı sözleşmelerden oluşan sonsuz bir dizi olarak görülebilir. Bu görüşün taşıdığı anlam, felsefenin eski bir açmazı ele alınarak ortaya konabilir. Eski bir inanca göre evren bir filin üstünde durmaktadır, fil ise bir kaplumbağanın sırtındadır; peki ama kaplum-

[10] G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, İngilizceye çev. T. M. Knox, Oxford, Clarendon Press, 1952, s. 163 [Türkçesi: *Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 2. basım, 2013].

bağa nerede durur? Kaplumbağaların alt alta devam edip gittiği gibi tavizsiz bir cevap verilebilir. Sözleşme bakış açısından, sosyal hayatta sözleşmeler alt alta devam edip duran bir silsiledir. Dahası, sözleşmeye ve sözleşme ilişkilerine konabilecek bir sınır da yoktur; sivil tabiyetin en uç noktası olan kölelik sözleşmesi bile meşrudur. Sivil bir kölelik sözleşmesi başka herhangi bir sözleşmeden çok da farklı değildir. Birey özgürlüğünün, sözleşme kavramına başvurularak kölelikle örneklenebilmesi, sosyalistlerle feministleri sözleşme kavramını ve sahip birey fikrini kullanırken durup düşünmeye sevk etmeli.

İster soldan gelmiş olsun, ister sözleşmenin teorideki en büyük eleştirmeni olan Hegel'den, sözleşmeye karşı tanıdık tezlerin hepsi, cinsellik sözleşmesi hikâyesi geri getirildiğinde bambaşka şekilde anlaşılıyor. İroniktir ki eleştirenler de ataerkil ilk sözleşmenin kurduğu parametreler içinde kalıyor ve dolayısıyla getirdikleri eleştiriler de daima kısmi. Mesela, evlilikteki tabiyet ya tasdik ediliyor ya görmezden geliniyor, "işçi"nin ataerkil kuruluşu asla tanınmıyor ve sivil kölelik sözleşmesinin getirdiği sonuçlar hiçbir zaman takip edilmiyor. Bu, ataerkini cinsellik sözleşmesi perspektifinden incelemenin doğrudan bir iş olduğu anlamına gelmez; kolaylıkla yanlış anlamalar meydana gelebilir. Mesela bazı feministler, kadınların yaygınlıkla sadece erkeğin gücüne tabi olarak, pasif kurbanlar gibi tasvir edilmesinden haklı olarak kaygı duyuyorlar ve ataerkil tabiyete odaklanmak bu tasviri pekiştirecek gibi görülebilir. Lakin ataerkil tabiyetin sözleşme kaynaklı olduğunu vurgulamak, kadınların bu konumu basit bir şekilde kabullendikleri gibi bir varsayımı kesinlikle içermez. Bilakis, sözleşme cinsellik hakkının yenilenmesi ve korunmasının ana mekanizmalarından biriyken, bunun nasıl olup da özgürlük olarak, ataerkinin dışındaymış gibi sunulduğunu anlamak, ancak kadınların (ve bazı erkeklerin) ataerkil ilişkilere on yedinci yüzyıldan beri direnmesi ve bunları eleştirmesi sayesinde mümkündür. Bu çalışma onların direnişine dayanıyor, burada onların sözleşmeye

dair göz ardı edilmiş bazı eleştirilerinden de söz edeceğim.

İlk sözleşmenin ve daha genel anlamıyla sözleşmenin kurduğu tabiyete dikkat etmek de başlı başına bir başka olası yanlış anlama kaynağı. Michel Foucault'nun etkili çalışmaları, cinsellik sözleşmesinin hikâyesinin "odağı yasanın (hukukun) ifadesinden ve tabuların işleyişinden ibaret olan"[11] eski bir yargı formülasyonunda sıkışıp kalmış bir güç ve tahakküm görüşü yaratacağını düşündürebilir. Elbette yasa ve sözleşme de, itaat ve sözleşme de birbirleriyle çok yakın ilişkilidir, ama buradan sözleşmenin sadece yasayla (hukukla) ilgilenip, Foucault'nun terminolojisini kullanacak olursak, disiplin, normalleştirme ve kontrolle ilgilenmediği sonucu çıkmaz. *Cinselliğin Tarihi*'nde Foucault "on sekizinci yüzyıl başında [yeni iktidar mekanizmaları] erkeklerin varlığını, yaşayan bedenler olarak erkekleri yönetir oldu" der.[12] Ama yedinci yüzyıl başında, ilk sözleşmenin hikâyeleri ilk olarak anlatılmaya başlandığında, yeni bir tabiyet ve disiplin mekanizması erkeklerin kadınların bedenlerini ve kadınların hayatını yönetmesine imkân verdi. İlk sözleşme modern bir yasa biçimi var etti (denir) ve gündelik hayatta yapılan fiilî sözleşmeler cinsellik, evlilik ve iş içerisinde yerel iktidar ilişkileri yaratan, özellikle modern bir yöntem teşkil eder. Sivil devletle yasa ve –ataerkil– disiplin iki iktidar biçimi değil, modern ataerkinin egemenliğinin karmaşık, çok yüzlü yapısının farklı boyutlarıdır.

Cinsellik sözleşmesinin hikâyesini anlatmak, cinsiyet farkının, yani "erkek" veya "kadın" olmanın ne demek olduğunun ve cinsiyet fakının siyasi bir fark olarak kurulmasının sivil toplum için ne kadar merkezî önemde bulunduğunu göstermektir. Feminizm her daim cinsiyet farkına hayati önem verdi ve feministler şimdi çok kar-

[11] M. Foucault, *The History of Sexuality*, New York, Vintage Books, 1980, cilt I: *An Introduction*, s. 85 [Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, 6. baskı, 2015].

[12] *A.g.e.*, s. 89.

maşık bir problemle karşı karşıyalar. Modern ataerkinde cinsiyetler arasındaki fark özü itibariyle doğal bir fark diye sunuluyor. Erkeğin kadın üstündeki ataerki hakkı doğanın doğru düzenini yansıtıyormuş gibi sunuluyor. O halde feministler cinsiyet farkını nasıl ele almalı? Mesele, sözleşmenin cazip olduğu bir dönemde, cinsiyet farkının siyasi geçerliliği olduğu yönündeki ataerkil ısrarın, kadınları *kadın olarak* ele alan tezlerin ataerkil doğa fikrine başvurulmasını pekiştirdiğini gayet rahatlıkla düşündürebilmesi. O halde uygun feminist karşılık, siyasi hayatta kadınlar ve erkeklerin farkına yapılan bütün göndermeleri kaldıralım, öyle ki bütün yasa ve politikalar "toplumsal cinsiyetsiz" olsun diye çalışmak olabilir. Şimdilerde her taşın altından çıkan "toplumsal cinsiyet" (*gender*) terimi hakkında, son bölümde konuşacağım. Böyle bir karşılık, "bireylerin" cinsiyete göre farklılaştırılmış bedenlerden ayrılabileceğini varsayar. Sözleşme öğretisi de, kişinin kendi şahsında mülk sahibi olmasıyla ilgili bütün sözleşme örneklerinin özgür ilişkiler kurduğunu iddia edebilmek için aynı varsayıma dayanır. Mesele, bu varsayımın siyasi bir kurguya dayanmasıdır (bu tezi Beşinci ve Yedinci Bölümlerde daha ayrıntılı olarak sunacağım).

Feminizim eleştirel davranmadan sözleşmeyle aynı alanı kullandığında, ataerkine verilen ve kadının tabi kılınmasına bodoslama karşı çıkar gibi görünen bir cevap, aynı anda ataerki hakkının kendine has modern formunu sağlamlaştırmaya hizmet ediyor. Ataerkine karşı çıkmanın en iyi yolunun cinsiyetler arasındaki farkı siyasi olarak geçersiz kılmaya girişmek olduğunu savunmak, sivil (kamusal) alana ve "birey"e ataerkil egemenliğin bulaşmadığı fikrini kabul etmektir. O zaman ataerki özel, ailevi bir problem olarak, sanki kamusal kurallar ve politikalar kadınlara erkeklerle tamamen aynılarmış gibi muamele etse çözülebilecek bir problem olarak görülür. Oysa modern ataerki ilk ve öncelikli olarak kadınların aile içindeki tabiyetiyle ilgili değildir. Kadınlar erkeklerle cinsel ilişkiye girer ve anne olmadan önce eş olurlar. Cinsellik sözleş-

mesinin hikâyesi (hetero) seksüel ilişkilerle ve vücudu olan bir cinsel varlık olarak kadınlarla ilgilidir. Hikâye, erkeklerin kadın bedenine cinsel erişim hakkı iddiasında bulunma ve kadınların bedenini kullanmaları üzerinde yönetim hakkı iddiasında bulunma mekanizmalarını anlamamıza yardım eder. Dahası, heteroseksüel ilişkiler özel hayatla sınırlı değildir. Ataerki hakkının kamusal yönüne en dramatik örnek, erkeklerin kadın bedeninin kapitalist piyasada meta olarak satılmasını talep etmesidir; fuhuş büyük bir kapitalist sanayidir.

Bazı feministler "erkekler" ve "kadınlar"dan söz etmenin sadece "Kadın"ın doğuştan onda olan bazı özelliklerle, biyolojik özelliklerle tanımlanan doğal ve zaman dışı bir kategori olduğu şeklindeki ataerkil iddiayı pekiştireceğinden endişeliler. Gelgelelim Kadın'dan bahsetmek, kadınlardan bahsetmekle hiç de aynı şey değil. "Ebedi Kadın" ataerkil hayal gücünün uydurmasıdır. Klasik sözleşme teorisyenlerinin kurguları şüphe yok ki Kadın figüründen etkilenmiştir ve doğal yetiler hakkında söyleyecek çok şeyleri vardır. Yine de, modern sivil toplumda maskülen ve feminen olmanın ne demek olduğuna dair, ataerkil olmakla beraber sosyal ve politik de olan bir kurgu geliştirmişlerdir. "Erkekler" ve "kadınlar"ın anlamının temel toplumsal kurumların yapılanmasına nasıl katkıda bulunduğunu anlamak, tamamen doğal kategorilere düşmek değildir. Bu, kadınlar arasında önemli farklar olduğunu, mesela Sidney'in merkezinde yaşayan genç bir Aborijin kadının hayatının Princeton'daki zengin, beyaz bir bankacının karısının hayatından belirgin bir şekilde farklı olacağını inkâr etmek de değildir. Tezimin çeşitli noktalarında, diyelim ki işçi sınıfı kadınlarından özellikle bahsedeceğim; fakat sözleşmeyi ve ataerki hakkını araştırmak bakımından kadınların *kadın* olması, aralarındaki farklardan daha geçerlidir. Örneğin "karı" [eş] olmanın toplumsal ve yasal anlamı sınıfsal ve ırksal farklılıkları aşar. Elbette evli çiftlerin hepsi aynı "karı" ve "koca" davranışını göstermez, ama cinsellik sözleşmesinin hikâyesi

evlilik *kurumunu* aydınlatır; bir çift ataerkil evlilik ilişkilerini tekrar etmemek için ne kadar uğraşırsa uğraşsın, evlilik sözleşmesine dahil olmanın toplumsal ve yasal sonuçlarından hiçbirimiz tamamen kaçamayız.

Son olarak, burada siyaset hakkının kökenlerinin kurgusal tarihlerini –yeniden– anlatacak ve hikâyelerden atılan bazı yerleri tamir edecek olsam da, ataerkil masalların yerine feminist köken hikâyelerinin konmasını savunmadığımı açıkça belirtmek istiyorum.

2
ATAERKİL KAFA KARIŞIKLIKLARI

İlk sözleşmenin hikâyesi, modern ataerkinin kökenlerinin kurgusal bir tarihçesini verir. Cinsellik sözleşmesinin kayıp hikâyesini geri getirmeden önce, "ataerki" hakkında bir şeyler söylemek lazım. Terim çok tartışmalı; ne anlama geldiği ise çatışma konusu olmuş bir soru. "Ataerki" bir siyasi güç biçimini anlatır, ama siyaset teorisyenleri çeşitli siyasi iktidar biçimlerinin meşruiyeti ve dayanağı konusunda tartışmaya onca zaman harcarken, ataerkil iktidar biçimi yirminci yüzyılda büyük ölçüde görmezden gelinmiştir. Modern siyaset düşüncesi tarihinin standart yorumu, ataerki teorisinin ve ataerki hakkının üç yüz yıl önce öldüğü ve geçmişte kaldığı şeklindedir. On yedinci yüzyıl sonundan beri, feministler hemen hemen bütün siyaset teorisyenlerinin ataerki hakkını açıktan veya üstü kapalı olarak koruduğuna dikkat çekiyor. Ayrıca feministler, ataerkil tabiyete karşı uzun süreli ve çoğu zaman çok sert politik mücadeleler yürüttü. Ama bütün bunlar erkek siyaset teorisyenleri ve eylemcilerin çok küçük bir bölümü dışında hiçbirini, ataerki hakkının hâlâ var olduğuna, teorik olarak incelenmesi gerektiğine ve aristokratik, sınıfsal ya da diğer iktidar biçimleri gibi bunun da muhalefete ihtiyacı olduğuna ikna etmeye yetmedi.

1960'ların sonundan itibaren örgütlü feminist hareketin canlanması "ataerki" kelimesini popüler ve akademik kullanıma geri getirdi. Feministler arasında "ataerki"nin anlamı konusunda ve çeşitli sorular üzerinde geniş bir tartışma sürüyor: Bizim toplumumuzda bu terim babaların hükümranlığı şeklindeki kelime anlamıyla kullanılmalı mı? Ataerki insan toplumunun evrensel bir özelliği

mi yoksa tarihe ve kültüre göre çeşitleniyor mu? Anaerki veya cinsiyet eşitliği hiç var oldu mu, olduysa –Engels'in dramatik ifadesiyle– "kadın cinsinin dünya ölçeğindeki tarihi mağlubiyeti"[1] nasıl gerçekleşti? Ataerkil ilişkiler öncelikle ailede mi bulunur, yoksa toplumsal hayat bir bütün olarak ataerkil iktidarla mı yapılandırılmıştır? Ataerki ya da cinsiyet egemenliği ile kapitalizm ya da sınıf egemenliği arasında nasıl bir ilişki vardır? Bu soruların hiçbiri üzerinde bir uzlaşma yok ve günümüz feministleri "ataerki"ni çeşitli anlamlarda kullanıyorlar. Kimileri, bu kavramla ilgili sorunların, onu kullanmaktan vazgeçmeyi gerektirecek kadar büyük olduğunu iddia etti. Bu yolu seçmek demek, benim bilebildiğim kadarıyla, feminist siyaset teorisini, özel olarak kadınların tabiyetini ifade eden, bütün erkeklerin sırf erkek olmak vasfıyla uyguladığı siyasi hak biçimini belirten tek kavramdan yoksun bırakmak demek olurdu. Eğer bu sorunun bir adı olmazsa, ataerki alışılageldik siyasi analiz kategorilerinin arkasında kolaylıkla bilinmezliğe geri dönebilir.

"Ataerki"yle aynı işi görecek bir terim her zaman bulunabilir, hatta bu konuda birkaç aday var, fallokrasi ve onunla ilgili androsentrik,[2] *genderic*[3] terimleri gibi. Fakat bu gibi bir sürü sözcük uydurulmasının acayipliği bir yana, ataerki'ni [*patriarchy*], ataerkil'i [*patriarchal*], ataerkicilik'i [*patriarchalism*] kullanmayı bırakmak için geçerli bir sebep de yok. Karmaşa büyük ölçüde, "ataerki"nin anlamının ataerkil yorumlamalardan henüz arındırılmamış olmasından kaynaklanıyor. Feminist tartışmalar bile ataerki üstüne ataerkil tartışmaların sınırları içinde kalma eğiliminde. Ataerki kavramının feminist bir tarihçesine

[1] F. Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State* (New York, International Publishers, 1942), s. 50. [Türkçesi: *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 2010]

[2] Erkek egemen; kelime anlamı "erkek merkezli" —*çev. notu.*

[3] *Gender*'ın Türkçe karşılığı "toplumsal cinsiyet" olarak yerleşti. Bugün İngilizcede tutarlı bir kelime olmayan "*genderic*" ise "toplumsal cinsiyetli", "toplumsal cinsiyetçi" gibi eğreti şekillerde karşılanabilir —*çev. notu.*

fena halde ihtiyacımız var. Bu kavramı terk etmek, henüz haritalanmamış bir siyasi tarihi kaybetmek demek olur. Virginia Woolf'un *Üç Gine*'de "ataerki"ni kullanışına referans verilebilir, Weber'in kullanımı[4] şimdiden tanınmış durumda, ama feminist tezler ataerkine dair modern tartışmaların boyutuna ve karmaşasına pek de değinmiyor. Aşağı yukarı son on yıl içinde feministler sık sık, görünüşe göre bilmeden, son üç yüz yılın önemli tartışmalarının temel özelliklerini yinelediler. Ataerki hakkındaki tartışmaların üç büyük dönemi var. İlki on yedinci yüzyılda ortaya çıkıp, özellikle modern olan bir ataerki teorisinin gelişmesiyle sonuçlandı. İkinci tartışma 1861'den başlayıp yirminci yüzyıla dek devam etti; Rosalind Coward yakın zamanda *Patriarchal Precedents*'ta [Ataerkil İlkörnekler] bu tartışmanın katılımcılarına ve konularına dair değerli bir anlatı sundu. Üçüncü tartışma örgütlü feminist hareketin şimdi yaşadığı canlanmayla başladı ve halen devam ediyor.

Şu an devam eden feminist tartışmaların belki de en dikkat çekici özelliği, katılımcılardan hemen hemen hiçbirinin on yedinci yüzyılda ataerkiciler ve toplumsal sözleşme teorisyenleri ile bunların siyasi müttefikleri arasında geçen büyük teorik mücadelenin sözünü bile etmemesi. "1690'dan sonra, uygulanabilir bir siyasi ideoloji olarak ataerkicilik hızla çöküşe geçti"[5] diye kabul edilen görüş, toplumsal sözleşme teorisyenlerinin kazandığı başarının büyüklüğünün bir göstergesi. Birkaç feminist teorisyen yakın zamanda Locke ile Sir Robert Filmer arasındaki tartışma üzerine konuştularsa da, bu konudaki tezleri feminizmden çok siyaset teorisinden ve dolayısıyla ataerkil

[4] V. Beechey, "On Patriarchy", *Feminist Review*, (1979), s. 66. Bir başka tartışma, "çağdaş analiz"in Wollstonecraft'a, de Sade'a ve Mill'e kadar gittiğini iddia eder; R. W. Connell, *Which Way Is Up?: Essays on Sex, Class and Culture*, Sidney, George Allen and Unwin, 1983, s. 51.

[5] G. J. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought: The Authoritarian Family and Political Speculation and Attitudes Especially in Seventeenth Century England*, Oxford, Basil Blackwell, 1975, s. 273.

teoriden besleniyordu. Kadınların sivil toplumu yaratan eyleme katılımdan men edilmiş olması bu tartışmalarda pek yer tutmaz. Melissa Butler, Locke'un ilk sözleşmede kadınların yerinden neden hiç söz etmediğini sorar, ama bu konuda yürüttüğü tartışma Locke'a eleştirel yaklaşmayan liberal yorumlamaya neredeyse mükemmel bir örnektir ve bize Locke'la Filmer'ın cinsiyet ilişkilerini nasıl ele aldıklarından çok, cinsellik sözleşmesi hikâyesinin bastırılmasını anlatır. Butler, Locke'un kadınlar ve toplum sözleşmesi hakkındaki suskunluğunun –erkek– muhataplarını (dinleyicileri/okurları) yabancılaştırma riskini almak istememesinden kaynaklandığını söyler. Ayrıca Locke'un tezlerinin kadınların toplum sözleşmesine taraf olması ihtimaline açık olduğunu da söyler; "Locke'un kadınlar üstüne görüşleri", Butler'a göre "onun bireyciliğini örnekliyordu".[6] Bu bir bakıma doğrudur; fakat Butler'ın sandığı gibi Locke'un bireyciliği sahiden de evrensel olup kadınları da kapsayabileceğinden değil, gelecek bölümde göstereceğim üzere Locke'un bireyi "erkek" olduğundan.

Yakınlarda, Locke'un pozisyonunun "kadınlara dair özel tavırlarından ziyade, ailevi olan ve politik olan arasındaki ayrıma dair açıklamalarının doğasıyla ilgili"[7] olduğu da iddia edildi. Gelgelelim Locke'un tezinin bu iki yönü birbirinden ayrılamaz; ailenin politik hayattan ayrılmasının Locke'un kadınlara dair görüşünün tam da göbeği olduğunu teslim etmeden, modern ataerkinin özelliğini ve bunun kuruluşuna Locke'un yaptığı kilit önemdeki katkıyı anlamak mümkün değildir. Aile ile siyasi olanın veya özel ile kamusalın (sivilin) ayrılmasının anlamı, ancak cinsellik sözleşmesi bağlamına oturtulunca açıklık kazanır. Feministler Locke ve Filmer'ın standart okumalarını

[6] M. A. Butler, "Early Liberal Roots of Feminism: John Locke and the Attack on Patriarchy", *American Political Science Review*, 72, 1 (1978), s. 149.

[7] L. J. Nicholson, *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family*, New York, Columbia University Press, s. 161.

izlerse, modern toplum ataerki-sonrası [*post-patriarchal*] diye düşünülebilir, ataerki de modern öncesi ve/veya ailevi bir toplumsal biçim olarak görülebilir. O zaman ataerki sadece erken dönem aile ilişkilerinin yerini siyasi alanın almasına indirgenebilir. İşte bu yüzden Jean Elshtain, çağdaş topluma "ataerkil" demek, "gerçekliği çarpıtmak ve bulandırmaktır... ataerki bir toplumsal biçim olarak geçerli değildir, en azından sanayileşmiş ileri toplumlar için" der. Ataerki daha ziyade semboldür, metafordur, dildir; "politik kelime haznemiz aileler içindeki ilk toplumsal ilişkilerimizden gelen anlamları taşıyan terimleri yankılar."[8] Bu pekâlâ doğru olabilir, ama politik dilimizin bu yönünü tek başına öne çıkarmak yirminci yüzyılın son döneminin ataerkil yorumlarını pekiştirir. Ataerki bebek ve çocuklar üzerinde babanın (ya da belki ana-babanın) iktidarının diline ve sembollerine indirgendiğinde, yetişkin erkeklerin yetişkin kadınlar üzerindeki süregelen egemenliği gözden kaybolur.

Zillah Eisenstein, Locke'la Filmer arasındaki tartışmanın ataerkil anlatımına karşı yapılan nadir itirazlardan birini ortaya koyuyor. Eisenstein'ın yaklaşımının sıra dışı yönü, babaerkil iktidarın yenilgisini ve siyasi olanın babanın iktidarından ayrılmasını göründüğü gibi kabul etmemesi ve böylece Locke'u "ataerkil bir ataerki karşıtı" olarak görmesi. Ona göre, "bir liberal eşitlik modeli baba ve oğul modelinin yerini almış"[9] olmakla beraber, böylece kadın ve erkeğe eşit statü verilmiş değildir. Eisenstein Locke'un Beşinci Emir'in ("Babana ve anana hürmet edeceksin") çocuk üzerinde sadece babanın değil ana-babanın otoritesi olması anlamına geldiğini vurgulamasının, onun erkeğin koca olarak iktidarını sorguladığı anlamına gelmediğine dikkat çeker. Eisenstein, Locke'un "ebeveyn-

[8] J. B. Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1981, s. 215, 128.

[9] Z. R. Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*, New York, Longman, 1981, s. 41, 49.

likte erkekle kadın arasındaki eşitliği sadece kocayla karı arasındaki babaerkil iktidarın despotik mutlakçı tabiatını gözler önüne sermek için kullandığını" belirtir. Koca hâlâ karı üzerine iktidar uygulamaktadır, ama iktidar mutlaktan daha azdır. Eisenstein yine de Locke'un "babaerkil iktidar" kategorisinin "koca ile karı arasındaki babaerkil iktidar"ı kast ettiği yanılgısına düşüyor. Evlenmenin getirdiği iktidar babaerkil değildir; bu, erkeğin cinsellik hakkının bir parçasıdır; erkeklerin erkek oldukları için uyguladığı iktidardır, baba oldukları için değil.

Modern ataerki kavrayışının formülasyonunda kadına uygun görülen statünün politik önemini anlamak için, "ataerki" teriminin birbiriyle çakışan ve biribirini pekiştiren birkaç ataerkil varsayım ve yorumdan ayrıştırılması gerekiyor; bunlardan bazıları az önce bahsettiğim Locke-Filmer tartışmasında iş başında. En güçlü varsayım, "ataerki"nin kelime anlamıyla, babanın idaresi ya da baba hakkı diye doğru olarak anlaşıldığıdır. Bu varsayımın getirdiği zorluklar ve yanlış anlamalar, ataerki hakkında günümüzde süren tartışmada hemen herkesin babanın genel şekilde iki ebeveynden biri olarak görülebileceğini farz etmesiyle katmerleniyor. Tuhaf bir biçimde, ataerkil babalığın siyasi anlamına hemen hiç ilgi gösterilmiyor. Kelime anlamıyla yorumlama, bir başka yaygın varsayımla ilgili ve onu pekiştiriyor: ataerki ilişkilerinin aile ilişkileri olduğu varsayımı. Ataerkini aile ilişkisi olarak alan görüş, ataerkinin insan toplumunun evrensel bir özelliği olduğu şeklindeki çok duyduğumuz iddiayla da ilgilidir. Ataerki tartışmalarının her üç döneminde birbiriyle rekabet eden tezlerin birçoğu, farklı toplumsal ve siyasi kökenlerin kurgulanan tarihçeleriyle bağlantılıydı. [Ataerkil] ailenin yaratılışı sıklıkla toplumsal hayatın kendisinin başlangıcıyla eşanlamlı sayıldı; ataerkinin kökeni/başlangıcı ile toplumun kökeni/başlangıcı aynı süreç gibi ele alındı.

Sivil toplumu meydana getiren ilk sözleşmenin hikâyesi, liberalizmin ve kapitalizmin kökenine dair uyuşmazlıklarla da bağlanmıştır. Yirminci yüzyılda politik köken-

lerin kurgusal tarihçeleri, kapitalizmle ataerki arasındaki ilişki hakkındaki tezlerin bir bölümünü oluşturdu, ama garip bir şekilde günümüzün sosyalist-feminist tartışmalarında ilk sözleşmenin hikâyesinden pek söz edilmiyor. Burada ataerkinin baba ve aileyle ilgili yorumunun da etkisi var. Eğer ataerki evrenselse, tarihi kapitalizmden eski olmalıdır; o zaman ataerki feodal bir kalıntı gibi veya aileye, babaya, doğaya ait olanı, özel olanı sözleşmenin ve kapitalizmin uzlaşmaya dayalı, sivil, kamusal dünyasından ayıran, eski statü dünyasından bir iz gibi görünebilir.

Tartışmaların iç içe geçtiği bazı yerlerden sıyrılmak ve kafa karşılıklarının bir kısmını gidermek için, ataerkil tezlerin birbirini dışlamayan üç biçimini ayırt etmek faydalı olur. İlkine *geleneksel* ataerki düşüncesi diyeceğim. Yüzyıllar boyunca, aile ve onun reisi olan babanın otoritesi, her türlü iktidar ve otorite ilişkisinin modelini veya metaforunu teşkil etti. Geleneksel ataerki tezi bütün iktidar ilişkilerini babanın idaresine dönüştürür. On yedinci yüzyıl İngilteresinde tebaanın devlete itaati kürsüden bu analoji kullanılarak öğretiliyordu. Bir ilmihalde, Beşinci Emir'in anlamı, etkili bir ifadeyle şöyle yorumlanıyordu: "Medeni [sivil] ebeveyn, Tanrı'nın yüce idareyi kurmuş olduğu o kişidir... Bu, kendi otoritesi altında olan herkesin ortak babası olan kişidir."[10] Geleneksel ataerki düşüncesi ayrıca, politik toplumun ataerkil aileden veya bu gibi birçok ailenin bir araya gelmesinden nasıl ortaya çıktığını anlatan hikâyelerle, spekülatif veya kurgulanmış tarihçelerle dolar taşar ve klasik sözleşme teorisyenlerinin pek çoğu buna benzer hikâyeler anlatmışlardır. Gordon Schochet, on yedinci yüzyıl tartışmalarını konu edinen –ataerkil de olsa– paha biçilmez anlatısı *Patriarchalism in Political Thought*'ta [Siyasi Düşüncede Ataerkicilik], kökenlere bakan siyasi tezin (kendisi buna genetik tez der) on yedinci yüzyılın sonunda öldüğünü söyler: "1690'dan sonra genetik meşrulaştırma ve ailevi ve siyasi iktidarın ayırt edilme-

[10] Aktaran: Schochet, *Patriarchalism in Political Thought*, s. 80.

si ölü konular haline geliyordu."[11] Ailevi iktidarın ve daha önemlisi evlilikten gelen iktidarın politik iktidar olduğu algısı, Sir Robert Filmer'ın Locke'a yenilgisiyle birlikte sönüp gitti, ama bu, genetik meşrulaştırmanın da ölüp gitmesi demek değildi. 1860'larda başlayan ataerki tartışması, "ilk" toplum biçiminin baba hakkı mı yoksa anne hakkı mı olduğu sorusu üzerineydi. Geleneksel ataerki tezinin pek çok yankısı bu tartışmalarda duyulabiliyor ve anaerkinin sonu, ataerkinin kökenleri hakkındaki daha yakın tarihli feminist hikâyelerde de yine bunları duyabiliyoruz. Dahası, Schochet klasik sözleşme teorisinin genetik bir tez olduğunu vurguluyor, ama çağdaş sözleşme teorisi de öyle. Sözleşme teorisyenleri için sözleşme ilişkileri tam da doğuş biçimleri yüzünden meşrudur.

Sir Robert Filmer'ın, geneksel ataerki tezinden ataerkil ve politik iktidarın benzer olmakla kalmayıp, bire bir *aynı* olduğunu söylemesiyle koptuğunu vurgular Schochet. Filmer mutlak monarşiyi kralların baba ve babaların kral olduğu teziyle meşrulaştırıyordu ve 1680'ler ve 90'larda "Filmerci pozisyon resmî devlet ideolojisi olmak üzereydi."[12] Filmer'ın tezine *klasik* ataerkicilik diyeceğim. Klasik teori (ataerki tezlerinin üç biçiminden ikincisi) siyasi hak ve siyasi yükümlülüğe dair tam olarak geliştirilmiş bir teoriydi ve türünün ilk örneğiydi ("1603'ten önce hiçbir ataerkil yükümlülük teorisi yoktu")[13] ama çok kısa ömürlü oldu. On yedinci yüzyılın sonunda biten ataerki teorisi, Filmer'ın klasik biçimiydi. Schochet'in gösterdiği gibi Filmer, sözleşme teorisyenlerinin her insanın doğal olarak özgür olduğu şeklindeki iddiasının meydan okumasına cevaben yazıyordu. Klasik ataerki tezi, oğulların babalarına tabi olarak ve dolayısıyla siyasi tabiyet içinde doğduğudur. Buna göre siyasi hak doğaldı, uzlaşmaya dayalı değildi, rıza yahut sözleşme söz konusu değildi

[11] *A.g.e.*, s. 276.
[12] *A.g.e.*, s. 193.
[13] *A.g.e.*, s. 16.

ve politik iktidar babadan gelirdi; kökeni de babanın soy üretme gücüydü [*procreative power*]. Sir Robert Filmer'ın tezine ve klasik ataerkicilikle toplumsal sözleşme teorisi arasındaki mücadeleye Dördüncü Bölüm'de değineceğim ve klasik teorinin sözleşme teorisyenleri tarafından nasıl üçüncü bir şekle, *modern* ataerkine dönüştürüldüğünü göstereceğim. Modern ataerki erkek kardeşliğe dayalıdır, sözleşmelidir ve kapitalist sivil toplumu yapılandırır.

Ataerki hakkındaki tartışmalarda kafa karışıklıklarının büyük bir kaynağı, klasik sözleşme teorisyenleri tarafından ortaya atılanlar da dahil olmak üzere, ataerkil ailenin veya sivil toplumun gelişimine dair kurgusal tarihçelerin, insan toplumunun veya medeniyetin kökeninin tarihi olarak sunulmasıdır. Örneğin Freud kendi ilk sözleşme anlatımını medeniyetin ortaya çıkışı –hikâyesi– diye yazar ve Juliet Mitchell, Freud'un tezlerine ilişkin etkili feminist yorumlamasında onun bu tezini olduğu gibi alır. Ama "medeniyet" insan toplumuyla eş anlamlı değildir. "*Civilization*" [medeniyet] teriminin genel olarak kullanımı on sekizinci yüzyılın sonlarına doğru başladı, ondan önce "*civility*" geliyordu; "*civilization*" "Avrupa tarihinin belirli bir dönemini, kimi zaman sonuncu veya sonuç aşamasını"[14] ifade ediyordu. Medeniyet fikri "kendisiyle ilişkilendirilen modernite anlamını yüceltir: kazanılmış bir incelik ve düzen halini."[15] Kısacası, "medeniyet" tarihsel ve kültürel olarak belirli bir toplumsal hayat biçimini anlatır ve bu kavram "sivil toplum" (ilk sözleşmeyle yaratılan toplum) fikrinin oluşumuyla yakından ilgilidir. Birinci Bölüm'de "sivil toplum"un anlamının belirsiz olduğunu, anlamını bir dizi zıtlıktan, diğer biçimlerle karşıtlıktan aldığını

[14] S. Rothblatt, *Tradition and Change in English Liberal Education*, Londra, Faber and Faber, 1976, s. 18.

[15] R. Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, New York, Oxford University Press, gözden geçirilmiş basım, 1985, s. 58 ("medeniyet" [*civilization*] konusuna dikkatimi çeken ve bu referansları gösteren Ross Poole'a teşekkür ederim).

vurgulamıştım. Bu karşıtlıklardan biri sivil toplumla doğa durumu arasındadır, ama doğa durumunu sosyal-öncesi veya asosyal durum olarak tasvir etmek, sivil toplumun sosyal hayatı (medeniyeti) temsil ettiğini iddia etmek olur. Bu karışıklığı daha da karışık hale getiren, diğer sözleşme teorisyenlerinin ataerkil aileyi ilk ve doğal toplum biçimi olarak tasvir etmesi, sivil ve politik toplumun daha sonra, geleneksel ataerkil yaklaşıma göre, aile veya ailelerden çıkıp geliştiğini söylemesidir.

Ataerki hakkında, 1861'de Sir Henry Maine'in *Ancient Law* [Kadim Hukuk] ve Johann Bachofen'ın *Mother Right* [Anne Hakkı] kitaplarının yayımlanmasıyla başlayan ikinci tartışma dalgası, ataerkil ailenin ya da medeniyetin kökenlerine dair anlatımlar etrafında toplanıyordu. Ama on dokuzuncu yüzyıla ya da yirminci yüzyıl başına ait bu tartışmalar nasıl yorumlanmalı? Ataerki üzerine ilk mücadele, zaten işaret etmiş olduğum üzere, tipik olarak babaerkil iktidara veya baba hakkına dair bir konu diye okunur, seks hakkı olarak ataerkil hakka dair değilmiş gibi. Rosalind Coward ikinci mücadeleye dair yine buna benzer bir anlatı önerir. 1860'lardan itibaren "çağdaş feminizmin sorguladığı anlamıyla cinsiyet ilişkileri bu tartışmaların asıl konusu değildi" diye iddia eder Coward, "Asıl konu politik ve sosyal ittifakların doğasıydı." Tartışmalar, "ailevi biçimler ve toplumun politik örgütlenmesi arasındaki" ilişkiler hakkındaydı.[16] Ama hukuk tarihçileri, antropologlar ve psikanaliz teorisyenleri ataerkil aile ve medeniyet hakkında tartıştılar diye, tezlerinin "asıl konusu"nun cinsiyet ve evlilik ilişkileri *de* olmadığını söyleyemeyiz. Coward, Freud'un "medeniyet"in kökenine dair kurgusal tarihçesini tartışıyor ama (birkaç sene önce Juliet Mitchell'in yaptığı gibi) Freud'un hikâyelerini Lévi-Strauss ve Lacan'ın ataerkil merceğinden okuyor ve böylece bunların işlediği konuyu toplumsal tabakalaşma,

[16] R. Coward, *Patriarchal Precedents: Sexuality and Social Relations*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1983, s. 12, 26.

akrabalık, egzogami, ensest yasağı diye yorumluyor da, cinsiyet egemenliği diye yorumlamıyor.

Coward, *Patriarchal Precedents*'ın [Ataerkil İlkörnekler] ilk bölümünde Maine'in *Ancient Law* isimli [Kadim Hukuk] kitabı için şöyle der: "Ataerkil aile hakkında 17. ve on sekizinci yüzyıl boyunca siyaset teorisine egemen olan düşüncelerin toplamını işaret ediyordu. Ama aynı zamanda, bu siyaset teorisinden kalan son parçaları da yerle bir edecek olan bir metodolojik ve teorik yaklaşımı temsil ediyordu."[17] Coward'ın beyanı iki açıdan yanıltıcıdır. Bir kere, Maine'in ataerkil aile ve babanın iktidarı, *patria potestas* hakkındaki tartışması, Hobbes'un aileye dair görüşüne biraz benzemekle beraber, kendisinden önceki yazarlardan çok farklıdır. Filmer'ın ataerkil babası, Roma hukukunda oğulları üzerinde yaşatma ve öldürme hakkı bulunan *patria potestas*'ın mutlak iktidarına sahiptir. Toplum sözleşmesi teorisyenlerinin politik yenilgiye uğramış babalarının ise elinden bu antik yetki alınmıştır; bunlar modern, özel aileler içinde modern babalar olmuştur. Dahası, klasik sözleşme teorisyenlerinin çoğu, geleneksel ataerkil tezin havasında, ailenin doğal bir kurum olduğunu ve babanın aile üzerindeki iktidarının, aynı zamanda rızaya da dayansa, babanın babalık yetisinden ve ilgisinden doğal olarak geldiğini iddia ediyorlardı. Hobbes ise bunun aksine, ailenin "suni" bir kurum olduğunu, babanın hakkının da tamamen uzlaşıya veya sözleşmeye dayandığını savunur; uzlaşma veya sözleşme demek Hobbes için "şiddete dayalı" demektir. Sir Henry Maine de ataerkil ailenin (ilk toplum biçiminin) doğal değil geleneksel olduğunu savunuyordu. Maine'e göre "siyaset fikirlerinin tarihi... kan bağı akrabalığının siyasi işlevlerde mümkün olan yegâne topluluk zemini olduğu varsayımıyla başlar."[18] Bu varsayım yanlıştır. Ataerkil aile doğal kan bağlarına değil

[17] *A.g.e.*, s. 18.

[18] Sir H. Maine, *Ancient Law*, Londra, J. M. Dent and Sons, 1917 [1861], s. 76.

Maine'in "Yasal Kurgu" dediği şeye dayanır. En eski aileler ve toplumlar (bunlar da ailelerin beraberliğiydi) pek çok yabancıyı da kendilerine dahil ediyordu, ama bunların hepsinin aynı kan soyundan olduğu ya da aynı atadan (baba) geldiği kurgusu korunuyordu. Kurgu o kadar güçlüydü ki "evlat edinme kurgusu" ile "akrabalık gerçeği" arasında hiçbir ayrım yapılmıyordu.[19] Aileler, ataerkil başkana itaat etmek suretiyle birarada bulunuyorlardı. Babaerkil politik hak antik ailenin kurucusuydu. *Patria potestas* babalığın doğal iktidarından geliyor gibi görünebilir, ama Maine'in mutlak babaerki hakkının doğaya değil bir kurguya dayalı olduğu iddiası, onun ataerkil aile anlatımının diğer geleneksel, klasik veya modern ataerkil yazılardakinden çok daha farklı olduğu anlamına geliyor.

İkincisi, Maine'in kitabı Coward'ın dediği gibi kendinden önceki siyaset teorisini yerle bir etmiyordu; Maine kati olarak klasik sözleşme teorisyenlerinin kurduğu parametreler içinde kalarak yazıyordu. Bachofen anne hakkının ya da anaerkinin ilk toplum biçimi olduğunu iddia etti ve başlangıca dair upuzun bir tartışma başladı; Maine'in *Ancient Law*'uysa başka bir başlangıç hakkındadır. Maine eski veya ilk ailenin ataerkil olduğunda ısrar eder, orası kesin; fakat Maine toplumsal hayatın veya medeniyetin "başlangıcına" değil, modern sivil toplumun "başlangıcına" odaklanır. Maine ataerkil aileden (ya da geleneksel statü dünyasından) *sonra* neyin geldiğiyle ilgilenir, ataerkinden *önce* anaerkinin olup olmadığıyla değil. "İlerlemeci toplumlarda", yani toplum sözleşmesi teorisyenlerinin üzerine yazdığı toplumlarda, ataerkil aile, toplumu kuran birim olma özelliğini yitirmektedir. Bunun yerine birey öne çıkar ve bireyler arasındaki ilişkiler serbest anlaşmayla kurulur; "kökeni ailede olan karşılıklı hak ve ödev biçimlerinin derece derece yerini alan, kişiyle kişi arasındaki bağ... Sözleşmedir."[20] Gelgelelim Maine, eski vesayet

[19] *A.g.e.*, s. 78.
[20] *A.g.e.*, s. 99.

biçimleri kaybolmaya yüz tutmuş olmakla beraber, karının hâlâ kocasının vesayeti altında olduğunu da söyler.

Babaerki hakkı olarak "ataerki"nin ataerkil yorumu, ailenin kocayla karı arasındaki ilişkide bulunan kökeninin üstünü örtmek gibi mantıkla çelişen bir etki yarattı. Erkekler ve kadınların evlilik sözleşmesi (evliliği ve aileyi kuran bir "ilk" sözleşme) yaparak, baba ve anne olmadan *önce* koca ve karı oldukları gerçeği unutuldu. Evlenmeyle gelen haklar böylece babanın haklarının altına itildi ve bir ilk anaerki fikrini yeniden canlandıran çağdaş feministlerin anlattığı hikâyelerin örneklediği üzere, ataerki hakkındaki tartışma annelerin ve babaların –ailedeki– iktidarı etrafında döner oldu, erkekler ve kadınlar arasındaki ilişkilerin özellikleri ve erkeğin cinsellik hakkının kapsamı üzerine daha geniş bir sosyal mesele de böylece silikleşti. Coward, Malinowski'nin, anne hakkı hipotezinin daha eski örneklerinin jübilesinin Robert Briffault'nun 1927'de yayımlanan *The Mothers* [Anneler] eseri olduğu şeklindeki görüşünden[21] söz ediyor; oysa çağdaş kadın hareketi de ataerkinin kökenine ve kadın cinsinin dünya ölçeğindeki tarihi mağlubiyetine yol açan olaylara dair bolca kurgusal tarihçe üretti ve yüzyıl öncesiyle hemen hemen aynı antropoloji, tarih, din ve efsane karışımını kullandı.

Fakat kökenler hakkındaki iki spekülasyon dalgası arasında ilginç bir fark var. "Başlangıçta", der daha eski hikâyeler, "toplum hayatı anne-hakkına göre idare ediliyordu, soy anneden geçiyordu ve cinselliğin rasgele oluşu babalığın anlaşılmasını engelliyordu." Hikâyeler anne-hakkının nasıl olup da kaybolduğuna dair farklı anlatımlar sunsa da, bu sürecin babalığa dair belli bir bilginin olmasına bağlı olduğu açık. Baba-hakkının zaferi ne anlama geliyordu? Coward "dönemin sosyalist imgelemi bireyci ataerkil kapitalizme karşı demokratik 'anaerkil' komünizmle doluydu" diyerek önemli bir noktaya dikkat

[21] Coward, *Patriarchal Precedents*, s. 47-8.

çekiyor.[22] Buna rağmen kurgusal tarihçelerin çoğu babanın zaferini medeniyetin başlangıcıyla bir gördü. Ataerki kültürel ve sosyal bir zaferdi. Ataerkinin tanınması aklın uygulanması gibi, medeniyetin ortaya çıkışı için gerekli olan ve bunun temelini atan bir ilerleme gibi yorumlandı; bunların hepsi erkeğin eseriydi. Bu noktaya az sonra döneceğim. Coward, anne hakkı tartışmasında, bunun taraftarlarından hemen hemen hiçbirinin ataerkinin aksi olarak anaerkine inanmayı mümkün bulmadığına da dikkat çekiyor; "Bachofen'ın mutlak muktedir kadınlar görüşünü izleyen, onun, anne hakkını korumak için didinen amazonlarına inanan tek kişi bile yoktu." En fazla, erken toplumun anasoylu olduğu (yani soyun anne üzerinden takip edildiği) savunuluyordu.[23] Kadınlar erkekleri yönetmiş olmaktan aciz bulunuyordu. Çağdaş feminist kurgusal tarihçelerinin birçoğunun farklılaştığı nokta burasıdır. Ataerkinin tersi olan bir ilk anaerki önerilir; siyaset hakkını uygulayan babalar değil, annelerdir.

Bu hikâyelerin tamamının hemen getirdiği soru, bu çok uzak kökenlere dair kurguların 1980'lerdeki toplumsal ve politik kurumlar açısından geçerliliği olup olmadığıdır. En yeni feminist kurgusal tarihçe, Gerda Lerner'ın *The Creation of Patriarchy* [Ataerkinin Yaratılışı] eseri; bu türün son derece incelikli bir örneği. Lerner, ataerki için tek bir neden öneren tezlerle de, ilk anaerkine dair efsanelerle de mesafesini özenle koruyor; ataerkinin yaratımına hem kadınların hem erkeklerin katıldığını vurguluyor. Lerner ataerkinin Batı'da eski Mezopotamya'da MÖ 6000 ile 3000 arasında ortaya çıktığını savunuyor. Burada etkili olan mekanizmalara dair son derece ilginç bazı spekülasyonlarda bulunuyor; buna, hayati önemde bir gelişme olduğunu söylediği "kadınların takas edilmesi"ni (Claude Lévi-Strauss'tan alınıp geliştirilen, Dördüncü Bölüm'de yorumlayacağım bir fikir) açıklayabilecek birkaç alternatif

[22] *A.g.e.*, s. 73.
[23] *A.g.e.*, s. 53.

de dahil. Lerner "ataerkil toplumsal cinsiyet ilişkilerinin Batı medeniyetince kapsanmasına vesile olan önde gelen fikirlerin, sembollerin ve metaforların gelişmesinin" izini sürdüğünü söylüyor.[24] Bu gelişmeye dair bir kavrayış kazanırlarsa kadınlar kendilerine ve konumlarına dair bilinçlerini değiştirebilirler. Fakat çok daha yakın bir kökene dair hikâyeler elde varken Mezopotamya'daki uzak kökenlere dönmenin nasıl bir faydası var? Üstelik ataerkinin bu daha yakın tarihli "başlangıcı", halen içinde yaşadığımız modern sivil toplumsal düzenin ortaya çıkışıyla da çakışıyorken.

Evrensel (Batılı) bir "ataerki şemsiyesi"nden bahsetmek sadece şu bakımdan anlamlı, Lerner'ın ifadesiyle: "Bir grup olarak kadınların, erkekler *üzerinde* karar verme gücünün olduğu, ya da cinsel davranış kurallarını kadınların tanımladığı ya da evlilikteki takası kadınların kontrol ettiği bilinen bir tek toplum bile yok."[25] Ama bu, Lerner'ın da gördüğü gibi, kadınların konumunun hep aynı olduğu (bazı feministlerin dediği gibi, kadınların tarihin dışında durduğu)[26] veya kadınların hiçbir şekilde kendi kararını verme durumunda bulunmadığı, hiç toplumsal güçleri olmadığı anlamına gelmiyor. Kadınların toplumsal ve ekonomik konumunun ve eylemlerinin yelpazesi, farklı kültürlerde ve farklı tarih dönemlerinde muazzam bir çeşitlilik göstermiştir. Eğer "ataerki" gerçekten böyle bir çeşitliliğin varlığını inkâr etmek anlamına gelseydi, o zaman daha fazla uğraşmadan bu terimden vazgeçmeliydik. "Ataerki" terimini terk etmek isteyen feministlerin çoğu, kavramı zamansız ve tarihdışı gördükleri için bu yolu savunuyor.

[24] G. Lerner, *The Creation of Patriarchy*, New York, Oxford University Press, 1986, s.10

[25] *A.g.e.*, s. 30.

[26] Örneğin Simone de Beauvoir kadınların "geçmişi, tarihi, kendilerine ait dini yoktur" demişti (aktaran: Lerner, *Creation of Patriarchy*, s. 221). Daha yakın zamanda Andrea Dworkin "kadınların durumu basitçe tarihsiz bence" dedi. E. Wilson, "Interview with Andrea Dworkin", *Feminist Review*, 11 (1982), s. 27.

Ataerki, Michele Barrett'e göre "evrensel ve tarih-aşırı bir baskıyı çağrıştırır";[27] Sheila Rowbotham'e göre ise ataerki "bizi biyolojiye geri götüren evrensel ve tarihdışı bir ezilme biçimini ima eder... sabit bir yapı olduğunu ima eder, [ve] ölümcül bir tabiyet önerir".[28]

"Ataerki" tarihin, toplum hayatının ve medeniyetin başlangıcından söz eden kurgusal başlangıç tarihleriyle ilişkilendirildiğinde, bu gibi yorumlar kaçınılmaz olur. "Ataerki" bu anlamda kullanıldığında modern sivil düzenin tarihsel bakımdan ayırt edici, kendine özgü özellikleri gözden kaybolup, modern öncesi biçimler sanki bugüne kadar korunmuş gibi görünür. Mesela, Freud'un ilk anlaşmayı medeniyetin veya toplumsal hayatın kendisinin oluşum hikâyesi gibi sunmasını benimseyip tekrarlayan Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism*'de [Psikanaliz ve Feminizm] ataerkinin "babanın idaresi" olduğunu iddia etmekle kalmayıp, kadının toplumsal yerinin akrabalık yapısı içinde olduğunu da söylüyor. Tezini, akrabalık yapısının artık "çağdışı" kaldığını ve böylece tarihte ilk kez, ataerkinin sona erdirilmesi ihtimalinin bulunduğunu anlatarak sürdürüyor.[29] İlk sözleşmenin hikâyesi, Freud'un yazılarında bulunan versiyonları da dahil olmak üzere, "akrabalığın" uzun zaman önce çağdışı hale geldiğini doğruluyor. Sözleşme teorisinin klasik ataerkiciliğe karşı kazandığı zafer, akrabalıkla ve babanın idaresiyle yapılanmış bir toplum düzeninin sonuna işaret ediyordu. Modern toplum, tikel ve tanımlayıcı olan akrabalık bağları yerine, evrensel, uzlaşıya dayalı sözleşme bağlarıyla yapılandırılıyor. Modern dünyada "akrabalık", "aile"ye dönüştü, aileninse kendi birliktelik ilkesi ve kamusal "sivil" toplumdan ayrıl-

[27] M. Barrett, *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis*, Londra, Verso Books, 1980, s. 14.

[28] S. Rowbotham, "The Trouble with 'Patriarchy'", *New Statesman*, (21-8 Aralık 1979), s. 970.

[29] J. Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1975, s. 409

mış özel alan içinde kendi toplumsal yeri var.

Geleneksel akrabalık ve baba-hakkı düzeninin modern bir düzen olmadığının farkında olan, yine de "ataerki"yi kelime anlamıyla yorumlayan diğer feministler, bu kavramın bizim toplumumuzda uygulaması olmadığını iddia etmişlerdir. Gayle Rubin "ataerki"nin "Eski Ahit tipi çobanıl göçebe" toplumlarla sınırlı sayılması gerektiğini iddia eder.[30] Bu kadar sert olmasa bile benzer şekilde Michele Barrett da "ataerki" kavramının "erkek egemenliğinin babanın kadınlar ve kendinden genç erkekler üzerindeki iktidarıyla ifade bulduğu bağlamlar" için kullanışlı olduğunu söyler: "Kapitalist toplumlar değilse de, bazı toplumların bu ilke etrafında örgütlendiği açıktır."[31] Böylece kapitalist toplumlar ataerki-sonrası, sözleşme toplumları olarak görülür.

Sözleşme, karışık işi biraz daha karışıklaştıran bir durum olarak da, ataerki gibi evrensel bir olgu olarak da, ataerkinden uzaklaşmış modern bir dünyaya ("statüden sözleşmeye" geçiş) özgü olarak da görülebilir. Klasik toplum sözleşmesi teorisi, siyasi tezlerde sözleşme fikrinin kullanımında belirleyici bir kayma gösterir. İlk sözleşme, sözleşmenin uzlaşmaya dayalı bağlarıyla kurulan yeni bir toplum düzeni yaratır (yaratıldığının hikâyesini anlatır). Toplumsal düzenin genel temeli olarak sözleşme, daha erken zamanlardaki sözleşme örneklerinden çok farklıdır. Lerner'ın *The Creation of Patriarchy* [Ataerkinin Yaratılışı] eserinde, Tevrat'taki Yaratılış kitabında hikâyesi anlatılan, Tanrı'nın İbrahim'le yaptığı ahit hakkında nefis bir tartışma var. Tanrı bu ahdin işareti olarak ataerkil iktidarın müthiş bir sembolünü, sünnet derisini talep ediyor. Lerner bu işaretin seçilmesine pek ilgi gösterilmediğine dikkat çekiyor (ama Calvin'in "Burada gözle görülür işaret ile işaret edilen şey arasında bir analoji olup olmadığını bulmaya çalışmamız şart" dediğini de belirtiyor) ve gayet

[30] G. Rubin, "The Traffic in Women", *Toward an Anthroplogy of Women* içinde, R. Reiter (der.), New York, Monthly Review Press, 1975, s. 168.

[31] Barrett, *Women's Oppression Today*, s. 250.

isabetli olarak, O'nun seçilmiş insanlarını ayırt etmek için bedensel bir işaret gerekiyorsa neden *bu* işaretin seçildiğini soruyor.[32] Kadınlar İbrahim'in anlaşmasına katılmak için gereken araçtan bariz olarak yoksunlar, klasik toplum sözleşmesi teorisi metinlerinde kadınların ilk sözleşmeye katılmaktan dışlanmasının sağlanmasındaki ataerkillikse hiç bu kadar bariz değil. İlk sözleşmenin ayırt edici tarafı tam da evrensel görünmesi, yeni sivil düzene dahil edilecek herkesi kapsar görünmesidir.

Lerner ayrıca başka bir "yazılı olmayan sözleşme"den bahseder ki bu da "ataerki şemsiyesi" içindedir. Lerner nerdeyse dört bin yıldır şemsiyenin, karşılıklı hak ve yükümlülüklerle hafifletilen bir egemenlik şeklini, "babaerkici tahakküm"ü [*paternalistic dominance*] örttüğünü iddia eder. "Tahakküm edilenler korunma almak için tabiyet verir, bakım almak için ücretsiz emek verir... Babaerkiciliğin temeli, yazılı olmayan bir alışveriş sözleşmesidir: Erkeğin verdiği ekonomik destek ve korumaya karşılık, kadının verdiği, her alanda tabiyet, cinsel hizmet ve ev içi ücretsiz emektir."[33] Yüzeyden bakıldığında babaerkici tahakküm modern sözleşmeye benzer ve bu, iddiam odur ki, tipik olarak itaate karşılık korunma alışverişi şeklini alır. Lerner'ın babaerkicilik dili, modern, sözleşmeli ataerki hakkında konuşmaya imkân vermeyecek derecede yanıltıcıdır. "Babaerkici", toplumsal ilişkilerin akrabalıkla veya Sir Henry Maine'in statü kavramıyla yapılandırıldığı modern öncesi dünyanın sözleşme örneklerini tanımlamak için de pekâlâ uygun bir terim olabilir. O zaman sözleşme de toplumsal ilişkilerin ve toplumsal hiyerarşinin ailevi ve ataerkil modeli ışığında görülebilir ve statüye asimile olabilir; statü kendi ödevlerini içinde taşır ve birey anlaşmaya bakılmaksızın bunlarla yükümlüdür. Bu yüzden Gordon Schochet on yedinci yüzyıl İngilteresi için sıradan insanların "sözleşmeye dayalı bir gelenekten" ha-

[32] Lerner, *The Creation of Patriarchy*, s. 191-192.
[33] *A.g.e.*, s. 217-218.

berdar olduğunu ama bunun "toplumsal tabakanın ataerkil açıklamasının" bir parçası olduğunu söyler. Onlar sözleşmeyi bizim bugün anladığımız şekilde anlamıyorlardı; "sözleşme ilişkilerin doğasına ve içeriğine dair olmaktan çok, insanların birbiriyle ilişkiye nasıl başladığının resmî açıklaması olarak kullanılmış gibi görünüyor."[34] Ama aynı yüzyıl içinde, toplum sözleşmesi teorisyenlerinin elinde sözleşmeye modern şekli veriliyor ve sözleşme babaerki karşıtı bir öğretiye dönüşüyordu.

Ne tuhaftır ki, ataerkinin babaerkil ve ailevi yorumları bu kadar popülerken, ataerki hakkında feminist tezlerin babaerkine ve bunun ataerkiyle ilişkisine dair söylediği pek bir şey olmadı. Gelgelelim, sözleşmeciler de dahil olmak üzere felsefeciler arasında babaerki hakkında bir süreden beri devam eden bir tartışma var. Tartışmanın konusu, sözleşmeye katılmak da dahil olmak üzere bazı eylemlerin, gönüllü olarak yapılıyor olsalar bile, bireylere zarar gelmesini önlemek üzere meşru olarak kanunen yasaklanmasının veya kontrol edilmesinin mümkün olup olmadığı. Felsefecilerin babaerki hakkındaki tartışması, hukuk yazarlarının sözleşme ve statü hakkındaki, Birinci Bölüm'de değindiğim tartışmasıyla örtüşüyor; hukuk, sözleşme hürriyetini sınırlamakta ve düzenlemekte, böylece sözleşmenin etrafını statüyle sarmakta kullanılmalı mı? Her iki ikilem de, yine, son birkaç yıl içinde sosyalistlerle Yeni Sağ arasında pazarlık konusu olan refah devleti hakkındaki siyasi mücadele ile örtüşüyor. T. H. Marshall 1940'larda, vatandaşlık ve refah devleti üzerine meşhur makalesinde "Modern şekliyle sosyal haklar [refah devleti hakları] sözleşmenin statü tarafından işgal edilmesi anlamına gelir"[35] demişti. Modern ataerki konusuyla ilgiliysek, bu meselelerden bahsederken "babaerki" teriminin kulla-

[34] Schochet, *Patriarchalism in Political Thought,* s. 81-82.

[35] T. H. Marshall, "Citizenship and Social Class", yeniden basımı *States and Societies* içinde, D. Held ve diğ. (der.), New York ve Londra, New York University Press, 1983, s. 258.

nılması kesinlikle dikkate değerdir: Neden *bu* terim?

Sorunun düz cevabı, seven babanın oğluyla kurduğu ilişkinin, vatandaşın devletle ilişkisine model oluşturduğudur. Nasıl ki baba, oğlunun bazı hareketlerde bulunmasını, bunların ona zarar vereceğini bildiği için yasak ederse ve babanın oğlunu koruma görevi varsa, devlet de vatandaşlarını aynı şekilde yasal babaerkiyle korur. Sözleşme yanlıları babaerkinin en tutarlı karşıtlarıdır ve toplum sözleşmesinin hikâyesi bunun nedenini ortaya koyar. Babaerki dili siyasal düzenin geleneksel ataerkil modeline geri döner: Bütün yönetenler baba gibidir; oysa bu model sözleşme teorisiyle yıkılmıştı. Toplum sözleşmesinin hikâyesinde baba –metaforik olarak– oğulları tarafından öldürülür, oğullar babanın ataerkil hakkını (bu hakkın babaerkil boyutunu) sivil idareye dönüştürürler. Oğullar siyasi hakkın bu yönünü temsilcilere, yani devlete devrederler. (Rousseau daha farklı bir hikâye anlatır.) Devlet sözleşme özgürlüğüne dayanağı olmayan kısıtlamalar getirdiğinde, "babaerki" terimi vatandaşın (oğulun) özgürlüğünden taviz verilmesini anlatır. Devlet, baba gibi davranmakta ve bireylere, henüz kendileri için iyi olacak şekilde hareket edemeyen oğullar gibi yaklaşmaktadır. Böylece ataerki karşıtlığı, sözleşme ve ataerki arasındaki savaşın son raundu gibi görünebilir.

Babaerkicilik, sözleşme, ataerki ve statü arasındaki ilişkiye dair bu görüş yine ataerkinin baba iktidarı olarak ataerkil bir şekilde yorumlanmasına, statünün eski dünyasının sözleşmenin yeni dünyasına girmesi ve bunu çarpıtması sayılmasına dayanır. Ayrıca bu görüş, cinsellik sözleşmesi hikâyesinin bastırılmaya devam etmesine bağlıdır. Yenilen babanın siyasi hakkının *her iki* boyutunun, yani babalık hakkının yanı sıra cinsellik hakkının da oğullarca ele geçirilmesinden söz edilmez. Sözleşmecilerin babaerki karşıtlıkları böylece ataerki karşıtlığı gibi görülebilir. Dahası, ataerkini babaerkillik gibi görmek (ya da devleti babaya benzer saymak), ebeveyn-çocuk ilişkisiyle yetişkin erkekler ve kadınlar arasındaki ataerkil ilişkiler

arasında bulunan kocaman farkın üstünü tamamen örtüyor. Bu farka bir sonraki bölümde daha fazla yer ayıracağım; burada vurgulanması gereken nokta, babaerkinin tam da, kanunen yasaklanan veya kontrol edilen eylemlerin "rıza gösteren yetişkinler" arasında geçmesi nedeniyle tartışmalı olması. "Babaerkil" etiketi, dikkati aile içi ilişkilere yönlendiriyor ve erkekler ile kadınlar arasındaki sözleşme ilişkilerine dair kritik soruların savuşturulmasına yardım ediyor.

Aileyi ataerkiyle ilişkilendirmek için babaerkinin önemine kafa yormaya veya toplumun kökenine dair hikâyeler okumaya gerek yok. Gür sesler, kadının toplumda olması gereken yerin ailenin özel dünyası olduğunu yine de duyuruyor, bizi orada tutmak için uygulanan bol bol toplumsal ve yasal yaptırım, düşünceleri ailevi ilişkiler üzerinde yoğunlaştırmaya çalışıyor. Ataerkini aileyle bir tutmanın beklenmedik sonuçları olabilir; bunlardan biri de yakınlarda güçlü ebeveyn olarak öne çıkarılan kişinin baba değil anne olması! Eğer babaerki hakkının emri vadesini çoktan doldurduysa (ve hem toplumsal hem de yasal olarak ailede babaya verilen güçler bugün eskinin yanında devede kulak kalıyorsa) ataerkini yerinde tutan nedir? ABD'de sosyolojik kuramlarla tanımlanan popüler psikanaliz teorisinin etkisi altındaki bazı feminist yazarların buna cevabı, ataerkini annelerin ayakta tuttuğudur; ya da, daha genel olarak, ataerkinin anneliğin neredeyse tamamen kadınlar tarafından üstlenilmesi –evrensel– gerçeğiyle ayakta tutulduğudur cevap. Nancy Chodorow, etkili eseri *The Reproduction of Mothering*'de [Anne Olmanın Yeniden Üretimi] "Toplumsal cinsiyetin toplumsal örgütlenmesindeki bazı geniş evrensel cinsiyet asimetrileri, kadınların anneliğiyle oluşur"[36] der. Daha kuvvetli bir ifadeyle Isaac Balbus "anne tekelindeki çocuk bakımı"nın,

[36] N. Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender,* Berkeley, University of California Press, 1978, s. 9-10.

"erkek egemenliğinin psikolojik temeli" olduğunu ve annenin pre-ödipal iktidarının ataerkinin merkezinde durduğunu iddia eder: "Otoriter politikaların kazanılmasının ve desteklenmesinin nihai kaynağı, annenin otoritesinin tecrübe edilmesidir, babanınkinin değil."[37]

İki yazar da, ataerkinin çözümünün "ortak ebeveynlik" olduğunu önerir. Anaerkinin yıkılışına dair hikâyeleri yankılarlar (ancak bu defa, mantıkla çelişen bir dönüşle, sona erdirilecek olan ataerkidir), "ataerkil anne", "ebeveyn hakkı" denebilecek şeyin lehine tahtından indirilmelidir. Bu öneriyi saçma bulmak, babaların çocuklarını umursamamasını savunmak demek değildir; saçmalık, ataerkil hakkın kadınların anne olarak konumundan çıktığının öne sürülmesindedir. Bu tezin aksine, sivil toplumda anneliğe uygun görülen değer, cinsiyet farkının siyasi bir fark olarak ataerkil kuruluşunun bir sonucudur. Anaerkil iktidarın ataerkinin merkezinde olduğu tezi sadece, ataerkil babanın toplumsal ve siyasi anlamına ve babalığın gücüne pek az dikkat edildiği için ortaya atılabilmiştir. Bu belki de, ataerkine dair feminist tezlerin en şaşırtıcı körlüğüdür. Genellikle, "baba"nın, bir erkeğin bir çocukla doğal, fizyolojik bir ilişkisi olması anlamına geldiği şeklinde, imalı bir varsayım yapılır. Varsayım, cinsel ilişki ve babalık arasında belirleyici bir ilişki olduğudur, böylece "babalık... anneliğin anlamsal dengidir."[38] (Ataerkil) baba,

[37] I. Balbus, *Marxism and Domination: A Neo-Hegelian, Feminist, Psychoanalytic Theory of Sexual, Political and Technological Liberation*, Princeton, Princeton University Press, 1982, s.311-12, 324. Böyle bir yorum, bebekliğin pre-Oedipal dönemini ve her şeyi yapmaya gücü olan, kendini paralayan, her şeyi kapsayan anneyi vurgulayan psikanalitik teoriden beslenir (ayrıca bkz. Hanna Pitkin'in yeni Machiavelli yorumu, *Fortune is a Woman*). Psikanalitik teori içinde yer alan kōken tarihi kurguları, Oedipus kompleksinin kendisini vurgulayan teoriden gelir; toplum sözleşmesi teorisi gibi bunlar da babanın oğulları tarafından öldürülmesini (öldürülmesi isteğini) anlatırlar.

[38] C. Delaney, "The Meaning of Paternity and the Virgin Birth Debate", *Man*, 21, 3 (1986), s. 495. (Delaney'in tezine dikkatimi çeken Albert

iki ebeveynden biridir, o kadar.

Baba ile çocuk arasındaki ilişkiyi kurmanın anne ile çocuk arasında ilişki kurmaktan daha zor olduğu gerçeği tabii ki gözardı edilmemiştir. Babalık belirsiz olmaktan hiçbir zaman tam olarak kurtulamamıştır. Herhangi bir seviyede, bir çocuğun babasının hangi adam olduğuna dair sorular akla gelebilir. Çocuğun babasının kim olduğuna dair şüphe, mülk söz konusu olduğunda siyasi önem kazanabilir ve erkekler, kadınların bu konuda onları yanıltmamasını sağlayacak yollar bulmak için büyük çaba harcamışlardır. Mesela Rousseau, sadık olmayan kadın için şöyle der: "Aileyi dağıtır ve tabiatın bütün bağlarını koparır. Adama, onun olmayan çocuklar verirken ikisine de ihanet etmiş olur. Kahpeliği sadakatsizlikle birleştirir. Buradan çıkmayacak düzensizlik ve suç var mıdır, bilmiyorum."[39] Daha temel olarak, babalığın kendisinin bilinmesine dair sorular sorulmuştur. Anneliğin bilinmesine dair hiçbir belirsizlik olamaz. Doğum yapan kadın annedir ve kadın doğum yapıp yapmadığını ister istemez bilir; annelik doğal ve toplumsal bir gerçekliktir. Ama cinsel birleşmeyi çocuğun doğumundan ayıran ciddi bir zaman dilimi vardır; o halde cinsel ilişkide erkeğin rolü ile çocuğun doğumu arasındaki bağlantı nedir? Babalığın keşfedilmesi ya da icat edilmesi gerekir. Annelikten farklı olarak babalık sadece toplumsal bir gerçeklik, bir insan icadıdır.

Mary O'Brien, ataerkil siyasi hayatın, erkeğin babalığı çevreleyen belirsizliği aşma ihtiyacının bir sonucu olduğunu iddia eder. Erkeklerin, cinsel ilişki sırasında tohumlarını devretmeleri ile çocuğun doğumu arasındaki süreksizlik, erkekleri siyaset teorisini ve siyasi örgütlenmeyi yaratmaya sevk etti; "Soy üreten erkek, soy üret-

Hirschman'a teşekkür ederim.)

[39] J-J. Rousseau, *Emile or On Education,* İngilizceye çeviren A. Bloom, New York, Basic Books, 1979, s. 361 [Türkçesi: *Emile,* çev. Yaşar Avunç, İş Bankası Kültür Yayınları, 3. baskı, 2011].

mekten yabancılaşmasını giderme ihtiyacından dolayı, esasen yaratıcı [*procreator*] erkektir. Yarattığı, üremenin toplumsal ilişkilerinin kurumsal biçimleridir."[40] Erkeklerin baba olarak çocukları kendilerinden görmeleri için ayrıntılı kurumsal mekanizmalar gereklidir, buna evlenme ve özel alanın kamusal alandan ayrılması da dahildir. Ama *asıl* yaratıcı siyasi güç olarak babalığın iktidarını görmek için eril üreme varlığına dair ontolojik tezlere başvurmaya gerek yoktur (ve Yedinci Bölüm'de göstereceğim üzere, taşıyıcı annelik denen durumun sözleşmesi, erkeklerin spermlerinin onlardan basbayağı ayrılabilmesi gerçeğine dayanır, sperm bu yönüyle şahısta mülkiyetin başka örneklerinden farklıdır). O'Brien'ın tezi, erkeklerin belirsizliği ortadan kaldırarak babalığın anlamını annelikle toplumsal olarak denk kılmaya çalıştığını varsayıyor. Aksine, ataerkil babalığın gücü her zaman babalık ve anneliğin farklı toplumsal anlamlar taşımasına bağlı olmuştur.

1960'lar ve 1970'lerde antropologlar bir kere daha, bazı Pasifik toplumlarının babalığa dair doğal gerçekler hakkındaki bilgisi ya da bilgisizliği üstüne tartışmaya giriştiler. Carol Delaney kısa süre önce, antropologların iddialarının babalığın toplumsal anlamının gözardı edilmesine dayandığına dikkat çekti. Dölleme ve hamileliğe dair doğal gerçekler hakkında bilgisizliği ortaya koyar görünen anlatımlar, babalığın toplumsal kurgusunu kesin olarak gözler önüne seriyor. Annelik ve babalığın fizyolojik gerçekleri sosyal olarak hiçbir zaman aynı şekilde görülmedi; "annelik bakmak, beslemek ve doğurmak anlamına geldi. Babalık peydahlamak[41] anlamına geldi. *Babalık, ilk, elzem ve yaratıcı rol anlamına geldi.*"[42] Toplumsal olarak,

[40] M. O'Brien, *The Politics of Reproduction*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1981, s. 56.

[41] İngilizce *begetting*; babası olmak, meydana getirmek, yaratmak, peyda etmek, peydahlamak —*çev. notu.*

[42] Delaney, "The Meaning of Paternity", s. 495 (vurgu bana ait); ayrıca s. 500-502.

Delaney'in terimlerini kullanırsak soy üretme [*procreation*], babanın tohumunun yaratıcı [*creative*] gücünden ötürü "monogenetik"[43] şekilde görüldü. Monogenetik görüş, Sir Robert Filmer'ın yazdıklarının da gösterdiği gibi, klasik ataerkiciliğin merkezindeydi, ama hâlâ geçerli. Ben bu bölümü yazarken çıkan haberlere göre, Hollanda Başpiskoposu, kadının, "yeni hayatın dinamik, aktif, eril yön vereni" olan erkek spermini beklediğini söylüyordu.[44]

Ben yaratıcı, eril yetinin politik anlam ve etkisiyle ilgileniyorum; bu yeti modern biçiminde [sadece] babalığa dair değil. Ataerkil iddiaya göre erkekler yeni fiziki hayatın yaradılışının asıl başlatıcıları olmakla kalmıyorlar, O'Brien'ın vurguladığı gibi, *toplumsal ve politik hayatı da peydahlıyorlar*. O'Brien bir doğum felsefesinden yoksun olduğumuzu öne sürüyor. Bir bakıma öyle, bir bakıma hiç alâkası yok. Siyaset teorisi, siyaset doğuran adamların, yeni politik hayat biçimleri yaratan adamların, politik hayatın kendisini yaratan adamların hikâyeleriyle dolup taşıyor. Babalığın keşfedilmesinin, Bachofen'ın anaerkinin yıkılışını ve medeniyetin yaratılışını anlattığı kurgusal tarihindeki can alıcı dönüm noktası olduğu söylenir. Medeniyetin ortaya çıkması için kadınların iktidarının yenilgiye uğratılması gerekir; babalığın keşfi erkeklerin bu tarihî zaferi elde etmesine imkân veren entelektüel ilerleme ve yaratıcı güçtür. Statünün eski dünyası ile sözleşmenin yeni dünyası arasındaki dönüm noktasında bir başka eril politik doğum hikâyesi anlatılır. İlk sözleşmenin hikâyesi, erkeklerin yeni politik hayat yaratmalarına dair en büyük hikâyedir belki de. Ama bu kez kadınlar çoktan yenik, üretme ve siyaset bakımından konu dışı ilan edil-

[43] Monogenetik: Tek kişiden üreme, biyolojide eşeysiz üreme. "Mono" tek demek, "genesis" ise köken, başlangıç, orijin anlamında, Batı dillerine Yunancadan geçmiş bir kelime. Eski Ahit'in, bu kitapta da sözü edilen, dünyada hayatın başlangıcını/yaratılışını anlatan ilk kitabının (Yaratılış) Eski Yunanca orijinal adı da yine aynı kelimedir: γένεσις —*çev. notu.*

[44] *The New York Times*'ta yer alan haber (15 Mart 1987).

miş durumdadırlar. Bu kez saldırıların hedefi babadır. İlk sözleşme babanın siyasi olarak yaratıcı iktidarının nasıl ele geçirildiğini ve insanlar/erkekler arasında eşit olarak paylaşıldığını gösterir. Sivil toplumda sadece babalar değil bütün erkekler politik hayatı ve politik hakkı meydana çıkarabilirler. Politik yaratıcılık babalığa değil erilliğe aittir.

Peki ama erkeğin yaratma yetisinin meydana çıkardığı toplumsal düzen tam olarak nasıl tarif edilmeli? Bir bütün olarak sivil toplum, ataerki sonrasına mı ait? John Stuart Mill bir keresinde "ataerkil hayatın son tarihî biçimi olan feodal aile çoktan yok olup gitti ve toplumun birimi şimdi aile ya da klan değil, bireydir; ya da en fazla bir çift birey ile, bunların özgürlüğe kavuşamamış çocuklarıdır" demişti.[45] Benzer şekilde, eğer modern toplum babasızsa o zaman eski biçimlerin hepsi geride kalmış olmalıdır; "bu [sivil] çağa özgü olan egemenlik, kendini ... bütün ilişkilerin ve eylemlerin nesnel, araçsal, kişisellikten uzak şekillere dönüşmesiyle ifade eder."[46] Kişisel olmayan, sözleşmeye dayalı ilişkiler, statüye ya da ataerkine olan eski, kişisel tabiyetin yerini almıştır. Ya da biraz daha farklı şekilde ifade edersek, ataerkinin yerini kapitalizmin sivil, sözleşmeye dayalı ilişkileri almıştır; kapitalist ekonomik ilişkiler ile ataerkil ilişkiler şekil bakımından karşılıklı olarak birbirlerini dışlar. Keith Tribe yakın zamanda Hobbes ve Locke'un tezlerini bu şekilde yorumladı. Tribe on yedinci yüzyıl "söyleminde", politik ve ekonomik failler olarak "erkekler"in, kapitalist söylemin serbest bireyleri değil, ataerkil hane reisleri olduklarını öne sürüyor. Kapitalist ilişkilerin "söylemsel gösterimi" Hobbes ve Locke'un yazılarını yazdığı çerçeve içinde mümkün değildi. Ataerkil hane, hizmetkârları ve köleleri de kapsıyordu (koca,

[45] J. S. Mill, "Principles of Political Economy", *Collected Works* içinde, J. M. Robson (ed.), Toronto, Unviersity of Toronto Press, 1965, cilt II, kitap II, bölüm ii, kısım 3.

[46] J. Benjamin, "Authority and the Family Revised: or, A World without Fathers?", *New German Critique*, 4, 3 (1978), s. 35.

karı ve çocuklardan oluşan "aile" değildi) ve evin efendisi hizmetkârlarının işlerini bir kapitalist gibi yönetmiyordu. Ekonominin failleri olarak efendilerin arasındaki ilişki de kapitalist bir biçim almış değildi.[47]

Gelgelelim Tribe'ın tezi ilk sözleşmenin önemini ve modern ataerkiyle geleneksel veya klasik ataerki arasındaki farkı kavrayamıyor. Evin efendisi bir kapitalist değildir ama sivil tabiyetin her türlüsü de kapitalist nitelikte değildir, üstelik kapitalist tabiyetin ataerki sonrasına ait olduğu da söylenemez. Ayrıntılı olarak inceleyeceğim üzere, Hobbes ve Locke'un "söylem"inde hem ataerkine hem kapitalizme yer olması gerekiyordu; kapitalist ekonomiye dahil olan "bireyler" hane reisiydi (bu haneler daha sonra bizim 1980'lerde yaşadığımız "ailelere" dönüştüler. Kapitalist ekonomik ilişkiler de dahil olmak üzere modern ataerkini anlamak için efendi ile hizmetkâr ya da efendi ile köle arasındaki sözleşmeyi akılda sıkıca tutmak ve ev alanındaki "kişiselleşmiş" sözleşmeyle kapitalizmin "kişisel olmayan" kamusal dünyasındaki sözleşme arasındaki bağlantıyı dikkate almak gerekir. Ne yazık ki ataerki ve kapitalizm üzerine feminist tartışmaların çoğunda bu bağlantılar yeterince kuvvetli şekilde kurulmuyor.

Yakın zamanların feminist tezlerinden birine göre, ataerkinin daha eski bir şekli olan aile şimdi yerini kamusal bir şekle bıraktı,[48] ama bu tez ataerkinin dönüşümünden önceki ailedışı ilişkilerin özellikleri meselesini açıkta bırakıyor. Yakınlarda olan bu dönüşümden önce sivil, yani kamusal alan ataerkinin dışında mı kalıyordu? Kapitalizm ve ataerki üzerine feminist tartışmalarda tipik varsayım, ataerkinin evrensel ve/veya babalıkla ve

[47] K. Tribe, *Land, Labour and Economic Discourse*, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1978, 3. Bölüm.

[48] Örneğin, C. Brown, "Mothers, Fathers and Children: From Private to Public Patriarchy", *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, L. Sargent (ed.), Boston, South End Press, 1981.

aileyle ilgili olduğudur. O zaman ataerki kapitalizmden önceye aitmiş ve şimdi bir şekilde kapitalist ilişkilerin yanında veya içinde, ya da onun bir ilavesi olarak mevcutmuş gibi görünüyor. Bu iki toplum biçimi arasındaki bağlantıya dair en etkili feminist açıklamalar, ikili sistem tezi demeye başladığımız duruma dayanıyor; ataerki ve kapitalizm özerk iki sistem gibi görülüyor. Ataerki kimi zaman ideolojik ve psikolojik bir yapı gibi görülüyor, kimi zaman kapitalizmin toplumsal ilişkilerinden ayrı başka bir maddi sosyal ilişkiler seti gibi. Bu ikinci tez en iyi, Heidi Hartmann'ın çok tartışılan "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism" [Marksizm ile Feminizmin Mutsuz Evliliği] çalışmasında ortaya konuyor. Hartmann bu ilişkiyi ataerki ve kapitalizm arasında bir "partnerlik" olarak sunuyor; "erkeklerle kadınlar arasında bir ilişkiler sistemi olarak ataerki, kapitalizmde vardır" ve "kapitalin birikimi hem ataerkil toplumsal yapıya kendini uydurur hem de onun sürmesine yardımcı olur."[49] Eleştirenlerin de dikkat çektiği üzere buradaki varsayım, kapitalizmin ve sınıf egemenliğinin az-çok münasip bir açıklamasının bulunduğu ve feminizmin sadece bu açıklamayı desteklediğidir.[50]

Bu yaklaşımdan kopmanın ne kadar zor olduğu, Zillah Eisenstein'ın tartışmasında görülebilir: "Kapitalizm hâlâ ataerkildir" ve "Feodalizmden kapitalizme geçiş sürecinde ataerki, bu ekonomik değişimlerle ilişkili olarak değişti, ama bir yandan da değişimin sınırlarını ve yapısını o belirledi" iddialarında bulunan bu tartışma sıra dışıdır. Gelgelelim Eisenstein "birbirinden görece özerk, biri ekonomik, diğeri cinsel olan iki sistemi" tanımamız gerektiğini de söyler, ama bunlar "birbiriyle tamamen iç içedir" diye

[49] H. Hartmann, "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union", *Women and Revolution* içinde, Sargent (ed.), s. 19, 3.

[50] Özellikle bkz. I. Young, "Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of the Dual Systems Theory", *Women and Revolution* içinde, Sargent (ed.).

ekler.[51] Eğer kapitalizm ataerkilse, iki sistem olduğunda ısrar etmenin ne faydası olduğunu anlamak zor. Ataerki meselesine cinsellik sözleşmesinin hikâyesinden yaklaşmanın bir avantajı, bunun, kapitalist ekonomi de dahil olmak üzere sivil toplumun ataerkil bir yapısı olduğunu ortaya koyması. Erkeklerin "işçi" olmasına imkân veren ama aynı imkânı kadınlara vermeyen yetiler, bir "birey", koca ve aile reisi olmak için istenen eril yetilerin ta kendisi. Cinsellik sözleşmesinin hikâyesi işte böylece bireyin kuruluşuyla başlar. Hikâyeyi modern ataerkindeki kapitalist ilişkileri aydınlatacak şekilde anlatmak için –sivil– köleliği özgürlük örneği olarak gösteren teorik yolun ele alınması lazım.

[51] Eisenstein, *Radical Future of Liberal Feminism*, s. 20.

3
SÖZLEŞME, BİREY VE KÖLELİK

Klasik toplum sözleşme teorisi ve ideal olarak bütün toplumsal ilişkilerin sözleşmeye dayalı olması şeklindeki daha geniş tez, devrimci bir iddiadan türer. Bu iddiaya göre, bireyler doğal olarak özgür ve birbiriyle eşittir; veya bireyler özgür doğar, eşit doğar. Bu kavrayışın bugün devrimci değil sıradan gelmesini, sözleşme teorisyenlerinin düzen yıkıcı bir önermeyi sivil tabiyetin savunmasına çevirmekteki başarısına borçluyuz. Sözleşme teorisi tabiyeti özgürlük gibi sunarak meşrulaştıran tek teorik strateji örneği değildir, ama kendi başlangıç noktasından bu sonuca varması bakımından çarpıcıdır. Bireyin doğal özgürlüğü ve eşitlik öğretisi tam da bazı bireylerin, grupların veya insan kategorilerinin diğerlerine tabi olmasını, yahut tersine, bir birey veya grubun diğerlerini idare etmesini meşrulaştıran zemini bir kalemde yıkıp yok ettiği için devrimciydi. Sözleşme teorisi dört başı mamur bir özgürleşme teorisiydi, evrensel özgürlüğün modern dönemin ilkesi olduğunu vaat ediyordu.

Bireylerin özgür ve eşit olarak doğduğu varsayımı eski tabiyet tezlerinin hiçbirinin kabul edilemeyeceği anlamına geliyordu. Hükümdarların, efendilerin iktidarlarını Tanrı'nın iradesiyle uyguladıklarını söyleyen tezlerin reddedilmesi gerekiyordu; kudret ya da kuvvet artık siyaset hakkına tercüme edilemezdi; geleneğe göreneğe başvurmak yeterli değildi artık; doğaya dayanan çeşitli tezler de öyle, ister babanın soy üreten iktidarını anlatıyor olsunlar, ister üstün doğumu, üstün gücü, yeteneği, aklı. Bu tanıdık tezlerin hepsi kabul edilemez hale geldi;

çünkü bireysel özgürlük ve eşitlik öğretisi, tabiyetin meşruiyetinin bir tek kaynağı olabileceği anlamını taşıyordu. Doğal olarak özgür ve eşit bir bireyin, bir başkası tarafından idare edilmeyi *kabul etmesi* şarttır. Sivil efendiliğin ve sivil tabiyetin ortaya çıkışı gönüllü olmak zorundadır; bu tür ilişkiler tek bir yoldan var olabilirler, o da serbest anlaşmadır. Serbest anlaşmanın çeşitli yolları vardır, ama aşağıda açıklayacağım nedenlerle sözleşme, gönüllü bağlılığın paradigması haline gelmiştir.

Bireylerin yönetilmeyi özgürce kabul etmeleri veya bunun için anlaşmaları demek, bağlanmayı reddetmelerinin de mümkün olması demektir. Bireysel özgürlük ve eşitlik öğretilerinin, sözleşme öğretilerinin toplum hayatına dair genel teorilerin temeli olmaya başladığı on yedinci yüzyıldan beri, her tür muhafazakâr hareket bu ihtimalin gerçek olacağından ve böylece sözleşme teorisinin toplumsal düzeni yok edeceğinden korkuyor. Çocukların, hizmetkârların, karıların, köylülerin, işçilerin ve tebaanın [astların] ve vatandaşların, üstleriyle aralarındaki bağın sadece uzlaşmaya veya sözleşmeye dayalı olduğu, dolayısıyla gönüllü bağlılığın geçici heveslerine açık olduğu düşüncesiyle, üstlerine itaat etmeyi bırakacaklarından korkuluyordu. Muhafazakârların hem korkmak için sebepleri vardı, hem de buna hiçbir sebep yoktu. Korkmaları için sebep, ilke olarak, özgür ve eşit bir bireyin gidip kendini bir başkasına tabi kılması için yeterince iyi bir gerekçe görmenin zor olmasıdır. Dahası, uygulamada, son üç yüzyıl içinde tabiyetin yapılandırdığı kurumların yerine özgür ilişkilerle kurulmuş kurumları getirmeyi amaçlayan siyasi hareketler çıkmıştır. Ama endişe bir yandan da yersizdir; çünkü bu siyasi hareketlerin genelde başarılı olamamasının yanı sıra, sözleşme teorisi hakkındaki korkunun da zemini yoktur. Sözleşme teorisyenleri tabiyetin altını oymak yerine, modern sivil boyun eğişi meşrulaştırdılar.

Klasik toplum sözleşmesi teorisyenleri, bireysel özelliklerin ve toplumsal şartların, bir bireyin sözleşme ile bir tabiyet ilişkisi kurulsun mu kurulmasın mı şeklindeki

temel soruya olumlu cevap vermesini her zaman makul kıldığını farz ettiler. Toplum sözleşmesinin hikâyesinin asıl sözü şudur: Doğa durumunda özgür olmak o kadar güvensizdir ki, bireylerin kendi kendilerini devletin sivil kanununa tabi kılması veya Rousseau'nun versiyonundaki gibi kendi kendilerini toplu halde, katılımcı bir siyasi birliğe tabi kılmaları makuldür. Klasik metinlerdeki doğa durumu tasvirleri ve toplumsal sözleşme hikâyeleri büyük çeşitlilik gösteriyor, ama önemli pek çok konudaki farklılıklarına rağmen klasik sözleşme teorisyenlerinin çok önemli bir ortak özelliği vardır. Hepsi de ataerkil hikâyeler anlatıyorlar.

Sözleşme öğretisinden, siyaset hakkının sadece bir tane kökeni olduğu, bunun da uzlaşı olduğu sonucu çıksa da, iki cinsiyeti de doğal olarak özgür ve eşit tasvir eden Hobbes'un dışında, sözleşme teorisyenleri erkeklerin kadınlar üzerindeki hakkının doğal bir temeli olduğunu iddia ediyorlar. Özgür ve eşit "birey"in özelliklerine bir tek erkekler sahip. *Erkekler* arasındaki tabiyet ilişkileri, eğer meşru olacaksa, sözleşmeye dayanmak zorunda. Kadınlarsa doğuştan tabiler. Klasik yazarlar, sözleşme öğretisinin varsayımlarının cinsiyetler arasındaki farklar bakımından öneminin gayet farkındaydılar. Tezlerinin öncülü potansiyel olarak bütün otorite ilişkilerini yerle bir etmeye bu kadar kadirken, evlilik ilişkileri de dahil olmak üzere hiçbir şeyi cepte sayamazlardı. Doğa durumunun klasik tasvirleri insanların cinsiyete dayalı farklılığını dikkate alıyor. Hobbes'un doğa durumuna dair radikal bireyci versiyonunda bile cinsiyetler birbirinden ayırt ediliyor. "Bireylerin" hepsinin aynı cinsiyetten olduğundan hiç söz edilmiyor; dikkatler bunun yerine erkek "birey"in farklı kavramlaştırmaları üstünde toplanıyor.

Toplum sözleşmesi teorisyenlerinin sayfalarında dolaşan doğal olarak özgür ve eşit (erkek) bireyler sahiden de eşsiz benzersiz bir toplam. Rousseau'nun sosyal varlıklarından Hobbes'un hareket halindeki maddeye indirgenmiş nesnelerine, ya da daha yakın dönemden James

Buchanan'ın bireyleri tercih ve üreme fonksiyonlarına indirgemesine uzanan bir yelpazeye yayılıyorlar; John Rawls kendi sözleşme hikâyesi versiyonuna yelpazenin iki ucunu da dahil etmeyi beceriyor. Rousseau, diğer toplum sözleşmesi teorisyenlerini doğa durumundaki bireyleri sosyal özelliklerin hiçbirine sahip değilmiş gibi tasvir ettiklerini söyleyerek eleştiriyordu ve bu eleştiri çok kez tekrarlandı. Bireylerin tamamen doğal özelliklerini ortaya koyma girişimi, kaçınılmaz olarak başarısız olacaktır; zira bu girişim yeterince tutarlı olursa kalan tek şey fizyolojik, biyolojik ya da akıl yürüten bir varlıktır, insan değil. Toplum sözleşmesi teorisyenleri, doğal varlıklarını tanınır hale getirmek için toplumsal özellikleri doğa durumunun içine katarlar, yahut da okurlar eksik kalanı tamamlarlar. Teorisyenin meşrulaştırmak istediği devletin veya siyasi birliğin biçimi de onun bireylere verdiği "doğal" özellikleri etkiler; Rawls'un yakınlarda söylediği gibi, bir ilk konumdan, yani Rawls'un doğa durumunun dengi olarak kullandığı yerden kalkarak tez üretmenin amacı, "istenen çözüme varmaktır."[1] Çoğu zaman fark edilmeyen ise, o "istenen çözüm"ün cinsellik sözleşmesini ve erkeklerin kadınlar üstündeki ataerkil hakkını da içerdiğidir.

Neyin "doğal" özellik sayıldığı hakkındaki anlaşmazlıklar bir yana, bu şekilde tanımlanan özelliklerin bütün insanlar için geçerli olduğu kabul edilir. Ama klasik yazarların hemen hemen hepsi doğal yeti ve özelliklerin cinsiyete göre farklılık gösterdiğini kabul ediyordu. Çağdaş sözleşme teorisyenleri üstü kapalı olarak onların örneğini takip ediyor, ama bu fark edilmiyor; çünkü bunlar dişil varlıkları evrensel görünen, cinsiyet bakımından nötr gibi görünen "birey" kategorisinin altında topluyorlar. Toplum sözleşmesi hikâyesinin en yakın tarihli yeniden yazımında, cinsiyet ilişkileri görüntüden çıkar; çünkü cinsiyete göre farklılaşmış bireyler ortadan kaybolmuştur. *A Theory*

[1] J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971, s. 141.

of Justice'ta [Bir Adalet Teorisi] ilk konumdaki taraflar salt akıl yürüten varlıklardır. Rawls bu noktada Kant'ı takip eder ve Kant'ın ilk sözleşme hakkındaki görüşü de, tezleri –Altıncı Bölüm'de göstereceğim üzere– başka bazı bakımlardan diğer klasik sözleşme teorisyenlerininkilere benzemekle birlikte, onlarınkinden farklıdır. Kant siyasi hakkın kökenlerine dair bir hikâye sunmaz, bir zamanlar bir ilk sözleşmenin yapılmış olduğunu hipotetik olarak bile önermez. Kant'ın konusu bu tür siyaset kurguları değildir. Kant'a göre ilk sözleşme "sadece bir akıl *idea*'sıdır",[2] fiilî siyasi kurumları anlamak için gereken bir ideadır. Benzer şekilde Rawls da kendi tezi için şöyle der: "Sadece, anayasal demokratik rejimin siyasi kurumlarının ve bunların yorumlanmasına dair kamusal geleneklerin içinde yatan temel sezgisel fikirler üzerine kurulmaya çalışılmıştır." Bir siyaset kurgusundansa bir akıl ideası olarak ilk sözleşme "şimdi ne düşündüğümüzü anlamamıza" yardım eder.[3] Rawls eğer uygun şekilde konumlanmış özgür ve eşit tarafların var olan kurumlarda üstü kapalı olarak bulunan(lara yakın) ilkeleri nasıl kabul ettiklerini gösterecekse, buna uygun akıl ideası gerekir. Klasik sözleşme teorisyenlerinin karşı karşıya olduğu siyasi hak problemi ortadan kaybolmuştur. Rawls'un görevi, var olan kurumlara dair "bizim" sezgimizi doğrulayacak bir ilk konum tasviri bulmaktır, ki bu kurumlara ataerkil tabiyet ilişkileri de dahildir.

Rawls, kendi tezindeki tarafların ilk konumlarında kendilerine dair herhangi bir "tikel gerçekten" tamamen bihaber olduklarını iddia eder.[4] Taraflar özgür vatandaşlardır ve Rawls'a göre bunların özgürlüğü "iyinin kavranışını şekillendirmeye, düzeltmeye ve rasyonel olarak takip

[2] I. Kant, *Political Writings*, H. Reiss (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1970, s. 79.

[3] J. Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, 14, 3 (1985), s. 225, 238.

[4] Rawls, *Theory of Justice*, s. 137-138.

etmeye yönelik ahlaki bir güç"tür ki bu, kendi kendilerini geçerli iddiaların kaynağı ve iddialarının sonuçlarının sorumlusu olarak görmelerini de kapsar. Vatandaşların iyiye dair fikirlerini değiştirmelerinin, onların "kamusal kimliği", yani sivil bireyler veya vatandaşlar olarak hukuki durumları üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Rawls ayrıca ilk konumunun bir "temsil aracı"[5] olduğunu da söyler. Ama temsile pek de gerek yoktur. Akıl yürüten varlıklar olarak –Sandel'in tespit ettiği gibi– bu tarafların birbirinden ayırt edilmesi imkânsızdır. Bir taraf kalanların hepsini "temsil" edebilir. Demek ki Rawls'un "bilmezlik perdesi"nin ardında ilk konumda tek bir birey vardır.[6] Rawls böylece, "İlk konumdaki seçimi [sözleşmeyi] rasgele seçilmiş tek bir kişinin bakış açısından görebiliriz" diyebilir.[7]

Rawls'un tarafları sadece akıl yürütür ve seçimlerini yaparlar (ya da o tek taraf hepsinin temsilcisi olarak yapar bunu) ve böylece bedenleri bir yana bırakılabilir. Temsilci cinsiyetsizdir. Seçimi yapan bedensiz taraf hayati bir "tikel gerçeği", yani kendi cinsiyetini bilemez. Rawls'un ilk konumu her anlamıyla mantıksal bir kurgudur, içinde insani hiçbir şey olmayan bir salt akıl alanıdır; Rawls da, tabii ki, kendisinden önce Kant'ın yaptığı gibi, tezinin akışı içinde gerçek, vücudu olan erkek ve kadın varlıklara kaçınılmaz olarak yer verecektir. Rawls daha "tikel gerçeklerin" bilinmediği önermesinde bulunmadan önce, tarafların "soyları" olduğunu (bunlar için kaygı da duyarlar) iddia etmiştir ve tarafları genel olarak "aile reisi" şeklinde göreceğini söylemiştir.[8] Aynı anda hem bütün esas özelliklerinden arınmış bedensiz taraflar önerip, hem de cinsiyet farkının olduğunu, cinsel ilişkinin gerçekleştiğini, çocukların doğup ailelerin oluştuğunu farz edebileceğini

[5] Rawls, "Justice as Fairness", s. 241, 236.

[6] M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice,* Cambridge, Cambridge University Press, 1982, s. 131.

[7] Rawls, *Theory of Justice*, s. 139.

[8] *A.g.e.*, s. 128.

verili sayar. Rawls'un ilk sözleşmesinin katılımcıları eşzamanlı olarak hem akıl yürüten varlıklardan ibarettir, hem de "aile reisi"dirler, yani karılarını temsil eden adamlardır.

Rawls'un ilk konumu o kadar kuvvetli bir mantıksal soyutlamadır ki orada hiçbir şey vuku bulmaz. Bunun aksine klasik toplum sözleşmesi teorisyenlerinin tasvir ettiği çeşitli doğa durumları hayat doludur. Doğa durumunu bir kuşaktan ötesine uzanan bir durum olarak resmederler. Erkekler ve kadınlar bir araya gelirler, cinsel ilişkiye girerler ve kadınlar doğum yapar. Bunların olduğu koşullar, yani evlilik ilişkilerinin olup olmaması ve ailelerin kurulup kurulmaması, doğa durumunun ne derece toplumsal bir durum olarak resmedildiğine bağlıdır. Sözleşmecilerin ilki olan Hobbes'la ve onun herkesin herkesle asosyal bir şekilde savaşması tasviriyle başlayacağım. Hobbes sözleşme öğretisinin teorik kutuplarının birinde durur; onun radikal bireyciliği çağdaş sözleşme teorisyenleri üzerinde kuvvetli bir çekime sahiptir. Ancak modern ataerki teorisinin kurulmasından önce Hobbes'un en önemli tezlerinden bazılarının reddedilmesi gerekmiştir.

Hobbes'a göre siyasi iktidar mutlak iktidardan ibaretti ve fetih ile sözleşme arasında bir fark yoktu. Ondan sonra gelen sözleşme teorisyenleri serbest anlaşma ile zorla tabi kılma arasında kesin bir ayırım yaptılar ve devletler vatandaşları üzerinde yaşatma ve öldürme gücüne sahip olsa bile sivil siyasi iktidarın sınırlı olduğunu, ilk sözleşmenin koşullarıyla bağlı olduğunu iddia ettiler. Hobbes ayrıca, cinsiyet ilişkileri de dahil olmak üzere bütün sözleşme ilişkilerini siyasi olarak görüyordu; oysa modern siyaset teorisinin temel varsayımlarından biri, cinsiyet ilişkilerinin siyasi olmadığıdır. Hobbes, sivil düzeni, modern ataerkinin kurucu babası olamayacak kadar açık eder. Daha önce de söylediğim gibi, Hobbes doğa durumunda doğal bir efendilik olmadığı varsayımıyla diğer klasik sözleşme teorisyenlerinden ayrılır; Hobbes'ta erkeklerin kadınlar üzerinde efendiliği de yoktur, bireylerin doğal özellikleri ve yetileri cinsiyetten bağımsız olarak dağılır. Kuvvetleri veya

basiretleri bakımından erkekler ile kadınlar arasında hiç fark yoktur ve bütün bireyler birbirinden kopuktur, herkes karşılıklı olarak birbirine karşı temkinlidir. Buradan, cinsiyet ilişkilerinin ancak iki şartta olabileceği çıkar: Ya bir kadın ve bir erkek cinsel ilişkiye girmek için karşılıklı olarak anlaşırlar (sözleşme) ya da erkek birtakım stratejilerle kadına üstün gelip ona zorla sahip olur, ama burada kadının da erkeğe benzer bir kötülükle karşılık verme ve onu öldürme yetisi vardır.

Klasik ataerkilcilik, siyasi hakkın kökeninin doğal olarak babalık olduğu iddiasına dayanıyordu. Oğullar babalarına tabi olarak doğuyordu ve siyasi hak baba hakkıydı. Hobbes ısrarla bütün siyasi hak örneklerinin uzlaşmaya dayandığını ve doğa durumunda siyasi hakkın baba hakkı değil anne hakkı olduğunu söyler. Bir bebeğin, zorunlu olarak iki ebeveyni vardır ("yaradılışında ise, Tanrı adama bir yardımcı takdir etmiştir")[9], ama çocuk üzerinde iki ebeveyn birden egemen olamaz zira kimse iki efendiye birden itaat edemez. Doğa durumunda çocuk üzerinde babanın değil annenin siyasi hakkı vardır; "çocuk doğuran her kadın hem *anne* hem de *hükümdar* [*lord*] olur."[10] Doğumda çocuk annenin iktidarındadır. Çocuğu atmak veya beslemek kararını anne verir. Eğer onu "yetiştirmeye" karar verirse, annenin bunu yapma şartı "yetişkinlik çağına geldiğinde onun düşmanı olmamasıdır";[11] yani bebek anneye itaat etmek üzere onunla sözleşmelidir. Bebeğin önceden kabul edilen anlaşması Hobbes'un zorla tabi kılınmakla gönüllü olarak anlaşmayı bir tutmasına, fetihle rızayı birleştirmesine örnektir. Himaye karşılığında

9 T. Hobbes, *Leviathan; The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury* (bundan sonra EW diye kısaltılacaktır) içinde, Almanya, Scientia Verlag Aalen, 1966, cilt III, bl XX, s. 186.

10 T. Hobbes, *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society* (*de Cive*'nin İngilizcesi), *EW,* cilt II, bl IX, s. 116 [Türkçesi: *De Cive/ Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, çev. Deniz Zarakolu, Belge Yayınları, 2. basım, 2014].

11 *A.g.e.*, bl IX, s. 116.

ezici güce tabi olmak, bu güç ister fatihin kılıcı olsun ister annenin yeni doğan bebeği üzerindeki iktidarı, Hobbes için daima anlaşmanın geçerli bir göstergesidir: "Hayatın korunması gaye olmakla, ki bir insan bir başkasına bunun için tabi olur, her adamın [ya da bebeğin] kendisini kurtarmak veya yok etme kudretine sahip olan adama [ya da kadına] itaat sözü vermesi lazımdır."[12] Annenin çocuğu üzerindeki siyasi hakkı böylece sözleşmeye dayanır ve ona mutlak bir efendinin veya mutlak hükümdarın [monarkın] gücünü verir.

Annenin siyasi iktidarı, Hobbes'un doğa durumunda "evlenme kanunları [*matrimonial law*] olmaması"ndan gelir.[13] Orada evlilik yoktur; çünkü evlilik uzun vadeli bir düzenlemedir ve benzer diğer ilişkiler gibi uzun vadeli cinsiyet ilişkilerinin de Hobbes'un doğa durumunda kurulması ve sürdürülmesi imkânsızdır. Onun bireyleri tamamen çıkarcıdır ve dolayısıyla, çıkarlarına öylesi uygun göründüğünde her zaman anlaşmaları bozacak veya sözleşmede kendi üstlerine düşeni yapmayı reddedeceklerdir. Sözleşme yapmak ya da yapmayı kabul edeceğinin işaretini vermek, kendini kandırılmaya açık kılmaktır. Hobbes'un doğa durumu "yerine getirme ânı" geldiğinde sözleşmelere uymak gibi kendine has bir sorundan mustariptir. Güvenli şekilde yapılabilecek yegâne sözleşme, anlaşma ile anlaşmayı yerine getirmenin aynı anda olduğu sözleşmedir. Malların aynı anda alınıp verildiği durumda hiçbir sorun çıkmaz, bu duruma şahısta mülkiyet de dahildir, tek bir cinsel birleşme eyleminde olduğu gibi. Eğer bu eylemin sonucunda bir çocuk doğarsa, doğum uzun zaman sonra gerçekleşir, dolayısıyla çocuk anneye ait olur. Bir kadın çocuğu üzerindeki hakkını sözleşmeyle babaya devredebilir, ama kadınlar erkeklerle eşit sayılırken kadınların bunu hep yapmaları için hiçbir sebep yoktur, hele de babalığı kesin olarak bilmenin yolu yokken.

[12] Hobbes, *Leviathan*, bl. XX, s. 188.
[13] *A.g.e.*, s. 187.

Hobbes'un dikkat çektiği üzere, evlenme kanunlarının yokluğunda babalığın kanıtı annenin tanıklığına dayanır.

Hobbes'un baba hakkının doğal temeline dair eleştirisi, doğa durumunda bir tek siyasi hak biçimi olduğunu düşündürür: anne hakkı. Görünüşe göre, bir yetişkinin başka bir yetişkin üstünde egemenliği olması mümkün değildir; çünkü iki cinsiyetten bireyler de birbirlerini öldürecek kuvvete ve zekâya sahiptir. Kimsenin, korunmak amacıyla sözleşme yapmak için yeterli sebebi yoktur. Ama bu o kadar kesin midir? Evlilik olmasa bile, acaba doğa durumunda aileler var mıdır? Hobbes, örneğin Hinton tarafından, ataerki karşıtı değil ataerkici olarak görülmüştür (baba hakkı konusunda). Hobbes'unki "en kuvvetli ataerkicilikti çünkü rızaya dayanıyordu" ve Hobbes "ataerkini olduğu gibi alıp rıza gösterme eylemini içine yerleştirdi".[14] Hinton, Hobbes'un "babadan oğula geçen kraliyet"ten söz ettiğine ve Hobbes'un ailelerin genişleyip kraliyet olduğu geleneksel ataerkil hikâyeye başvurur gibi göründüğü bazı pasajlara ("şehirler ve kraliyetler... daha geniş ailelerden başka bir şey değildir.")[15] işaret eder. "Aile-kraliyet"in kriteri, ailenin kendini düşmanlardan koruyacak kadar güçlenmesidir. Hobbes der ki, aile,

> eğer çocukların üretilerek veya evlat edinilerek çoğalmasıyla ve hizmetkârların, üretilerek, ele geçirilerek veya gönüllü olarak tabi olma suretiyle çoğalmasıyla büyürse ve kendi kendini koruma ihtimali olacak kadar büyük ve kalabalık olursa, işte o zaman bu aileye *babadan oğula geçen kraliyet,* yahut kazanma yoluyla mutlaki monarşi denir, ki bunda egemenlik tek adamdadır, tıpkı *siyasi kurumla* meydana getirilmiş monark gibi. Öyle ki birinde ne hak varsa, ötekinde de aynısı olur.[16]

[14] R. W. K. Hinton, "Husbands, Fathers and Conquerors", *Political Studies,* XVI, 1 (1968), s. 62, 57.

[15] Hobbes, *Leviathan,* bl XVII, s. 154.

[16] T. Hobbes, *De Corpore Politico, or the Elements of Law, EW,* cilt IV, bl. IV, s. 158-9.

Hobbes *"ırsi kraliyet"*ten de söz eder, ki bu kurumlaşan monarşiden (yani, uzlaşma veya sözleşmeyle kurulan monarşiden) sadece "güçle elde edilmiş olması" bakımından farklıdır.[17]

Hobbes'u ataerkici olarak görmek iki soruyu görmezden gelmek demektir: Birincisi, Hobbes bunca zahmet edip siyasi hakkın anne hakkı olduğunu göstermişken, doğa durumunda babalar iktidarı nasıl olup da kazanmıştır? İkincisi, ailedeki siyaset hakkı neden kuvvete dayalıdır? Hobbes elbette, baba hakkının doğal olduğunu, ele geçirme değil soy üretme yetisinden ya da yaratımdan geldiğini iddia eden Sir Robert Filmer'la aynı anlamda ataerkici değildir. Hobbes, Filmer'ın toplumsal bağlarını tersine çevirir: Filmer aileleri ve krallıkları birbirine benzer ve babanın doğal soy üretme gücüyle birbirine bağlı olarak görüyordu, Hobbes'sa aileleri ve krallıkları benzer ama birbirine sözleşmeyle (kuvvetle) bağlı olarak görüyordu. Hobbes için doğa durumunda bir annenin güçleri, aile reisleri ve egemenlerinkilerle bire bir aynı türdendi. Belki de aileleri doğa durumunda var ederken Hobbes'un yaptığı tutarsızlıktan ibarettir. Ama başka her konuda bu kadar amansızca tutarlıyken (sözleşme teorisi hakkında çeşitli bakımlardan bu kadar öğretici olmasının nedeni de budur) böyle olması tuhaf bir kopukluk olur. Hobbes'un ataerkici olduğu tezi, ataerkinin babalığa ve aileye ilişkin olduğu şeklindeki ataerkil görüşe dayanıyor. Hobbes'u ataerkil şekilde okumayı bırakırsak, onun ataerkilliğinin babalığa dayalı değil evlilikle ilgili olduğu ve Hobbes'un doğal durumundaki "aile"sinin acayip bir tarafı olduğu açıklık kazanır.

Hobbes'un bireylerini donattığı "doğal" özellikler, onun doğa durumunda uzun vadeli ilişkilerin pek ender görüldüğü anlamını taşıyor. Ama Hobbes *Leviathan*'da herkesin herkese karşı savaşında "müttefikler olmadan kendi başına, kendi gücü veya zekâsıyla yıkımdan koru-

[17] Hobbes, *Philosophical Rudiments*, bl. IX, s. 122.

nabileceğini umabilecek kimse olamaz" diyor.[18] Peki ama doğa durumunda, sözleşmelere uymak konusunda akut bir problem varken, böyle bir koruyucu konfederasyon [ittifak] nasıl olup da oluşabilir? Cevap, konfederasyonların fetih yoluyla oluştuğu ve bir kere kurulduktan sonra "aile" adını aldıklarıdır. Hobbes'un "aile"si pek kendine özgüdür ve Filmer'ın sayfalarındaki ailelerle, diğer klasik toplumsal sözleşme teorisyenlerinin yazdıklarıyla ya da bugün genellikle anlaşılan şeyle hiçbir ortak noktası yoktur. Hobbes'un "aile" tanımını ele alalım. Leviathan'da der ki, aile "bir adam ve çocuklarından; yahut bir adam ve hizmetkârlarından; yahut da bir adam ve çocukları ve hizmetkârlarından oluşur; burada baba veya efendi egemendir".[19] *De Cive*'de şöyle der: "Babaerkil idaresi sayesinde sivil kişi olmuş olan bir *babaya*, *oğulları* ve *hizmetkârları* ile birlikte *aile* denir."[20] Sadece *Elements of Law*'da [Hukukun Öğeleri] "Ailenin babası ve annesi aynı şekilde egemendir" diye yazar.[21] Ama Hobbes'un "adam" ve "baba"dan söz edişi ve sivil toplumda ataerkil hakkı güvenceye alma ihtiyacı düşünüldüğünde, egemenin anne olması pek mümkün değildir.

Eğer doğa durumunda bir erkek birey bir diğerini ele geçirmeyi başarırsa, ele geçiren kişi bir hizmetkâr kazanmış olur. Hobbes kimsenin isteyerek kendi hayatından vazgeçmeyeceğini farz eder ve dolayısıyla ele geçirenin kılıcını göğsünde hisseden mağlup adam galibe itaat etmek üzere –geçerli– bir sözleşme yapacaktır. Hobbes kuvvetle elde edilen egemenlik yahut politik hakkı "efendinin hizmetkârı üstündeki egemenliği" olarak tanımlar.[22] Böylece ele geçiren ve ele geçirilen "iki kişiden oluşan küçük

[18] Hobbes, *Leviathan,* bl. XV, s. 133 [Türkçesi: *Leviathan: Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, Çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, 15. basım, 2017].

[19] *A.g.e.*, bl. XX, s. 191.

[20] Hobbes, *Philosophical Rudiments,* bl. IX, s. 121.

[21] Hobbes, *de Corpore Politico,* bl. IV, s. 158.

[22] Hobbes, *Leviathan,* bl. XX, s. 189.

bir siyasi topluluk" kurarlar; "biri egemendir ve ona *efendi* ya da lord denir, diğeri de tebaadır, ona da *hizmetkâr* denir".[23] Bunu ifade etmenin bir diğer yolu da, efendi ile hizmetkârının geri kalan herkese karşı bir ittifak olduğudur; veya Hobbes'un tanımına göre bunlar bir "ailedir." Peki, farz edelim ki bir erkek birey bir kadın bireyi ele geçirmeyi başardı. Kadın hayatını kurtarmak için bir tabiyet sözleşmesi yapacaktır; işte böylece o da bir efendinin hizmetkârı olur ve yine bir "aile" oluşur, bunu da bir arada tutan efendinin "babaerkil idaresi", yani şimdi sözleşme haline gelmiş olan kılıcıdır. Bu noktada Hobbes'un dili yanıltıcıdır; efendinin idaresi her iki hizmetkâr için de "babaerkil" değildir. Teresa Brennan'la birlikte kurduğumuz, Hobbes'un aile tanımında karı ve annenin ortadan kayboluşuna dair daha eski bir tartışmada, kadının statüsünün hizmetkârla aynı olduğu fikrini reddetmiştik.[24] Şimdi, fazla acele etmiş olduğumuzu düşünüyorum. Eğer bir erkek doğa durumunda bir kadını yenerek küçük bir siyasi topluluk, yani "aile" kurabiliyorsa ve bu "aile" de kendi kendini koruyup genişleyebiliyorsa, ele geçirilen kadın "hizmetkâr" statüsü altına dahil edilmiştir. Bütün hizmetkârlar efendinin siyasi hakkına tabidir. O zaman efendi, kadın hizmetkârın çocuklarının da efendisi olur; hizmetkârının sahip olduğu her şeyin efendisidir o. Bir efendinin, "aile"sinin bütün üyeleri üzerindeki iktidarı, mutlak iktidardır.

Doğa durumunda özgür ve eşit bireyler ele geçirme yoluyla tebaa olabilirler; Hobbes buna sözleşme der. Ama doğa durumunda hiç "karı" yoktur. Evlilik ve dolayısıyla

[23] Hobbes, *de Corpore Politico*, bl. III, s. 149-50.

[24] T. Brennan ve C. Pateman, "'Mere Auxiliaries to the Commonwealth': Women and the Origins of Liberalism", *Political Studies* XXVII, 2 (1979), s. 189-90. Şu eser dolayısıyla buna tekrar bakma ihtiyacı duydum: J. Zvesper, "Hobbes' Individualistic Analysis of the Family", *Politics* (UK), 5, 2 (1985), s. 28-33; ancak Zvesper, Hobbes'un doğa durumundaki "aile"sini, "evlenme kanunlarının" eksikliğine rağmen sivil toplumdaki bir aile gibi görüyor.

koca ve karı sadece sivil hukukun evlenme kanununu da içerdiği sivil toplumda görülür. Hobbes sivil toplumda kadınların erkeklere tabiyetinin sözleşmeyle güvence altına alındığını varsayar; bu kez zorla yapılmış bir "sözleşme" değil, evlilik sözleşmesi söz konusudur. Erkekler, sivil hukuk onların ataerkil siyasi hakkını evlilik sözleşmesi yoluyla korurken kadınları zorla zapt etme gereği duymazlar. Hobbes sivil toplumda egemenliğin kocada olduğunu söyler; çünkü "genellikle devletler, ailelerin anneleri tarafından değil babaları tarafından kurulmuştur".[25] Ayrıca "ailelerini idare eden *annelerden* değil, *babalardan* oluşan... bütün şehirlerde, evin komutası erkeğe aittir; böyle bir sözleşmeye, eğer sivil kanunlara uygun yapılırsa, evlilik bağı denir."[26]

Burada üstü kapalı iki varsayım söz konusudur. Birincisi: Erkek sivil efendidir; çünkü sivil hayatı var eden ilk toplum sözleşmesini erkekler ("babalar") yapmışlardır. İlk sözleşmeyi yapan erkekler, sivil toplumda ataerkil politik hakkın güvenceye alınmasını sağlar. İkincisi, doğa durumunda erkeklerle aynı özgür ve eşit birey statüsüne sahip olan kadınların toplum sözleşmesine katılmaktan dışlanmasının bir tek yolu vardır. Ayrıca sözleşmenin bağlayıcı olması için onların dışlanması gerekir; zira rasyonel, özgür ve eşit kadınlar sivil toplumda kadınları erkeklere tabi kılacak bir anlaşmayı kabul edecek değildir. Şu varsayım yapılmak zorundadır: Toplum sözleşmesinin yapıldığı dönemde, doğa durumundaki bütün kadınlar zaten erkekler tarafından ele geçirilmiştir ve artık onların tebaası (hizmetkârları) durumundadırlar. Eğer tabi kılınmış ve hizmet görmekte olan erkekler varsa, o zaman onlar da toplum sözleşmesinden dışlanacaklardır. Yalnızca, birbirine karşı özgür ve eşit "aile" efendileri olan erkekler sözleşmeye taraf olacaktır.

Hobbes'un bireylere dair genel varsayımıyla –neredey-

[25] Hobbes, *Leviathan,* bl. XV, s. 187.
[26] Hobbes, *Philosophical Rudiments,* bl. IX, s. 118.

se– tutarlı olan, doğa durumunda erkeklerin nasıl kadınları ele geçirmiş olabileceğini gösteren bir hikâye kurulabilir. Hobbes, siyaset hakkının babanın türetici gücünden doğal olarak geldiği şeklindeki tezi başaşağı çevirmek ve onunla mücadele edebilmek için, doğa durumunda baba hakkının değil anne hakkının var olduğunu ve anne hakkının sözleşmeye dayandığını savunmak zorundaydı. O halde hikâyenin akışında, başlangıçta kadınlar cinsiyet ilişkilerinin karşılıklı anlaşmaya dayalı olmasını sağlayabiliyordur. Kadın anne olup çocuğunu büyütmeye karar verdiğinde konumu değişir; şimdi erkeğe karşı hafiften dezavantajlı duruma getirilmiştir, zira artık koruması gereken bir de bebeği vardır. O zaman erkek, başlangıçta kendisiyle eşit davranmak durumunda olduğu kadını yenebilir (böylece bir "aile" elde eder). Bu hikâyedeki sorun, Hobbes'un bütün bireylerin tamamen çıkarcı olduğu varsayımı göz önünde bulundurulduğunda, mantıken, bir kadının (veya erkeğin) bir çocuk üzerinde hükümdar olmak için sözleşme yapması için ortada bir neden olmamasıdır. Herkesin herkesle savaşında çocuk kendisi üzerinde hak sahibi olan kişi için bir zayıf nokta oluşturacak ve onu tehlikeye düşürecektir. O zaman ilk toplum sözleşmesi ve sivil toplum hikâyelerinin hepsi zırvalıktır; zira doğa durumundaki bireyler son nesil olacaktır. Çocukların hayatta kalabilmesini açıklamak sözleşmecilikte daha genel bir sorunun parçasıdır ve bu geniş sorulara Altıncı Bölüm'de döneceğim. Hobbes gibi parlak bir düşünürün burada bir sıkıntı bulunduğunun farkında olduğunu ve doğa durumunda bireylerin mantar gibi bittiğini bu yüzden söylediğini düşünebiliriz; bu, Filmer'ın dudak bükerek, ânında üstüne atladığı bir sözdür.

Hobbes, sivil toplumda siyasi egemenlik veya siyasi hakkın özellikleri ve kapsamı konusundaki açıksözlülüğüyle sıra dışıdır. Ona göre sivil birey veya vatandaş ile bir efendiye tabi olan birey arasındaki fark, birincisinin özgür ikincisininse bağlı olması değildir; "kendileri bir devlet kuranların tabiyeti de, hizmetkârların tabiyeti kadar mut-

laktır". Aradaki fark, kendilerini Leviathan'a (devlete) tabi kılanların bunu, eylemleri için iyi bir sebep olduğunu değerlendirerek yapmaları, dolayısıyla da hizmetkârlardan "daha umutvar bir durumda" yaşamalarıdır. "Umutları" da şuradan doğar: "Özgürce gelen [birey], tabiyet içinde dahi olsa, kendine *özgür* der" ve sivil toplumda özgür insanlar "diğer tebaa ile iyilik eşitliği içinde bulunma onuruna" sahiptir ve "hizmetkâr olmaktansa onurlu işlerde bulunmayı bekleyebilirler."[27] Veya Hobbes'un bu meseleye ilişkin başka bir ifadesiyle, "bir ailenin özgür tebaasının ve oğullarının, hizmetkârların bulunduğu her devlette ve her ailede sahip oldukları, hizmetkârlarda olmayan bir şey vardır; bu da onların kentin ya da ailenin daha onurlu işlerini üstlenebilmesidir".[28] Sivil toplumda, Leviathan'ın kılıcı bireyleri zorla tabiyetten koruyan sivil kanunları muhafaza eder, ama bireyler kendi iradeleriyle, "efendiler" ve "hizmetkârlar"ı oluşturan sözleşmeler yapabilir. Daha doğrusu, erkek bireyler yapabilir bunu.

Doğa durumunda bütün kadınlar hizmetkârdır ve bütün kadınlar ilk sözleşmenin dışında bırakılmıştır. Bu demektir ki bütün kadınlar sivil bireyler olmanın da dışında bırakılmıştır. Hiçbir kadın özgür bir tebaa değildir. Hepsi sivil toplumda özel bir "hizmetkâr" türündedir, yani "karı"dır. Muhakkak ki kadınlar bir sözleşmeye taraf olarak karı olur; sözleşme yapabilen –sivil– birey statüsünden yoksun varlıklardan evlilik sözleşmesi yapmalarının nasıl olup da beklendiği bilmecesini daha sonra ele alacağım. Bir erkekle bir kadın arasındaki ilişki, erkekler arasındaki tabiyetten farklıdır; fakat Hobbes'un, ataekil tabiyetin de bir *siyasi* hak örneği olduğunda ısrar ettiğini vurgulamak önemli. Bu bakımdan Hobbes benzersizdir. Öteki klasik sözleşme teorisyenlerinin hepsi evlilik birliğinden doğan hakların siyasi olmadığını veya tamamen siyasi olmadığını savunur.

[27] Hobbes, *de Corpore Politico,* bl. IV, s. 157-158.
[28] Hobbes, *Philosophical Rudiments,* bl. IX, s. 121.

Bu son söylediğim, tıpkı Hobbes gibi doğa durumunda kadınları da "bireylere" dahil ederek başlayan ama tutarlılığını hemen yitiren Pufendorf için bile geçerlidir. Pufendorf der ki, her ne kadar tabiat olarak "erkek kadını beden ve zihin gücü bakımından aşar"[29] ise de, bu eşitsizlik erkeği kadın üzerinde doğal olarak efendi yapmaya yetmez. Lakin Pufendorf ayrıca doğa kanunlarının bize evliliğin sosyal hayatın temeli olduğunu gösterdiğini ve evliliğin doğa durumunda var olduğunu da savunur. Doğa durumunda kadınların evlenmesine gerek yoktur. Bir kadın eğer sadece çocuk sahibi olmak ve çocuğu üzerinde iktidarını sürdürmek istiyorsa, o zaman bir erkekle "birbirlerine bedenlerinin hizmetini sunmak üzere" sözleşme yapabilir. Eğer sözleşme "devam eden birlikte yaşama dair bir ek hüküm içermiyorsa, birine diğeri üzerinde otorite vermeyecek ve kimse diğeri üzerinde bir hak sahibi olmayacaktır".[30] Ama evlilik, Pufendorf'un dediğine göre, "insan doğasının durumuna daha iyi uyar".[31] Cinsiyetler arasındaki fark erkeğin kadın üzerindeki doğal efendiliğini sağlayacak kadar değildir, ama erkeklerin evlilikteki efendiliğini sağlama almaya yettiği anlaşılır. Pufendorf şöyle yazar:

> Bir erkeğin bir kadın üzerindeki her hakkı, kadın erkeğin eşiti olduğu müddetçe, onun rızasıyla, yahut adil bir savaşla sağlanmalıdır. Ancak evliliklerin iyi niyetle kurulması en doğalı olduğundan, ilk yöntem karıların kazanılmasına daha uygundur, ikincisi ise kadın hizmetçilerin.[32]

Buradaki varsayım, erkeğin üstün kuvvet derecesinden ve erkeğin "cinsiyetinin üstünlüğüne sahip olması"[33] gerçeğinden dolayı, kadının karı olarak kendini tabi kılmayı

[29] S. Pufendorf, *On the Law of Nature and Nations*, çev. C.H. ve W.A. Oldfather, Oxford, The Clarendon Press, 1934, kitap VI, bl. 1, kısım 9, s. 853.

[30] *A.g.e.*, s. 854.

[31] *A.g.e.*, s. 855.

[32] *A.g.e.*, s. 853.

[33] *A.g.e.*, s. 860.

daima kabul edeceğidir.

Pufendorf evliliğin kocaya "egemenlik veya üstünlük adıyla anılan"ları verip vermediği sorusunu, yani kocanın siyasi bir hak kazanıp kazanmadığını ele alır. Evlilik, bir iş sözleşmesi yapıldı mı bir tarafın iradesinin sürmek zorunda olduğu bir iş gibidir (Pufendorf her ne kadar iş ilişkilerinde taraflardan hangisinin bu hakkı kullanacağına dair sabit bir kural olmaması gerektiğinden bahsetmiyorsa da). Ancak bir kocanın iktidarı, siyasi egemeninkinin aynısı değildir. Tıpkı sözü geçen iş ortağınınki gibi, onun hakkı da sınırlıdır ve sadece evliliğin kendisini kapsar; "evliliğe özgü konularda karı, kocanın iradesine uyum sağlamakla yükümlüdür; ancak buradan kocanın karısı üzerinde diğer konularda da iktidar uygulayabileceği sonucu çıkmaz". Pufendorf'un deyimiyle, evlilik karının kocaya itaat borçlu olduğu ve karşılığında kocanın onu koruduğu "eşitsiz bir birleşim"dir.[34] Koca karısı üzerinde, yaşatma ve öldürmeyi içeren tam egemenlik iktidarı talep etmez. O halde kocanın hakkı tam olarak siyasi değildir. Ama doğadan gelen bir hak da değildir. Evlilik birliğinden doğan hakkın kökeni "aracı bir anlaşma ve karının gönüllü tabiyeti"dir.[35] Böylece kadınların "birey" olarak statüsü hemen, daha doğa durumundayken eksiltilmiş olur. Daima, doğal bir üstünlük sahibi olan başkalarına kendilerini tabi kılmak üzere sözleşme yapmak zorunda olan varlıklar özgür eşitler değillerdir ve dolayısıyla sivil topluma geçiş yapıldığında sivil bireyler de olamazlar.

Locke'un tasvir ettiği doğa durumunda konu daha doğrudandır. Kadınlar doğa durumunda "birey" statüsünden dışlanırlar. Locke evliliğin ve ailenin doğa durumunda var olduğunu farz eder ve bireylerin özelliklerinin cinsiyetlerine göre farklılaştığını da savunur; sadece erkekler özgür ve eşit birey olma özelliğini doğal olarak taşırlar. Kadınlar doğal olarak erkeklere tabidir ve doğanın düzeni

[34] *A.g.e.*, s. 859-860.
[35] *A.g.e.*, s. 861.

evlilik ilişkilerinin yapısına yansır. Ama ilk bakışta Locke tam bir ataerki karşıtı gibi görülebilir (Hinton onun "ataerkilci teze neredeyse fazlasıyla etkin şekilde karşı çıktığını" iddia eder), hatta başlangıç aşamasındaki bir feminist bile sayılmıştır.[36] Locke Beşinci Emir'in sadece ailenin babasını kast etmediğini birden çok defa söylemiştir. Anne de çocukları üzerinde otorite sahibidir; otorite ebeveyne aittir, sadece babaya değil. Daha çarpıcı olarak, karının kendine ait mülkiyeti olabileceğini de söyler, hatta boşanma imkânından, bozulabilen bir evlilik sözleşmesinden bile söz eder. "Soy üretme ve eğitim güvenceye alındığında ve miras konusu çözüldüğünde" koca ve karının ayrılma imkânı olur; zira "eşyanın tabiatında da, amacında da bunun her zaman ömür boyu olmasının gereği yoktur". Devamında, karının "birçok durumda" kocasını bırakma özgürlüğü olmasının, kocanın mutlak hükümdarın iktidarına sahip olmadığını gösterdiğini de söyler.[37]

Sivil toplumda kimse, sivil hukukla sınırlanmamış *mutlak* siyasi hakka sahip olamaz. Mesele kocanın mutlak hükümdar olup olmadığı değildir, hükümdar olup olmadığı ve eğer karısı üzerinde sınırlı –sivil– haklara sahipse bu hükümdarlığın nereden geldiğidir. Locke'un cevabı, evlilikteki iktidarın kökeninin doğa olduğudur. Sir Robert Filmer'la Âdem ve Havva hakkında tartışırken Locke, Âdem'in Havva üzerinde iktidarı olup olmadığı konusunda değil, bu iktidarının özelliği hakkında farklı görüştedir. Münakaşa konusu kocanın evlilikle elde ettiği hakların meşruiyeti değil, adıdır. Locke ısrarla Âdem'in mutlak bir hükümdar olmadığını söyler, öyle ki Havva'nın ona tabiyeti "[karıların] Kocalarına sıradan şekilde zaten tabi oluşundan" başka bir şey değildir. Karıların tabi ol-

[36] Hinton, "Husband, Fathers and Conquerors", s. 66; M. A. Butler, "Early Liberal Roots of Feminism: John Locke and the Attack on Patriarchy", *American Political Science Review*, 72, 1 (1978), s. 135-50.

[37] J. Locke, *Two Treatises of Government*, P. Laslett (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1967, 2. basım, II, K. 183, II, K. 81-82.

ması gerektiğini biliyoruz, diye yazar Locke, çünkü "genel olarak insanoğlunun yasaları ve milletlerin gelenekleri bunun böyle olmasını emretmiştir; *ve sizi temin ederim ki doğada bunun bir temeli vardır*".[38] Doğada, karının değil kocanın iradesinin üstün olmasını temin eden temel, kocanın "daha becerikli ve daha güçlü" olmasıdır.[39] Bu demektir ki kadınlar özgür ve eşit "bireyler" değil, doğal tebaadır. Erkek ve kadın koca ve karı olduğunda ve kararlar verilmesi gerektiğinde, karar verme hakkı ya da "son karar, yani kanun" ya birine ya diğerine ait olacaktır (her ne kadar Locke'un Filmer ve Hobbes'a karşı tezi, tek kişinin idaresinin "sivil" hayata uygun olmadığını göstermeyi amaçlasa da). Locke "ortak çıkar ve mülkü" idare etme işinin "doğal olarak erkeğin payına düştüğünü", ama kocanın buyruğunun bundan öteye gidemeyeceğini söyler.[40]

Bunların hiçbiri Locke'un "egemen olunma ya da tabi kılınma olmaksızın, tüm iktidar ve yargının karşılıklı olduğu" doğa durumu tasvirini bozmaz. Locke –sivil– siyasi iktidarın karakterini doğru dürüst anlamak amacıyla "bütün insanoğlunun doğal olarak içinde bulunduğu durumu" ele alacağını söylediğinde, "insanoğlu" sözünü kelime anlamıyla ["erkek" olarak] okumak gerek.[41] Kadınların, "birey" kategorisinden dışlanmasını getiren doğal tabiyeti, Locke'un incelemesi açısından konu dışındadır. Kadınların (karıların) erkeklere (kocalara) tabiyeti siyasi egemenlik ve tabiyetin örneği değildir. Locke gerek *Birinci İnceleme*'de Filmer'la Âdem ve Havva hakkındaki tartışmasında, gerek *İkinci İnceleme*'nin Birinci Bölüm'ünün ilk cümlesinde, İkinci Bölüm'de doğa durumunu tartışmaya başlamadan önce bunu açıkça belirtmiştir zaten. Babanın, efendinin, hükümdarın ve kocanın hepsinin iktidarı, tebaası üzerinde yaşatma ve öldürme iktidarına sahip ger-

[38] *A.g.e.*, I, 47.
[39] *A.g.e.*, II, 82.
[40] *A.g.e.*
[41] *A.g.e.*, 4.

çek bir siyasi hükümdar olan yargıcın iktidarından farklıdır. *Birinci İnceleme*'de Locke der ki Havva'nın tabiyeti

> her karının kocasına borçlu olduğundan daha başka türlü bir tabiyet olamaz... [Âdem'inki] ancak evlilikten gelen bir iktidardır, siyasi değildir; her kocanın, ailesinde özel olarak ele alınacak konuları düzenlemek için, buradaki eşyaların ve toprakların maliki olarak ve ikisini ilgilendiren konularda kendi iradesinin karısınınkinden önce gelmesini sağlamak üzere sahip olduğu iktidardır; fakat karısı üzerinde yaşatma ve öldürme gücünün olduğu siyasi iktidar değildir bu, başkaları üzerinde ise bundan çok daha az iktidarı vardır.[42]

Hobbes'un, Pufendorf'un ve Locke'un teorilerindeki onca şeyi eleştiren Rousseau, bunların evliliğin getirdiği haklarla ilgili tezlerinde bir sıkıntı görmez. Sivil düzenin, kocaların karılar üzerindeki, onun iddiasına göre doğadan, cinsiyetlerin birbirinden çok farklı olan doğal özelliklerinden gelen hakkına dayandığını o da kabul eder. Kadınların doğasında onları sivil hayatın dışında bırakan şeyin ne olduğu hakkında diğer klasik toplum sözleşmesi teorisyenlerinden çok daha fazla sözü vardır Rousseau'nun. Neden kadınların "ya bir erkeğe ya da erkeklerin kararlarına tabiyetinin hiç bitme"diğine ve neden kocanın "ömür boyunca efendi" olması gerektiğine dair bir miktar açıklamada bulunur. Rousseau'nun tezlerine Dördüncü Bölüm'de döneceğim.[43]

[42] *A.g.e.*, I, 48.

[43] J. J. Rousseau, *Emile or on Education*, çev. A. Bloom, New York, Basic Books, 1979, s. 370, 404 [Türkçesi: *Emile - Ya da Eğitim Üzerine*, çev. Yaşar Avunç, Yapı Kredi Yayınları, 2017]. *The Problem of Political Obligation*'da Rousseau'nun ilk anlaşmasının şeklinin bunun bir "sözleşme" olmadığı anlamına geldiğini savunmuştum. Ancak Rousseau ilk cinsellik sözleşmesinin önde gelen teorisyenlerinden biridir ve bu kesinlikle bir sözleşmedir. Dolayısıyla, daha önceki yorumuma dair düşüncemin değiştiğini ima etmeksizin (çünkü bu söz konusu değil), burada Rousseau'dan "klasik sözleşme teorisyeni" diye bahsedeceğim.

Bundan sonraki bölümlerde ele alacağım birtakım karmaşalar, anomaliler ve çelişkiler, klasik toplum sözleşmesi teorisyenlerinin evlilik birliğinden doğan haklar ve doğal özgürlük ve eşitlik meselesinde yaptıkları teorik manevralardan çıkıyor. Karmaşaların belki de en barizi, evlilik birliğinden doğan haklar veya seks hakkı hakkındadır; bu acaba neden, Hobbes'tan beri, hemen hemen hiç kimse tarafından siyasi iktidarın bir örneği olarak görülmemiştir? Sivil toplumda mutlak iktidarların tümü gayrimeşrudur (sivil değildir), dolayısıyla kocanın karısı üzerindeki hakkının mutlak olmaması kocanın rolünü siyaset dışı saymaya yetmez. Öte yandan, sivil toplumun ayırt edici özelliklerinden biri, yalnızca devletin hükümetinin siyasi hakka örnek oluşturduğu kabuludür. İster ekonomik alanda ister hane içinde olsun, tabiyetin sözleşmeyle kurulduğu diğer "özel" toplumsal alanlardaki sivil tabiyet, siyaset dışı ilan edilir.

Evlilik birliğinden doğan hakların kökenine dair başka zorluklar da vardır. Klasik sözleşme teorisyenlerinin doğa durumuna dair tezleri kadınları ilk sözleşmeye katılımdan dışlamayı becerir. Peki ya evlilik sözleşmesi? Eğer kadınlar erkekler tarafından zorla zapt edilmişse ya da "birey" yetisinden doğal olarak yoksunlarsa, ilk sözleşmeye taraf olacak konuma ve yetiye de sahip olamazlar. Gelgelelim toplum sözleşmesi teorisyenleri kadınların bir sözleşmeye girebileceğinde, hatta girmesi gerektiğinde ısrarcıdırlar, bu sözleşme de evlilik sözleşmesidir. Sözleşme teorisyenleri aynı anda hem kadınların sözleşme yapabileceğini reddeder hem de sözleşme yapabileceğini varsayarlar. Locke mesela, kadınların erkeklere doğal olarak tabi olduğu ilan ediliyorken evlilik sözleşmesinin neden gerekli olduğunu da açıklamaz. Bir erkekle onun doğal astı arasında bir birlik kurulmasının başka yolları da vardır, ama Locke bunların yerine söz konusu ilişkinin sözleşme yoluyla var olduğunu kabul eder, sözleşmeyse iki eşit arasında yapılan bir anlaşmadır.

Karmaşalar evlilik sözleşmesinin sonuca bağlanma-

sıyla da sona ermez. Klasik toplum sözleşmesi teorisyenlerinin çoğu evliliği sivil topluma aktarılan doğal ilişkiler gibi sunar. Bu bakımdan evlilik benzersiz değildir, doğa durumunda var olduğu kabul edilen başka sözleşme ilişkileri de vardır. Evliliğin kendine özgü acayipliği, sivil toplumda dahi doğal statüsünü korumasıdır. İlk sözleşme bir kez yapılıp sivil toplum var edildi mi, doğa durumu geride bırakılır; dolayısıyla sözleşmenin doğal değil sivil ilişkiler meydana getirmesi gerekir. İşveren ile işçi arasındaki ilişki kesinlikle sivil olarak, tamamen sözleşme veya uzlaşmaya dayalı olarak görülür. Ama evlilik diğer sözleşme ilişkilerinden zorunlu olarak farklıdır; zira sözleşme yapanlar iki "birey" değil, bir "birey" ile bir doğal asttır [madun]. Dahası, doğa durumu geride bırakıldığında "sivil" toplumun anlamı bağımsız şekilde verili değildir, "özel" alanla olan karşıtlığa bağlıdır; bunda da merkezî ilişki evliliktir. Bu konular hakkında daha sonraki tezlerimi bir perspektife oturtmak için iki konuyu biraz daha tartışmak lazım: bunların birincisi bizatihi "sözleşme" fikri; ikincisiyse sözleşmeli veya sivil kölelik.

Sorulması gereken ilk soru, serbest anlaşmanın paradigması olarak neden sözleşmenin görüldüğü. Cevaba ulaşmanın en iyi yolu, Hobbes'un teorisinde ve çağdaş sözleşmecilikte bulunan haliyle, kendi içinde doğal olarak tam görünen "birey"den başlamak. Kendinde tam olmak demek, bir bireyi diğerinden ayıran sınırlar o kadar kesin olarak çizilmiş ki, bir birey diğerleriyle hiçbir ilişkisi olmaksızın var olur gibi tasvir ediliyor demek. Birey, yetileri ve özelliklerini başka hiçbir bireye ya da toplumsal ilişkiye borçlu değil; hepsi sadece kendisine ait. Sözleşmeci birey kendi kendinin ve özelliklerinin zorunlu olarak maliki veya C. B. Macpherson'ın meşhur tanımlamasıyla sahiplenici bir birey. Bu birey kendi vücuduna ve kendi yetilerine mal parçaları gibi sahip, tıpkı maddi mallara sahip olduğu gibi. Bu görüşe göre her birey dünyayı ve diğer bireyleri

sadece kendi malını en iyi nasıl koruyacağına dair kendi öznel değerlendirmesi açısından, ya da sıkça ifade edilen şekliyle kendi çıkarı açısından görebilir ve görmelidir. Doğa durumunun bu kadar radikal bireyci olmayan tasvirlerinde, mesela Locke'unkinde bireyin tam yalıtılmışlığı ortadan kalkar, ama kritik varsayım hâlâ mevcuttur: "Her Adam" diye yazar Locke, "kendi *şahsında* bir *mülke* sahiptir. Bunun üzerinde ondan başka kimsenin hakkı yoktur."[44] Dolayısıyla bireyin görevi mülkiyet haklarının ihlal edilmemesini temin etmektir. Bireyin kendini koruması doğa durumunun çözülmesi gereken sorunudur ve bu çözüm de sözleşmedir. Daha doğrusu, sorunun her birey için çözülmesi gerektiğinden, toplumsal düzen sorunudur bu (ya da daha moda olan rasyonel seçim ve oyun teorisi jargonuyla, koordinasyon sorunudur) ve çözümü de ilk sözleşmedir. Ama neden *sözleşme*?

Eğer birey kendi yeteneklerinin sahibiyse, bu dahilî malıyla ilişkisi de diğer her malla olduğu gibi haricîdir. Şahsındaki mülkün sahibi olmak için bireyin kendisi ve mülkü arasında bir ilişki yaratması gerekir; kendi kendine sahip olmalı, kendini ve yetisini "kendine ait" kılmak için onlara iradesini eklemelidir. Benzer şekilde, eğer bireyin başka kimseyle doğal bir ilişkisi yoksa, o zaman bütün ilişkiler uzlaşıya, göreneğe dayalı, yani bireylerin kendi yarattıkları ilişkiler olmalıdır; bireyler toplumsal ilişkilerini kendi iradeleriyle var etmelidir. Bunu ancak ve ancak bir ilişki yaratarak kendi mülklerini koruyabiliyorlarsa yaparlar. Bu korumanın zorunlu bir koşulu her bireyin diğerlerini de kendisi gibi mülk sahipleri olarak tanımasıdır. Bu tanıma olmaksızın diğerleri bireye mülkiyet sahibi olarak değil, sadece –potansiyel– mülkiyet gibi görünür, o zaman da eşitlik kaybolur. Mülkiyet sahiplerinin karşılıklı tanınması sözleşmeyle sağlanır: "Sözleşme ona taraf olanların birbirini kişiler ve mülkiyet sahipleri olarak tanıdığını varsayar." Bu sözler, sözleşme teorisinin

[44] Locke, *Two Treatises*, II, K27.

en büyük eleştirmeni olan ve sözleşmenin temel varsayımlarını ortaya seren Hegel'e ait.[45]

Eğer mülkiyet korunacaksa bir birey diğerinin mülkiyetine ancak onun da kabul etmesiyle erişebilir. Birey ancak kendi korunması ihlal edilmiyorsa, olay kendi çıkarına uygunsa bir başkasının onun mülkünü kullanmasına izin verir, mülkünü kiralar ya da satar. Eğer bu şart iki birey için de sağlanıyorsa birbirleriyle sözleşme yaparlar. Sözleşmenin iki tarafı da aynı temelde girer bu işe; karşılıklı avantaj için birbirlerinin mülkünü kullanmak üzere amaç ya da irade konusunda ortaklaşan mülk sahipleri olarak. Kant, sözleşme uygulamasının ancak böylesine bir ortak iradenin sözleşmenin gerekli bir parçası olarak görülmesiyle ve tarafların kendi çıkarını düşünen iki birey oldukları bakış açısını aşmalarıyla yaşayabileceğini savunur. Yani taraflar iyi niyetle anlaşma koşullarını görüşmeli ve sözleşmelere uyulması gereğini tanımalıdırlar. İki taraf anlaştıklarını eşzamanlı olarak beyan etmezse, sözleşmeye dair bir sorun ortaya çıkar. Kant der ki, ampirik olarak tarafların beyanları ayrı zamanlarda olmalıdır; beyanların biri öbürünün ardından gelmelidir, iki beyanı ayıran zaman hakikaten pek kısa olsa dahi:

> Eğer ben bir söz verdiysem ve başka bir kişi de şu an sadece bu sözümü kabul etmek isteğinde, fiili kabul öncesindeki zaman aralığı içinde, bu aralık ne kadar kısa olursa olsun, teklifimi geri çekebilirim, çünkü şimdilik hâlâ özgürüm; ve öte tarafta, kabul eden kişi de aynı sebeple, karşı beyanıyla kendini kabul ânına kadar bağlanmamış sayabilir.

Bu problemin çözümü zorunlu olarak, iki beyanın, birbirini takip eden iki (konuşma) eylem(i) değil, "*ortak* bir iradeden gelen bir *pactum re initum* şeklinde" anlaşılması

[45] G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, çev. T. M. Knox, Oxford, The Clarendon Press, 1952, K71.

gerektiğidir.[46]

Böyle bir çözüm sözleşmecilere açık değildir; eğer bireyler zorunlu olarak çıkarcılıkla hareket ediyorlarsa, ortak bir iradenin gereği olan "akıl ideası" üretilemez. Sözleşmecilik –Hobbes'un teorisinin de ortaya koyduğu üzere– sözleşmeye dair akut bir soruna yol açar ve bu sorun çağdaş birçok filozofu meşgul etmektedir. Sözleşmeciliğin dünyasında yapılabilecek yegâne sözleşme eşzamanlı takastır. Sözleşmenin yerine getirilmesinde herhangi bir gecikme olursa bu sözleşmenin günün birinde tamamlanması ihtimali son derece düşüktür; üzerinde sözleşilen işi bir birey önce yaparsa, sözleşmeyi bozmak ötekinin her zaman çıkarına olacaktır. Toplum sözleşmesi ve sivil hukuk bireylerin birbirlerine güvenebilmelerini sağlayarak sözleşmeye güvence sağlar. Özellikle sözleşmeciliğin sosyal olarak etkili olduğu dönemlerde, bu güvencenin tam olmaması günümüzde ilgi duyulan işbirliği, "yerine getirme ânı", hazıra konma vb. sorunlarla örneklenir.

Bireyler, mülklerini karşılıklı kullanarak, yani *takas* ederek birbirlerini mülk sahibi olarak tanımış olurlar. Takas sözleşmenin temelindedir; Hobbes'un ifadesiyle "tüm sözleşmeler hakkın karşılıklı aktarımı yahut değişimidir."[47] Takastan her birey kazançlı çıkar (öyle olmasa kimse mülkünden vazgeçmezdi), o halde takas böylece eşit olur. İş sözleşmesinin sosyalist eleştirmenleri ile evlilik sözleşmesinin feminist eleştirmenleri, iki birey sözleşme yaptığında bu sözleşmenin yapılmış olmasının takasın eşit olduğunu göstermeye yettiği şeklindeki iddiaya karşı çıkarlar. Eleştirenler, taraflardan biri zayıf konumdaysa (işçi veya kadın), zayıf tarafın üstünlüğü elde etmiş olanın önerdiği dezavantajlı koşulları kabul etmekten başka seçeneği olmadığına dikkat çekerler. Gelgelelim, iş ve evlilik sözleşmelerinin tarafları arasındaki eşitsizliğe dair sosyalist

[46] I. Kant, *The Philosophy of Law*, çev. W. Hastie, Edinburgh, T. And T. Clark, 1887, ilk kısım, ikinci bölüm, K19, s. 102-103.

[47] Hobbes, *Leviathan*, b. XIV, s. 123.

ve feminist eleştirileri getirenler, değiştokuşun kendisinin vasfını olduğu gibi alırlar. İlgilendiğim sözleşmelerde "takası" teşkil eden nedir? Tam olarak nedir takas edilen?

İlke olarak, takas çeşitli şekiller alabilir ve her tür mal değiştokuş edilebilir; fakat klasik toplum sözleşmesi teorisinde önemli yer tutan sözleşmeler sadece eşyalarla ilgili değil, kendine özgü anlamıyla şahısta mülkiyet hakkındadır ve burada korumayla itaatin değiştokuşu söz konusudur. Bu alışverişin doğa durumu hikâyelerinde kurulan tasvirlerle fazlaca doğrudan bağı yoktur; burada iki birey ormanda mülkiyet hakkında pazarlık eder ve mesela biri topladığı fındıkların bir kısmını diğerinin öldürdüğü tavşanın bir kısmıyla takas eder. Şahısta mülkiyet bağlamında "takas"tan söz etmek yanıltıcı olabilir. Sözleşme teorisi öncelikle, tabiyetle kurulan sosyal ilişkileri yaratmanın bir yolu hakkındadır, takas hakkında değil. Takas elbette mevcuttur, ama yine, söz konusu olan özel bir anlamda "takas"tır; daha doğrusu iki takastır.

İlk olarak, sözleşmeyi ve sosyal bir ilişkiyi kuran takas vardır. İrade göstermenin bazı simgeleri mülk sayılmazsa, burada mülkiyet takası yoktur. Bunun yerine, sözleşme sonuçlanmış, ilişki söz alışverişiyle, yani bir konuşma eyleminin yerine getirilmesiyle (veya imza gibi başka simgelerin alışverişiyle) gerçekleşmiştir. Kelimeler bir kere söylendi mi sözleşme yapılmış olur, bireyler artık birbirleriyle yeni bir ilişki içindedir. Böylece toplum sözleşmesinde doğal erkek bireyler kendilerini sivil bireylere (vatandaşlara) dönüştürürler; iş sözleşmesinde erkekler kendilerini işveren ve işçiye dönüştürürler; evlilik sözleşmesinde de "evet" demekle kadınlar karı, erkekler koca olur. (Burada dikkat edilmelidir ki, *contra* Kant, kelimeler aynı anda söylenebilir, böylece doğa durumunda bu gibi sözleşmeler yapmak konusunda sorun kalmaz; sorun sözleşmenin yerine getirilmesidir.) İkinci "takas" ilkinden ancak bu kadar farklı olabilirdi. Yeni ilişki iki taraf arasındaki kalıcı bir alışverişle, itaat verilip koruma alınmasıyla, zaman içinde yapılandırılır (koruma hakkında daha sonra söyleyeceğim

başka şeyler de var). Bu alışverişin hususiyeti, sözleşme taraflarından birinin, korumayı sağlayanın, diğer tarafın sözleşmede kendi üstüne düşeni nasıl yerine getireceğine karar vermesidir. İlerleyen bölümlerde astın şahısta mülkiyetinin üst tarafından çeşitli şekillerde kullanıldığı durumları (çok garip bir alışveriş) inceleyeceğim. Bu meseleyi göstermeye başlarken iş sözleşmesini ele alalım.

Toplum hayatına dair sözleşmeci kavrayışın sözleşmenin "alt alta devam eden bir silsile" olarak her yerde bulunması demek olduğunu söylemiştim; buna göre sosyal hayat bireyler arasındaki sözleşmelerden başka bir şey değildir. Sözleşmecilerin iş sözleşmesini örnek sözleşme olarak ele alması, ekonomik kurumların onların idealinin örneğini oluşturduğunu düşündürüyor. Ama Coase'un neoklasik analizinin açıkladığı üzere, kapitalist bir şirkette bir işçi bir departmandan diğerine kayıyorsa, bu, işverenle serbestçe pazarlık yapıp yeni bir sözleşme yaptığından değildir; diğer depatmana "ona öyle emredildiği için" geçer. Şirket dediğiniz, sözleşme toplumunun minyatür hali gibi, ayrı ayrı sözleşmelerin kesintisiz devam ettiği bir diziden oluşan bir şey değildir; Coase'un dediği gibi, "bu sözleşmeler silsilesinin yerini bir tanesi tutar." İşveren her işçiyle sadece bir kere sözleşme yapar. İş sözleşmesinde işçi "belirli bir bedel karşılığında (bu bedel sabit veya değişken olabilir) bir girişimcinin yönetimine *belirli sınırlar içinde* uymayı kabul eder. Sözleşmenin özü, girişimcinin iktidarının sadece sınırlarını çizmesidir".[48] Coase der ki,

[48] R. H. Coase, "The Nature of the Firm", *Economica,* IV, 16 (1937), s. 387, 391. Ulusaşırı şirketlerin dünyasında bir girişimciyle sözleşme yapmaktan bahsetmek, kapitalist ekonomik üretimin ancak küçük bir kısmını kapsar. Gelgelelim sözleşme teorisinin konusu her şeyden önce siyasi kurgulardır. Bu çalışma kapsamında ulusaşırıları tartışamam; sadece, sözleşmecilerin "en üstten en alta sözleşme" idealini Exxon'un 1982'deki satış gelirinin 97.172 milyar dolar olmasıyla karşılaştıracağım (pek az ülkenin GSMH'sı bu kadar yüksektir); rakamlar M. Kidron ve R. Segal'den, *The New State of the World Atlas*, New York, Simon and Schuster, 1984, kısım 30.

eğer hiç sınır olmasaydı bu sözleşme gönüllü kölelik sözleşmesi olurdu. Coase ayrıca işverenin işçinin hizmetlerini kullanmak için sözleşme yaptığı süre ne kadar uzun olursa, sözleşmenin işverenin işçiye ne hakkında emir vereceğini kesin olarak belirtmemesinin o kadar daha arzu edilir olduğunu vurgular; bu işte işçiyi yönetmek işverenin ayrıcalığıdır ve Coase'a göre bu, iş sözleşmesinin özüdür. Sözleşme bir ast-üst [*subordination*] ilişkisi meydana getirir.

Evlilik sözleşmesinde taraflar arasındaki "alışveriş" daha da acayiptir; zira işin içinde sadece bir tane şahısta mülk sahibi "birey" vardır. Önceki bölümde, bazı çağdaş feministlerin, evlilik sözleşmesini ve bunun barındırdığı takası acayip yahut çelişkili bulmak şöyle dursun, "evlilik takasın modelidir"[49] beyanında bulunan Lévi-Strauss'tan yola çıktıklarını söylemiştim. Lévi-Strauss'a göre evlilik sözleşmesi yapılırken takas edilen, mülkiyetin eşsiz bir formu, "malların en değerli kategorisi, yani kadınlar"dır.[50] Kadınlar, tıpkı sözlerin alınıp verildiği gibi alınır verilirler ve tıpkı kelimeler gibi kadınlar da işarettir. *Elementary Structures of Kinship*'in [Akrabalığın Temel Yapıları] sondan bir önceki paragrafında Lévi-Strauss kadınların sadece işaret (mal) değil, ayrıca kişi de oldukları yorumunda bulunur. Bazı insanların maldan başka bir şey sayılmadığı durumlarda meydana gelen çıkmaz, bir başka bağlamda daha kendini gösterir; köle sahipleri belirli amaçlarla, mallarının aynı zamanda insan da olduğunu kabul etmek durumunda kalmışlardır. Köleliğe içkin olan çelişki, yani kölenin insanlığının zorunlu olarak aynı anda hem reddedilip hem doğrulanması gereği, modern ataerkinde az veya çok dramatik nitelikte çeşitli kisveler altında yeniden ortaya çıkar. Kadınlar maldır, ama aynı zamanda kişidir; kadınların sözleşme yapmak için gereken yetilere hem sa-

[49] C. Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, Boston, Beacon Press, 1969, s. 483.

[50] *A.g.e.*, s. 61.

hip oldukları hem sahip olmadıkları kabul edilir ve sözleşme onların kadınlığının hem inkârını hem kabulünü ister.

İlk sözleşmenin bariz bir kölelik sözleşmesi olmasının önünde duran tek şey, doğal eşitlik önermesidir; bunu başka bir şekilde ifade edersek, bütün toplum sözleşmesi hikâyelerinin çeşitli zor kullanma düzenlemelerine dönüşmesini engelleyen tek şey, doğal eşitlik önermesidir. Doğa durumunda eşitlik varsayımının gerekliliği –biraz da kendisine rağmen– çağdaş sözleşmecilerden James Buchanan tarafından gösterilmiştir. Buchanan der ki, eğer sözleşme teorisi olabildiğince genel olacaksa, "ilk sözleşmenin ortamı"nın özelliği eşitlik değil eşitsizlik olmalıdır.[51] Buchanan kaynakların kıt olduğu eşitsiz bir ortamda iki birey tasvir eder. Bireylerden biri, şeyleri sadece kendi kendine üreterek değil, ihtiyaç duyduğunda diğerinin stoklarına el koyarak da edinebileceğini keşfedecektir. O zaman bireylerin ikisi de mülklerini korumaya kaynak ayırmak zorunda kalacaktır. Bundan dolayı Buchanan, her tür toplum sözleşmesinden önce gelmesi gereken ilk anlaşmanın bir sözleşme veya "karşılıklı silah bırakma için çift taraflı davranış takası" olduğunu iddia eder.[52] Fakat bu anlaşmanın eşitsizlik koşulları içinde gerçekleşmesi için bir sebep yok.

Buchanan "Ele Geçirme, Kölelik ve Sözleşme" başlığı altında, "kişisel farklılıkların yeterince büyük"[53] olduğu ilk ortamın diğer olası sonuçlarından da kısaca söz eder. Bazı bireyler diğerlerini öldürme becerisine sahip olabilir ve silah bırakma anlaşması ancak nüfusun bir bölümü devreden çıktıktan sonra yapılır. İki kişili durumda olduğu gibi bu durumda da Buchanan'ın ilk ortamı Hobbes'un doğa durumuna epeyce benzer; iki birey arasındaki ya

[51] J. M. Buchanan, *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, Chicago, University of Chicago Press, 1975, s. 54.

[52] *A.g.e.*, s. 59.

[53] Bundan sonraki alıntıların alındığı kısım s. 59-60 arasıdır.

da hayatta kalanlar arasındaki eşitsizlikler herhangi bir bireyin veya grubun diğerlerini kesin olarak yenmesine yetecek kadar büyük değildir. Yani Buchanan fiilen, bir doğal eşitliği kabaca geri getirmiştir. Böylece bireylerin silah bırakmak için sözleşme yapmalarına bir sebep ve bir teşvik doğar: Mülkiyetin genel güvenliği temin edilir. Buchanan'ın diğer örneği bundan epey farklıdır. Burada bazı bireylerin "üstün yetilere" sahip olduğu varsayımının sonucu, güçlülerin zayıf ve beceriksiz olanların eşyasına el koymasıdır (onları öldürmek yerine). Bunun ardından silah bırakma sözleşmesi yaparlar, ama bu kez sözleşme, Buchanan'a göre, "kölelik sözleşmesine benzer bir şey olabilir." Zayıflar bir kez ele geçirildi mi, bunların "sadece var olmaya yetecek olanın ötesinde ve ondan fazla" bir şey karşılığında güçlüler için üretim yapmayı kabul ettiği bir sözleşme yapılır. "Savunma ve avlanma çabası"nın azalması dolayısıyla iki taraf da bu kölelik sözleşmesinden kârlı çıkar.

Buchanan, açıklamasının "köleliğin biraz dolambaçlı bir yorumunu temsil" edebileceğini, ama açıklamanın böyle olmasındaki amacın analizini tamamen genel kılmak olduğunu söyler. Aslında, silahsızlanmaya yapılan göndermeler dışında, Buchanan'ın tezi klasik sözleşme teorisyenlerinin köle sözleşmesi tartışmaları geleneğindedir. Tezi, sözleşme teorisinin içinde barındırdığı sorunların çok bariz olmaması açısından doğal eşitlik varsayımının gerekliliğini gösterir, gereksizliğini değil. Eğer bazı bireylerin doğa gereği diğerlerinden daha güçlü veya daha becerikli oldukları farz ediliyorsa ve eğer bunun yanında bireylerin daima çıkarcı olduğu da farz ediliyorsa, o halde tarafsız yasalarca yönetilen eşit sivil bireyler ya da vatandaşlar yaratan toplum sözleşmeleri imkânsız olur; ilk sözleşme efendiler ve kölelerden oluşan bir toplum kuracaktır. Güçlüler –çıkarları doğrultusunda– zayıfları ele geçirir, zorla silahsızlandırır ve mallarına el koyar, ardından da ele geçirilmişlerin var olmak yani koruma karşılığında bundan böyle onlara çalışmayı kabul ettikleri bir sözleş-

me yaparlar. Güçlüler sözleşmeyi iki tarafın da avantajınaymış gibi gösterebilir; güçlülerin artık çalışmasına gerek yoktur ve zayıflara da temel ihtiyaçlarının karşılanacağı güvencesi verilebilir. Alternatif olarak, iki tarafın da bir yük altında olduğu düşünülebilir; köleler çalışmak (itaat etmek) zorundadır, efendilerse kölelerin esenliğinin sorumluluğunu taşır. Köle sözleşmesi iki taraf için de eşit derecede ağır veya ikisi için de eşit derecede avantajlıdır.

Buchanan'ın tezini genelleştirmek, toplumumuzdaki güncel bazı sözleşmeler hakkında utanç verici soruları beraberinde getiriyor. Güçlüler güçsüzleri köle sözleşmesi yapmaya zorluyorsa, buna bariz bir itiraz, söz konusu olanın gerçek bir "sözleşme" olmadığıdır; zorlama, "anlaşma"nın geçerliliğini yok eder. Hobbes özgür anlaşma ile zorunlu tabiyet arasında hiçbir ayırım gözetmemekle, sözleşme teorisinin bir uç tarafını örnekler. Doğa durumunda "aile"nin oluşumu, Hobbes'un bireyler birbirleriyle sözleşme yaptığında bunu yapma nedenlerinin sözleşmenin geçerliliği açısından hiçbir fark yaratmadığı şeklindeki varsayımını ortaya koyar; sözleşmenin var edilme "iradesinin" gösterilmiş olması yeterlidir. Hobbes bir insanın, mesela çalışma odasında oturup bir sözleşmeyi yapmayacağına dikkatlice tartarak karar vermesi ile başına silah dayanmış halde karar vermesi arasında herhangi bir fark olduğunu reddeder. Ama ele geçirenin kılıçlarına kadar gitmenin de gereği yoktur. Varlık-yokluk düzeyindeki toplumsal eşitsizlik şartlarında, "zayıfların" sözleşme yapmasını sağlayacak bir "teşvik" her zaman bulunur. Toplumsal eşitsizlik yaygın oldukça, neyin sözleşmeye gönüllü olarak girmek sayıldığına dair sorular doğar. Sosyalistler ile feministlerin iş sözleşmesi ve evlilik sözleşmesi yapma koşulları üzerine yoğunlaşmasının nedeni budur. Anglo-Amerikan ülkelerde erkekler ve kadınlar artık hukuken özgür ve eşit bireylerdir; fakat eşitsiz toplumsal şartlar altında bazı sözleşmelerin veya birçok sözleşmenin köle sözleşmesine rahatsız edici benzerlikler taşıma ihtimali gözardı edilemez.

Bir eleştirmenin yakınlarda yaptığı yoruma göre, sözleşme "ihaleler, girişimciler ve kapitalistler için bir araçtır; çocuklar, hizmetkârlar, işçiliğini ödünç veren karılar ve köleler için değil."[54] Ama pek de öyle değil aslında; sözleşme hizmetkârlar ve karılar için tamamen uygun olarak görülüyor; ayrıca bazı sözleşme teorisyenleri sözleşmeyi kölelere uygun bir araç olarak da görmüştür. Sözleşme teorisinin varsayımları, en azından erkekler arasında köleliğe izin vermez gibi duruyor. Sözleşme teorisinin ana iddiası, sözleşmenin birey özgürlüğünü güvenceye almanın ve geliştirmenin yolu olduğudur. Kölelik özgürlüğün antitezidir, bir bireyin efendinin keyfî iradesine tam olarak tabi olmasını örnekler. Dolayısıyla sözleşme ve kölelik karşılıklı olarak birbirini dışta bırakmalıdır. Peki o zaman neden eski ve yeni bazı sözleşme teorisyenleri, köle sözleşmelerini ya da bunun çok benzerlerini meşru anlaşmalar arasında sayıyor?

Köle sözleşmesi fikrinin veya benim sivil kölelik dediğim şeyin tuhaf bir tarafı var. Çoğu insan köleyi bir efendi için çalışmak üzere kendi iradesiyle sözleşme yapan biri olarak değil –ABD'nin güneyindeki köleler gibi– Afrika'dan zorla getirilmiş, kendi isteği dışında alınıp satılmış ve kırbaç tehdidiyle çalıştırılan biri olarak düşünür. Rawls'un kavrayışı, sözleşmeye dair diğer konularda pek olmasa da bu konuda sağlam bir rehber. Sözleşmeye dayalı köleliğin tarihte var olan haliyle kölelik ile tek bir ortak noktası var: Gerçek kölelik ömür boyu sürer, köle sözleşmesinin süresi de aynıdır. Kendi kendilerini köle diye satan insanlara dair sayısız örnek bulunabilir,[55] ama böyle bir kendi kendini köleleştirme, sivil köleliğe gönüllü olarak dahil olmakla aynı şey değildir. Sivil köle sözleşmesi "köle"nin alışılagelmiş anlamında bir köle yaratmaz. Bunun yerine köle sözleşmesi bir işçiye veya ücretli emekliye benzeyen

[54] A. Baier, "Trust and Antitrust", *Ethics* 96 (1986), s. 247.

[55] Bkz. O. Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982, s. 130-131.

bir "köle" yaratır, bir tek sözleşmesinin süresi hariç. Kendinden önce gelen bazı isimlerin görüşlerini benimseyen çağdaş sözleşmeciler köle sözleşmesini iş sözleşmesinin içine kattılar; sivil kölelik sözleşmesi, süresi uzatılmış bir iş sözleşmesinden ibarettir.

Burada güzel bir tarihsel ironi var. ABD'nin güneyinde köleler azat edildi ve ücretli emekçiye dönüştüler; şimdi de ABD'li sözleşmeciler bütün işçilerin kendilerini sivil köleye dönüştürme fırsatına sahip olması gerektiğini savunuyorlar. Ama Eski Güney'in köleci toplumu, ekonomik üretimin köleliğe dayalı olduğu eski ve modern toplumların hepsinden ayrı duruyor (köleler elbette, İngilitere de dahil olmak üzere, ekonomik üretimin başka emek biçimlerine dayandığı pek çok toplumda da var oldular; Beşinci Bölüm'de İngiltere hakkında söyleyeceklerim olacak). Kuzey Amerika'da bir köle toplumu, kendine sivil diyen, sivil bir toplumun belki de ilk örneği olan, sözleşmeye dayalı bir toplumun, daha geniş bir toplum düzeninin bir parçasını teşkil ediyordu. Eski Güney'de altı eyalet, 1856 ile 1860 arasında, siyahların kendi istekleriyle kendilerini köle yapmasına izin veren yasalar çıkardı.[56] Amerika Birleşik Devletleri'nin Kurucuları (en başta, ölene kadar köle sahibi olan Thomas Jefferson) toplum sözleşmesi teorisyenlerinin tanıdık ilkelerini, özellikle Locke'un ifade ettiği haliyle ilan ediyorlardı: "Her insan" diyordu Jefferson heyecanla, "kendi kendini idare etme hakkına sahiptir. Bu hakkı doğanın elinden doğmuş olmakla alır".[57]

Uygulamada pek çok durumda kölenin var olduğu koşulları serbest olmayan emeğin serflik, borca karşılık zorunlu emek, ödünç ve bağlı emek, mahküm emeği gibi diğer şekillerinden ayırt etmek zor olabilse de, köleler benzeri olmayan bir emekçi kategorisi oluşturur. Köle diğer

[56] S. Engerman, "Some Considerations Relating to Property Rights in Man," *The Journal of Economic History*, XXXIII, 1 (1973), s. 44, not 2.

[57] T. Jefferson, *Democracy*, S. K. Padover (ed.), New York, Greenwood Press, 1969, s. 24.

emekçilerden farklıdır, çünkü hukuken bir efendiye aittir. Köle insan olmaktan çıkarak bir şey, bir *res*[58] olur, herhangi bir meta parçası gibi alınıp satılabilen bir maldır o. Efendi sadece kölenin emeğinin, hizmetlerinin veya emek gücünün değil, kölenin kendisinin de sahibidir. Bu yüzden, özlü bir tanım köle için şöyle der: "Kendisi bir başka kişinin malıdır, iradesi sahibinin otoritesine tabidir ve emeği ile hizmetleri zorla elde edilmiştir."[59] Ama kölelik insanların mala dönüştürülmesinden ibaret değildir. Köle, Orlando Patterson'ın çarpıcı ifadesiyle "toplumsal bakımdan ölü bir insandır". Köle "seküler bir aforoz"a zorlanmıştır, öyle ki "kendi başına hiçbir meşru toplum düzenine ait olamaz" Köle ayrıca "her bakımdan itibarsızlaştırılmıştır"; çünkü toplumsal değeri ve ederi tamamen efendinin kimliğinde yansır.[60] Bir insanın sivil bir sözleşme yapmakla itibarsız, toplumsal açıdan ölü bir parça mala dönüşmediğini söylemeye herhalde gerek yoktur.

Tarihsel olarak köleliğin kökeninin sözleşme değil savaş ve fetih olduğunu uzmanların çoğu kabul eder:

> Arketipik olarak, kölelik savaşta ölmenin yerine geçiyordu... Kölelik bir affedilme değildi; tuhaf bir şekilde şartlı bir ceza değişimiydi. İdam yalnızca, köle zayıf olarak kalmaya razı olduğu müddetçe erteleniyordu. Efendi özünde bir fidyeciydi. Satın aldığı ya da edindiği şey kölenin hayatıydı ve efendinin köleyi sebepsiz yere yok etme yetisi üzerindeki sınırlamalar, onun bu hayat üzerindeki iddiasını azaltmıyordu.[61]

Kölelik daima şiddet ve ele geçirmeyle ilişkili oldu. Köleler ölüyor veya azat ediliyordu ve köle sayısının korunması için ilk köle edinmenin sürekli olarak tekrar edilmesi gerekiyordu (ABD'nin güneyinde ise köleler yüksek bir oran-

[58] *Lat.* Şey —*çev. notu.*

[59] D. B. Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca, Cornell University Press, 1966, s. 31.

[60] Paterson, *Slavery and Social Death*, s. 4, 10.

[61] *A.g.e.*, s. 5.

la ürüyordu ve azat edilme pek sık olmuyordu).[62] İhtiyatlı bir tahminle en az *on beş milyon* Afrikalı, köle olarak Yeni Dünya'ya götürüldü.[63] Köle sahipleri kölelerinin çeşitli yollarla güçsüz olarak damgalanması için yoğun çaba gösteriyorlardı; bu yollara adlandırma, giyim, saç biçimi, dil ve beden işaretleri[64] ile efendinin amblemi olan kırbacın kullanımı da dahildir. Moses Finley, İskitlerin ayaklanan kölelerine karşı efendiliklerini yeniden kazanma yollarına dair –kurgusal– bir hikâyeyi Herodot'tan aktarır: "Bizi silahlı gördükleri müddetçe kendilerini bizim eşitimiz gibi, doğuştan eşitmişiz gibi görecekler. Ama bizi silah yerine kırbaçlarla gördükleri anda bizim kölemiz olduklarını anlayacaklar."[65] Yüzyıllar sonra Nietzsche, ufak tefek yaşlı kadının ağzından Zerdüşt'e şöyle der: "Kadınlara mı gidersin? Kırbacını unutmayasın!"[66]

Bireylerin veya insan kategorilerinin kalıcı olarak hüküm altına alınabileceği fikri bir insan icadıdır. Gerda Lerner, köleliğin, egemenlik ve "ötekiliğin" bir örneği zaten gelişmiş olduğu için ortaya çıktığı görüşünü ileri sürer. Kadınlar kendi sosyal gruplarındaki erkeklere zaten tabi olmuşlardır. Erkekler, kadınların kendi akrabalarının korumasından yoksun kaldıklarında veya artık cinsel kullanım amacıyla istenmediklerinde kolaylıkla toplumun kıyısına itilebildiğini gözlemlemiş olsa gerektir; böylece erkekler "farklılıkların bir insan grubunu diğerinden ayırmakta kullanılabileceğini öğrenmiştir" Bu ayrımı kalıcı köleliğe dönüştürmenin yolunu da geliştirirler.[67] Köleli-

62 *A.g.e.*, s. 3.

63 Davis, *Problem of Slavery*, s. 9.

64 Liste Patterson'dan alınmıştır, *Slavery and Social Death*, s. 8.

65 M. I. Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, Londra, Chatto and Windus, 1980, s. 118.

66 F. Nietzsche, "Thus Spoke Zarathustra", *The Portable Nietzsche*, W. Kaufman (ed.), Londra, Chatto and Windus, 1971, s. 179 [Türkçesi: *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Kültür Yayınları, 2011].

67 G. Lerner, *The Creation of Patriarchy*, New York, Oxford University

ğin kökeni ne olursa olsun, sıklıkla görmezden gelinen bir özelliği vardır: İlk köleler *kadınlardır*, diye vurgular Lerner.[68] Neden erkeklerin öldürülüp kadınların köle yapıldığı sorusunun tek cevabı var gibi görünüyor: Kadın köleler erkek kölelerden daha fazla şekilde kullanılabilir. Kadınlar, emek gücü olarak kullanılmaya ek olarak, erkekler tarafından cinsel olarak da kullanılır ve cinsel kullanım yoluyla köle emek gücü türetilebilir. Bir kölelik tarihçisinin dediği gibi: "Kölelere serbest cinsel erişim olması, onları diğer bütün insanlardan, hukuken mal olarak sınıflandırılmak kadar ayrı gösterir."[69] Dahası, kadınlar bir kere yakalanıp, cinsel olarak kullanılıp doğum yaptıktan sonra, çocuklarını koruyabilmek için esir konumunda kalmayı kabullenebilir; böylece erkeklerdense kadınların köleleştirilmesi için bir sebep daha verirler.[70]

Her durumda, tarihteki gerçek köle, ister kadın ister erkek olsun, ücretli emekçinin karşı kutbunda gibi görünür. Köle yakalanmış, mala dönüştürülmüş ve çalışmaya zorlanmıştır. Bunun karşılığında kölenin ihtiyaçları, varlığını sürdürmesine yetecek kadar karşılanır, bu da efendinin onun emeğinden faydalanmaya devam etmesine yarar. Buna tamamen zıt olarak işçi hukuken özgürdür ve sivil bir eşittir; iş sözleşmesini gönüllü olarak yapar ve karşılığında bir ücret alır. İşçi, sözleşmeyle kendisini hatta emeğini dahi işverene devretmiş değildir. İşçi kendinde sahip olduğu mülkün bir kısmını, yani hizmetini ya da sosyalist terminolojiyle emek gücünü, kullanması için kapitaliste veren bir "birey"dir. İş sözleşmesi, bireyin kendi mülkünü kendisinin ve sadece kendisinin uygun gördüğü şekilde kullanma özgürlüğünü örnekler. Yani sözleşme *özgür* emek için temeldir.

Ama sözleşme öğretisi iki yönü de keser. Bir yandan

Press, 1986, s. 70.

[68] *A.g.e.*, bl. 4.

[69] Aktaran: *A.g.e.*, s. 87.

[70] Bkz. *a.g.e.*, s. 78.

insanların doğal özgürlüğü ve eşitliği köleliğin ahlak dışılığını, vahşetini ve adaletsizliğini kınamak için kullanılabilir; bu kölelik karşıtlarının çok kullandığı bir tezdir. Öte yandan, "birey" olarak insanlar sözleşmeyle hizmetlerini, şahıslarında sahip oldukları mülkü meşru olarak devredebilirler. Eğer birey kendi şahsında mülk sahibiyse, o zaman bu mülkün nasıl kullanılacağına o ve sadece o karar vermelidir. Belli bir sözleşmeyi yapmanın kendi avantajına olup olmadığına ancak şahsına sahip birey karar verebilir ve kendi çıkarına en uygun olanın hizmetlerini sözleşmeyle ömür boyu devrederek karşılığında bu sözleşmeyle kazanacağı kadar koruma (geçim) almak olduğuna karar vermesi de mümkündür. Bireyin kendi şahsındaki mülkle, kendi yetenek ve hizmetleriyle ilişkisinin, herhangi bir mülkiyet sahibinin maddi malla ilişkisi gibi olduğu varsayımı, özgürlük ile kölelik arasındaki zıtlığın eritilmesine imkân verir. Sivil kölelik böylece meşru sözleşmelere bir örnek halini alır. Bireysel özgürlüğün örnekleri köleliğe ilişkin kavramlarla verilmeye başlar. Dolayısıyla özerklik ile tabiyet arasındaki zıtlık ancak sözleşme öğretisini değiştirmek veya reddetmekle korunabilir: Sözleşme özgürlüğüne sınırlamalar getirilebilir (bugün sözleşmecilerin karşı çıktığı bir strateji) veya sahip olarak birey kavramı alternatif kavramlaştırmalar lehine reddedilebilir.

Klasik toplum sözleşmesi teorisyenlerinden, Eski Güney'de köleliği savunanlar üzerinden çağdaş sözleşmecilere, köle sözleşmesini savunanlar "köle"nin geleneksel tanımlamalarının geçmişte kaldığını ve sivil toplumda geçerliliği olmadığını iddia ederler. Mesela yukarıda alıntıladığım tanım (yani kölenin mal olduğu, emeğinin zorla alındığı ve efendisinin otoritesine tabi olduğu) onlara göre sadece köleliğin daha eski biçimleri için geçerlidir, modern sözleşmeli biçim için değil. Sivil köle, efendisinin otoritesine tabi olsa da, ne maldır ne de zorlamaya tabidir. Otoriteye tabiyet bakımından tıpkı diğer işçiler gibidir. İşaret ettiğim gibi, iş sözleşmesi işçiyi, çalışmasında onu yönetme hakkına sahip olan işverenine tabi olarak

tanımlar. Ama işveren dediğimiz, köle efendisine pek de benzemez; işverenin hakkı köle efendisinin mutlak hakkı değil, modern bir sivil efendinin sınırlandırılmış hakkıdır. Sözleşmeli köleler böylece ailenin ve işyerinin üyeleri olarak sivil toplumda yerlerini alabilirler.

ABD'nin güneyindeki köleliğin meşhur bir savunması olan *Cannibals All!*'da ["Hepsi Yamyam!"] George Fitzhugh kölelerin durumunun sıradan işçilerden daha iyi olduğunu iddia ediyordu. Ama öne sürdüğü tezler dâhiyane olmakla beraber şekil olarak modern değildi. Fitzhugh, Locke'un ataerkici karşıtı Sir Robert Filmer'a geri döner.[71] Fitzhugh'a göre insanlar doğuştan tebaadır ve köleleri de içeren, efendinin başta olduğu aile siyasi düzenin modelidir. Fitzhugh'un yazdıkları, ücretli emeğe, sivil özgürlüğe, eşitlik ve rızaya (sözleşme) karşı saldırılarından dolayı ilgi çekicidir. Fitzhugh, Locke'u "hükmetme bilimi veya patriği hakkında bir kunduracı ya da binici kadar cahil, kendini bilmez bir şarlatan" diye yaftalar.[72] Fitzhugh on dokuzuncu yüzyılda İngiltere'de kapitalizmin vahşetini eleştirenlerin tezlerini kabul ediyordu. İşçiler efendisiz kölelerdi (kitabının alt başlığı) ve durumları, tüm ihtiyaçları karşılanan siyah kölelerden çok daha kötüydü. Köle sahibi köleleri için ömür boyu her şeyi öngörüp karşılamak zorundayken, kapitalist "elde ettiği kârla yaşayıp, tebaasına hiçbir şey vermez. Sadece sömürerek yaşar"dı.[73] Fitzhugh kapitalizm öncesi ve sözleşme öncesi eski ataerkil düzene başvurarak, kapitalizme karşı köleliği savunuyordu. Ama köleliğin daha az tanınmış başka savunucuları vardı ve bunlar köleliğin –Eski Güney'de var olduğu haliyle– efendiyle köle arasındaki bir sözleşmeye dayandığını

71 Fitzhugh'un Filmer'a yaptığı atıflar C. Vann Woodward tarafından tartışılmıştır, "George Fitzhugh: *Sui Generis*", G. Fitzhugh'a giriş, *Cannibals All!: or Slaves without Masters* içinde, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1960, s. xxxiv-xxxvii.

72 Aktaran: Vann Woodward, "George Fitzhugh", s. xxxiv.

73 Fitzhugh, *Cannibals All!*, s. 29.

iddia ediyorlardı. Kölelik böylece yeni sivil dünyaya dahil edilebilirdi.

Eski Dünya'daki köleliğin bu türden belki de en sıra dışı savunması, Muhterem Samuel Seabury'nin *American Slavery Distinguished from the Slavery of English Theorists and Justified by the Law of Nature* [İngiliz Teorisyenlerin Kölelik Kavramından Ayrı ve Doğa Kanunlarınca Meşrulaştırılan Amerikan Köleliği] eseriydi. Seabury'ye göre "Amerika Birleşik Devletleri'ndeki kölelik" daha eski dönemlerdeki kölelikten "daha farklı bir temele dayanır".[74] Mesela Romalı bir köle sahibinin, esiri ve malı olan kölelerı üzerinde mutlak, sınırsız iktidarı vardı. Amerika'daysa efendi sadece sınırlı bir iktidar uygulayabiliyordu ve dolayısıyla da kölesinin sahibi olarak görülemezdi. Seabury'ye göre efendi, "hiçbir bakımdan *tam* anlamıyla" sahip değildir; onun "kölenin *hizmeti* üzerinde *şartlı* bir hakkı vardır". Köle ne zorla tutulmaktadır ne de maldır. "Gerçek şudur ki, görebildiğim kadarıyla, koruma ve destek karşılığında *ömür boyu hizmet verme yükümlülüğü,* Amerikan köleliğinin *özüdür*" diye yazar Seabury.[75] Bir başka Amerikalı kölelik savunucusu da bu noktada Seabury'ye katılıyordu:

> Kölelik kölenin, bütün şartlarda korunma ve rahat bir geçim garantisi altında, hem efendi hem kölenin karşılıklı faydası için emek verme görev ve yükümlülüğüdür. Hukukun kurguları ne derse desin, kölenin kendisi mal değildir; onun emeği üzerindeki hak maldır ve diğer her mal gibi, bir çocuğun ya da çırağın hizmeti üzerindeki hak gibi, bu da devredilebilir.[76]

Hizmetlerin mülkiyeti sözleşmeye konu edilebilir. Kölelik

[74] S. Seabury, *American Slavery Distinguished from the Slavery of English Theorists and Justified by the Law of Nature*, New York, Mason Bros., 1861, s. 201.

[75] *A.g.e.*, s. 201-202.

[76] Aktaran: D. B. Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*, Ithaca ve Londra, Cornell University Press, 1975, s. 486-487, not 30.

sözleşmesinin onu serbest sözleşmenin diğer örneklerinden ayıran hiçbir özel vasfı yoktur ve köle sadece her işçi gibi bir işçidir.

Muhterem Seabury, Pufendorf ve Grotius'tan alıntılar yapar; Hobbes (ve bambaşka nedenlerle Rousseau) dışında klasik toplum sözleşmesi teorisyenleri köleliğin sözleşmeye dayanılarak savunulmasına gereğinden çok otorite bahşederler. Birçok konuda olduğu gibi burada da sözleşme konusunda baklayı ağzından çıkaran Hobbes oluyor. Hobbes'un toplum sözleşmesi Leviathan'ı ortaya çıkarır ve bunun mutlak iktidarı da kılıçla simgelenir. Sözleşmeci bir başlangıç noktası mutlakçı bir sonuç demektir. Bireyler arasında herhangi bir doğal ilişkinin ve güvenin söz konusu olmadığı her durumda, uzun vadeli birliklerin sürdürülebilmesinin tek yolu kılıcın gücü veya mutlak itaattir.[77] Locke ele geçirmeyi "sözleşme yapmak" diye yeniden adlandırır ve bu yüzden modern sözleşme teorisyenlerince model alınmaya uygun değildir. Dahası, onun kölelik anlatımı köleliğin tarihsel kökenlerine fazlaca yaklaşır. Hobbes köleyi yakalanan ve efendisi kaderine karar verene kadar hapishanede tutulan ya da zincirlenen bir birey olarak tanımlar. Kölenin efendisine karşı hiçbir yükümlülüğü yoktur. Böyle bir esir efendinin işine yaramaz (kölenin kadın, kullanımınsa cinsel olması hariç, diye ekleyebiliriz; o tür kullanıma zincirler engel değildir). Eğer esir kullanışlı olacaksa zincirleri çıkarılmalı ve başka şekilde bağlı kılınmalıdır. Böylece ele geçirenin esire, onu hapishaneden çıkaracak ve canını bağışlayacak bir sözleşme önermek için nedeni olur; Hobbes'a göre bu sözleşme, köleliğe son verir. Birey, efendiye itaat etmeye söz vermesi karşılığında kendi hayatını alınca, artık hizmetkâr olur. Hayatını kurtarmak için "ya açık sözlerle ya da iradesinin yeterli işaretleriyle" onu ele geçirenin onun bedeni-

[77] Hobbes'un bu okumasındaki tezi ayrıntılı olarak *The Problem of Political Obligation*'ın ikinci basımında tartıştım (Cambridge, Polity Press; Berkeley, University of California Press, 1985, Üçüncü Bölüm).

ni, canını almadıkça "kendi keyfine göre" kullanabileceğini belirtir.[78] Hobbes sözleşmenin köleliği hizmetkârlığa dönüştürdüğünü kabul eder, ama Hobbes'un efendinin hizmetkâr üzerindeki iktidarına dair tanımı, köle efendisinin iktidarınınkine benzer: "Hizmetkârın efendisi, onun sahip olduğu her şeyin efendisidir; tehditle hepsini kendi uygun gördüğü sıklıkta kullanabilir; yani onun eşyasını, emeğini, hizmetkârlarını ve çocuklarını."[79]

Grotius efendinin köleye sahip olduğu fikrinde ısrarlıdır ama sivil kölelik için Hobbes'unkinden daha fazla gelecek vaat eden bir temel sunar. Grotius kesin bir şekilde "Her insanın, kendisini istediği birine özel sahiplik için köleleştirme izni vardır" der.[80] Lakin köle sahibi kölesini yaşatma ve öldürme konusunda mutlak iktidara sahip değildir. Grotius iki tür köleliği birbirinden ayırır. "Tam kölelik"te köle, "beslenme ve hayatın diğer gerekleri karşılığında ömür boyu hizmet borçludur". İkinci türse "natamam kölelik"tir, "ödenek karşılığı kiralanan insanları" kapsar.[81] Grotius tam köleliğin avantajını da vurgular, "emek verme yükümlülüğünün kalıcılığı, desteğin kesinliğinin kalıcılığıyla karşılanır ki günlük olarak kiralanarak çalışanlar genellikle buna sahip değildir."[82] Grotius'un köleliği sahiplenmesine karşın, kullanıma en uygun sözleşme hikâyesini Pufendorf sunar. Muhterem Seabury'nin alıntıladığı bazı pasajlarda Pufendorf, köleliğin kökenine dair, onu insanların "ortak bir efendisinin olmadığı, birinin diğerine tabi olmadığı"[83] bir doğa durumuyla uyumlu kılan kurgusal bir tarih sunar.

78 Hobbes, *Leviathan*, Kısım II, bl XX, s.189.

79 *A.g.e.*, s. 190.

80 H. Grotius, *The Law of War and Peace*, çev. F. W. Kelsey, New York, Bobbs-Merrill, 1925, Kitap I, bl. II, K VII, s. 103.

81 *A.g.e.*, Kitap II, bl. V, K XXVII, s. 255; K XXX, s. 258.

82 *A.g.e.*, Kitap II, bl. V, K XXVII, s. 255.

83 S. Pufendorf, *On the Duty of Man and Citizen According to the Natural Law*, çev. F. G. Moore, New York, Oxford University Press, 1927, cilt II, s. 90.

Köleliğin mutabakatla kurulduğu iki yol vardır, diye kurgular Pufendorf. İlk önerisine göre, hanelerin gelişmesi "hanenin işlerinin başkalarının [yani kölelerin] hizmetiyle ne kadar da rahat halledildiğinin" keşfedilmesine yol açmıştır. Pufendorf kölelerin muhtemelen "isteklerinin yahut kendi yetersizliklerine dair bir hissiyatın itkisiyle" hizmetlerini özgürce, kendiliklerinden teklif ettiklerini söyler. Köleler bunun karşılığında "yemek ve diğer ihtiyaçlarının sürekli olarak sağlanması"nı alırlar.[84] Alternatif olarak, Pufendorf'a göre doğa durumundaki insanların ilgilerini mallarını biriktirmeye yöneltmesiyle bazı insanlar diğerlerinden daha fazla birikim yapmıştır. "Akıllı ve daha zengin" olanlar bundan sonra, "daha hımbıl ve fakirce olanlara" çalışmak üzere kendi kendilerini kiralamalarını teklif etmişlerdir. Hem zenginler hem fakirler bu anlaşmanın iki taraf için de avantajlı olduğunu zamanla idrak ederler. Fakirler yavaş yavaş kendilerini zengin ailelere kalıcı olarak bağlamışlar, zenginler yönetirken onlar çalışmışlar, karşılığında da zengin efendiler onların "geçimini ve hayatlarının diğer ihtiyaçlarını" temin etmişlerdir. Şu sonuca varır Pufendorf: "Köleliğin başlangıcı, daha fakir durumdaki insanların kendi istekleriyle buna razı olması ve 'çalışma karşılığı mal' şeklinde bir sözleşmeyle meydana geldi: Sen her zaman benim için çalışırsan, ben de her zaman senin geçimini sağlarım."[85]

Pufendorf'un hikâyelerinin doğurduğu bariz soru, bu sözleşmenin neden köle sözleşmesi olduğudur. Neden iş sözleşmesi değildir? "Fakir durumda" olanlar sözleşmeyle kendilerini neden hizmetkâr veya işçi yapmaz? (Belki bu kadar bariz olmayan başka bir soru, daha sonraki bölümlerde değineceğim, evlilik sözleşmesinin neden köle sözleşmesi olmadığı sorusudur; Pufendorf'un köleleri aileye dahil edilmiştir ve karı da tıpkı köle gibi ömrü boyunca ailenin efendisinin hükmü altındadır.) Köleler ve işçile-

[84] *A.g.e.*, s. 101.

[85] Pufendorf, *On the Law of Nature*, Kitap VI, bl. 3, s. 936.

re ilişkin soru sanıldığı kadar kolay cevaplanamayabilir. İşvereni köle efendisinden ayıran dört kriter olduğu düşünülür. Birincisi, işveren sivil bir efendidir ve köle sahibinin mutlak iktidarına sahip değildir; ikincisi, iş sözleşmesi belli bir süre için geçerlidir, ömür boyu değil (mesela 1660'larda Virginia'da sözleşmeli köleler, kölelerden hukuken "Bütün zenciler ve diğer köleler *durante vita* [ömür boyu] hizmet verir" hükmüyle ayrılıyordu);[86] üçüncüsü, işveren kişi üzerinde veya işçinin emeği üzerinde bir hakka sahip değildir, onun hizmetlerini ya da emek gücünü kullanmaya hakkı vardır; dördüncüsü de, işveren geçim sağlamaz, işçilerine ücret verir. Bu dört kriter de genellikle farz edildiği kadar sağlam değildir.

Pufendorf insanlar üzerindeki egemenlikle maddi şeyler üzerindeki mal sahipliğini birbirinden ayırır. Egemen bir efendi tebaasından malı gibi "Benimdir" diye söz edebilir, ama Pufendorf'a göre efendi maddi mülküyle istediğini yapma konusunda mutlak hakka sahipken, insan tebaası üzerindeki hakkı sınırlıdır. Kölelerinin onun emirlerine itaat etmesi karşılığında efendinin de onları koruma görevi vardır.[87] Pufendorf'un efendisi giderek işverene benzer; bu özellikle Pufendorf'un efendilerinin kölelerine mal olarak sahip olmasının gerekmeyişinden dolayıdır. Onların kölelerle, kölenin hizmetlerinin kullanımı üzerinde ömür boyu emir hakkı kazanacakları bir sözleşme yapmaları yeterlidir.

Özgürlük, özgür emek ve kölelik arasındaki ayırım çizgisi konusunda Locke'un tezleri yol göstericidir. Hobbes gibi Locke da "*Sözleşme devreye girdiği anda kölelik sona erer*" der.[88] Efendiyle köle arasındaki ilişki sözleşmeyle

[86] Aktaran: Patterson, *Slavery and Social Death*, s. 9.

[87] Pufendorf, *On the Law of Nature*, Kitap VI, bl. 3, s. 939. Pufendorf efendinin kadın köleler üzerinde daha geniş bir cinsel kullanım hakkı olduğuna da dikkat çeker: "Kadın kölenin bedeni efendisine aittir". *On the Law of Nature*, Kitap VI, bl. 3, s. 942.

[88] Locke, *Two Treatises*, II, K 172.

kurulamaz. Locke'a göre köle, bir efendinin mutlak egemenliği altındaki bireydir; köle efendisinin kölesi üzerinde yaşatma ve öldürme hakkı vardır. Locke hiçbir bireyin kendi canından vazgeçme hakkına sahip olmadığını savunur (bu, Tanrı'ya ait bir güçtür); dolayısıyla kimse kendisini bir başkasının mutlak iktidarına veremez. Efendiyle köle bir savaş durumu içindedir. Dolayısıyla, bir hane köleleri de içerdiğinde, efendinin onlarla ilişkisi karısı ve çocukları üzerinde uyguladığı sivil efendilikten farklıdır, bu efendiliğin kapsamı sınırlıdır ve yaşatma ve öldürme gücüne varmaz. Köle aileye dahil olsa bile, efendi ile köle sivil toplumda bir arada değildir.

Sözleşmeyle kurulan sivil ilişki, efendiyle hizmetkârın ilişkisidir. Efendi ile köle, "bir tarafın sınırlı iktidarı, diğerinin itaati için"[89] sözleşme yaparlar. Locke der ki özgür bir insan "belli bir süre için, yapmayı üstlendiği hizmeti, alacağı ücret karşılığında ... satmak suretiyle" kendini hizmetkâr kılar: "Efendinin onun üzerinde sadece geçici bir iktidarı vardır ve bu, aralarındaki sözleşmede içerilenleri aşamaz."[90] Peki "belli bir süre" ne kadardır? Locke'un bireyleri kendilerinin mülkiyetine sahiptir ve buna emek güçleri de dahildir. Malı kullanmanın en iyi yoluna sadece mal sahibi karar verebilir, o halde Locke'un hizmetkârının aynı efendiyle ömür boyu sözleşme yapmanın ona azami korumayı sağlayacağına karar vermesine engel olacak bir sebep yoktur. Eğer böyle bir sözleşme yaparsa statüsü ne olur? Hizmetkâr mıdır, yoksa köle mi? Locke'a göre, eğer ilişki sözleşmeyle kurulmuşsa bu kişi köle olamaz. Ama –sivil– bir köle kendi emek gücündeki mülkiyetini sözleşmeyle bir ömürlüğüne devreder, dolayısıyla hizmetkârın ötesinde bir şeydir. Böylece sözleşme süresinin sınırlılığı köleyi hizmetkârdan ya da ücretli emekçiden ayıran tek şey gibi görünmektedir.

Günümüzde sözleşmeciler bu türden bir ayırım çiz-

89 *A.g.e.*, K24.
90 *A.g.e.*, K85.

gisinin kaldırılıp atılması gerektiğini savunuyorlar. Siyaset felsefecilerinin çok beğendiği *Anarşi, Devlet ve Ütopya* kitabında Robert Nozick, "Özgür bir sistem [bireyin] kendi kendini köle olarak satmasına izin verir miydi?" diye sorar ve "Bence verirdi" diye cevaplar.[91] Daha kuvvetli olarak, mesela Philmore "sözleşmeli köleliğin *sivilleşmiş* şekli"ni savunur.[92] Philmore, Locke'a referans verir; Locke'un geleneksel olarak kesin bir özgürlük yanlısı sayıldığı düşünülünce, bunu yapması şaşırtıcıdır. Locke'un kölesi yoktu ama köle ticaretinde tekel olan *Royal Africa Company*'de [Kraliyet Afrika Şirketi] hisseleri vardı ve Ticaret Kurulu'ndaki konumuyla Şirketin 1690'ların sonunda Virginia'ya ticaret yapmasını da teşvik etmişti. Philmore'a göre köle sözleşmesi iş sözleşmesinden başka bir şey değildir; "sözleşmeli kölelik işveren-işçi sözleşmesinin bireysel uzantısı[dır]." Philmore sözleşmeci tezde iş sözleşmesinin temel rolü hakkında tereddütsüz konuşur. "Gönüllü köleliğe dair derinlemesine ve belirleyici her eleştiri... iş sözleşmesine de yansıyacaktır..." der. "Dolayısıyla bu tür bir eleştiri bir *reductio ad absurdum*[93] olacaktır."[94] Geleneksel iş sözleşmesi ile köle sözleşmesi arasındaki fark sadece sözleşme süresidir. Sivil kölelik ömür boyu süren bir sözleşmedir. Philmore buna "garanticilik" der (terim, on dokuzuncu yüzyılda ABD'nin güneyindeki köleliğin bir diğer savunucusundan alınmadır). Efendi "ömür boyu yemek, giyecek ve barınağı (ya da buna eşit para gelirini) kölenin çalışma hizmeti üzerinde ömür

91 R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York, Basic Books, 1974, s. 331 [çev. Alişan Oktay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2001].

92 91 J. Philmore, "The Libertarian Case for Slavery", *The Philosophical Forum*, XIV (1982), s. 48 (vurgu bana ait).

93 Latince "saçma olana indirgeme" demektir: Yöntem olarak, bir iddianın yanlış olduğunu ıspatlamak için o iddiayı doğru kabul etmekle saçma bir sonucun çıktığını göstermek; "olmayana ergi" ya da "abese irca" —*çev. notu.*

94 *A.g.e.*, s. 55.

boyu hakla takas eder".[95] Sivilleşmiş [medeni] kölelikte ise sözleşme köle tarafından, zararı ödeme zorunluluğunun yerine getirilmesi suretiyle sonlandırılabilir.

Philmore'un sözleşmeli ya da sivilleşmiş kölelik hakkındaki tezi, açığa vurulmayan üç varsayıma dayanıyor. İlk olarak, tez, hizmetin ya da emek gücünün kölenin kendisinden ve emeğinden ayrılma imkânına bağlı. Garanticilikle –tarihsel– kölelik arasındaki fark, bireyin kendinde mülk sahibi doğal olarak özgür ve eşit birey şeklindeki yeni kavramlaştırmasına yaslanıyor. Bireyin mülkü, bu mülkün sahibi olan bireyin kendisinde [benliğinde] herhangi bir zarar, eksiklik ya da azalma olmaksızın sözleşmeyle devredilebilir. Bireyin emeğini ya da kendisini değil emek gücünün mülkiyetini sözleşmeyle devredebilmesi genellikle özgür ücretli işi özgür olmayan kölelikten ayırt etmekte kullanılır. Sözleşmeciler için, –sivilleşmiş– köleliğin aslında süresi uzatılmış bir ücret-emek sözleşmesinden hiç de farklı olmadığını gösteren, bireyin özgürlüğünün reddi değil, bilakis örneği olan özellik budur!

İkincisi, sözleşmeci tez köleliğin büyük tezatının ve paradoksunun, yani efendinin kölenin insanlığını aynı anda hem reddedip hem doğrulamasının üstesinden gelebilir gibi görüyor. Finley bu çelişkinin eski dünyadaki köle sahiplerine endişe vermediğine dikkat çekiyor, bu mesele ancak modern zamanlarda sorun haline geliyor.[96] Amerikalı köle efendilerinin hissettiği sıkıntının bir açıklaması, tarihsel olarak yalnızca onların, birey özgürlük ve eşitliğine dair –görünüşte– evrensel bir doktrin üzerine kurulu bir toplum düzeninde köle sahibi olmasıdır. Köleliğin sözleşmeye dayandığını ve kölenin değil sadece verdiği hizmetin mülk olduğunu iddia etmekle, on dokuzuncu yüzyılın kölelik yandaşları ve kölelik sözleşmesinin çağdaş savunucuları bu çelişkiyi aşmış gibi görünüyor. Sivil köle de, bir ömürlük emeğini bir efendiye vermek üzere sözleşme

[95] *A.g.e.*, s. 49.
[96] Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, s. 99-100.

yapmış bir "birey"dir ve efendinin hukuken özgür ve eşit bir birey olan diğer çalışanlara gösterdiği saygıyı kölesinin haklarından da esirgememesi gerekir. Ancak kölelik paradoksunun görünüşteki çözümü, hizmetlerin, yetilerin, emek gücünün kişinin kendinden ayrılabileceği iddiasına dayanıyor. Buysa savunulabilir bir iddia değil; emek gücü veya hizmet kavramı da –Beşinci Bölüm'de daha ayrıntılı olarak inceleyeceğim– bir başka siyasi kurgu.

Üçüncüsü, Philmore'un tezi, itaati karşılığında sivil kölenin sadece geçim veya koruma değil, –itaatinin değerine– "denk bir para geliri", yani ücret aldığı varsayımına da dayanıyor. Özgür bir işçinin ayırt edici özelliklerinden biri, koruma almaması, ayni olarak ya da takas yoluyla bir karşılık almayıp, kendisine ücret ödenmesidir. Sivil köle örneğinde ücretler iş sözleşmesiyle ömür boyu garanti altına alınır, bu da sözleşmeli kölelik tartışmalarında ücretin statüsünün ne olarak farz edildiği sorusunu doğurur. On sekizinci yüzyılda İngiltere'de, ücretin ne anlama geldiği sorusu kölelik karşıtlarınca ele alınmıştır. Bunlar, köle ile özgür işçi arasındaki sınırı, işçi ile işveren arasında gerçek bir alışveriş yapıldığına dair bir işaretin teşkil ettiğini söylerler; o işaret de işçinin hizmetleri karşılığında ücret ödenmesidir. Bu sorunun ortaya çıktığı bağlam, koruma ile ücret arasındaki ayrımın ne kadar belirsiz olduğunu açıkça gösteriyor. Söz konusu olan, İskoçya'daki kömür ve tuz işçileriydi, bunlar işlerine ömür boyu bağlı tutuluyorlardı (ve madenin ya da tuz işletmesinin sahibi tarafından tıpkı diğer üretim araçları gibi satılabiliyorlardı; hatta kimisine sahibinin adının yazılı olduğu tasmalar dahi takılıyordu). Kulluklarına 1775'te son verildi (*Knight-Wedderburn* davası[97] sonucunda), ama önde gelen kölelik

97 Afrika doğumlu Joseph Knight, köleleştirilerek Jamaika'ya götürülmüş, İskoçyalı John Wedderburn tarafından burada satın alınmıştı. 1769'da İskoçya'ya dönen Wedderburn, Knight'ı da köle olarak yanında götürdü. 1772'de İngiltere'de Somersett davasıyla köleliğin geçerliliği tartışma konusu oldu ve Knight daha sonra, bu davaya dayanarak

karşıtları, madencilerin kölelerden farklı olduğunu çünkü –nispeten yüksek– ücret aldıklarını savunmuştu. Onların ömür boyu çalışması ticaretin bunu gerektirmesine ve çalıştıkları sanayi kollarının kendine özgü şartlarına bağlanıyordu. David Brion Davis'in yorumuna göre "kölelik karşıtları için ... doğaya ters olan, kölenin tabi kılınması veya hareketinin kısıtlanması değildi. Mesele, işçiyi kendi kaderinden en azından teorik olarak sorumlu kılacak herhangi bir takas simgesinin olmamasıydı".[98]

Çağdaş sözleşmecilik "bireyin" kendi kaderinin efendisi olduğu iddiasına dayanır; kendindeki mülkiyetin kullanım hakkı sadece ondadır. İş sözleşmesinde malı devreden birey işçi olur ve ücret alır. Peki ama ücret, özellikle de ömürboyu garanti edildiğinde, özgürlüğün mü simgesidir yoksa tabiyetin mi, özgür emeğin simgesi midir yoksa ücretli köleliğin mi? Ömür boyu tabiyetle örneklendiğinde, sözü edilen şey acayip bir tür özgürlüktür. Sözleşmecilerin köleliği ücretli işe bu kadar kolay çevirmesi, kölelik, sivil kölelik ve kendinde mülkiyeti ilgilendiren diğer sözleşmeler arasındaki bağlantılar ve benzerlikler hakkında sorular doğurur. Çeşitli türden sözleşmeler arasındaki ilişkiler meselesi sıklıkla gözardı edilen bir konu olmakla beraber, yakın dönemde babaerki hakkındaki tartışmada kısmen ilgi görmüştür. Örneğin Philmore modern liberal bir toplumda devletin köle sözleşmelerini yasaklamasının

Wedderburn'den hizmeti karşılığında ücret istedi, Wedderburn bunu kabul etmeyince de kaçtı. Wedderburn'ün Knight'ı tutuklatması üzerine durum mahkemeye taşındı ve Jamaika'da geçerli olan kölelik kanunlarının bu ülkede geçerli olmadığına, Wedderburn'un "zenci"nin hizmetleri üzerinde hakkı olmadığı gibi onu rızası olmadan ülke dışına göndermeye de hakkı bulunmadığına hükmedildi. Bundan itibaren Britanya'da ev işlerinde çalışmaya mecbur edilen ya da köle olarak sömürgelere gönderilmek istenen kişiler, başvurmaları halinde mahkemelerce korunacaktı (kaynak: Wikipedia) —*çev. notu.*

98 Davis, *Problem of Slavery in the Age of Revolution,* s. 492 (s. 488-93'ten faydalandım).

"temel bir tezat" olduğunu beyan eder.[99] Filozoflar köle sözleşmelerinin neden hukuken onaylanmaması gerektiğini, ya da başka bir şekilde ifade edersek, köle sözleşmelerinin neden ilk sözleşmenin koruması altına alınmaması gerektiğini açıklayan, gerçekten ikna edici bir neden bulmakta güçlük çekmiştir.

Sözleşmecilik babaerki karşıtıdır, ama köle sözleşmesi probleminin çözümü, sözleşmeyi o kadar radikal bir şekilde savunmayanlar için daha zordur. Babaerki tartışmasına katılanların çoğunun, itaatle korumanın takas edildiği diğer sözleşmelerle bir sıkıntısı yoktur, dolayısıyla da korumanın nihai biçimini sağlayan bir sözleşmenin devletçe uygulanmasını reddetmek için geçerli sebep bulmakta zorlanırlar. Evlilik sözleşmesinde olduğu gibi, ömür boyu olarak öngörülen süre dolmadan sözleşmenin sona erdirilmesi mümkün olduğunda, sivil köle sözleşmesini reddetmek daha da zor olur. Birçok filozofa göre asıl zorluk, köle sözleşmesinin bozulamaz olma vasfından gelir; "gönüllü kölelik sözleşmelerine dair sorun, [sözleşmenin köle tarafından] daimi olarak onaylandığını kesin olarak gösteren şartlar bulunmamasıdır."[100] Babaerkine dair güncel tartışma hakkında yakın tarihli bir araştırmanın vardığı sonuca göre, bozulamayan köle sözleşmelerini yasaklamanın yegâne sebebi, bireylerin fikir değiştirebilmesidir. Dahası, iddiaya göre çağdaş Batı toplumlarında bozulabilir köle sözleşmelerinin kabul edilmemesinin tek nedeni toplumun bu tür sözleşmelerde bir çıkarı olmamasıdır, öte yandan bu toplumların bozulabilir evlilik sözleşmeleri ve iş sözleşmelerini uygulamakta çıkarı vardır. Böyle bir tez köle sözleşmelerinin bazı şartlar altında toplumun çıkarına olma ihtimalini açık tutar. Buna uygun olarak, büyük kıtlık şartları altında, bozulabilir kölelik sözleşmeleri eğer refah giderlerini azaltıyor ve aşırı

99 Philmore, "Libertarian Case for Slavery", s. 55.

100 J. Kleinig, "John Stuart Mill and Voluntary Slavery Contracts", *Politics*, 18, 2 (1983), s. 82.

kıtlıktan orta kıtlığa geçişi sağlayacak ilerlemeye imkân veriyorsa, bu sözleşmelerin toplumun çıkarına olabileceği iddia edilir.[101]

Köle sözleşmelerinin devlet tarafından uygulatılmasına karşı çıkan tezin en bilinen ifadesi, John Stuart Mill tarafından meşhur denemesi *Özgürlük Üstüne*'de [*On Liberty*] ortaya konmuştur; burada Mill özgürlükle köleliğin bağdaşmadığını ısrarla söyler. Köle sözleşmesinin "geçersiz" olacağını belirtir. Bir birey eğer bunu kendisi için avantajlı olarak görürse köle sözleşmesini gönüllü olarak yapabilir, ama bunu yapmakla,

> özgürlüğünü terk eder; bu tek eylemin ötesinde onun gelecekteki kullanımlarından vazgeçer. Böylece, kendi durumunda, onun kendi kendini kullanmasına izin vermekteki amacın kendisini çiğnemiş olur... Özgürlük ilkesi, onun özgür olmamakta özgür olmasını gerektiremez. Özgürlüğün devredilmesine izin verilmesi özgürlük değildir.

Mill buna şunu da ekler: "Söz konusu örnekte gücü son derece aşikâr olan bu sebepler açık ki daha geniş ölçüde geçerlidir."[102] Mill'in bu nedenleri evlilik sözleşmesine ve kadınların tabi kılınmasına uygulaması ve böylece ataerki hakkını sorgulaması son derece sıra dışıydı. Kooperatifçi sosyalistlerin tezlerine de yakın duruyordu, iş sözleşmesini sorgulamaya niyetliydi, ama eleştirisinin uygulamaya

[101] J. C. Callahan, "Enforcing Slave Contracts: A Liberal View", *The Philosophical Forum,* XVI, 3 (1985), s. 223-36. R. M. Hare ("What is Wrong with Slavery", *Philosophy and Public Affairs,* 8, 2 [1979], s. 103-21) köleliğe faydacı bir tezle karşı çıkar. Köleliğin onu yanlış kılan etkileri olduğunu, yani insanları mutsuz ettiğini ve diğer mülk türlerinin aksine insan mülkü korkuya ve yılgınlığa maruz kalabildiği için bu etkilerin daima olacağını söyler. Ama böyle bir mutsuzluğa sebep olmak için ille de köleliğin var olması gerekmez, dolayısıyla bu tez köleliğin yanlışlığını, egemenlik ve tabiyet içeren diğer ilişkilerin yanlış olmasından farklı bir şekilde ortaya koymaz.

[102] J. S. Mill, *On Liberty,* New York, J. W. Lovell Co., t.y., s. 171-172 [Türkçesi: *Özgürlük Üzerine*, çev. Tuncay Türk, Oda Yayınları, 2014].

geçirildiği bu iki kapsamlı örneği bir araya getirmedi.

Mill'in kölelik karşıtı tezinin yolu, bir asır önce, klasik sözleşme teorisyenlerinden biri tarafından açılmıştı. Rousseau da köle sözleşmelerini ve bir insanın ekonomik mecburiyetlerden ötürü kendisini bir başkasına satmak zorunda kalmasından doğan her türlü ilişkiyi reddediyordu; buna karşılık cinsellik sözleşmesini canıgönülden destekliyordu. Rousseau, klasik sözleşme teorisyenleri arasındaki, köleliğin veya kölelikten ancak silik bir çizgiyle ayrılan herhangi bir şeyin sözleşmeyle meşru olarak kurulabileceği şeklindeki mütabakatın istisnasıdır. Rousseau der ki "'Kölelik' ve 'hak' kelimeleri birbiriyle çelişir, birbirini götürür."[103] Efendiyle köle arasında birbirinin avantajına olan ya da karşılıklılık içeren sözleşme diye bir şey olamaz. Rousseau kendi kendini köle olarak satan bir adamın bunu geçim karşılığı yaptığı yorumunu getirir, ama Rousseau'nun, geçim bahşedilmesini kölenin verdiği hizmet karşılığında aldığı bir şey olarak görmediği gayet açıktır. Bilakis, eğer herhangi bir hizmet verilecekse geçimin zaten olması gerekir. Efendi köleye ve onun olan her şeye sahiptir; o halde, diye yazar Rousseau, "kölemin bana karşı ne gibi bir hakkı olabilir ki? Eğer onun olan her şey bana aitse, hakkı da *benim* hakkımdır ve benim kendime *karşı* hakkım olmasından söz etmek saçmalık olur."[104] Dolayısıyla köle sözleşmelerine ve karşılıklı takasa ve görevlere dair söylenecek her şey mantıksız, absürd, saçma, bütünüyle anlamdan yoksundur. Rousseau başkasına köle olmak için sözleşme yapan birinin kafasının yerinde olamayacağı görüşündedir. Böyle biri kendi kendisinin özgür bir insan olarak statüsünü ve bunun ne anlama geldiğini idrak etme kabiliyetini kaybetmiş olsa gerekir. Doğal özgürlük ve eşitliğin köle sözleşmesinde

[103] J-J. Rousseau, *The Social Contract*, çev. M. Cranston, Harmondsworth, Penguin Books, 1968, I. Kitap, 4. Bölüm, s. 58 [Türkçesi: *Toplumsal Sözleşme*, çev. Cenap Karakaya, İletişim Yayınları, 2. baskı, 2016].

[104] *A.g.e.*, s. 55.

kendini gösterdiğine inanmak, buna katılan bireylerin hiçbiri birbirlerine göre ilişkilerini anlamış olamaz demektir, zira bunların hepsi özgür karşılıklı etkileşimleri gibi gerekli bir şarttan feragat etmişlerdir.

Rousseau diğer sözleşme teorisyenlerinin anlattığı hikâyenin, zenginlerin fakirler üzerindeki zorlayıcı gücünü tasdik etmekten ibaret hileli bir sözleşmeye dair olduğunu savunuyor. Ama Rousseau kendinden önce gelenlere karşı saldırısını bunların kadınlar ve evlilik sözleşmesine dair tezlerine kadar vardırmıyor. Evlilik sözleşmesi, gayrimeşru ve absürd kölelik sözleşmesi hakkındaki analojinin ulaşamayacağı bir yere konuyor. Rousseau'nun doğa durumuna dair kurgusal tarihçesi ve toplum sözleşmesi hikâyesi diğer sözleşme teorisyenlerinin hikâyelerinden çok farklı, böylece diğerleri gibi onun da cinsellik sözleşmesini heyecanla onayladığı gerçeğinin gizlenmesi kolaylaşıyor. Diğer bakımlardan, Rousseau'nun kölelik sözleşmesini reddetmesi onun "sözleşme" yorumunun, köleliği kapsayan teoriyle iş sözleşmesinin uzantısı olarak bile pek bir ortaklığı olmadığı anlamına geliyor. Teorisi insanlar arasındaki sözleşmenin zorla tabi kılmaya indirgenmesini imkânsız hale getiriyor; Rousseau'ya göre bütün sözleşmeler meşru değildir, hiçbir özgür birey kendi özgürlüğünü reddeden bir sözleşme yapamaz.

Diğer sözleşme teorisyenleri şu veya bu derecede, bireyi her şeyden önce "sahip" olarak tasvir ediyorlar. "Bir tarafın *bütün* özgürlüğünden diğeri lehine vazgeçtiği, böylece artık kişi olmadığı ve dolayısıyla sözleşmeye uymak için bile hiçbir ödeve sahip olmadığı bir sözleşme, kendi kendiyle çelişir ve böylece kendiliğinden geçersizdir"[105] diyen Kant için bile geçerli bu. Rousseau hariç klasik sözleşme teorisyenleri bireyin özgürlüğünü bir eylem etrafında görüyorlar, bu eylem de sözleşme. Kişi kendinin sahibi oluyor ve özgürlüğü bundan sonra, kendini kendi uygun gördüğü şekilde değerlendirmesiyle hayata geçiyor. Doğal,

[105] Kant, *Philosophy of Law*, birinci kısım, üçüncü parça, k30, s. 119.

eşit özgürlük sivil efendilik ve tabiyete dönüşüyor; buna, gönüllü bir sözleşmeye dayandığı için özgürlüğün örneklenmesi olarak görülen kölelik de dahil. Bunun aksine Rousseau'nun sözleşme hikâyesindeki birey bir sahip değil, bireyliği diğer insanlarla özgür ilişkilerini korumasına bağlı olan bir insan. Bu insan, yetilerini (hizmetlerini veya emek gücünü) sözleşmeyle devretmek suretiyle bunları kendinden ayırmaya kalkıştığında, başka insanlarla ilişkisinde niteliksel bir değişiklik yaratmış oluyor; özgürlük, efendilik ve tabiyete dönüşüyor. Dolayısıyla kölelik, özgürlüğün olmadığı şeyin paradigmasıdır, özgürlüğün ne olduğunun bir örneklemesi değildir. Bu yüzden Rousseau'ya göre buradan çıkan şudur: Köleliğe benzeyen her türlü ilişki gayrimeşrudur ve bir tabiyet ilişkisi yaratan hiçbir sözleşme geçerli değildir; cinsellik sözleşmesi hariç.

4

YARATILIŞ, BABALAR VE OĞULLARIN SİYASİ SERBESTLİĞİ

Cinsellik sözleşmesinin hikâyesini anlatmak için epeyce bir yeniden kurgulama yapmak gerekiyor. Sir Robert Filmer'ın babasının muhteşem güçlerine hakkının verilmesi, daha meşhur sözleşme teorileri yanında Freud'un siyasi kökenlere dair hikâyelerinin ele alınması ve ilk sahnenin[1] hikâyesinin anlatılması gerekiyor. Bu işlere başlamadan önce, toplum sözleşmesi ve sivil toplum tartışmalarında genellikle eksik olan kardeşlik terimini olması gereken yere geri koymak lazım. Dikkatler hemen her zaman özgürlük ve eşitlik üzerine yoğunlaşıyor, ama devrimin değerleri özgürlük, eşitlik ve *kardeşliktir*. *"Liberté, égalité, fraternité"* sloganlarının atıldığı devrim 1789'da başladı, ama bu üç öğe arasındaki birlik çok daha önce kurulmuştu. Modern ataerki kardeşlik[2] biçimindedir ve ilk sözleşme de bir kardeşlik sözleşmesidir.

Klasik toplum sözleşmesi teorisyenleri hakkındaki açıklamaların çoğu genel olarak ilk sözleşmeyi yapan

[1] İlk sahne: Çocuğun, ebeveynin cinsel ilişkisine şahit olması —*çev. notu*

[2] İngilizce *fraternity*, Fransızca *fraternité* kelimeleri, Türkçedeki "kardeşlik" gibi cinsiyetsiz değildir, hem erkek hem kız kardeşliği kapsayacak şekilde kullanılmakla beraber, aslında erkek kardeşliği ifade eder (tıpkı, Türkçede "insanoğlu"nun, İngilizcede "adam" anlamındaki *man*'in kadın ve erkek bütün insanları anlatmakta kullanılması gibi). Erkekleri ifade eden cinsiyetli kelimeler her cinsiyete genellenebilirken, kadınları ifade edenler (örn. *sisterhood*, "kız kardeşlik") genellenmez. Burada, hem erkek hem kız kardeşleri kapsayan, Türkçedeki "kardeş"in tam karşılığı olan *sibling* kelimesi de kullanılmamıştır —*çev. notu.*

"birey"lerden söz eder; burada "birey"in –ilke olarak– herkesi kapsayan evrensel bir kategori olduğu varsayımı gizlidir. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought*'ta [Siyasi Düşüncede Ataerki] on yedinci yüzyılda aileler adına babaların sözleşmeyi yapmasının normal sayıldığına işaret eder. Bu sorular üzerine kafa yormaya başladığımda, ilk sözleşmenin babalar tarafından yapıldığı için ataerkil olduğunu düşünme hatasına düşmüştüm. Durum bu olamaz; sözleşmenin gerekli olmasının nedeni babaların siyasi güçlerinin alınmış olmasıdır. İlk sözleşmeye katılanlar, siyaset hakkını meydana getirmeye ve uygulamaya kadir olmalıdır; bunu babalar olarak yapamamaktadırlar artık. Locke'un arkadaşı James Tyrrell ilk sözleşme hakkında yazarken kadınlar için "Kocalarının hükmü altındadırlar ve genel olarak kamusal alanda çalışmaya uygun değillerdir"[3] der. Oysa erkek katılımcılar sözleşmede koca olarak yer almıyorlar. Bunun yerine, babayı yenen, doğal özgürlüklerini ilan eden ve muzaffer olarak ilk sözleşmeyi yapan erkekler, erkek kardeş şeklinde davranıyorlar; yani kardeş akrabalar veya bir babanın oğulları gibi; birlikte sözleşme yaparak kendilerini sivil erkek kardeşlik olarak kuruyorlar. Denir ki kardeşlik, "her dönemde ve koşulda göz boyamak için kullanılabilecek bir kelimedir".[4] Öyle güzel bir hokkabazlık numarası yapılmış ki, bir akrabalık terimi, kardeşlik, insanlığın, cemiyetin, dayanışmanın veya arkadaşlığın evrensel bağlarını anlatan bir metafordan ibaret sayılırken, bir diğer akrabalık terimi, ataerki, çoktan geçmişte kalan baba hükümranlığını ifade eder sayılıyor. Böylece modern sivil düzen ataerkil değil evrensel ("kardeşliğe dair") gibi sunulabiliyor. Birkaç feministten başka kimsenin kabul etmeye yanaşmadığı şey şu ki, kardeşlik, kelime anlamını ifade ediyor: *erkeklerin* erkek

[3] Aktaran: G. J. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1975, s. 202.

[4] W. C. McWilliams, *The Idea of Fraternity in America*, Berkeley, University of California Press, 1973, s. 2.

kardeşliği, biraderlik.

Özgürlük, eşitlik, kardeşlik üçlemesinde bir "iç çelişki" olduğu, zira "baba olmadan [oğul] veya kardeş de olamayacağı"[5] iddia edildi. Ataerkil sivil toplum babasız olabilir, ama bu, kardeşlik terimini uygunsuz kılmıyor. Özgürlük ve eşitliğe kıyasla kardeşliğe gösterilen ilgi dikkat çekici derecede *az*, ama yakın tarihli kardeşlik tartışmaları modern toplumun akrabalıkla yapılandırılmamış olmasına üstü kapalı olarak takdirlerini sunar. Kardeşlik serbest bir birlik gibi görülüyor ve yandaşları "kardeşliğin" tanımlı insanlarla sınırlı olmayan, serbestçe seçilebilen sivil veya kamusal müşterek bağların varlığını gösterdiğini söylüyorlar.[6] Kardeşliğin bu şekilde yorumlanması öyle yaygınlıkla kabul gördü ki, feministler ortaklık ve sosyalist dayanışmanın genelde kadınların ancak yoldaşların basit destekçileri olabilmesi anlamına geldiğini çoktandır kavramış oldukları halde, onlar bile kardeşliğin dilini konuştular. Simone de Beauvoir *İkinci Cins*'in son bölümüne "Hayır, kadın bizim erkek kardeşimiz değildir" diye başlar ve kitabın son cümlesi şudur: "Doğal farklılıkları sayesinde ve buna dayanarak erkeklerin ve kadınların [erkek] kardeşliklerini kesin surette doğrulamaları... gereklidir."[7] Yine, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren liberaller, klasik –liberal– sözleşme teorisyenlerinin birey kavramının soyut karakterini düzeltmek için sosyalliğe ve topluluk olmaya daha uygun bir görüş geliştirmeye giriştiklerinde kardeşlik fikrine başvurdular. Yakın tarihli çalışmasında Gerald Gaus modern liberallerin gözünde kardeşliğin "topluluk bağlarının en kuvvetlisi" olduğunu ve kardeşlik idealinin "modern liberal teorinin en önde gelen kavramı olan topluluk [ortaklık] bağlarını" teşkil ettiğini söylüyor. Söz geli-

[5] N. O. Brown, *Love's Body*, New York, Vintage Books, 1966, s. 5.

[6] A. Esheté, "Fraternity", *Review of Metaphysics*, 35 (1981), s. 27, s. 32-33.

[7] S. de Beauvoir, *The Second Sex*, çev. H. M. Parshley, New York, Knopf, 1953, s. 716, 732 [Türkçesi: *Kadın – İkinci Cins*, çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, 3 cilt].

mi Dewey "kardeşçe bir araya gelmiş kamu"dan bahseder, Rawls ise kendi getirdiği farklılık ilkesini "kardeşliğin doğal anlamı" olarak görür.[8]

Kardeşliğe dair büyük iddialar ortaya atılmıştır; "özgürlük içindeki kardeşlik insanlığın en büyük rüyasıdır".[9] Kardeşlik "kavramı modernitenin kalbinden yükselen bir sestir ve daha yakın dönemde Amerika'nın solcu akademik çevresi tarafından benimsenmiştir".[10] Kardeşliğin ortaklaşma bağları bütünüyle genel ve yaygın olarak da, yerel ve tikel olarak da görülmüştür. On dokuzuncu yüzyılda James Fitzjames Stephen kardeşliğin "bir dinin beşiği" olduğunu iddia etmiştir, bu din insanlık dinidir ve kardeşlik "insanoğluna duyulan belirlenmemiş duygudaşlığın ateşli hissidir".[11] Daha yakın tarihte kardeşlik "tabanında, belli tür bir toplumsal işbirliği eşitlerden oluşan bir grup içinde karşılıklı yardımlaşma ve dayanışmanın son noktasına varan bir ilişki" diye vasıflandırılmıştır.[12] Yahut Bernard Crick'in sosyalist yoldaşlarına hitap ederken kullandığı ifadeyle kardeşlik "sadelikle, gösterişten uzak olmakla, dostcanlılığıyla, yardımseverlikle, nezaketle, açıklıkla, gündelik hayatta bireyler arasında kısıtlamaların olmayışıyla ve ortak işlerde birlikte çalışmaya duyulan hevesle el eledir".[13] Daha genel olarak John Dunn demokrasinin "kardeşliğin siyasi biçiminden ibaret"

8 G. F. Gaus, *The Modern Liberal Theory of Man*, Londra, Croom Helm, 1983, s. 90-4.

9 B. Crick, *In Defence of Politics*, 2. Basım, Harmondsworth, Penguin Books, 1982, s. 228.

10 P. Abbott, *Furious Fancies: American Political Thought in the Post-Liberal Era*, Westport, Greenwood Press, 1980, s. 185.

11 J. F. Stephen, *Liberty, Equality, Fraternity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, s. 52, 241.

12 E. Hobsbawm, "The Idea of Fraternity", aktaran M. Taylor, *Community, Anarchy and Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, s. 31.

13 Crick, *In Defence of Politics*, s. 233.

olduğunu beyan eder.[14] Ama bu gibi beyanlar akrabalık bağı olarak kardeşliğin neden artık geçerli olmadığını da, kardeşliğin kelime anlamından neden birçok tartışmada söz edilmediğini de açıklamıyor. Topluluğun [*community*] eş anlamlısı olarak neden başka bir terimin değil de kardeşliğin kullanılması gerektiğine veya devrimin meşhur sloganında özgürlük ve eşitliğin yanında neden onun yer aldığına dair bir şey denmiyor.

Eril bir bağ olarak kardeşliğin geçerliliği, Wilson Carey McWilliams tarafından gösterilir (ama tanınmaz). McWilliams'a göre kardeşliği anlamak için akrabalığın eskiden en önemli ilişki olduğu toplumları incelemek gerekir. Der ki, geleneksel olarak, annenin ve babanın otoritesi birbirinden ayrılmıştır: Anne "evrensel olarak sıcaklıkla, sevgiyle, duyusal hoşnutlukla ... doğum ve bakım ... [ve] gizemle ilişkilendirilir"; baba otoritesi "aşikâr olana zıt olarak soyutu" temsil eder ve topluluğun "dışından olandan ya da onu aşandan" gelir.[15] Bir sonraki erkek neslinin toplumsal otoriteye talip olması için, çocuklukta belli bir babayla ilişkilendirilen otoritenin kırılması gerekir. McWilliams şöyle yazar: "'Erkek ilkesi'nin otoritesi, babanın da oğulun da üstünde tutulmalıdır. Bu anlamda onlar baba ve oğul olmaktan çıkarlar ve daha yüksek olan aynı otoriteye tabi hale gelirler, böylece kardeş olurlar."[16] Kardeşlik ve politika yakından ilişkilidir. Antik *polis*'te örneklenen politik hayat, kan bağlarını aşarak farklı akrabalık gruplarından olan insanlar için aynı şekilde geçerli olacak "bir adalet düşüncesini" yahut herkes için ortak bir kanunu varsayar. McWilliams "'Erkek ilkesi' kan bağından ayrılarak devletin kurulmasında belirgin bir statüye yükselmiş olur" der.[17] Kısacası modern politika, sivil top-

[14] J. Dunn, *Rethinking Modern Political Theory: Essays 1979-83*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, s. 137.

[15] McWilliams, *Idea of Fraternity*, s. 12-13.

[16] *A.g.e.*, s. 14.

[17] *A.g.e.*, s. 25.

lumun politikası da dahil olmak üzere, "erkek ilkesi"dir. Ama yoğun bir kardeşlik ilişkisi artık mümkün değildir. Aydınlanma (ve toplum sözleşmesi teorisyenleri) kardeşliği aşındırmıştır, modern devlette kardeşlik artık bütünüyle kayıptır. Kendi çöküşüne kardeşlik de katkıda bulunmuştur: "Adandığı değerler son kertede evrensel kardeşlik fikrini akla getirmeye yatkındır",[18] ama evrensel kardeşlik erkekleri kayıp halde, kimliksiz, desteksiz bırakan boş bir soyutlamadır. McWilliams yine de kardeşliğin eski anlamıyla yeniden kurulabileceğini umar; "gün[ümüz]ün çok çeşitli radikal hareketlerinin az sayıdaki ortak ahlaki idealinden biridir"[19] kardeşlik.

McWilliams'ın premodern dünyaya ait anlatımı iki farklı sosyal hayat biçimini yan yana getirir ve böylece modern kardeşliğin tarihsel olarak birbirinden ayrı bazı özelliklerini belirsizleştirmiş olur. Geleneksel toplum, temel bir anlamda, akrabalıktır. *Polis* ise, tam da "erkek ilkesi" yani siyasi düzen "kan bağından" ayrılmış olduğu için ondan farklıydı. Dolayısıyla bütün insanlar, onları yöneten yasaya eşit derecede tabi görüldükleri zaman, [erkek] kardeş olabilirlerdi. Kamusal yahut sivil kardeşlik akrabalıktan daima ayrı olmuştur. Sivil kardeşlik bir kan akrabalığını, tek babanın oğulları olmayı değil, *polis*'in erkek vatandaşları arasında olduğu gibi, tanınan bir ortak bağla bağlanmış insanları ifade eder. Öyleyken bile sivil kardeşlik daima evrensel olmamıştır; evrensellik onun ayırt edici biçimde modern olan özelliğidir. Modern sivil toplumun aksine, *polis*'teki vatandaşlık, tanımlı olmakla belirleniyordu ve belli bir şehir devletine özgüydü; mesela, sadece Atina doğumlu erkekler Atina'nın vatandaşları olabiliyordu. Modern dünyada ilk kez vatandaşlık –görünüşte– evrensel bir nitelikte ve böylece sivil kardeşlik bütün insanları [adamları], sadece belli şehirlerin sakinleri olarak değil *insan olarak* [*adam olarak*] kapsıyor. İşte bu

[18] *A.g.e.*, s. 29.
[19] *A.g.e.*, s. 64.

yüzden Fitzjames Stephen kardeşlikten insanlığın [*mankind*] dini diye söz edebiliyor ve Freud insanların [*men*] duygudaşlığı "ayrım gözetmeksizin tüm insanları"[20] kapsadığı zaman gelişen bir sivil düzenin hikâyesini anlatabiliyor.

Polis'te vatandaşlık *phratries*, yani kardeşlik cemiyetleri ile sürdürülüyordu ve bunlar McWilliams'ın özendiği topluluk kimliği duygusu için elzemdi.[21] Kardeşlik cemiyetleri ve onları aşan sivil vatandaşlık kardeşliği arasındaki antik bağlar, kardeşliğe dair tartışmaların çoğunda görülen büyük bir kafa karışıklığına dikkat çekiyor. "Kardeşlik" [*fraternity*] hem evrensel topluluk bağı olan *kardeşliği* hem de ilişkilerin yakın olduğu, neredeyse gerçekten aynı ailedenmişçesine kardeşin kardeşi tanıyıp yardım edebildiği küçük birlikler (cemiyetler) olan *kardeşlikleri* [*fraternities*, kardeşlik cemiyetleri] ifade etmek için kullanılıyor. Birinci kullanım, modern toplumlarda kardeşliğin yerel bağlılıkların ötesine geçip tüm insanları kapsadığı gerçeğine işaret ediyor. Ancak bazı muhafazakârların ve sosyalistlerin ve diğer toplulukçuların [komüniterlerin] söylediği ve McWilliams'ın da pekiştirdiği gibi, kardeşliğin ortaya çıkması, kardeşlikler anlamındaki topluluğun düşüşüne sebep olan sürecin bir parçasıdır. Kardeşliğin kaybının yası tutulup bunun yeniden canlandırılması önerileri ortaya atılırken, bunu yapan yazarların çoğunun aklında, kardeşlik değil kardeşlikler [kardeşlik cemiyetleri] var. Sözleşme ve vatandaşlıkta evrensel bağlar iyi kurulmuş durumda ve mesele sivil kardeşlikten ziyade (çoğu yazar bunun daha toplulukçu ve katılımcı olmasını dilese de), kardeşliklerin resmî olarak eşit olan sivil statüye an-

[20] S. Freud, *Civilization and Its Discontents*, çev. J. Strachey, New York, W. W. Norton and Co., 1961, s. 54 [Türkçesi: *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, 5. basım, 2014].

[21] Meslektaşım Patricia Springborg *phratries*'in *polis* için önemine dair ayrıntılı bir araştırma yapıyor. Bana, kardeşlik üyelerini ifade eden *phrateres* kelimesinin "kardeş" (akraba, *adelphoi*) kelimesinden farklı olduğunu da aktardı.

lam ve değer veren bağları.

"Kardeşlik"in topluluk bağları kast edilerek kullanılması, kelimenin çoğul halinin sahip olduğu evrensellik çağrışımını taşımadığı düşünüldüğünde, belki de şaşırtıcı değil. "Kardeşlikler" kelimesi doğrudan, açıkça maskülen ve çoğu zaman gizli birlikleri çağrıştırıyor. Kardeşlik cemiyetleri tipik olarak, üyelerin kardeşlik sırlarına kabulü için karmaşık törenlere ve katı, hiyerarşik bir yapılanmaya sahip.[22] Kardeşlikler arasında, "kardeşliğin Faşist sapıtması, saldırgan kardeşler takımı [*brother's band*]" ifadelerini kullanmış olan Bernard Crick gibi sosyalist kardeşlik savunucularının öngördüğünden çok uzak örgütler de var. Crick ayrıca "işçi hücrelerinde ya da mahalle milisleri arasında örgütlenen kardeş takımının ilk imge"sinden söz ediyor ki bu hem solun hem sağın sahip olduğu bir imge.[23] Diğer kardeşlik cemiyetleri gibi bu imge de erkeklerin, kadınlara marjinal olarak (ara sıra) destekçi şeklinde orada bulunmanın dışında yer vermeyen birliklere dair hayallerini yansıtıyor. Virginia Woolf *Üç Gine*'de kamusal dünyayı, her biri kendi kostümlerine ve törensel faaliyetlerine sahip olan erkek kulüplerinin mozaiği olarak tasvir ediyor. Kardeşlik tartışmalarında "topluluk" örnekleri çoğu zaman, işyerinde katılım örnekleri ve sendikalar, siyasi partiler ve hizipler, erkeklerin erkek örgütlerine katılım gösterdiği boş zaman faaliyetleri. Crick yakın zamanda sosyalist kardeşliği erkeklerden kurtarmaya çalıştı; "kızkardeşlik" için "'kardeşlik' [*fraternity*] derken anlatmaya çalıştığım şey için, bazı bakımlardan

[22] Erken modern ve on dokuzuncu yüzyıl kardeşlik cemiyetlerine dair mükemmel bir tartışma: M. A. Clawson, "Early Modern Fraternalism and the Patriarchal Family", *Feminist Studies*, 6, 2 (1980), s. 368-391; M. A. Clawson, "Nineteenth-Century Women's Auxiliaries and Fraternal Orders", *Signs*, 12, 1 (1986), s. 40-61. Çağdaş sosyalist kardeşliği için bkz. A. Phillips, "Fraternity", *Fabian Essays on Socialist Thought*, B. Pimlott (ed.) içinde, Londra: Heinemann, 1984.

[23] B. Crick, *Socialist Values and Time*, Fabian Tract 495, Londra: The Fabian Society, 1984, s. 24-25.

hakikaten daha net bir görüntü" diyor. "Durup dillerin çoğunu yeniden yazmaktansa, eski 'kardeşliği' cinsiyetsizleştirme, hatta feminenleştirme"nin daha iyi olduğunu savunuyor.[24] Dil konusuyla uğraşmak için "durmaktan" epey fazlası gerekiyor. Dil, toplumumuzun ataerkil yapısının bir bölümünü ifade ediyor ve oluşturuyor; modern erkek kardeşlik ataerkisinin yaratılış hikâyeleri toplum sözleşmesi teorisyenlerinin masallarında anlatılıyor.

Klasik toplum sözleşmesi teorisyenlerinin, babaların siyasi hakkı ve oğulların doğal özgürlüğü meselesinde Sir Robert Filmer ve diğer ataerki yanlılarına karşı tam bir zafer kazandığına şüphe yok. Tartışmanın merkezinde, siyasi iktidar ve tabiyetin doğal mı yoksa uzlaşıya dayalı mı olduğu sorusu vardı; yani, iktidarı bireyler mi oluşturmuştu? Sözleşme teorisyenlerine göre bireyler, yani erkekler, özgür ve birbiriyle eşit olarak doğar ve dolayısıyla aralarında doğal tabiyet ya da üstünlük ilişkileri olamazdı. Bu tür ilişkilerin meşru olabilmesi için karşılıklı anlaşarak veya sözleşmeyle kurulmaları gerekiyordu; "hiçbir insanın diğerleri üzerinde doğal bir otoritesi yoktur ve kaba kuvvet de hak bahşetmediğinden, insanlar arasındaki bütün meşru otorite ilişkilerinin anlaşmalara dayanması gerekir."[25] Gelgelelim, Sir Robert Filmer klasik ataerki teorisini formüle edene kadar, doğa, uzlaşma ve siyasi hak sorunu her zaman açıkça anlaşılır değildi. Geleneksel ataerkil tez siyasi düzenin metaforu olarak aileyi kullanıyordu ve bütün ast-üst ilişkilerini babayla oğulun ilişkisi gibi görüyordu. Schochet, geleneksel tezin neden

[24] Crick, *In Defence of Politics*, s. 230. Bu işin ne kadar büyük olduğunu, Crick'in kardeşlik üstüne tezi hakkında bir yorum ortaya koyuyor; bu yorum, onun "kardeşliğin" erilliğini tanıdığını gözardı ediyor: bkz. N. Ellison, "Equality, Fraternity – and Bernard Crick", *Politics* (UK), 5, 2 (1985), s. 45-49.

[25] J.-J. Rousseau, *The Social Contract*, Harmondsworth, Penguin Books, 1968, 1. Kitap, bl 4, s. 53.

–babanın astlarının değil de– ailenin babasının siyasi toplumun üyesi olduğunu açıklayabildiğini fakat babaların (hükümranların) kendilerinin neden siyasi tebaa olduğuna bir açıklama bulunamaması meselesinin hâlâ çözülmediğine işaret eder.[26] Bu sorunun bir cevabı, Dudley Digges tarafından 1643'te verilmiştir. Schochet'in "rızanın ataerkiyle tuhaf birleşimi" dediği durum içinde Digges "Kral, halkın rızası üzerinden babaerki hakkına sahiptir" iddiasında bulunur; "bütün tikel babaerki haklarını O'nda [yani Kral'da] birleştiren bizim kendi hareketimizdir".[27]

Digges'ın önerdiği çözümde, bütün taraflar için istenecek bir şey kalıyordu. Filmer'sa kralların kutsal haklarını ataerkiyle birleştirerek iki tarafı da memnun etmenin bütün imkânlarını yok etti. Siyasi hakkı Tanrı'nın Âdem'e verdiği babalık ve monarşiye dayandırdı. Filmer'a göre sözleşme öğretisi bütün toplumsal ve siyasi düzenler için yıkıcıydı, "halkı isyana teşvik etmenin ana temeli"ydi.[28] Eğer hükümet için rıza gerekiyorsa, kimse bunun dışında kalmamalıydı, ama bir şeyi herkesin kabul ettiği nasıl olup da söylenebilirdi ki? "Eğer bütün halkın rızası alınacaksa her bir bebeğe de doğar doğmaz, hükümete rıza gösterip göstermediğini sormak gereklidir."[29] Filmer'a göre sözleşme tezinin *reductio ad absurdum*'u, şu sonuçtur: "Kadınlar, özellikle bakireler, doğuştan herkesle aynı miktarda doğal özgürlüğe sahip [olacaktır] ve dolayısıyla kendi rızaları olmaksızın özgürlüklerini kaybetmezler."[30] Eğer sözleşme öğretisi doğru olsaydı, der Filmer, "herhangi bir devleti vesaire, kanuna uygun olarak dahi meydana getirmek" imkânsız olurdu.[31] Ama neyse ki toplum sözleşmesi

[26] Schochet, *Patriarchalism in Political Thought*, s. 35.

[27] *A.g.e.*, s. 104

[28] Sir R. Filmer, *Patriarcha or, the Natural Powers of the Kings of England Asserted and Other Political Works*, P. Laslett (ed.), Oxford: Basil Blackwell, 1949, s. 54.

[29] *A.g.e.*, s. 211.

[30] *A.g.e.*, s. 287.

[31] *A.g.e.*

gibi bir şey söz konusu değildi; zira bireyler özgür ve eşit olarak doğmuyordu, doğal olarak bildikleri bir idare de yoktu. Oğullar babalarına doğuştan (doğal olarak) tabiydi; bebekler babalarının otoritesine rıza veremez ve vermezdi. Oğul doğuştan babasının siyasi otoritesine tabiydi ve babası dolayısıyla mutlak hükümdarın babaerkil hakkına da tabiydi. Toplum sözleşmesinden bahsetmek saçmalıktı, hem de siyasi olarak tehlikeli bir saçmalık.

Sözleşme teorisyenleri buna iki tezle karşılık verdi; tezlerin ikisi de siyasi idarenin soy üretmenin doğal gerçekliğinden çıkarsanmasını reddediyordu. Hobbes ile Pufendorf sözleşmeyi radikal sonucuna götürdüler ve bebeğin ebeveynin otoritesine tabiyeti kabul eden bir sözleşme yaptığında ya da yaptığı söylenebileceğinde ısrar ettiler. Çocuğun annenin iktidarına maruz kalmak yerine "tabi olması" Hobbes'a göre rıza göstergesiydi, Pufendorf da ebeveynin yönetme hakkının "çocukların kendilerinin rıza gösterdiklerinin varsayılmasına ve dolayısıyla sözsüz bir anlaşmaya" dayandığını yazıyordu. Eğer bebek akıl yürütebilecek, ebeveyninin ona ne kadar iyi bakacağını takdir edebilecek olsaydı, onların otoritesine memnuniyetle rıza göstereceğine şüphe yoktu.[32] Hobbes ve Pufendorf, babaerkil iktidarın siyasi iktidar olduğu şeklindeki ataerkici varsayıma katılıyorlar, ama bu iktidarın uzlaşıya dayandığını iddia ediyorlardı. Ancak ataerkicilerin tezi antropoloji açısından ikna edici dayanaklara sahipti. Hobbes ve Pufendorf bu noktada teorilerinin mantıki tutarlılığını koruyorlardı ama ebeveynle küçücük bebek arasındaki ilişkiyi uzlaşmaya ya da sözleşmeye dayalı saymak pek makul değildi. Babaerkil hakla siyasi hakkı bir tutmak da ikna edici değildi. Modern dünyada babalar siyasi idareciler değil ve aile ile siyasi (sivil) toplum birbirinden çok farklı birliktelik biçimleri olarak görülüyor.

[32] S. Pufendorf, *On the Law of Nature and Nations*, çev. C. H. ve W. A. Oldfather, Oxford, Clarendon Press, 1934, VI. Kitap, bl 2, k IV, s. 914-915.

Klasik ataerkiciliğin sonunu getiren karşı tez, Hobbes ve Pufendorf'un tezlerinin tam aksine cevaplar içeriyordu. İlk olarak, çocukların sözleşme yapmasına dair her türlü tartışma reddediliyordu. Örneğin Locke ve Rousseau, çocukların ebeveynlerine doğal olarak tabi olduğunu inkâr etmek yerine, ebeveynin çocuklarına bakma doğal görevinin onlara haklı bir otorite verdiğini kabul ediyorlar, ama Filmer'a karşı çıkarak, ebeveyn iktidarının geçici olduğunu söylüyorlardı. Oğullar çocukluktan çıkıp olgunluk çağına geldiklerinde onlar da babaları kadar özgür oluyorlardı ve tıpkı onlar gibi oğulların da idare edilmeleri için rıza göstermeleri gerekiyordu. Locke şöyle diyordu:

> Tıpkı rasyonel doğduğumuz gibi, özgür doğarız. (...) Birini getiren yaş, diğer ikisini de beraberinde getirir. Ve böylece, *doğal özgürlük ve ebeveyne tabiyetin* nasıl bir arada bulunabileceğini, ve ikisinin de aynı ilkeyle kurulduğunu görüyoruz. *Çocuk*, babasının sahiplik hakkıyla, babasının anlayışıyla *özgürdür*, ki bu anlayış da çocuk kendi anlayışına sahip olana kadar onu yönetmektir. *Ayırt etme yaşına gelmiş bir adamın özgürlüğü* ve çocuğun, henüz o yaşa gelmemişken *ebeveynine* tabiyeti böylece birbiriyle tutarlıdır ve birbirinden ayırt edilebilir ve monarşinin en kör savunucuları dahi *babalık hakkıyla,* bu *farkı* gözden kaçıramazlar, en dikkafalıların elinden bile bunların tutarlılığını kabul etmekten başka bir şey gelmez.[33]

Doğal özgürlük ile ebeveyne geçici tabiyetin tutarlılığını sağlamak klasik ataerkicilere cevap vermek için yeterli değildi. Modern ataerkinin kuruluşuna yapılan kritik teorik katkı çocukların tabiyetinin kökeniyle, süresiyle değil, ebeveyn iktidarının vasıflarıyla ilgiliydi.

Filmer'ın babaerkil hakla siyasi hakkı bir tutması, çözümü olmayan bir sorun ortaya çıkardı. Klasik ataerkiciliğin "içkin ikilem"i şuydu: "Eğer krallar babaysa,

[33] Locke, *The Two Treatises of Government*, P. Laslett (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1967, 2. Basım, II, k61. Krş. Rousseau, *The Social Contract*, kitap I, bl 2, s. 50.

babalar reis [*patriarch*] olamaz. Eğer babalar evde reisse, krallar tahtlarında reis olamaz. Ataerkil [*patriarchal*] kral ile ataerkil [*patriarchal*] baba birbiriyle çelişkilidir."[34] Filmer, Digges gibi mutlak hükümdarın babaerkil (siyasi) iktidarını rıza veya uzlaşmayla kazandığını iddia edemedi. Dolayısıyla Filmer eğer baba kralla aynı şeyse ve aynı mutlak iktidarla idare ediyorsa o zaman kimsenin "kral" olamayacağı, sadece bol bol baba-kral bulunacağı şeklindeki ikileme bir çıkış yolu öneremiyordu. Hobbes ise, Leivathan'ın kılıcının bir ailenin efendisinin hakkından daha üstün olduğunu iddia ederek benzer bir problemden kaçınmış oldu; tek bir siyasi egemen olabilirdi ve onun hakkına sınır konamazdı. Ama Filmer'ın doğal babasının suni ikizi olan mutlak, tamamen uzlaşımsal Leviathan, modern sivil topluma ve sözleşme özgürlüğü ilkesine tarihsel olarak uygunsuzdu. Önü açık olan teorik yön ataerkinin reddi değil, dönüştürülmesiydi.

Klasik ataerkiciliğe ikinci ve tarihsel açıdan belirleyici olan karşı çıkış Locke'un babaerkil iktidarı siyasi iktidardan ayırmasıydı. Locke der ki "Bu iki *iktidar, siyasi* ve *babaerkil* olan, birbirinden *öyle tamamen ayırt edilebilir* ve ayrıdır; öyle farklı temeller üstüne kuruludur ve öyle farklı amaçlara yöneliktir ki, baba olan her tebaanın kendi çocukları üzerindeki *babaerkil iktidarı*, prensin onun üzerindeki iktidarı kadardır". Dolayısıyla baba "prensin veya hâkimin tebaası üzerinde sahip olduğu idarenin herhangi bir kısmına veya derecesine" sahip değildir.[35] Benzer şekilde Rousseau da şöyle der: Baba ile siyasi hükümdarın yolları "o kadar farklı, ödevleri ve hakları o kadar biribirine benzemezdir ki, toplumun temel kanunlarına dair yanlış fikirlere kapılmadan, insan ırkı için öldürücü olacak hatalara düşmeden ikisini birbirine karıştırmak mümkün değildir". Rousseau buna, yazdığı "birkaç satırın", "Sir

[34] R.W.K. Hinton, "Husbands, Fathers and Conquerors", *Political Studies*, XV, 3 (1967), s. 294.

[35] Locke, *The Two Treatises*, II, k71.

Robert Filmer'ın *Patriarcha* [Ataerki] adındaki eserinde kurmaya kalkıştığı tiksinti verici sistemi yıkmaya" yeteceğini umduğunu da ekler.[36]

Klasik sözleşme teorisyenleri Filmer'la bir meselede daha tartışıyorlardı. Önceki bölümde söylediğim gibi, Hobbes doğa durumunda çocuk üzerinde egemen olanın baba değil anne olduğunu savunur; Locke'sa çocuklar üzerindeki otoritenin babaya değil ebeveyne ait olduğu şeklindeki iddiasını desteklemek için Beşinci Emir hakkında tartışmaya çokça vakit ayırır. Bu teorisyenler üstüne yakın dönemin feminist tartışmalarında, onların annenin aile içindeki otoritesini savunduğuna dikkat çekildi, ama ataerki yanlılarıyla sözleşme teorisyenleri arasındaki tartışmanın bu yönü modern ataerki hakkında çok yanıltıcı olabilir. Uygulamada, annenin çocukları üzerindeki iddiası ve hakları çok önemli bir mesele olmuştur ve çok yakın dönemde taşıyıcı annelik denen durumun gösterdiği gibi, hâlâ da öyledir. Teorik açıdan ise ebeveyn ve çocuklara odaklanmak ataerkinin aileye dair olduğunu ve sorunun baba hakkı olduğunu düşündürür. Dahası, "ataerki"nin anlamı ve klasik metinlerin yorumlanması üstüne anlaşmazlıklarda, feminist tartışmalar klasik ve modern ataerkinde babalığın ve baba otoritesinin toplumsal anlamını dikkate alamamıştır. Filmer'ın babası basitçe iki ebeveynden biri olarak görülmüş ve güçlerinin tam boyutu ve anlamı böylece gizli kalmıştır. Filmer'ın ataerkil babasının olağanüstü yetileri anlaşılamadığında, toplum sözleşmesi teorisyenlerinin ataerkicilere, oğulların babalara karşı kazandığı zaferin standart yorumu sorgulanmamış olur. Babaya daha dikkatle bakılmadığında oğulların babanın mirasının bir kısmını hevesle benimsediği fark edilmez. Rousseau'nun, Filmer'ın tiksinti verici sistemini yıkmak istediğini söylemesi mübalağadır. Diğer sözleşme

[36] J.-J. Rousseau, "Discourse on Political Economy", *On the Social Contract and Discourses* içinde, D. A. Cress (ed.), Indianapolis, Hackett Publishing Co., 1983, s. 165 (Metinde "Sir [Richard] Filmer" diye geçiyor).

teorisyenleri gibi o da Filmer'ın baba hakkını siyasi hakla bir tutuşunu yıkmak ister, ama babanın mirası olan seks hakkını kabul etmeye, bunu dönüştürüp kendine ait kılmaya da can atmaktadır.

Filmer bütün kanunların zorunlu olarak tek bir insanın iradesinin ürünü olduğunu iddia ediyordu. Bütün yönetme sıfatları, ilk baba olan Âdem'e ilahi olarak bahşedilen kralvâri ilk haktan intikal ediyordu. Filmer, "*Âdem'in doğal ve özel idaresinin* bütün hükümet ve adabın kaynağı olduğu"[37] bir kere tanındı mı, insanlığın doğal özgürlüğü öğretisini savunanların ayağının altındaki zeminin kayıp gideceğini düşünüyordu. "Sahiplik hakkı babalıktan gelir"[38] diye yazıyordu; Âdem'in oğulları ve ondan sonra gelen bütün oğul nesilleri Âdem'in "babalık hakkından", onun "babaca iktidarından" ya da "babalığın gücünden" dolayı siyasi tabiyet içinde doğmuştu.[39] Âdem ilk oğlunun doğumuyla ilk mutlak hükümdar oldu ve onun siyasi hakkı kendinden sonra gelen bütün babalara ve krallara geçti. Filmer'a göre, babalarla krallar bir ve aynıydı, babaerkil güç mutlak hükümdarlığın gücüydü, bütün krallar babalıkları sayesinde yönetiyorlardı ve bütün babalar kendi ailelerinin mutlak hükümdarıydılar: "Bir ailenin babası kendi iradesinden başka hiçbir kanunla idare etmez."[40] Filmer hiçbir hükümetin tiranlık olamayacağını, zira kralın iradesinin kanun olduğunu savunuyordu. Benzer şekilde babanın iradesi de *patria potestas*'ın mutlak, keyfî iradesiydi. Locke der ki Filmer'ın babası "çocuklarının hayatı, özgürlüğü ve malları üzerinde mutlak, keyfî, sınırsız ve sınırlandırılması imkânsız bir iktidara sahiptir; öyle ki onların mallarını alabilir veya devredebilir, onların kendilerini dilediğince satabilir, hadım edebilir ve kullanabilir".[41]

37 Filmer, *Patriarcha,* s. 71.
38 *A.g.e.*, s. 188.
39 *A.g.e.*, s. 57, 71, 194.
40 *A.g.e.*, s. 96.
41 Locke, *Two Treatises,* I, K9.

Laslett'in yorumuna göre Filmer "çocukların babaları tarafından idam edilmesini benimsememiştir, ancak bunun örneklerini Bodin'den, onaylayarak aktarmıştır".[42] Fakat Filmer'ın kendisi de "Sadece babaların ve oğulların olduğu yerde, hiçbir oğul kardeşinin ölümü için babadan hesap soramaz"[43] demiştir.

Böylece, görünüşte, Filmer'ın siyasi hakkın kökenine dair görüşü doğrudandır. Siyasi hak babalıktan gelir. Ama ataerki Filmer'ın beyanlarından da, kelime anlamının düşündürdüğünden de daha karmaşıktır. Filmer'ın klasik formülasyonunda dahi ataerki, babaların oğullar üzerindeki siyasi hakkından çok daha fazlasıdır. Filmer'ın kendisinin de açık ettiği üzere babaca iktidar, ataerkinin sadece bir boyutudur. Filmer'ın doğrudan görünen beyanları, ataerki hakkının temellerinin üzerini örter. Filmer'ın Hobbes'a hatırlatmakta hiç gecikmediği üzere, oğullar mantar gibi bitmezler. Eğer Âdem baba olacaksa, Havva'nın da anne olması gerekir. Başka bir ifadeyle, *seks hakkı ya da evlilik birliğinden doğan haklar babalık hakkını öncelemek zorundadır.* Siyasi iktidarın doğuşu Âdem'in seks hakkına ya da evlilik birliğinden doğan hakkına dayanır, babalığına değil. Âdem'in siyasi sıfatı ona, baba olmasından *önce* verilmiştir.

Filmer, Âdem'in siyasi hakkının ilk olarak, koca olmasıyla Havva üzerinde kurulduğunu açıkça belirtir: "Tanrı Âdem'e... kadın üzerinde idareyi verdi." Ayrıca Yaratılış 3:16'ya göndermeyle "Tanrı Âdem'e karısına hükmetmeyi buyurdu, kadının isteklerinin erkeğinkilere tabi olacağını söyledi" der.[44] (*Yaratılış*'ta Havva'ya "Kocana istek duya-

[42] Laslett, "Introduction", Filmer, *Patriarcha* içinde, s. 28.

[43] Filmer, *Patriarcha* içinde, s. 256.

[44] *A.g.e.*, s. 241, 283. *Yaratılış* da birden fazla şekilde yorumlanabilir, erkeklerle kadınların Tanrı nezdinde eşitliği insanlararası konularda erkeklerin üstünlüğüyle bağdaşmayan bir durum değildir; örneğin Calvin hem *cognito dei* [her şeyin eşit olduğu ebedi, İlahi perspektif] hem de *cognito hominis* [insanların hiyerarşik olarak düzenlendiği dünyevi perspektif] bakış açısından tartışıyordu. Bkz. M. Potter,

caksın, seni o yönetecek" denir.) Âdem'in isteği baba olmaktır, ama "baba"nın olağan anlamıyla değil. Âdem ataerkil babanın olağanüstü gücünü elde etmek ister. Filmer, Âdem'e Havva üzerindeki hakkın ilk bahşedilişinden çeşitli yerlerde kısaca söz eder, ama yazdıklarında bunun varlığı bir gölge gibidir. Filmer metinleri üstüne yakın zamanda yapılan –ataerkil– açıklamalarda seks hakkı bütünüyle ortadan kaybolmuştur. Ayrıca Filmer'ı sözleşme hikâyesinin sadece yarısının perspektifinden okuduğunuzda, evlilik birliğinden doğan hakların Âdem'in babalığı örtüsünün altından kolay kolay fark edilemeyeceği kesindir.

Kitabı Mukaddes'teki ataerki görünümü –burada Locke'un sözleriyle– "halkın mutluluğuna şefkat ve dikkatle yaklaşan, bakıcı Babalar"dır.[45] Bu ataerkil hikâye, kendinde tamam olan, hem kadının hem erkeğin yaratıcı gücünü kendinde cisimleştiren bir babanın soy üretici gücü hakkındadır. Onun türetme gücü hem fiziksel hayatı ve canı verir, hem de siyaset hakkını yaratır ve sürdürür. Klasik ataerki kadınları soy üretme ve siyaset bakımından geçersiz saydığı için, Filmer Âdem'in Havva üzerindeki iktidarından bu kadar gündelik bir şekilde bahsedebilmektedir. Âdem'in "kadın" üstünde idaresi olmasının sebebi, Filmer'a göre (burada çok eski olan ataerkil babalık düşüncesini izlemektedir), "adamın nesil yaratmada daha asil ve asıl taşıyıcı olmasıdır".[46] Kadınlar, erkeklerin cinsel ve soy üretici güçlerini uyguladıkları boş kaplardır sadece. Tanrı'nın Âdem'e verdiği ilk siyasi hak, deyim yerindeyse, boş kabı doldurmaktır. Âdem ve bütün erkekler eğer baba olacaklarsa, yani eğer *eril* türetme ve nesil yaratma güçlerini uygulayacaklarsa, bunu yapmalıdır. Erkeklerin nesil yaratma gücü çift yönlüdür. Yeni fiziksel hayatı yaratma gücü onların elindedir, boş kapta

"Gender Equality and Gender Hierarchy in Calvin's Theology", *Signs* 11, 4 (1986), s. 725-739.

45 Locke, *Two Treatises*, II, K110.

46 Filmer, *Patriarcha*, s. 245.

değil. Eril türeme gücü yeni hayatı yaratır; erkekler "yaratmada asıl taşıyıcıdır". Ataerkil tez böylece kadınlara özgü yetiyi ve yaratıcılığı hiçbir şekilde tanımamış olur. Erkekler kadınların doğal yaratıcılığını, fiziksel olarak doğum yapma yetisini kendilerinin sayarlar; fakat yaptıkları bundan ibaret değildir. Erkeklerin yaratıcı gücü başka bir alana uzanır; kendilerini saydıkları şeyi yaratmanın başka bir şekline dönüştürürler: yeni siyasi hayat yaratma kabiliyeti, ya da siyasi hakkı doğurmak.

Klasik ataerkiciliğin erkeklere atfettiği olağanüstü güçler göz önüne alındığında, bu güçleri "baba" adının içermesi ve bunların babalığın buyruğu içinde kapsanmaları uygun olur. Evlilik birliğinden doğan hakların varlığı Filmer'ın yazdıklarında pek belirsizdir; çünkü –bir noktada bunu belirtmek zorunda kalsa da– Âdem'in ilk siyasi hakkı babalığın gücü içine alınmıştır. Mesela, Havva'nın ve onun isteklerinin Âdem'e tabi olduğunu söyledikten sonraki cümlede Filmer "Burada hükmetmenin ilk olarak bahşedilmesini ve bütün güçlerin kaynağının tüm insanoğlunun Babasına verilmesini görüyoruz" der. Âdem Havva'nın babasıdır da. Yaratılış kitabındaki hikâyede Havva ancak Âdem ve hayvanlar dünyaya konduktan sonra yaratılır. Tanrı hayvanları ve Âdem'i yaratır ve adlandırır ama Yaratılış 2:20'de söylendiğine göre "Adem [...] için uygun bir yardımcı bulunmadı." Havva o zaman yaratılır, ama *ab initio* [baştan] değil, Âdem'*den* yaratılır; Âdem bir bakıma onun ebeveynidir ve Havva'ya adını Tanrı değil Âdem verir. Dolayısıyla Filmer bütün siyasi hakları bir babanın hakkı olarak ele alabilmektedir; çünkü hem Havva Âdem'in idaresi altındadır, hem de Âdem –Tanrı'nın yardımıyla– Havva'nın yaratılışının "asıl taşıyıcısıdır" Klasik ataerkil teoride baba sadece iki ebeveynin biri değildir; *tek* ebeveyn[47] odur, siyasi hakkı yaratabilen varlıktır.

[47] "He is *the* parent." Çocuğun anne ve babasını ifade eden İngilizce *parent* kelimesi Türkçede "ebeveyn" olarak karşılanır, ama aslı Arapça olan ebeveyn kelimesi iki kişiyi ifade edecek şekilde çoğuldur (baba

On yedinci yüzyılın klasik ataerki yanlılığı, eril siyasi yaratıcılığın baba iktidarı olarak görüldüğü ya da siyasi hakkın baba hakkı olarak algılandığı son vakadır. Klasik sözleşme teorisi de siyasi hakkın eril yaratılışının başka bir hikâyesidir ama bu özellikle modern bir öyküdür, babanın ölmüş siyasi bedeninin arkasından anlatılır. Sivil toplumda siyaset hakkının iki boyutu artık baba figüründe birleşik değildir, seks hakkı siyaset hakkından ayrılmıştır. Filmer'ın hem erkek hem kadın yetilerini bünyesinde taşıyan babası, siyasi toplumun oluşumunun eril bir doğum eylemi olarak görüldüğü, kadınların ve onların yetilerinin en iyi ihtimalle geçersiz, en kötü ihtimalle siyasi düzen açısından tehlikeli sayıldığı upuzun bir geleneksel ataerki tezi tarihinin en sonunda durmaktadır. Feminist araştırmacılar yakınlarda bu geleneği, özellikle Antik Yunan'da örneklendiği halini günışığına çıkarmaya başladılar. Nancy Hartsock *polis*'i bir erkek *eros*'un kurduğu topluluk olarak tasvir etti;[48] Mary O'Brien'ın da aralarında bulunduğu çeşitli yazarlar, siyasi olanın, erkeklerin fiziksel, yani kadınsal olan yaratışı aşan ve buna zıt olan yaratma eylemiyle ortaya çıkan bir alan olarak görüldüğü eski anlayışa dikkat çektiler.

Jean Elshtain, Platon hakkındaki yorumunda, onun "ideali belki de erkek seçkinlerin kendi kendilerini hem metaforik olarak hem de gerçekten doğurabildiği bir nevi partenogenezdir[49]"[50] der; bazı feminist araştırmacılar da Platon'un (*Şölen*'de adı geçen Diotima'nın) kadına dönüşenlerin aksine bazı erkekler için kullandığı "ru-

kelimesinin ikili halidir). "Tek ebeveyn" doğru bir ifade olmasa da, Türkçede durumu anlatacak en uygun kelime —*çev. notu.*

48 N. C. M. Hartsock, *Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*, New York, Longman, 1983, bl. 8.

49 Partenogenez: Bazı canlıların üreme biçimi; döllenmemiş dişi gametin yeni bir canlı olması. Kelime, Yunanca "bâkir" ve "yaratış" anlamındaki kelimelerin birleşimidir —*çev. notu*

50 J. B. Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1981, s. 39.

hunda, kentlerin ve evlerin düzenlenmesiyle ilgili olan, itidal ve adalet dediğimiz en güzel [kavrama] gebe kalır"[51] ifadesine dikkat çektiler. Mary Daly'nin iddiasına göre Hıristiyanlıkta eski tanrıçaların yaratıcı gücü yenilmiş, yerini "çift cinsiyetli şeker İsa" almıştır. Ayrıca İsa, "hem maskülen hem feminen rolleri bünyesinde birleştirmiş, tanrı, kurtarıcı ve kurban edilen mağdur olan bu piç, cinsiyeti değişmiş partenogenetik kız, dişi ilkesinin mantıksal naibiydi".[52] Modern zamanlara daha yakın bir dönemde Machiavelli'nin siyasi Kurucu imgesi babadır, ama babalığı kendine özgü bir biçimdedir. Hanna Pitkin, Machiavelli'nin Roma'nın kuruluşuna dair anlatımları için şöyle der: "kanda doğum imgelemine rağmen ortada anne yoktur; mesele tamamen eril bir yaratış, tekil babalık gibi görünüyor".[53] Daha genel olarak Pitkin'in iddiasına göre, Machiavelli için özgür birey "bir babadan doğmuş ve yalnızca onun tarafından beslenmiş olmalıdır. Kentler ve diğer insan kurumları bu türden tamamen eril doğumla oluşmuştur" Bir şehrin kurulması "'doğal' bir olayın tam tersi olmalıdır: eril bir yapı, doğal büyüme ve çürüme akışına *karşı* kurulmuş".[54] Erkeklerin siyasi doğum yapma yetisine sahip olduğu iddiası yüzyıllar ötesine uzanmakla birlikte, bu tez –bazı feminist tartışmaların önerdiği şekilde– günümüze kadar değişmeden gelmiş değildir; on sekizinci yüzyılda klasik ataerkicilerin toplum

[51] Aktaran: O'Brien, *Politics of Reproduction*, s. 130-131.

[52] M. Daly, *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy*, Boston, Beacon Press, 1984, s. 93.

[53] H. F. Pitkin, *Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolo Macchiavelli*, Berkeley, University of California Press, 1984, s. 54.

[54] *A.g.e.*, s. 237, 241. Pitkin'e göre "Kurucu, iktidarsız olanın bir fantezisidir" (s. 104). Bilakis Kurucu, tıpkı Filmer'ın babası gibi, iktidarsızdan başka her şeydir; kısırdır. Kurucunun ve Filmer'ın babasının figürleri, fiziksel doğum yapma yetisinden doğal olarak mahrum olan ve tamamen eril politik kökenlere dair hikâyeler uyduranların fantezileridir, iktidarsızların değil. Bunların "baba" olmaları için iktidarlı olmaları gerekir.

sözleşmesi teorisyenleri tarafından yenilgiye uğratılmasıyla da ortadan kalkmaz. Bir ilk sözleşmeye dair hikâyeler ve bireylerin doğal özgürlük ve eşitliğine ilişkin devrimci varsayım, ataerki tezinin köklü geleneğinde temel bir değişime işaret eder.

Baba artık siyasi hakkı barındırmadığında, ataerki kardeşlere dair bir şey haline gelir, seks hakkı Filmer tarzı baba iktidarı içine alınamaz ve kadınlar üzerindeki eril haklar siyaset dışı ilan edilir. Lakin kadınlara erkeklerle aynı doğal yetilerin verilmeyip, kadınların "birey" statüsünden dışlandığı doğa durumu tasvirlerinde bir çelişki görüldü. Mesela Mary Astell çok geçmeden şunu sordu: "Eğer *tüm insanlar özgür doğuyorsa,* nasıl oluyor da kadınlar köle doğuyor?"[55] Günümüz ders kitaplarında toplum sözleşmesi tartışmalarında erken feminist eleştirilerden hiç söz edilmese de, sözleşme teorisinin özgürleştirici görünen potansiyelini niceleri kavramıştı. Sir Robert Filmer'ın sözleşme teorisine panik içinde tepki vermesi sebepsiz değildi. On yedinci yüzyılın siyasi heyecanı içinde tabiyetin birçok biçimi incelendi ve bunlara karşı çıkıldı; çeşitli devrimci iddiaların barındırdığı yanlışlıklar apaçık görünüyordu. Siyasi tartışmalarda, evlilik ilişkileri ve evlilik sözleşmesi de kral ve tebaası arasındaki ilişki kadar, toplum sözleşmesi kadar önemliydi. İki sözleşmenin hükümleri veya hüküm sayılan şeyler, evliliğin ve siyasi idarenin doğru biçimi hakkında tartışırken kullanılıyordu. Kraliyet yanlıları, kocaların haklarını sınırsız ve ömür boyu tesis edilmiş sayıyorlardı, tıpkı mutlak hükümdarın hakkı gibi. Onlara karşı çıkan cumhuriyet yanlıları ise hükümetin, tıpkı evlilik sözleşmesinde kocaya verilen haklar gibi sınırlı olduğunu ve uç durumlarda evlilik bağının da siyasi bağın da koparılabileceğini savunuyorlardı.[56] Ama

[55] M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage*, New York, Source Book Press, 1970; 1730'daki 4. basımından, s. 107.

[56] Bkz. M. L. Shanley, "Marriage Contract and Social Contract in Seventeenth-Century English Political Thought", *Western Political Quarterly,*

geriye dönüp baktığımızda Filmer'ın korkuları en azından bir noktada yersizdi. Baba hakkı yenilgiye uğrasa bile erkek hakkı güvenceye alınmıştı.

Klasik ataerkiyle sözleşme teorisi arasındaki mücadelenin babanın siyasi iktidarının sadece bir yönüyle ilgili olduğu gerçeğini bastırmaya yardımcı olan birkaç gelişme yaşandı. İş yerinin evden ayrılması ve kapitalizmin ataerkil yapısının konsolide olmasıyla, kadınlar bağımsızlık için ekonomik temelden mahrum edildiler. Evli kadınların yasal ve sivil durumu on dokuzuncu yüzyılda dibe vurdu. Bir önceki yüzyılda Sir William Blackstone, umumi hukukun kocanın himayesinde olma öğretisine göre bir kadın evlilik sözleşmesi yaptığında ne olacağını özlü bir şekilde anlatıyordu:

> Evlilikle, koca ve karı kanunen tek bir insan olurlar: Yani, kadının bizatihi varlığı ya da hukuki mevcudiyeti evlilik süresince askıya alınır veya en azından kocanınkine katılır ve onunkiyle birleşir; kadın her şeyi onun kanatları, koruması ve *himayesi* altında yerine getirir ve bundan dolayı ona... *feme-covert*[57] denir kocasına ise onun *baronu* veya hükümdarı denir.[58]

Ekonomik ve yasal gelişmelerin yanı sıra, Locke'un babaerki hakkının dilini kullanarak yaptığı parlak teorik manevra eşlik ediyordu. Bu dil, kadınların erkeklere tabiyetinin doğal olduğu, dolayısıyla da devlette ve ekonomide siyasi iktidar için süregelen çatışma ve mücadelelerin dışında ve bu açıdan geçersiz olduğu şeklindeki ataerki iddiasının muzaffer kariyerinde kritik önem taşıyordu.

Locke'un, baba iktidarı dediği şeyi siyasi iktidardan

XXXII, 1 (1979), s. 79-91.

[57] Kelime anlamı, "korunan, himaye altındaki kadın"dır, ama "evli kadın" anlamında kullanılır[dı]. Kaynak: https://en.wiktionary.org/wiki/feme_covert —*çev. notu.*

[58] Sir W. Blackstone, *Commentaries on the Laws of England,* J. DeWitt Andrews (ed.), Chicago, Callaghan and Co., 1899, 4. basım, kitap I, bl. 15, k111, s. 442.

ayırmasının teorik ve pratik önemi tam olarak değerlendirilemiyor. Onun sözleşme hikâyesinin standart (ataerkil) okuması, sivil ya da siyasi toplumun (resmen özgür ve eşit olan bireyler arasındaki evrensel sözleşme bağlarıyla kurulmuş yeni kamusal dünyanın) oluşmasına ve doğal bağlarla, doğal bir tabiyet düzeniyle kurulmuş özel aile dünyasından ayrılmasına odaklanıyor. Babaerkil iktidar doğal tabiyetin paradigması olarak ele alınıyor. Doğal tabiyetin uzlaşmaya dayalı sivil toplumda yeri yok, böylece babanın alanı teorik ve siyasi görüş alanının dışına düşüyor; Locke'un bu bağlamda "babaerkil"i nasıl kullandığına hiç dikkat edilmiyor. "Babaerkinin" vatandaşların uzlaşmaya dayalı faaliyetlerine devletin getirebileceği yasaklar konusundaki güncel kullanımından söz etmiştim. Babaerkinin dili, Locke'un tabiyeti babanın iktidarıyla bir tutmasının kalıcı gücünün iyi bir göstergesi. Locke'un babaerkil iktidarın politik olmadığı şeklindeki tezine karşı çıkmak istemiyorum, ama buradan babaerkil iktidarın doğal tabiyetin paradigması olduğu yahut bütün doğal tabiyet türlerinin politika dışında kaldığı sonucu çıkmıyor. Sivil toplumla eşzamanlı olarak yaratılan "babaerkil" alan, doğal tabiyetin bir başka örneğini içeriyor; baba aynı zamanda bir kocadır ve Locke'a göre karısı onun doğal tebaasıdır [astıdır].

"Siyasi" terimini yetişkinler arasındaki ilişkilerle sınırlı tutmak için haklı sebepler var. Bebeklerin dünyaya muhtaç vaziyette, annelerine tamamen bağımlı şekilde gelmesi veya bugün annenin memesinin yerini tutan pek çok şey olduğundan bebeklerin ille anneye değil de ebeveynlere ya da başka yetişkinlere bağımlı olması, insanların varlığının doğal bir gerçeği. Klasik ataerkicilik çocuğun babaya bağımlı (ona tabi) olmasını, dünyaya dair temel politik gerçek olarak aldı ve diğer her şeyi buna dayandırdı. Oysa sivil dünyada çocukların bağımlılığının, babaerkil iktidarın siyasi iktidardan ne kadar farklı olduğunu göstermekten başka hiçbir politik sonucu yok. Çocuğun serpilmesi ve olgunlaşması için ebeveynin ona vermesi ge-

reken korumanın doğal bir sonu var. Çocuk gelişir ve küçüklükten çıktığı vakit artık bağımsızdır. Eskiden çocuk olan kişi sonra ebeveyninin eşiti olur ve sivil toplumda onlarla yan yana, bir vatandaş olarak etkileşimde bulunur.

Yetişkinler arasındaki politik ilişkiler ebeveynlerle çocuklar arasındakinden daha farklı bir yol izler. Doğal bir büyüme ve tamamlanma modeli yoktur; siyasi ilişkinin tabiyet ve üstünlük ("koruma") diye bir biçim alması için bir gereklilik de yoktur, ama bu biçim o kadar yaygındır ki serbest politik birleşimleri canlandırmak kolay değildir. Siyasi ilişkiler bitirilebilir ama daha tipik olarak sürekli yenilenirler (çağdaş dünyada oy vermek, bireylerin idare edilmeyi kabul etmesinin ve sözleşmelerini yenilemesinin meşru yöntemi olarak görülüyor). Dahası, ebeveyn-çocuk ilişkisi –küçüklüğün ne zaman bittiğine dair ciddi, sert tartışmalar olabilmekle birlikte– her zaman tanınırken, siyasi ilişkiler uzlaşıya dayanmaları gerçeğine rağmen (veya belki de bu gerçekten dolayı) çok daha zor ayırt ediliyor. Liberallerle sosyalistler, bir buçuk asırdan uzun süre boyunca, kapitalist ekonomiyi meydana getiren ilişkilerin siyasi olup olmadığı sorusu üzerine tartışıp durdular. Bu örnekte soru hiç olmazsa teorik ve pratik gündeme alındı. Bir başka ilişkiler dizisi ve bunların meydana getirdiği alanınsa, siyasi olduğu şimdi bile pek kabul edilmiyor. Ataerki hakkının doğal bir temeli olduğu hâlâ yaygınlıkla kabul görüyor. Babaerkil iktidar doğal tabiyetin paradigması olarak görüldüğünde, cinsiyet ilişkilerinin ve evlilik ilişkilerinin doğal sayılmasına dair kritik sorular gayet kolaylıkla görmezden gelinebiliyor.

Locke'un doğa durumuna dair kurgusal tarihi, modern ataerkinin teorik kuruluşunda işleyen mekanizmalara dair fikir veriyor. İlk bakışta Locke'un hikâyesi de toplumun kökenini ailede bulan diğer geleneksel ataerkil hikâyelerin bir çeşitlemesi gibi görünüyor, Locke'un klasik ataerkicilere *karşı* olarak, babanın aile içindeki hâkimiyetinin onun

soy üretici gücünden geldiğini reddetmesi ve babanın hâkimiyetinin siyasi olduğunu reddetmesi hariç. Babaerkil hak siyasi hak değildir; sadece sivil toplum tam olarak siyasi bir toplumdur. "Dünyanın ilk çağlarında" diye başlar Locke'un kurgusal tarihi, ailelerdeki babalar mutlak hükümdarlar oldular. İlk oğulların erişkinliğe varmasıyla birlikte "duygusuzca bir değişim" oldu. Eğer aile üyeleri birlikte, uyum içinde yaşayacaklarsa ailenin yönetilmesi gerekiyordu ve oğullar "Huzurlarını, Özgürlüklerini ve Zenginliklerini" emniyete alma konusunda, onlara küçüklüklerinde onca şefkatle bakmış olan babalarından daha uygun kimse olmadığında hemfikirdiler. Locke, babanın babalığı sayesinde değil, oğullarının rızasıyla mutlak hükümdar olduğunu vurgular; "çocukların örtük ve pek az kaçınılabilir bir rıza vermeyle *babanın otoritesine ve yönetimine* yer açması kolaydı ve en tabiiisiydi."[59] Locke'un hikâyesi rıza ve ataerkilliğin Dudley Digges'ın ifadeleri kadar acayip bir birleşimini sunar gibi görünüyor, ama ondan daha da acayipleşiyor. Locke baba mutlak hükümdar şeklini alırken annenin yerinin ne olduğuna dair hiçbir şey söylemiyor, ama anne de bu ailenin bir üyesi olsa gerek, yoksa oğullar olamazdı. Sahiden de Locke ilk toplumun baba ve oğuldan değil, koca ve karıdan oluştuğunu söylüyor: "*İlk toplum* koca ve karı arasındaydı." İlk toplumun da "erkekle kadın arasındaki gönüllü bir anlaşma" ile uzlaşıya dayalı bir yaratılışı vardı.[60]

Peki ama bu anlaşmanın içeriği neydi? Locke, karının tabiyetinde doğal bir temel bulunduğu konusunda Filmer'la aynı görüşte. Dolayısıyla Locke'un tanımladığı ilk koca, tıpkı Âdem gibi, baba olmadan önce karısı üzerinde evlilik birliğinden doğan haklarını uygulamış olmalı. O halde "ilk" siyasi hak veya yönetim, babaerkil değil evlilikseldi. Locke, kocası ailenin mutlak hükümdarı olmuşken karıdan bahsetme gereği duymadı. Kadının kocanın

[59] Locke, *Two Treatises*, II, K74-76.
[60] *A.g.e.*, II, K74-76.

idaresine tabiyeti, daha önce yapılan bir anlaşmayla *zaten* sağlanmıştı. (Burada yine, yetişkin oğulların aksine kadınların tabiyeti doğalken, neden bir sözleşme gerektiği sorusu çıkıyor.) Nihayet, diyor Locke, toplumsal şartlar baba-kralların idaresinin artık uygun olmadığı hale gelir.[61] Oğullar, gerçek olmasa da sembolik bir baba katliyle babanın iktidarından rızalarını geri alır ve kendi doğal özgürlüklerini ilan ederler. Bunun ardından ilk sözleşmeyi yaparak sivil toplumu, yani siyasi toplumu kurarlar ve bu da iki alana ayrılır. Sivil toplumun yaratılışı sırasında doğal tabiyetin alanı politik olmayan alan olarak kenara ayrılmıştır. Aile hayatının ve özel hayatın politik olmama statüsü, Locke'un bu alanın kurucu ilişkisini "babaerkil iktidar" olarak etiketlemesiyle doğrulanır. Seks hakkı veya evlenmenin getirdiği hak, ilk politik hak, bunun üzerine tamamen saklı hale gelir. Saklama o kadar güzel icra edilmiştir ki çağdaş siyaset teorisyenleri ve aktivistler özel alanın da iki yetişkin arasında sözleşmeye dayalı bir ilişkiyi içerdiğini (ve yaratılışının bunda olduğunu) "unutabilirler." Modern ataerkinde kadınların oğulların aksine hiçbir zaman "çocukluklarından" ve erkeklerin "koruması"ndan çıkamamasında şaşırtıcı bir şey bulamamışlardır; sivil toplumda biz asla erkeklerle aynı temelde etkileşimde bulunmayız.

Kadınlar sivil topluma erkeklerle aynı temelde dahil edilemezler; çünkü sivil birey olmak için gereken yetiler kadınlarda doğal olarak noksandır. Peki kadınlarda noksan olan tam olarak nedir? Önceki bölümde tartıştığım klasik toplum sözleşmesi teorisyenleri bu hayati noktada son derece muğlak bir tavır sergiliyorlar. Pufendorf'un erkek cinsiyetinin "üstünlüğünden" söz etmesi veya Locke'un karının tabiyetinin "doğada temelleri olduğunu" söylemesi, hiç de kanıtı kendinden menkul anlamlar taşımıyor. Sundukları açıklamalarda sadece erkeklerin

[61] Locke'un kurgusal tarihçesinin bu yönü hakkında bkz, *The Problem of Political Obligation* başlıklı kitabım, Dördüncü Bölüm.

bedenen ve zihnen daha güçlü olmasından veya daha dayanıklı ve becerikli olmasından bahsediyorlar. Sözleşme teorisinin varsayımları ile doğal olarak kuvvetli olma konusuna başvurmak arasındaki çelişki hemen belli oluyor. Birey özgürlüğü ve eşitliği öğretisini kabul ediyorsak, iktidar iddiaları bu tür doğal özelliklere dayandırılamaz. Mary Astell'in vakit kaybetmeden yapıştırdığı alaycı cevabında dediği gibi, bedensel kuvvet zihinsel kuvveti beraberinde getiriyorsa "en güçlü hamalın en akıllı adam olmaması üzerine filozofların henüz kafa yormaması tuhaf bazı rastlantılar sonucu olsa gerek!"[62] 1825'te, siyasi hakların kadınları da kapsayacak şekilde genişletilmesi talebi kırk yıl ya da daha uzun zamandır seslendiriliyorken, utilitaryen sosyalist William Thompson, bir o kadar alaycı olan şu sözleri sarf etmişti:

> Eğer mutluluğu hak etmenin üstün yolu kuvvetse, insanın bilgisini ve ustalığını, atların, fillerin ve tüm kuvvetli hayvanların mutluluk verici hislerini artırmakta kullanalım. Eğer mutluluğu hak etmek için kuvvet gerekiyorsa, seçmenlerde okuryazarlığı da, zihinsel yeterliliği gösteren başka *dolaylı* yolları da bir yana bırakalım; siyasi hakların hem erkekler hem kadınlar tarafından kullanımı için basit test, 130 kilo ağırlığı kaldırabilmek olsun.[63]

Kadınların toplumsal konumundaki gelişmeler, bunların sayesinde sağlıklarının ve fiziksel koşullarının da iyileşmesi, bir de teknolojideki değişiklikler, kuvvete dayalı tezin –bugün hâlâ dile getirilmekle birlikte– makul olmaktan giderek daha fazla uzaklaşması anlamına geldi. Ama unutulmamalı ki uygulamada erkekler kadınlar üzerindeki ataerkil haklarını "kuvvetle", yani güç ve şiddetle kullanmayı sürdürüyorlar.

62 Astell, *Some Reflections Upon Marriage*, s. 86.

63 William Thompson, *Appeal of One Half of the Human Race, Women, Against the Pretensions of the Other Half, Men, to Retain Them in Political, and Thence in Civil and Domestic, Slavery*, New York, Source Book Press, 1970; asıl basımı 1825, s. 120.

Kadınların tabiyetinin erkeklerin doğal olarak daha kabiliyetli olmasıyla meşrulaştırılabileceği iddiası feministler tarafından da hemen eleştirilmişti. Mesela 1696'da Elizabeth Johnson, Elizabeth Rowe'un şiir kitabına yazdığı önsözde şöyle diyordu: Eğer erkekler, hem kuvvet onlarda hem de töre onlardan yanayken,

> hisleri de tekellerine alacaklarsa, bize bu da, öğrenme de, hatta zekâ bile düşmüyorsa, hepsi de daha kibirli olan cinsiyetin tiranlığında olacaksa... o zaman bunların hepsine hiç sesimizi çıkarmadan dayanacak derecede, tamamen edilgen olmadığımız için henüz, onlardan af dilememiz lazım... Tüm dünyaya soruyor[uz], bunlar hür doğumlu İngiliz kadınların özgürlüklerinin dehşetli ihlalleri değil midir?[64]

Feministler on yedinci yüzyıldan beri, kadınları daha az kabiliyetli gibi gösterenin eğitim eksikliği olduğunu savunuyorlar. Erkeklerin daha becerikliymiş gibi görünmesi kadınların yetersiz eğitiminin sonucu, doğanın değil toplum (erkek) icadının neticesidir. Eğer iki cinsiyet de benzer bir eğitim alsa, yeteneklerini kullanmak için aynı fırsatlara sahip olsa, kadınlarla erkeklerin becerileri arasında siyasi olarak anlamlı hiçbir fark olmayacaktır. Bu tezin problemi, meselenin kadınların erkeklerle aynı yetilere sahip olup olmaması ve dolayısıyla erkeklerin yaptığı şeyleri yapıp yapamayacakları şeklinde algılanmasıdır. Tarihsel olarak bu meselede mücadele edilmesi gerekti ve bu kavga sona ermiş değil, ama bu alanda verilen mücadele, kadınların, erkeklerin sahip olmadığı bir kabiliyete sahip olmasının siyasi bir önemi olmadığını varsayıyor.

Klasik ataerkiciler ve klasik sözleşme teorisyenleri arasındaki teorik savaş, kadınların doğum yapma vasfının politik önemini, daha doğrusu toplum sözleşmesi

64 Yeniden basımı A. Goreau, *The Whole Duty of a Woman; Female Writers in Seventeenth-Century England* içinde, New York, the Dial Press, 1985, s. 290.

örneğinde, bu vasfın sembolize ettiği, ifade ettiği şeyin politik önemini ortaya koyuyor. Filmer'ın ve Locke'un tezleri, ilk siyasi hakkın, bir adamın baba olabilmek için bir kadının bedenine cinsel erişim hakkı olduğunu gösteriyor. Filmer'ın babası kadınların soy üretme kabiliyetini reddediyor, onların bu yetisini kendi eline geçiriyor ve onu politik doğum yapma eril kabiliyetine dönüştürüyor. İlk sözleşmenin hikâyesini canlandıran erkek bireylerin klasik ataerkil anlamda baba olmak gibi bir istekleri yok. *Patria potestas* olarak baba, yenik halde, geçmişte kalmış. Oğulların politik amacı, babanın siyasi hak yaratma yetisini miras almak. Modern ataerkinde "bireylerde" eksik olan yeti politik açıdan önemli; çünkü bu, sivil düzenin olmadığı her şeyi temsil ediyor; kadınlarda ve kadınların bedeninde içerilen her şeyi temsil ediyor. "Birey"in bedeni kadınların bedenlerinden çok farklı. Onun [erkeğin] bedeni sınırlar içinde sıkıca kapalı, ama kadının bedeni nüfuz edilebilir bir beden; kadınların hatları şekil değiştiriyor ve bedenleri döngüsel süreçlere tabi. Bütün bu farkların toplamı, doğal, bedensel bir süreç olan doğum. Fiziksel olarak doğum, kadınların ilk sözleşmeye girmesine ve bunun hükümlerini belirleyen sivil bireylere dönüşmelerine engel olan her şeyi simgeliyor. Kadınlarda ne kuvvet eksik ne de genel anlamda kabiliyet, ama klasik sözleşme teorisyenlerine göre kadınlar özellikle *politik* olan bir yetiden, siyasi hakkı yaratma ve sürdürme yetisinden yoksunlar.

Kadınlar erkeklere tabi olmalılar, çünkü onlar erkeklerin siyasi düzeni için doğal olarak yıkıcılar. Bunun neden böyle olduğuna dair doyurucu sayılabilecek bir tartışma, Rousseau'nun sözleşme hikâyesinde ve doğa durumuna dair kurgusal tarihçesinde, bir de Freud'un bu alana olan katkısında mevcut. Locke'unki gibi Rousseau'nun tezi de toplum hayatının insan için doğal olduğu varsayımına dayanıyor; "toplumların en eskisi ve yegâne doğal olanı, ailedir."[65] Gerçek bir doğa durumu, çeşitli türlerden dilsiz

[65] Rousseau, *Social Contract*, kitap I, bl. 2, s. 50.

hayvanların yaşadığı asosyal bir durum olurdu, bu türlerden biri gelişip insan olma potansiyelini taşırdı. İnsan türünün erkek ve dişileri birbirleriyle rasgele karşılaşır ve arzularının yönlendirmesine göre birbirleriyle cinsel birleşme yaşarlar, kalıcı birliktelikler oluşmazdı. Çocuk kendi kendine yiyecek bulabilecek hale gelip annesinden ayrıldıktan sonra anneyle çocuk birbirini bir daha tanımayacaktı. Dilin ve sürdürülen ilişkilerin mevcut olmadığı gerçek doğa durumunda, doğal özellikler arasındaki farklılıklar birilerinin başkaları üzerinde egemen olmasına ya da dişilerin tabiyetine neden olmayacaktı. Doğal yalıtık varlıklar için "tabiyet ve egemenliğin ne olduğunu anlamak" imkânsız olurdu. Birinin topladığını diğeri ele geçirecek olsa, "onu kendine itaat ettirmeyi nasıl başaracaktı hiçbir şeye sahip olmayan insanlar arasında nasıl bağımlılık zincirleri olabilirdi?" Erkek insanların dişi olanlara egemen olması da mümkün değildi; cinsiyetler, cinsiyet egemenliğini mümkün kılan toplumsal ve ahlaki kavramlara ve arzulara sahip olmayacaklardı. Fiziksel arzu tatmin edildi mi (Rousseau arzunun toplum durumundakinden daha seyrek olacağını, insanı bu kadar sıkıştırmayacağını savunur) bu yetecekti; cinsel arzu yeniden hissedilene kadar erkek ve dişi varlıklar kendi ayrı ve barışçıl yollarına gideceklerdi.[66]

Rousseau doğal hayvan hayatından toplumsal insan hayatına geçişin nasıl olmuş olabileceğine dair ikna edici bir anlatım sunmanın çok zor olduğunu belirtir. Ama toplum hayatının ataerkil ailede başladığını savunur. Akıl, dil ve toplumsal ilişkilerin birbiriyle bağlantılı gelişimi, eşzamanlı olarak cinsiyete dayalı farklılaşmanın gelişimidir ve bu farklılaşma kadınların erkeklere bağımlı ve onlara tabi olmalarını zorunlu olarak beraberinde getirir.

[66] J-J. Rousseau, "Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Men", *The First and Second Discourses*, çev. ve ed. V. Gourevitch, New York, Harper and Row, 1986, s. 153, 162, 164 [çev. Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, 14. baskı, 2016].

"Bir ilk devrim" ile aileler veya küçük toplumlar oluşmuş, ardından "iki cinsiyetin o zamana dek tek bir tane olan yaşama şekilleri arasındaki ilk farklılık kurulmuştur. Kadınlar daha yerleşik hale gelmiş ve kulübeye ve çocuklara bakmaya alışmış, erkeklerse ortak geçimi sağlamaya gitmişlerdir."[67] Rousseau'nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda anlattığı, insan doğasının dönüşümü ve katılımcı sivil düzenin oluşumu hikâyesinin devamı, insanların bilinci ve faaliyetleriyle ilgili. Yazdığı başka şeylerde, siyasi düzenin bozulmaması için kadınların "kulübeye ve çocuklara bakması" ve erkeklerin kararlarına boyun eğmesi gerektiğini çok açıkça belirtir.

"Fiziksel olan", diye yazar Rousseau *Emile*'de, "biz şuursuzları ahlaki olana sevk eder".[68] Cinsiyetler arasındaki fiziksel farklılıkların ele alınışından, bunların ahlaklarının da birbirinden farklı olduğunu öğreniriz. Kadınlar, erkeklerden farklı olarak, "sınırlanmamış arzularını" kendi başlarına kontrol edemez, dolayısıyla sivil toplumda beklenen ahlakı geliştiremezler. Erkeklerin de tutkuları vardır, ama cinselliklerini idare etmek için akıllarını kullanabilirler, dolayısıyla da siyasi toplumun yaratılmasını ve korunmasını üstlenebilirler. Kadınlarda sadece tevazu vardır ve eğer bu kısıtlamaya sahip olmasalardı "sonuç iki [cinsiyetin] de mahvı olacaktı, ve insanoğlu kendini korumasının yöntemiyle yok olacaktı... Erkekler nihayet [kadınların] kurbanı olacaktı ve kendilerini korumaya dahi imkân bulamadan ölüme sürükleneceklerdi."[69] Gelgelelim tevazu cinsel arzu için nazik bir kontroldür. *Yeni Héloise*'da Julie'nin hikâyesi de bunun ne kadar kırılgan olduğunu gösterir: Julie bir karı ve anne olarak örnek bir hayat sürmeye çalışsa da, yasak tutkusunu yenemez ve Clarens'ta aile hayatının sığınağını korumak için yapabileceği tek

[67] Rousseau, *First and Second Discourses*, s. 173-174.

[68] J-J. Rousseau, *Emile or on Education*, çev. A. Bloom, New York, Basic Books, 1979, s. 360.

[69] *A.g.e.*, s. 358-359.

şeyi yapar: Kendi "kazara" ölümüne gider.

Kadınlar tutkularını dizginleme yetisinden yoksundurlar ve sürekli bir kargaşa kaynağıdırlar, bu yüzden "ya bir adama ya da adamların kararlarına tabi kılınmalıdırlar ve bu kararları aşmalarına asla izin verilmez".[70] Emile'in öğretmeni onu kendi kendisinin efendisi olmak ve böylece Rousseau'nun toplum sözleşmesinin bir katılımcısı olarak yerini almak üzere eğitir. Emile erkek vatandaşların sadece kendi kendilerine çıkardıkları yasalarla sınırlı oldukları katılımcı bir sivil düzenin yaratılmasına yardım edebilir. Lakin Emile ancak, öğretmeninin ona verdiği tek açık emiri yerine getirirse, görevi tutkudan üstün tutup nişanlısı Sophie'yi bırakarak yurtdışına giderse eğitimi tamamlanacak ve layıkıyla kendi kendisinin efendisi olacaktır. Bir erkek evliliğe, askerin savaşa hazırlandığı gibi hazırlanmalıdır. Öğretmen (Rousseau), vakit kaybetmeden evlenmek isteyen Emile'e "insan savaşa düşmanın karşısında değil, savaştan önce hazırlanır. Savaşta tamamen hazır olarak kendisini gösterir"[71] der. Emile öğretmenine itaat eder ve evlenmeden önce yaklaşık iki senesini seyahat edip siyaseti öğrenerek geçirir; öğrendikleri arasında *Toplum Sözleşmesi* öğretisi de vardır. Kadınların bedenleri siyasi hayata o kadar karşı ve o derece yıkıcıdır ki Rousseau Emile'in koca olmanın mutluluklarını tatmadan önce vatandaşlık hakkında bilgi edinmesini ister. Emile bundan sonra evlenmeye uygun hale gelir, artık cinsiyetlerin savaşını kazanabilecek ve Sophie'nin "ömür boyu efendisi"[72] olabilecek bir askerdir. Sophie "doğanın kocaya verdiği üstünlüğe" boyun eğmelidir; "eşyanın tabiatında, ailede emir vermesi gereken kişi babadır".[73] Sophie'nin gayet derinlikli ama Emile'inkinden gayet farklı olan eğitimi, tevazuyu, temizliği teşvik edecek

[70] *A.g.e.*, s. 370; ayrıca s. 164, 396.

[71] *A.g.e.*, s. 445.

[72] *A.g.e.*, s. 404.

[73] *A.g.e.*, s. 382; ve *Discourse on Political Economy*, s. 164.

ve onun erkeklerin hoşuna gitmesini sağlayacak şekilde düşünülmüştür, ama onun kadınsı düzensizlik eğilimini yenmeye asla yetmez. Bir koca ve aile reisi olan Emile, vatandaş olarak yerini alabilir, ama Sophie ve diğer tüm kadınlar, eğer düzenin sürmesi isteniyorsa, siyasi hayattan kati suretle dışlanmalıdırlar.

Rousseau "uzlaşma bağlarının oluşturulacağı doğal bir zemin" olması gerektiğini savunur; evlilik ve aile için doğal bir zemin. "Kalbin kendisini daha büyük olana bağlamasının yolu, küçük babavatandan, aileden geçer; ... iyi oğul, iyi koca ve iyi baba iyi vatandaş olurlar!"[74] diye yazar Rousseau. Bir adamın iyi bir koca ve vatandaş olması için iyi, yani itaatkâr bir karısı olması lazımdır; karı sivil hayatın temeli olan alanda düzeni korur. Aile kadının "imparatorluğu"dur ve kadın "kendini, kendi istediği şeyi yapacağı şekilde yönettirmek" suretiyle "hükmeder." Ama eğer kadın kocasının evlilikteki efendiliğini sağlayacak şeyleri yapmak istemezse sivil toplum tehlikeye düşer. Kadının "hükümdarlığı" onun "evin reisinin sesini tanıma" kabiliyetine dayanır; eğer kadın bunu başaramazsa, ardından gelecek karmaşa "acı, skandal, namussuzluk" getirir.[75] Rousseau'ya kalırsa, bütün halklar "kadınların düzensizliğinden yıkılır".[76] *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*'e verilen tepkileri yorumladığı bir mektubunda şöyle der: "Bozuluyorsak bu kadınların hatası değil, bizim hatamızdır şeklindeki görüşünüze katılmıyorum; kitabımın tamamı bunun onların hatası olduğunu göstermek için yazıldı."[77] Kargaşadan kaçınmak için cinsiyetler hayatın her alanında birbirinden ayrı olmalıdır, hatta *Yeni Héloise*'daki Clarens'ta olduğu gibi, ev içinde bile. Erkek-

[74] *A.g.e.*, s. 363; ayrıca bkz. s. 448.

[75] *A.g.e.*, s. 408.

[76] J.-J. Rousseau, *Politics and the Arts: A Letter to M. d'Alembert on the Theatre*, çev. A. Bloom, Ithaca, Cornell University Press, 1968, s. 109.

[77] Aktaran: J. Schwartz, *The Sexual Politics of Jean-Jacques Rousseau*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, s. 125.

lerin kendi toplumsal ve siyasi kulüpleri olmalıdır ki kadınların ve onların zayıflatıcı, yıkıcı etkilerinin ulaşamayacağı bir yerde kendilerini siyasi olarak eğitebilsinler ve vatandaşlıklarını pekiştirebilsinler.

Günümüzde çok daha yakın dönemde, toplum hayatının kökenine dair Freud'un kurgusal tarihçesi, cinsiyetlerin birbirinden farklı siyasi ahlakları üstüne çarpıcı benzerlikte bir anlatım sergiler. Hayvan doğasından insan toplumuna geçişi, "genital tatmin ihtiyacının artık kendini aniden gelen bir misafir gibi göstermediği" nokta olarak işaret eder Freud. Kızışma döngüsünün yokluğunda "erkek dişiyi... kendi yakınında tutmak için motivasyon edindi; yardıma muhtaç yavrularından uzaklaşmak istemeyen dişi ise onların çıkarı için, daha güçlü olan erkekle kalmak durumundaydı."[78] Böylece aileler kuruldu ve "medeniyet" başladı. Kadınların bağlılıkları tikel olarak kalmıştır; Freud der ki kadınlar "ailenin ve cinsel hayatın çıkarlarını temsil ederler." Erkeklerse bir kardeşlik ya da topluluk hissi geliştirme kabiliyetine sahiplerdir; duygularını ailenin küçük dünyasının ötesinde evrenselleştirebilirler. Erkekler "*dışa vurulamayan bir amaç* ile" dürtüler geliştirebilirler ve böylece dikkatlerini sevilen tikel kişilerden ayırıp, "evrensel bir insanoğlu sevgisine", "ayrımsız her insana" yönlendirebilirler. Cinsiyet farkı siyasi düzen için temel önemdedir. Freud'a göre "medeniyetin işleri giderek daha fazla erkeklerin işi olmuştur; bu işler onları günbegün zorlaşan görevlerle karşı karşıya bırakır ve onları kadınların pek az gerçekleştirebileceği sezgisel yücelmelerde bulunmaya mecbur eder." Böylece kadınlar "medeniyetin gerekleriyle geri plana gitmeye zorlanırlar" ve ona karşı "düşmanca bir tavır" içine girerler.[79] Dahası, cinsiyetler arasındaki, "medeniyetin" kökeninin ve gelişiminin bir parçası olan karşıtlık, insan yavrularının küçük "oğlanlara" ve "kızlara" dönüşüp "eril" ve "dişil" varlıklar

[78] Freud, *Civilization and Its Discontents*, s. 51.
[79] *A.g.e.*, s. 54-56.

olarak farklılaşmalarıyla tekrarlanır. Kadınlar, erkeklerin sivil hayata katılımına duydukları düşmanlığı yenemezler, sivil görevlerde onlara eşlik edebilir hale de gelemezler. Her bireyde ahlaki ve siyasi kanunların "iç temsilcisi" olan ve "bireyin kültürel toplulukta bir yer bulabilmesi için düşünülmüş süreçlerin hepsini"[80] başlatan süperego kadınlarda daha zayıf olduğu hatta hiç olmadığından dolayı, kadınlar toplumsal ve siyasi düzen için sürekli bir tehdit kaynağıdır. Küçük oğlanlarla kızların Oedipus kompleksi içinde başka başka yolculuklar yapmalarının anlamı, Freud'a göre, kadınların süperegosunun erkeklerinki kadar "duygusal kökenlerinden bağımsız" olmaması, dolayısıyla da kadınların "erkeklere göre daha az adalet duygusu göstermesi"dir.[81]

İlk sözleşme hikâyesine dair standart tartışmalar bunların hiçbirini göz önünde bulundurmuyor. Bu hikâyenin aslında erkekliğe ve kadınlığa ve fiziksel (doğal) cinsiyet farkının politik önemi hakkında olduğuna dair, ya da sivil toplumun yapısının cinsiyete göre bölünmeyi yansıttığına dair ortada hiçbir emare yok. Rousseau ve Freud, kadınların tabiatında veya modern ataerkinin ifadesiyle, kadın olmanın anlamında, erkeklerin eril cinsiyet hakkını uygulamalarını gerekli kılan şeyin ne olduğunu ortaya koyuyorlar. Kadınlar sınırsız arzu yaratıklarıdır, kendi kendilerini sivil bireyler olarak yaratacak olan erkekler gibi tutkularını dizginleme kabiliyetine sahip değillerdir. Klasik sözleşme teorisyenleri (doğa durumundaki cinsiyet farkından politik anlamı kaldıracak kadar tutarlı bir sözleşmeci olan Hobbes kısmen istisna olarak) cinsel faaliyetin başlatılmasının ve kontrolünün doğaları gereği

[80] S. Freud, "Female Sexuality", *On Sexuality* içinde, ed. A. Richards, Harmondsworth, Penguin Books, 1977, Pelican Freud Library, cilt 7, s. 377 [Türkçesi: *Cinsellik Üzerine*, çev. Emre Kapkın, Payel Yayınları, 2006].

[81] S. Freud, "Some Psychological Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes", *Collected Papers* içinde, ed. J. Strachey, Londra, Hogarth Press, 1953, cilt 5, s. 196-197.

erkeklerin elinde olması gerektiğini söylerler, kadınların değil. Rousseau, *Emile*'in Beşinci Bölüm'ünde, karı olmaya uygun olan kadınların arzularını olabilecek en dolambaçlı şekilde göstermeleri gerektiğini çok açıkça ifade eder. Kadınlar "evet" demek istediklerinde "hayır" demelidirler, ki bu, zorla cinsel ilişkiyi rızayla olandan ayırt etmeyi neredeyse imkânsız kılan bir sosyal davranıştır. Erkeklerin ailenin reisi olabilmeleri için kadınların bedenlerine cinsel erişimleri olması gerekir, ama bu erişimde karşılıklı anlaşma söz konusu olamaz; zira kadınların bedenleriyle erkeklerin bedenleri aynı politik anlama sahip değildir.

Kadınlar, kadınların bedenleri ve bedensel arzuları, toplumsal düzenin yaratılması ve sürdürülmesi için kontrol edilmesi ve aşılması gereken "doğa"yı temsil eder. Doğa durumunda, ailedeki toplum düzeni ancak kocanın efendi olması halinde korunabilir. Sınırsız feminen arzu daima ataerkil hak içinde sınırlandırılmalıdır. Kadınların sosyal dünyayla ilişkileri daima erkeklerin aklının arabuluculuğunda kurulmalıdır; düzenin tehdit altında olmaması için kadınların bedeni daima ereklerin akıl ve kararlarına tabi olmalıdır. (Mozart'ın *Sihirli Flüt*'ü bu iddianın çok başarılı, dramatik bir ifadesidir.) Doğa durumunun ve sivil toplumun anlamı ancak birbirleriyle kesişim içinde anlaşılabilir. Erkek hakkının "doğadaki temeli", kadınların sivil toplumun katılımcıları için gerekli olan siyasi ahlakı geliştirememesidir. Doğa durumundaki "kadınlık" ve "erkeklik", sivil toplumda Rawls'un "istenen çözüm"ünün elde edilebileceği şekilde teorik olarak kurgulanmıştır. Kadınlar özgür ve eşit birey statüsünün dışında tutulurlar; çünkü Rousseau'nun bize söylediğine göre, sivil toplum ve "bir davranış kuralı olarak adalet" oluşturulduğunda erkeklerde yaşanan büyük değişikliği geçirecek yetiye kadınlar sahip değildir.[82] Sivil düzeni korumak ve vatandaşlar olarak sivil, evrensel kanunu sürdürmek için gereken adalet hissini sadece erkekler geliştirebilir. Juliet

[82] Rousseau, *Social Contract*, kitap I, bl. 8, s. 64.

Mitchell'ın bu mesele bağlamında Freud'u incelerken ifade ettiği gibi, bir kadın "kanunun 'dokunuşunu' hissedemez, onun kanuna tabiyeti kendini bunun tersi olarak kurmak şeklinde olmalıdır".[83]

Doğa durumundan sivil topluma geçme ve devleti ve onun evrensel kurallarını kurma kararı, böyle bir hamlenin tüm insanlar için avantajlarının makul, rasyonel değerlendirmesine dayalıdır. Her erkeğin ailenin efendisi olarak tikel çıkar ve istekleri doğrultusunda karar verdiği durumun kendine özgü güvensizliklerinin yerini bütün bireylerin evrensel kanunlarla eşit şekilde bağlı olduğu bir toplumun almasından, diğerleriyle birlikte kendisinin de faydalanacağını, her "birey" görebilir. Böylece, ilk sözleşmenin yapılışında tutku ve tikelliğin akılla sınırlandırılabileceği varsayımı vardır. Rousseau kadınların istenen şekilde akıl yürütemeyeceği (ve her halükarda, bunu denemekten alıkonmaları gerektiği) görüşüne katılır. Soyut ilkeler ve spekülatif gerçekler erkeklerin alanıdır. Kadınlar, tabi oldukları erkeklerin zihinlerini anlamaya çalışmalıdırlar ki efendileriyle iletişim kurmayı bilsinler. Rousseau eğitimli kadınları hakir görürdü: "Zeki bir kadın kocası, çocukları, arkadaşları, uşakları için, herkes için beladır... Evinin dışında o hep aptal durumuna düşer... bu çok yetenekli kadınlar sersemlerden başka kimseyi etkileyemezler."[84] (Kant daha da iğneleyici konuşur. Kadın âlimi şöyle yerer: "*Kitaplarını, saatini* kullandığı gibi kullanır mesela, koluna takar ki bir saati olduğunu insanlar görsün, genelde çalışmasa ya da güneşle ayarlı olsa da.")[85]

Rousseau ve Freud'a göre, kadınlar cinsel tutkularını ve tikel bağlarını aşmaktan ve akıllarını evrensel düzenin, kamu yararının gereklerine yönlendirmekten acizdir. Do-

[83] J. Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1975, s. 405.

[84] Rousseau, *Emile*, s. 409.

[85] I. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, çev. M. J. Gregor, Lahey, Martin Nijhoff, 1974, s. 171.

layısıyla kadınlar ilk sözleşmede yer alamazlar. Yaratmak için, devletin ve kanunun sivil bireylere verdiği korumayı korumak (Hobbes'un ifadesi) için gerekli olan hiçbir şey onlarda yoktur. Ancak "bireyler" sözleşme yapabilir ve ilk sözleşmenin hükümlerini sürdürebilir. Kadınlar sivil yasanın "tersi"dir; onlar, sivil toplumu var edebilmek için erkeklerin efendilik etmesi gereken her şeyi temsil ederler.

İlk sözleşmenin hikâyesi, modern bir eril politik doğum hikâyesidir. Erkeklerin, doğanın onlardan esirgediği harikulade armağanı ele geçirmesinin ve bunun eril politik yaratıcılığa dönüştürülmesinin hikâyesidir bu. Erkekler "suni" bir beden doğururlar; bu, sivil toplumun siyasi topluluğudur;[86] Hobbes'un "Devlet dediğimiz Suni Adam"ını, Rousseau'nun "suni ve kolektif vücut"unu ya da Locke'un "siyasi topluluk"unun "tek vücut"unu yaratırlar. Ama sivil siyasi topluluk bedensel bir üretme hareketinin analoğu olmaktan çok, bir akıl hareketidir. İlk sözleşme, hepimize öğretildiği gibi, gerçek bir olay değil, siyasi bir kurgudur; toplumumuz bir sözleşmeyle başlıyor*muş gibi* anlaşılmalıdır. Filmer'ın ataerkisinin doğal babaerkil bedeni, sözleşme teorisyenleri tarafından mecazi olarak öldürülmüştür, ama onun yerini alan suni beden, gerçek insanların politik topluluğunun [komünite] bir yaratısı değil, zihnin bir kurgusudur. Bir insan bebeğinin doğumu yeni bir erkek ya da kadın yaratabilirken, sivil toplumun oluşumu iki tür insan bedeninden sadece birinin görüntüsü örnek alınarak yapılmış bir toplumsal bünye üretir; daha kesin bir ifadeyle, ilk sözleşme ile kurulan sivil bireyin görüntüsüdür örnek alınan.

İlk sözleşmenin bir kardeşlik sözleşmesi olduğunu söylemiştim; Pitkin'in dediği gibi, "ataerkil idareyi izlemesi gerekenler... bir araya toplanan erkeklikleriyle hep birlikte medeniyeti devam ettirebilen... vatandaşların sivil

[86] Türkçede "siyasi topluluk" olarak karşıladığımız *body politic*'in *body*'si beden anlamına da gelir —*çev. notu.*

hayattaki kardeşlik takımıdır".[87] Sözleşmeyi yapan bireyler kardeştir (bir babanın oğullarıdır), birlikte sözleşme yaparak kendi kendilerini bir sivil kardeşliğe dönüştürmüşlerdir. Birbirlerine, özgürlüklerini güvenceye alan sivil kanunları korumaktaki ortak çıkarlarıyla bağlıdırlar (der bize, tanıdık toplum sözleşmesi hikâyesi). Ama ilk sözleşmenin unutulan boyutuyla kurulan bir kardeşlik bağları daha vardır. *Erkekler olarak*, erkek cinsellik hakkının işler kalmasını güvenceye alan cinsellik sözleşmesi hükümlerini devam ettirmek gibi bir ortak çıkara sahiptirler. Sözleşme hikâyesinin Freud versiyonu klasik yazarların hikâyelerinden daha açık olarak gösterir ki burada babanın siyasi hakkının iki boyutu mevcuttur: babanın babaerkil hakkı ve evlilik birliğinden doğan hakkı. Yine de Freud'un anlatımının insanı yanıltması kolaydır; zira Freud toplum sözleşmesini medeniyetin kökeni olarak sunduğu gibi, cinsellik sözleşmesini de akrabalığın kökeni olarak sunar. Buna rağmen, klasik sözleşme teorisyenlerinin aksine Freud, oğulların başkaldırısının kaynağının ve babanın öldürülmesinin sebebinin sadece babanın oğullar üzerindeki idaresi değil, kadınlar üzerindeki idaresi de olduğunu açıkça söyler. Freud'un hikâyesinde babanın öldürülmesi mecazi değil gerçektir ve oğullar bu feci işi, kadınlara cinsel erişimi de sağlayacak olan siyasi özgürlüğü kazanmak için yaparlar.

Freud'un yazdıkları toplum sözleşmesi tartışmalarında genel olarak ele alınmaz, ama mesela Philip Rieff, Freud'un baba katli hikâyesini sözleşme teorisinin klasik anlatımlarla beraber ele alınması gereken bir versiyonu olarak yorumluyor.[88] Benzer şekilde Norman O. Brown da Freud'u klasik sözleşme teorisyenleriyle ilişkilendiriyor, tanıdık hikâyeler için "Kitapların savaşı Freud'un en eski

[87] Pitkin, *Fortune Is a Woman*, s. 236.

[88] P. Rieff, *Freud: The Mind of the Moralist*, Londra, Methuen, 1965, bl. VII.

suçunu yeniden canlandırıyor" diyor.[89] Dahası, bu yoruma bizzat Freud'dan da izin var; hikâyenin *Hz. Musa ve Tek Tanrıcılık*'taki versiyonunda babanın öldürülmesinin ardından erkek kardeşler arasında yapılan anlaşmaya "bir nevi toplum sözleşmesi" diyor Freud.[90] Doğa durumu için Freud'un kullandığı kavram ilk sürüdür (Darwin'den aldığı bir fikir); sürü, *patria potestas*'ın bütün kuvvetlerine sahip olan ilk baba tarafından idare edilir ve bu baba sürünün bütün kadınlarını cinsel kullanım için kendine ayırır. Bir gün oğullar isyan eder ve babayı öldürürler (ve ardından, Freud'a göre, onu yerler, ama bu tez açısından o komplikasyonu konu dışı bırakacağım).

Freud'un teorisinde babanın katlinin hemen ardından ilk sözleşme ya da "medeniyet"in kuruluşu gelmez. Freud, Bachofen'ın anne hakkı devrini bu cinayetle ilk sözleşmenin arasına koyar. Ama "kadim tarih"te ataerkinin erkek kardeş klanının yeni kardeşlik biçiminde yeniden tesisiyle gelen "büyük gelişme"den önce yaşanan basit bir aradan ibarettir.[91] Anne hakkının yıkılması (ki Freud bununla illgili bir hikâye anlatmadan, sadece gelip geçtiğinden söz eder), oğulların babaya karşı nefreti onun gücüne duyulan hayranlıkla birlikte var olduğu için gerçekleşir: "Cinsel taleplerinin ve iktidar arzularının önünde bunca güçlü bir şekilde duran babadan nefret ediyorlardı, ama bir yandan da onu seviyor ve ona hayranlık

[89] Brown, *Love's Body*, s. 4. Brown'ın *Love's Body*'deki yorumuna dikkatimi çeken Peter Breiner'a müteşekkirim. Benzer bir şeyi, ataerki için taşıdığı anlamları izlememekle birlikte, M. Hulliung da söyler, "Patriarchalism and its Early Enemies", *Political Theory*, 2 (1974), s. 410-419. Hulliung, babayı öldürmenin de "demokratik idealler... adına bir ahlak oyununa dönüştürülmemesi için", "katillerin birbirine 'kardeş' olduğunun ve kardeşlerin eşit olduğunun" söylenmemesi için bir sebep bulunmadığına dikkat çekiyor (s. 416).

[90] S. Freud, *Moses and Monotheism*, çev. K. Jones, New York, Vintage Books, tarihsiz, s. 104 [Çev. Kamuran Şipal, Cem Yayınevi, 2006].

[91] *A.g.e.*, s. 107-109.

duyuyorlardı."[92] Nihayetinde, yaptıkları korkunç şeyden duydukları suçluluk onları böyle bir şeyin bir daha asla olmamasını sağlayacak adımlar atmaya sevk eder. İçlerinden hiçbirinin, hiçbir zaman ilk baba, *patria potestas* ya da mutlak iktidara sahip bir baba-hükümdar olamayacağını idrak ederler. Hiçbiri diğerlerini yenecek kadar güçlü değildir ve anlarlar ki "[kendi aralarındaki] kavgalar boşuna olduğu kadar tehlikeliydi de."[93] İlk sözleşmeyi yapacak noktaya böylece varılmış olur.

Juliet Mitchell *Psychoanalysis and Feminism*'de "babanın yasası"nın babanın katlinden sonra kurulduğunu ve modern ataerkini bu yasanın yapılandırdığını savunur. Aksine, babanın yasası, tek adamın engellenmemiş iradesi babanın öldürülmesinden önce hâkimdir. "Açıktır ki" der Locke, "Mutlaki Monarşi hakikaten *Sivil Toplumla tutarsızdır* ve dolayısıyla bu hiçbir sivil hükümet biçimi olamaz."[94] Kardeşlerin sivil yasası ilk babanın idaresinden bütünüyle farklı bir temele sahiptir. Onlar kendi yasalarını kurarlar, bu yasa onların bir kardeşlik olarak aralarında bulunan bağlara dayanır. Freud "birlikte, tek başlarına yapmaları imkânsız olacak olana cesaret ettiler ve başardılar" der.[95] Babayı öldürmekle, "oğullar, birleşimin tek bir bireyden daha güçlü olacağını keşfettiler".[96] Kardeşliğin sürdürülmesi için kardeşlik ilişkilerinin düzenlenmesi gerekir. "Bu yeni durumu devam ettirebilmek için" kardeşlerin hepsini eşit derecede bağlayacak eşit kanunların olması, buna karşılık "kardeş sürüsünün bütün üyelerine eşit haklar" verilmesi gerekir.[97] Toplum sözleşmesi babanın yasasının *yerine* herkesi eşit sivil bireyler sayan ta-

92 S. Freud, *Totem and Taboo,* çev. A. A. Brill, New York, Vintage Books, tarihsiz, s. 184. [Türkçesi: *Totem ve Tabu*, çev. Turan Erdem, İstanbul, Arya Yayıncılık, 2012]

93 Freud, *Moses and Monotheism*, s. 103.

94 Locke, *The Two Treatises,* II, k90.

95 Freud, *Totem and Taboo,* s. 183.

96 Freud, *Civilization and Its Discontents*, s. 53.

97 *A.g.e.; Moses and Monotheism*, s. 153.

rafsız, kamusal yasalar koyar. Babaerkil idare yerini sivil topluma bırakır. Freud'un hikâyesinin yarısı böyle gider.

Freud'un *toplumsal* sözleşme hikâyesi tanıdık örüntüyü izlemeye devam eder ama kardeşlerin sözleşmesinin özgürlük ve sivil yönetimde hak talebinden çok daha fazlasına dair olduğu konusunda şüpheye yer bırakmaz. Babadan nefret ederler; çünkü "cinsel taleplerinin önünde bunca güçlü bir şekilde" duruyordur. Klasik hikâyeler mücadele konusu olan her şeye dair açık konuşmasa da, ilk sözleşmelere dair bütün hikâyelerin bir tek ortak noktası vardır. Sir Robert Filmer ve sözleşme teorisyenleri gibi Freud'un hikâyeleri de zaten baba olmuş olan bir babayla başlar. "İlk" siyasi hak üstüne tezlerin hepsi de fiziksel yaratılıştan sonra, bir adamı (kocayı) baba yapan olaydan, oğulun doğumundan sonra başlar. Ama kadın anne olmadan baba baba olamaz ve kadın da cinsel birleşme olmadan anne olamaz. O zaman siyasi hakkın gerçek kökeninin hikâyesi nerede? Siyasi kökenlerin hikâyelerinde seks hakkı baba hakkının içine katılıyor, bu da gereken başlangıcın kayıp olduğu gerçeğini pek güzel gizliyor. Bütün hikâyelerde, siyasi bir yaradılış kitabı eksik. Hikâyelerde eksik olan, Freud'un çalışmalarının başka bir yerinden ödünç alarak *ilk sahne* diyeceğim şey.

Genellikle anlatıldıkları haliyle hikâyeler, siyasi hakkın kökenini karanlığın içinde bırakıyor. Edep adına yapılmıyor bu, zira babanın katli de, teorik olsun gerçek olsun pek edepli bir hikâye sayılmaz. Karanlık kısmen, fiziksel doğumun eril siyasi doğuma dönüştürülmesinden geliyor. Daha önemlisi, modern toplumun ataerkinin yenilgisi üstüne kurulduğunu iddia edebilmek veya erkeğin seks hakkı kanununu görmezden gelip cinsel ilişkilerin uzlaşmaya dayalı olduğunu, politik olmadığını iddia edebilmek için, siyasi kökenler hikâyesinin bir kısmının *bastırılması* gerekiyor. Freud, baba katlinin tarihsel bir olay olmadığı, oğulları babalarını öldürdüklerini hayal etmeye sevk eden şeyin asla yerine getirilmeyen güçlü bir dürtü olduğu şeklindeki görüşleri reddeder. "Haklı olarak gurur

duyduğumuz kültürel malımızın başlangıcını, bütün duygularımızı inciten korkunç bir suçta bulma gereği"nden kaçamayacağımızı ısrarla söyler.[98] *Totem ve Tabu*'yu, "Başlangıçta eylem vardı" diyerek bitirir. Ama hangi eylem? Baba oğulları tarafından öldürülmeden önce kadının anne olması gerekir: Acaba bu eylem "korkunç bir suçla" bağlantılı mıdır? Modern siyaset teorisinde, ilk sözleşmenin hikâyesi üzerinde çalıştığım gibi kullanabileceğim bir ilk sahne hikâyesi yok. Ama Üçüncü Bölüm'de Hobbes'un doğa durumunda erkek bireyle güç ve zekâ bakımından eşit bir dişi bireyin nasıl olup da zorla tabi kılınabileceğini açıklamak için ilk sahnenin bir versiyonunu geliştirmek zorunda kaldım.

Seks hakkı zorunlu olarak babaerkil haktan önce geliyor; peki siyaset hakkının kökeni bir başka "korkunç suç" olan tecavüz mü? Baba katli suçunun ardından büyük bir devrim geliyor en azından. Kardeşler babadan kopardıkları siyasi iktidardan mükemmelen faydalanıyorlar; suç işlemenin yanı sıra bir ilk sözleşme yapıyorlar. Peki ilk eylem ve sonuçları ne oluyor? Freud ilk sahnenin tecavüzü, suçu kapsadığını reddediyor. Şu da önemli ki ilk sahne, Freud'un medeniyetin kökenlerine dair spekülatif anlatımlarında tartışılmıyor, terapi vaka hikâyelerinden birinde, Kurt Adam vakasında ortaya atılıyor. "İlk sahne" terimi Kurt Adam'ın çocukken tanık olduğu ebeveyn cinsel ilişkisine dair gözlem ve yorumlarının hatırlanmasının analizinde kullanılıyor. Çocuğa babası annesine saldırıyormuş gibi görünmüştür. Freud, bir çocuk için "normal pozisyonda birleşmenin sadistçe bir eylem izlenimi vermemesi imkânsızdır" diye belirtir.[99] Freud çocuğun yo-

98 Freud, *Totem and Taboo*, s. 206.

99 Freud, "From the History of an Infantile Neurosis", *Case Histories II* içinde, Harmondsworth, Penguin Books, 1982, Pelican Freud Library, cilt 9, s. 277, 2. Not. İlk sahnenin önemini fark etmemi sağlayan M. Ramas oldu, "Freud's Dora, Dora's Hysteria; the Negation of a Woman's Rebellion", *Feminist Studies*, 6, 3 (1980), özellikle s. 482-485.

rumlamasının yanlış yorumlama olduğunu savunur; çocuğun babasının saldırganlığı olarak yorumladığı şey aslında normal, rızaya dayalı cinsel faaliyettir. Burada, ille de evlilik içi bir cinsel ilişki örneğinin söz konusu olmayabileceğine dikkat çekmek önem taşıyor. Freud ayrıca çocuk Kurt Adam'ın gördüğünün ebeveyni arasındaki cinsel ilişki değil, insanların türoluşsal [filogenetik] mirasından beslenen bir çocuk fantezisini oluşturan olaylardan biri olduğunu söyler; asıl ilk sahne, Freud'a göre, halihazırda çocukta mevcuttu.[100]

Vaka hikâyesindeki bu olayı Freud'dan başka türlü okumak için sağlam iki neden var. Önce, çocuk Kurt Adam'ın ebeveyninin ilişkisine şahit olduğunu farz edelim; Freud'un yorumu "rıza"nın cinsel ilişkilerde sahici bir anlamı bulunduğu, dolayısıyla rızaya dayalı ilişkinin zorla tabi kılınmaktan açıka ayırt edilebileceği varsayımına dayanıyor. Oysa pek çok hukuk sisteminde evlilik sözleşmesi bugün dahi kocaya, evlilik ilişkisinin herhangi bir anında karısının rızası olsun olmasın onun bedenine cinsel erişim hakkı tanıyor. Çocuk Kurt Adam gördüğü şeyi doğru olarak yorumlamış olabilir; bunu bilemeyiz. Üstelik, daha genel olarak cinsel ilişkilerde, kadınların "evet" demek istediklerinde "hayır" dedikleri inancı halen yaygın ve tecavüze, tecavüz davalarının mahkemelerde ele alınış biçimine dair ampirik verilere göre, ne yazık ki rızaya dayalı cinsel ilişkinin ne demek olduğunu anlamak konusunda yaygın bir eksiklik var; zorla veya istemeden boyun eğdirilmek, fazlasıyla sık olarak, rıza göstermek sayılıyor.[101] Bu durumun çarpıcı bir örneği olarak, 1986'da

[100] Freud'un Kurt Adam vakasına dair analizi üç alternatif sunar: Çocuk ebeveyninin cinsel ilişkisine şahit olmuştur; hayvanların çiftleşmesini ebeveynine yansıtmıştır; yahut bu sahne türoluşumsal bir mirastır. Freud'un türoluşumsal tezi kullanımı R. Coward tarafından tartışılır, *Patriarchal Precedents*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1983, bl. 7.

[101] Bkz. "Women and Consent" başlıklı yazım, *Political Theory*, 8, 2 (1980), s. 149-68; ayrıca, S. Estrich, *Real Rape*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1987.

ABD'de bir üniversite kampüsünde yaşanan bir tecavüz ve cinayet vakasını ele alalım. Basında yer alan bir habere göre, suça "üniversitenin iki güvenlik görevlisi kısmen şahit oldu, ancak belli ki gördükleri şeyi yanlış anladılar. Görevliler çiftin rızaya dayalı cinsel ilişki içinde olduğunu sandıkları için hiçbir şey yapmadıklarını söylediler".[102]

İkincisi, eğer Kurt Adam bir çocukluk fantezisini aktarıyorsa, siyasi kökenlere dair Freud'un kendi anlatımı onun ilk sahne yorumunu akla yatkın olmaktan son derece uzak kılıyor. İlk babanın, *patria potestas*'ın iradesi mutlak ve sınırsızdır; başlangıçta, eylem onundur. İradesi kanundur ve onunkinden başka geçerli irade yoktur; dolayısıyla ilk sahnede kadının iradesinin geçerliliği olduğunu söylemek bütünüyle çelişkilidir. Ama cinsel ilişki rızaya dayalı olacaksa, kadının iradesinin geçerli olması gerekir. Kadir-i mutlak ilk babanın, baba olmadan önce iradesinin başka bir varlığın iradesiyle veya bir kadının cinsel birleşme isteğiyle herhangi bir şekilde sınırlandırılmış olduğunu ima etmek, bu ilk baba düşüncesini anlamsız hale getiriyor. İlk sahne hikâyesini sınırsız, dizginsiz cinsel arzusu olan bir kadınla yazsak, kadının erkeği "baştan çıkardığını" söylesek bile, eğer idare erkekte (babada) ise, eylem kadının isteğiyle olamaz. Erkeğin iradesi baskın olmalıdır. İlk eylem *erkeğin* eylemi olacaksa ve eğer onun düzeni baskın çıkacaksa, tutkulu kadın onun iradesine tabi olmalıdır.

Babanın katlini suç saymak için ne kadar sebep varsa, ilk tecavüzü suç saymak için de o kadar çok veya o kadar az sebep var. Freud'un dediği üzere, her iki eylem de yapıldıkları anda tam olarak "suç" değildir; çünkü ahlakı ve dolayısıyla suçu var eden, ilk sözleşmedir. Bir başka psikalaniz teorisyeni, ilk sahnede görülen eylemin statüsünün ne olduğundan epey emindir. Gregory Zilboorg, "en eski eylem" dediği konu hakkında yürüttüğü tartışmada, Freud'un söylediklerinin "en eski tecavüz

[102] *The New York Times*'ta yayımlanmış haber (5 Eylül 1986).

eylemine, babanın öldürülmesine olduğundan da fazla uygun düşerek uygulanabileceğini" çoktandır hissettiğini söyler.[103] Zilboorg bunları İkinci Dünya Savaşı sırasında, Nazilerin idaresi altında kadınların "cinsel köleliği"nin etkisi altında ve psikanaliz düşüncesinin krizi devam ederken yazıyordu. Kriz, Freud'un "erkeğin ilk üstünlüğünün" erkeklik ve kadınlığın kuruluşunu açıklamakta merkezî olduğu şeklindeki varsayımından kaynaklanıyordu.[104] Zilboorg, köken hikâyeleri geleneklerinin en iyisinde, tezini bir insanlık tarihçesi olarak sunar. Freud'a karşı çıkarak, insan hayatının en erken döneminin bir "jinekosentrik[105] dönem" ya da anaerki olduğunu, ilk sürüden önce anne hakkının geldiğini savunur.[106] Anne hakkının yıkılışı "günün birinde [bir adam] kadını alt edecek kadar kendi gücünün bilincinde ve gücünden emin olduğunda, ona tecavüz ettiğinde" gerçekleşti. Erkeklerin babalığı keşfetmesinin ataerkil aileyi ve medeniyeti kuran itici güç olduğu bütün hikâyelere karşı çıkan Zilboorg, en eski eylemin babalıkla hiç alakası olmadığını öne sürer: "Bu hareket sevgiyle veya babalık beklentisiyle yapılmadı, şefkatli bir ilgi de değildi. (...) Bu bir saldırıydı. (...) Fallik, sadistçe bir hareketti."[107]

[103] G. Zilboorg, "Masculine and Feminine: Some Biological and Cultural Aspects", *Psychiatry*, 7 (1944), s. 282.

[104] *A.g.e.*, s. 266, 268.

[105] Kadın egemen; kelime anlamı "kadın merkezli" —*çev. notu.*

[106] Zilboorg "jinosentrik dönem" terimini ve kendi kurgusal tarihçesinin temelini sosyolog Lester Ward'dan alır.

[107] Zilboorg, "Masculine and Feminine", s. 282-283. Zilboorg (s. 288-290) "en eski erkeğin" çocuklara düşman olduğunu savunur; "erkek kadının anne olmasını istemez, kullanışlı bir cinsel hizmetçi ya da araç ister". Ama erkek aynı zamanda kadının çocuk doğurma yetisini ve bu çocukların erkeği sevmezken kadını "lekesiz" sevmesini de kıskanıyordu. Zilboorg erkek lohusalığını kadınla kurulan bu düşmanca eril özdeşliğin sonucu ve psikolojik babalığın kökeni olarak açıklar; fakat bu hikâye, erkeklerin neden kadınların benzersiz yetisini kendi ellerine geçirdiğini ve bunu siyasi doğum yapma becerisine çevirdiğini açıklamakta da kullanılabilir.

Zilboorg ilk eyleme salt "sahip olmak ve efendilik etmek ihtiyacı"ndan kalkışıldığını savunur. Kadınlara boyun eğdirilmesi, erkeklerin sahipliklerini ve efendiliklerini acil ihtiyaçlarının ötesine geçebilmelerini sağlamak için gereken örnek oldu. Cinsel efendiliği hemen ekonomik efendilik izledi. Zilboorg "Aile fikri ilk olarak sevgiden değil, ekonomik sömürme isteğinden doğmuştur" der. Kadınlar bir kere köleleştirilip aileler kurulduktan sonra, erkekler kölelik kavramına ve efendiliklerini genişletmenin aracına sahiplerdi artık: "Erkek kendini başka insanları sınırlandırmakta ve ele geçirmekte özgür buldu ve "karısının" (yani, dişi kölesinin) onun yiyeceğini pişireceğinden ve diğer bütün ihtiyaçlarıyla da ilgileneceğinden tamamen emindi."[108]

Sivil toplumun oluşturulması ataerkine karşı kazanılmış bir zafer gibi gösterilecekse ve cinsellik sözleşmesi saklı kalacaksa, siyasi hakkın kökeni ya bastırılmalı ya da yeniden yorumlanmalıdır. Freud'un hikâyelerinde, ilk anlaşmanın bir kısmını cinsellik sözleşmesinin teşkil ettiği, klasik metinlerde olduğundan çok daha açıktır. Yine de ataerkil okuma o kadar sağlam kurulmuştur ki genellikle Freud'un hikâyesinin sadece yarısı dikkate alınır. Kabul etmek gerekir ki cinsellik sözleşmesinin tanınmasını engelleyen bir faktör daha vardır. Freud'un tezinde cinsellik sözleşmesi, akrabalığın kökenlerinin kurgusal tarihi kisvesi altındadır. Freud modern sivil toplumun *her iki* alanının köken hikâyesini anlatır. "Medeniyet", yani sivil toplumun kamusal dünyası ve "akrabalık", yani özel ya da ailevi alan, aynı kardeşlik sözleşmesiyle var edilirler.

Freud *Hz. Musa ve Tek Tanrıcılık*'ta erkek kardeşlerin babanın katlinin ardından üç yasak koyduğunu söyler. Yasaklardan biri, babanın öldürülmesi (ya da babanın yerini tutan totemin öldürülmesi) yasağı başka yorum istemiyor; korkunç eylem bir daha yaşanmayacaktır. İkinci yasa, kardeşlere eşit haklar tanır. Toplum sözleş-

108 *A.g.e.*, s. 285, 287.

mesinde bu kanunun hayati önemine çok defa değindim; eşit haklar cinsellik sözleşmesinde de bir o kadar önemlidir. Cinsellik sözleşmesinin işareti üçüncü yasadadır; bu yasa ensesti yasaklar, yani olumlayıcı yönünde, egzogamiyi veya düzenli bir evlilik sistemini kurar. Freud bu bağlamda "ensest"i belirli bir toplumsal grup içindeki, mesela başlangıçtaki ilk sürünün veya ataerkil ailenin kendi içindeki cinsel ilişkileri ifade etmek için kullanır. Ensest yasağı, erkeklerin "kan bağı" yoluyla ait oldukları grubun dışından karı aramaları gerektiği anlamına gelir. Dolayısıyla Freud'un "ensest" kavramını kullanımı, aynı aile içinde baba ile kız arasında ya da kardeşler arasındaki cinsel işkiyi (tecavüzü) ifade eden bugünkü tipik dar (örtmeceli) kullanımından farklıdır. (Örneğin İngiltere'de, Yasaklanmış Evlilik Sınıfları, yani on dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyıl başında ölen karının kız kardeşinin durumu için bu tür bir tartışma yaratan ve çok daha geniş bir "ensest" kavrayışına dayanan yasa, sosyal anlamını çoktan yitirdi.)

Freud, ilk sözleşmeyle kurulan yasalar hakkında adeta şifreli yorumlar yapar. Kardeşlere eşit haklar veren yasa için "Babanın isteklerini gözardı eder" der, "Anlamı, babanın ölümünün ardından kurulan yeni yasayı daimi olarak koruma ihtiyacında yatar". Bu kanun babanın mutlak siyasi hakkının alt edilmesine işaret eder. Baba kendi idare şeklinin devamını isterdi, dolayısıyla istekleri gözardı edilmiştir. Ensesti ve baba katlini yasaklayan yasalara dair şöyle der: "Bu iki yasak, öldürülen babanın isteyeceği şeyin tersi yönündedir; bunlar, deyim yerindeyse, babanın iradesini daimi hale getirirler."[109] Baba, baba katlini yasaklayan bir kanunu tabii ki uygun bulurdu, egzogamiye ise itirazı olmazdı; çünkü bu, seks hakkını başka bir yere taşırken bir yandan da onu pekiştirir. İlk baba oğullarının hiçbirinin onun yerini almasını ve bütün kadınlar üzerinde sınırsız ve sadece kendine ait seks hak-

[109] Freud, *Moses and Monotheism*, s. 153.

kına sahip olmasını istemezdi. İlk sürü yerini akrabalığa ve evliliğe bıraktığında, babanın seks hakkı mirası bütün erkek kardeşler tarafından eşit olarak paylaşılır.

Freud erkek kardeşlerin "sürüdeki tutkuyla arzu edilen annelerden ve kız kardeşlerden vazgeçmesi" hakkında yazar ve "hepsi, arzuladıkları kadınlardan eşit derecede vazgeçtiler" der. Konuya dair çok yanıltıcı bir açıklamadır bu. Erkek kardeşler kadınlardan vazgeçmezler ya da en iyi ihtimalle vazgeçişleri sadece bir süre içindir, babanın katlinin ardından gelen anaerki döneminde yaşanır; o zaman erkek kardeşler eşcinseldirler. "Medeniyete" (sivil topluma) tarihsel geçiş, düzenli, evrensel heteroseksüel ilişki biçiminin kurulmasıyla gerçekleşir. Bütün kadınları kendine almak istemenin beyhude olduğunu erkek kardeşlerin her biri görmüştür. Freud kardeşlerin babalarından kaptıkları kadınlar üzerinde giriştikleri rekabetin yeni kurdukları kardeşlik örgütünü dağıtma tehdidi oluşturduğunu söyler. Dolayısıyla, der, "eğer birlikte yaşamak istiyorlarsa, ensest yasağını koymaktan başka yapacak bir şey kalmıyordu kardeşlere... Onları kuvvetli kılan örgütlenmeyi böylece kurtardılar".[110] Erkek kardeşlerin hiçbiri ilk baba olamaz, ama bu, ataerkil seks hakkından vazgeçecekleri anlamına gelmez. Bunun yerine, o hak egzogami (akrabalık) yasasıyla bütün kardeşleri kapsayacak şekilde genişletilir. Demek ki erkek kardeşler *bir cinsellik sözleşmesi yaparlar*. Erkeğin cinsellik hakkını doğrulayan ve düzenli şekilde her erkeğin bir kadına erişmesini temin eden bir yasa çıkarırlar. Ataerkil seks hakkı tek bir adamın, babanın hakkı olmaktan çıkar, "evrensel" bir hak olur. Erkeğin cinsellik hakkı kanunu bütün erkekleri, kardeşliğin tüm üyelerini kapsar.

Klasik sözleşme teorisyenlerinin hikâyelerinde cinsel sözleşmeyi ayırt etmek çok zordur; çünkü bu, *evlilik sözleşmesine aktarılmıştır*. Klasik teorisyenlerin çoğu evliliğin ve aile hayatının doğa durumunun bir parçası olduğunu id-

[110] Freud, *Totem and Taboo*, s. 186.

dia eder. Erkekler "cinsiyetlerinin [doğal] üstünlüğü"nden faydalanır ve kadınlar karı olduklarında daima, kendilerini kocalarına tabi kılan bir evlilik sözleşmesi yapmayı kabul ettikleri farz edilir. "Başlangıçta," doğa durumunda, "ilk" koca karısı üzerinde evlilik birliğinden doğan hakları kullanmıştır ve tüm kocalar eril doğaları sayesinde bu ilk siyasi haktan faydalanırlar. Düzenli bir evlilik sistemi (yahut egzogami yasası) doğada mevcuttur; her erkeğin bir kadına erişimi vardır. Klasik metinlerdeki doğa durumu/sivil toplum ikiliği böylece cinsellik sözleşmesini *önceden beri mevcut sayar.* Doğa durumundan sivil topluma büyük geçiş gerçekleştiğinde, evlilik ve ataerkil aile yeni sivil düzene aktarılır. Klasik sözleşme hikâyecilerinin cinsellik sözleşmesine dair bir açıklamayı içermesine gerek yoktur. [Hem kamusal hem de özel alanı kapsayan] sivil toplumu meydana getiren ilk sözleşme, cinsellik sözleşmesini saklı olarak içinde taşır. Bu hikâyelerde evlilik ve ataerkil aile sivil hayatın doğal, gerekli temeli olarak görülür. Doğal temel zaten mevcuttur (cinsellik sözleşmesi önceden varsayılır), dolayısıyla bunun kökenine dair bir hikâye anlatmak gerekmez. Ama Freud gibi Hobbes da evlilik yasasının ilk anlaşmayla oluştuğunu savunurken, Hobbes'un doğa durumunda "evlenme kanunları" yoktur. Hobbes ve Freud'un standart okumaları, evlilik yasasının veya egzogami yasasının yaratımında herhengi bir siyasi anlam görmez. Ataerkil bakış açısından, siyasi hak ya baba hakkıdır ya da sivil (kamusal) hakkıdır. Evlilik ilişkileri doğal ve özel diye sunulur; böylece erkeğin cinsellik hakkı kanunu da, cinsellik sözleşmesi de ortadan kaybolur.

Freud'un kısacık sözlerine yaptığım yorumlar, Lévi-Strauss'un "kültürün" kökenine dair son derece uzun kurgusal tarihinden destek buluyor. Doğadan kültüre doğru atılan çok önemli adım, Lévi-Strauss'a göre, ensestin yasaklanması veya egzogami kanunu kurumuyla mümkün olmuştur. Bu kanunun benzersiz bir statüsü var; tıpkı doğa kanunları gibi evrensel olan bir toplum kanunu bu. Ensestin yasaklanması, doğa ve kültür ya

da medeniyet arasındaki büyük çizgidir. Yasa, doğanın aşılmasının aracıdır. Egzogami kural oldu mu, erkeklerin kendi sosyal gruplarının (ailelerinin) dışında eş aramaları gerekir. Lévi-Strauss egzogami kanunu için "Mümkün olan tek temelde, bütün bireylere grubun kadınlarına erişim özgürlüğünü kurumsallaştırır (...) bütün kadınlara ulaşmak için bütün erkekler eşit şartlardadır" der.[111] Kimse kendi annesi veya kız kardeşi üzerinde hak iddia edemez, ama başka bir adamın kız kardeşini isteyebilir ve bu bütün erkekler için geçerlidir. Her erkek bir kadına cinsel olarak erişebilir, böylece bekâr adam olmaktan kurtulur; bekârlık iki büyük "toplumsal felaket"ten biridir (diğeri de yetim olmaktır; Lévi-Strauss evlenmemiş kadınların kaderinden söz etmez); bütün erkekler bir kadın (karı) elde edebilir, bu da "*kâmilen* değerlidir (...) onsuz hayat imkânsızdır ya da en iyi ihtimalle bayağılığın en kötü biçimlerine indirgenmiştir."[112] Lévi-Strauss'un evliliği takasın ilk örneği olarak gördüğünden söz etmiştim, neden öyle olduğu artık açık. Evlilik, yahut kadınların tüm erkeklere eşit cinsel erişim sağlayan düzenlenmiş takası, kültürü ya da medeniyeti kuran ilk takastır. Kültür bir kere yaratıldıktan sonra kadınlar artık "doğal tahrik edici" olmaktan çıkıp toplumsal değer göstergeleri olurlar.[113] Lévi-Strauss egzogami yasasının –tıpkı dil gibi– insanları bir araya getirdiğini vurgular; erkekler birbirinin kayınbiraderi olunca, topluluk (kardeşlik) bağları kurulur ve güçlenir.

Lévi-Strauss evlilik hakkında "Kadın, sadece takastaki nesnelerden biri konumundadır, takası aralarında gerçekleştiren ortaklardan biri değildir" der.[114] Ataerkinin kökenlerinin hikâyelerini anlatırken Lévi-Strauss'un "ka-

[111] C. Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, gözden geçirilmiş basım, R. Needham (ed.), Boston, Beacon Press, 1969, s. 42.
[112] *A.g.e.*, s. 29, 481.
[113] *A.g.e.*, s. 62.
[114] *A.g.e.*, s. 115.

dınların takas edilmesi" fikrini kullanan feministler, bu takasın son derece tuhaf bir özelliğini gözden kaçırdılar. Elbette, ensest yasağının yaratılmasının (ilk anlaşmanın) hikâyesinde kadınlar sözleşmenin nesnesidir, erkekler arasında söz veya diğer anlaşma işaretleriyle yapılan takasın nesneleridir. Kadınlar katılımcı olamazlar, doğaları bu ihtimali yok eder. Ancak, düzenli bir evlilik sistemi kuruluğunda, kadınlar artık sadece takas edilen nesneler değildir; kadınlar sadece başka herhangi bir mülk gibi değiştirilen bir değer göstergesi veya mülk değildir. Kadınlar evlilik sözleşmesinin tarafıdır. Geleneksel evlenme töreninde bir adam (baba) bir kadını (kızını) başka bir adama "verir", ama bu "takas" evlilik değildir, evliliğin ön hazırlığıdır. Evlilik, bir adam ve bir kadın *arasındaki* bir sözleşmeyle kurulur.

Dahası, evlilikte vücut bulan "takas", maddi mülkün değiş tokuş edilmesine hiç de benzemez; evlilik cinsiyetler arasında, kocanın sağlayacağı koruma karşılığında karının itaat ettiği uzun vadeli bir toplumsal ilişkidir. İlk sözleşmenin klasik hikâyeleri şu soruyu doğurur: Sözleşme yapan "bireyler"in yetilerinden doğal olarak yoksun olan kadınlar nasıl olur da iş evlilik sözleşmesine geldiğinde daima bu sözleşmenin taraflarından biri olurlar ve neden kadınların bu sözleşmeyi yapması gerektiği kabul edilir? Soru, kadınların mal statüsüne indirgendiği ve aynı köleler gibi efendileri arasında takas edildiği Lévi-Strauss'a ait kurgusal tarihçede daha da önem kazanıyor; bu statüdeki bir varlık nasıl olur da sözleşme yapabilir ki? Eğer kadınlar sadece takas nesnesi ve simgeyse, sözleşmeye taraf olamazlar; fakat kadınların buna kabil olmayışı sözleşme teorisi için temel bir sorun teşkil eder. Klasik hikâyelerde kadınların evlilik sözleşmesi yapmasının ve yapması gerekmesinin sebebi (Altıncı Bölüm'de ayrıntılı olarak açıkalayacağım sebep), evrensel özgürlüğün sivil toplumun ilkesi olarak sunulabilmesi için, kadınlar da dahil olmak üzere bütün bireylerin sözleşmeler yapması gerekmesidir; kimse bunun dışında kalamaz. Sivil toplumda birey öz-

gürlüğü sözleşmeyle ortaya konur.

Freud ve Lévi-Strauss insan toplumunun, medeniyetin ve kültürün kökenleri hakkında oluşturulmuş teorilerin zengin geleneği içinde yazarlar. Lakin İkinci Bölüm'de dediğim gibi, onların köken hikâyelerini bu şekilde okumak için sebep yok. Bunlar, kültürel ve tarihsel açıdan kendine özgü bir toplum düzeni olan sivil toplumun hikâyesi olarak okunmalı. Egzogamik evlilik insan toplumsal hayatının bir özelliği olabilir veya olmayabilir, ama bunun toplumsal anlamı tarih boyunca ya da kültürden kültüre değişmeden kalmıyor. Özellikle, "kadın takası" yoluyla kurulan evlilikler ve akrabalık birlikleri, modern sivil toplumdansa Lévi-Strauss'un bol bol etnografik örnek bulduğu geleneksel toplumlarda çok daha farklı bir yere sahip. Geleneksel toplumlar akrabalık bağlarıyla yapılanır, ama doğa durumundan (ilk sürüden veya Lévi-Strauss'un doğasından) *sivil* topluma geçmek, "akrabalık"ın kendi özel alanına atılıp modern aile olarak yeniden kurulduğu bir toplum düzenine geçiştir. İlk sözleşmenin hikâyesi, iki alan halinde yapılandırılmış bir toplumun ortaya çıkışını anlatır; her ne kadar bize genelde hikâyenin bir yarısı anlatılsa, sadece kamusal "evrensel" alanın hikâyesini dinlesek de.

Hikâyenin kayıp yarısını anlatmak, cinsellik sözleşmesini ve özel alanın kökenlerini ortaya çıkarmak, modern ataerkini anlamak için gerekli. Fakat sivil toplumun iki alanının, aynı anda hem ayrı hem de çok karmaşık bir şekilde iç içe olduğu gerçeğini gözden kaçırmadan cinsellik sözleşmesinin hikâyesini yeniden kurmak çok zor. Toplum sözleşmesi ve cinsellik sözleşmesinin (ilk sözleşmenin) iki alan yarattığını söylemek, böyle bir formülasyon ataerkil hakkın sadece evliliği veya özel alanı yönettiğini düşündürmesi halinde ciddi şekilde yanıltıcı olur. Klasik hikâyelerde cinsellik sözleşmesi evlilik sözleşmesine taşınır; fakat bu, erkeğin seks hakkının evlilik içi ilişkilerle sınırlı olması demek değil. Evlilik son derece önemli, sadece özel alan evlilikle kurulduğundan değil, "birey"

olarak erkeklerin doğal iktidarı sivil alanın her yönüne uzandığı için. Sivil toplum –bir bütün olarak– ataerkil. Kadınlar erkeklere hem özel hem kamusal alanda tabi; zaten, bu iki alanı bir toplumsal bütün olarak bir araya getiren büyük yapısal iskelet, erkeğin ataerkil hakkı. Erkeklerin kadınların bedenine erişim hakkı, özel evlilik birliğinde olduğu gibi kamusal piyasada da uygulanıyor, ataerkil hak kadınlar ve bedenleri üzerinde doğrudan cinsel erişim dışında başka biçimlerde de kullanılıyor. Bunu evlilik sözleşmesi ile –kamusal– iş sözleşmesi arasındaki bağlantıyı ele alırken göstereceğim.

Baba siyasi olarak öldüğünde ve ataerkil iktidarı evrenselleştirildiğinde, yani bütün erkeklere dağıtıldığında, siyasi hak artık tek kişinin elinde toplanmaz, hatta neye yaradığı konusu da önemini yitirir. Erkek kardeşler ilk anlaşmayı yaparken, siyasi hakkın ataerkil baba figüründe birleşmiş olan iki boyutunu bölüp birbirinden ayırırlar. Baba hakkının yerini almak üzere yeni bir sivil hak şekli yaratırlar ve seks hakkı mirasını modern ataerki haline getirirler; bu, evlilik sözleşmesini de içerir. Ataerki hakkı düzenli bir biçimde kardeşliğe (tüm erkeklere) yayılır ve meşru bir toplumsal ifade kazanır. Sivil bireyler bir kardeşlik [biraderlik] teşkil ederler, çünkü *erkekler olarak* bir bağla birbirlerine bağlıdırlar. Erkek hakkını meşrulaştıran ve onlara kadınların tabiyetinden maddi ve psikolojik fayda sağlayan ilk sözleşmeyi sürdürmekte ortak bir çıkarları vardır.

Sivil alan evrensel anlamını, doğal tabiyetin ve kadınsal yetilerin özel alanına karşıtlığında kazanır. "Sivil birey" ilk sözleşmeyle meydana getirilen sosyal hayatın cinsiyete göre bölünmesi içinde kurulur. Sivil birey ve kamusal alan, ancak özel alanla, sivil hayatın doğal temeliyle ilişki ve karşıtlık içinde evrensel görünür. Benzer şekilde, sivil yasayla güvenceye alınan ve ayrım gözetilmeksizin bütün "bireylere" dağıtılan sivil serbestliğin ve eşitliğin anlamı da ancak özel alandaki (kadınların) doğal tabiyet(i) ile karşıtlık içinde anlaşılabilir. Özgürlük ve eşitliğin, bu

ideallerin toplumsal ifadesini bulduğu toplum düzenini oluşturan erkeklerin (biraderlerin) doğal özellikleri gibi değil de evrensel idealler gibi görünmesinin tek sebebi, sivil alanın alışılmış olarak tek başına ele alınmasıdır. Devrimci üçleme özgürlük, eşitlik *ve* kardeşlikten oluşur; çünkü özgürlük ve eşitlik, erkeğin cinsellik hakkını uygulayan kardeşliğin özellikleridir. Hokkabazlık yapmak için "kardeşlik"ten daha iyi kavram mı var? "Kardeşliğin" evrensel olduğunu, topluluğu ifade eden bir metafordan ibaret olduğunu söylemekten daha iyi hokkabazlık numarası mı var?

Kardeşliğe dayalı ataerki düşüncesi, kardeşlerin ortak bir bağı paylaşmadığı, sıklıkla birbirlerine rakip ya da düşman oldukları, hatta kardeş katlinde bulundukları gibi itirazlarla zayıflatılmış gibi görülebilir. Kitabı Mukaddes'teki hikâyede Âdem'e Havva üzerinde idare verilir ve Kabil Habil'i öldürür. McWilliams kardeşlik birliğinin daima geçici olduğunu söyler; "mantık kuralı... kardeşler arasında düşmanlıktır."[115] Ailedeki kardeşler bir babanın onayını almaya çalışıyor ve onun iktidarını miras almayı umuyorsa "mantıklı" olabilir bu, ama sivil toplumda "eril ilke" yeni bir dayanakla işliyor. İlk sözleşmeyi yapan bireyler kendilerini, kardeşlik ilişkileri eşitler arasında geçen sivil bireylere dönüştürürler. Sivil düzenin hem kamusal hem özel alanında, rekabet artık akrabalar (kardeşler) arasında, cinayete varabilecek bir düşmanlık değildir; pazardaki rekabet ve evlilik konusunda kadınlar için rekabet şeklinde, toplumsal olarak kurumsallaşmış, kişisel olmayan bir çıkar arayışıdır. Kamusal rekabet (pazar rekabeti) devletin kanunlarıyla düzenlenmiştir; kadınlar için rekabetse evlilik kanunu ve toplumsal normlarla düzenlenmiştir. Dahası, eril seks rekabetinde, pazardaki rekabetten farklı olarak, *kardeşliğin bütün üyeleri bir ödül kazanabilir.* Erkeklerin çoğu koca olur, ama bu hiçbir şekilde, kardeşlik üyelerinin erkek haklarını kullanmaları-

[115] McWilliams, *Idea of Fraternity in America*, s. 16.

nın tek yolu değildir.

Yine de, ataerkil siyasi hakkın gündelik hayatın fiilî sözleşmeleriyle nasıl sürekli olarak yenilendiğini ve yeniden onaylandığını göstermek için akla gelen ilk ve en uygun yer evlilik sözleşmesidir. Evlilik, hakkında herkesin bir şeyler bildiği, çoğumuzun da birçok şey bildiği bir ilişki; her ne kadar, kadınların bildiği ile erkeklerin bildiği, sıklıkla ve geçerli nedenlerle, birbirinden çok farklı olsa da. Cinsellik sözleşmesi yalnız bir kez yapılıyor, ama her insanın kendi "ilk" evlilik sözleşmesini yapmasıyla her gün tekrar ediliyor. Bireysel olarak her adam ataerkil mirastan kendi payının büyük bir bölümünü evlilik sözleşmesiyle alıyor. İlk sahne hikâyesinin ve köle sözleşmesinin yankıları evlilik sözleşmesinin içinde devam ediyor. Kadın "karı" olunca, kocası onun bedenine cinsel erişim hakkı (bir zamanlar buna hukuk dilinde "kocalık hakkı" denirdi) ve ev kadını olarak verdiği emeğe erişim hakkı kazanıyor. Sonraki bölümde karının "ev kadını", kocanın "işçi" oluşunun karşılıklı olarak birbirine bağlı inşasını ve evlilik sözleşmesiyle iş sözleşmesi arasındaki ilişkiyi ele alacağım. Evlilik ilişkileri, ailenin evinden kapitalist piyasanın kamusal alanına uzanan cinsiyete dayalı iş bölümünün ve tabiyet yapısının bir parçasıdır.

5
KARILAR, KÖLELER VE ÜCRETLİ KÖLELER

Cinsellik sözleşmesinin hikâyesi, modern ataerkinin anlaşılması için temel önemdedir, ama bugün yaşadığımız dünya klasik sözleşme teorisyenlerinin hikâyelerini anlattıkları dünyaya birçok açıdan yabancıdır. Rousseau 1778'de öldüğünde ekonomik üretim hane içinden henüz tamamen ayrılmamıştı, kapitalist pazar bağımsız bir faaliyet alanı olarak hâlâ oluşum aşamasındaydı ve ailelerde efendi, karısı ve çocuklarının yanı sıra hizmetçiler, çıraklar ve köleler de vardı. Klasik toplum sözleşmesi teorisyenlerinin modern ataerkil ailesi ilk bakışta premodern biçimden yahut Filmer'ın ataerkiciliğindeki aileden ayırt edilmez görünebilir; zira aile sakinleri aynıdır. Kritik değişiklik, modern ailenin kökeninin babanın soy üretici gücünde değil sözleşmede olduğu iddiasıdır. Ailenin sivil efendisi karısı üzerindeki hakkını sözleşmeden alıyordu, hizmetkârı üzerindeki hakkı sözleşmeye dayalıydı ve bazı klasik sözleşme teorisyenleriyle ABD'deki köleliğin savunucularına göre kölesi üstündeki hakkı da öyleydi. Bugün kullanıldığı anlamıyla "aile" ancak uzun bir tarihsel gelişimin ardından ortaya çıktı. On yedinci ve on sekizinci yüzyılda ailede yer alanlar yavaş yavaş ortadan çekildi, meydan koca ve karı çiftine kaldı ve evlilik sözleşmesi ev içi ilişkilerin kurucusu oldu.

Efendi ve (sivil) kölesi, efendi ve hizmetkârı arasındaki eski, ev içi sözleşmeler iş sözleşmesiydi. Köleler ve hizmetkârlar efendilerinin emirlerine göre emek verirler. Evlilik sözleşmesi de bir tür iş sözleşmesidir. Karı olmak ev kadını olmayı da beraberinde getirir; yani karı evlilik hanesinde kocası için çalışan bir kişidir. Peki ama ev kadını/karı[1] nasıl bir işçidir? Evlilikle ilişkili iş sözleşmesi, diğer ev içi emek sözleşmelerine ve günümüzün iş sözleşmesine hangi açılardan benzer, hangi açılardan onlardan farklıdır? (Ev) kadını olmakta ne tür bir tabiyet söz konusudur? Sadece kadınların (ev) kadını olması gerçeğinin anlamı nedir? Son üç yüzyılda feministler karıları kölelerle, hizmetçilerle ve şu anda öne çıkan mukayesede işçilerle karşılaştırdılar. Ama tek tek bu karşılaştırmaların hiçbiri ataerkil tabiyeti tam olarak karşılamaya yetmiyor.

Feminist tartışmalar köle, hizmetçi ve işçi arasındaki benzerlik ve farklılıkları ve karıların tabi kılınmasının diğer tabiyet biçimlerine ışık tutup tutamayacağını genellikle ele almıyor. Sivil kölelerin, hizmetkârların ve ev kadınlarının hepsinin de sözleşmeyle kurulması gerçeği üzerinde de pek durulmuyor. Cinsellik sözleşmesine dair bilginin eksikliğinde, sözleşmelerin mesela evlilik sözleşmesi ve efendiyle hizmetçi arasındaki sözleşme diye tasnif edilmesi de sahiden rasgele gibi görünebilir. 1874'te Amerika Birleşik Devletleri'nde yayımlanan *A Treatise on the Law of Domestic Relations*'ta [Ev İçi İlişkiler Kanunu Üzerine Bir İnceleme] yer alan şu tanımı düşünün: "Efendi, bir başkası üzerinde yasal otoritesi bulunan kişidir; bu otoritenin yasal olarak üzerinde kullanıldığı kişi de hizmetkârdır." Bu tanıma göre sivil köle de, karı da, işçi de "hizmetkâr"dır. Eserde, himaye altında bulunan karıların "özürlerine" dair, karının kocanın "hizmetkâr"ı oldu-

[1] İngilizcede ev kadını anlamındaki *housewife* sözcüğü, karı anlamındaki *wife*'ı içerir, yazar bu bölümden itibaren kelimeyi *(house)wife* şeklinde yazarak ikisini birden kast ediyor. Bunu "(ev) kadını" diye çevirdim —*çev. notu.*

ğuna dair şüpheye yer bırakmayan kapsamlı bir tartışma yer alır. Lakin karı böyle sınıflandırılmamıştır. Kocalar ve karılar, efendiler ve hizmetkârlardan ayrı olarak ele alınır. Yazar masumca şöyle der: "Efendi ile köle arasındaki ilişki, karşılıklı işlerinde birbirine eşit olmayan zeminlerde duran iki taraf olduğunu varsayar; ama bu diğer ev içi ilişkilerde olduğu gibi doğal bir durum değildir. (...) Bu ilişki, teorik olarak, özgür kurumların düşünce yapısına terstir."[2]

"Özgür kurumlar", tarafların birbirine eşit olduğunu farz eder. Efendi-köle ve efendi-hizmetçi gibi ev içi ilişkiler, eşit olmayanlar arasındaki ilişkiler, yerlerini kapitalist ya da işveren ile ücretli emekçi ya da işçi arasındaki ilişkiye bırakmıştır. Üretim aileden kapitalist şirkete geçmiş, erkek ev emekçileri, işçi olmuştur. Ücretli emekçi artık, kapitalist pazarın kamusal alanında sivil olarak işvereniyle eşit statüdedir. (Ev) kadını ise evin özel alanında kalır, lakin ev hayatının eşitsiz ilişkileri "doğal olarak öyle"dir ve dolayısıyla kamusal alanın evrensel eşitliğinden bir sapma sayılmaz. Ev içi emek sözleşmelerinin kalan tek örneği evlilik sözleşmesidir, dolayısıyla evlilik ilişkisi kolaylıkla, premodern ev içi düzenin bir kalıntısı, feodal bir kalıntı ya da statünün eski dünyasının henüz sözleşmeyle dönüştürülmemiş bir yönü gibi görülebilir. Feministler bazen çağdaş karıyı serf gibi tasvir eder, ailenin "yarı-feodal bir kurum" olduğunu iddia ederler.[3] Diğer yandan sosyalistler işçinin özgür bir emekçi olduğu iddiasını reddederek, "Serbest olmayan emek feodal bir kalıntı değil, kapitalizmin temel ilişkilerinin bir parçasıdır" derler. O zaman kapitalist ilişkiler nasıl karakterize edilmeli? Bir yazara göre, kapitalizmde "statü ilişkileri sözleşmeye dayalı iliş-

[2] J. Schouler, *A Treatise on the Law of Domestic Relations,* Boston, Little, Brown and Co., 1874, 2. basım, VI, bl. 1, s. 599.

[3] M. Eichler, *The Double Standard*, Londra, Croom Helm, 1980, s. 106-107.

kileri elde etmenin modudur".[4] Karı serfe benzese bile, bu, feodal bir ilişkinin izlerinin devam etmesinden kaynaklanmaz; iş sözleşmesi de statü ilişkilerine dayanmaz. Modern evlilik ve çalışma sözleşmeye dayalı, ama bu, –özgür olmayan– statünün eski biçimlerine tüm benzerliklerin yürürlükten silinip gitmesi demek değil. Sözleşme, tabiyet ilişkilerini oluşturmanın özel olarak modern yolu, ama sivil tabiyetin kökeni sözleşme olduğu için tabiyet özgürlük gibi sunuluyor. Feodal kalıntı ya da statüden söz eden tezler, ilk sözleşmenin ortaya çıkardığı karşılaştırmaları ve karşıtlıkları gözardı ediyor. Sözleşmeye dayalı ilişkiler anlamlarını eski dünyadan almıyorlar, özel alanın ilişkilerinden farklılıklarıyla anlam kazanıyorlar.

Ev içi özel ilişkilerin kökeni de sözleşme; fakat evlilik sözleşmesinin, bir adamla bir kadın arasında yapılan sözleşmenin anlamı, kamusal alanda erkekler arasında yapılan sözleşmelerin anlamından çok başka. Evlilik sözleşmesi, doğanın ilk sözleşmede vücut bulan ataerkil düzenini yansıtıyor. Hobbes'un doğa durumunda bir erkek birey bir kadın bireyi ele geçirdiğinde (onunla sözleşme yaptığında), erkek kadının cinsel efendisi, kadın da onun hizmetkârı olur. Rousseau'nun sivil toplumun gelişimine dair kurgusal tarihçesinde kadınların nasıl "kulübeye bakması" gerektiği anlatılır, *Yeni Héloise*'da Julie, Clarens'taki günlük ev işlerini idare eder. Hikâye daha yakın zamanda sosyobiyologlar tarafından yeniden –bu kez bilim olarak– anlatıldı. E. O. Wilson'ın insanlık tarihinin en eski aşamalarında çağdaş cinsiyete dayalı iş bölümünün ortaya çıkışını anlattığı hikâyesinin, bu iş bölümünün insan varlığının gerekli bir parçası olduğunu ortaya koyduğu kabul ediliyor. Hikâye, diğer büyük primatlar gibi insanların da yavaş ürediği gerçeğiyle başlıyor:

[4] P. Corrigan, "Feudal Relics or Capitalist Monuments: Notes on the Sociology of Unfree Labour", *Sociology*, 11, 3 (1977), s. 438, 449. Ayrıca bkz. R. K. Aufhauser, "Slavery and Scientific Management", *Journal of Economic History*, 33, 4 (1973), s. 811-24.

> Anneler fetüsleri dokuz ay boyunca taşır ve ardından gün boyunca sık aralıklarla süt isteyen bebeklerin ve küçük çocukların sorumluluğunu yüklenirler. Et ve post katkısında bulunup çocuk bakımı işini paylaşacak erkeklerle birlikteliği güvenceye almak, avcı-toplayıcı grubun her kadını için avantajdır. Buna karşılık olarak, kadınlarla cinsellik hakkını kazanmak ve onların ekonomik üretkenliğini kendi tekellerine almak da her erkeğin sahip olduğu bir avantajdır.[5]

Yani bilim, bizim sosyal hayatımızın sanki hem kadınlara düzenli erişimi hem de kadınların erkeklere tabi olduğu bir iş bölümünü kurumsallaştıran bir cinsellik sözleşmesine dayanıyormuş gibi olduğunu ortaya koyuyor.

Zilboorg'un ilk sahne yorumunda, kadınlar aile içinde cinsel ve ekonomik köleler haline geliyorlar. Kooperatifçi sosyalist William Thompson da evliliğin kökenine dair benzer bir kurgusal tarihçe verir. Ona göre, "başlangıçta", erkeklerin daha güçlü olması, kurnazlığın da yardımıyla, onların kadınları köleleştirmesini sağlamıştır. Erkekler, cinsel ihtiyaçlarını karşılamak için kadınlara bağımlı olmasalar, kadınları sadece emekçiye de dönüştürebilirlerdi. Eğer erkeklerin cinsel arzuları olmasaydı veya türün devamı erkeklerin cinsel haz da veren hareketine bağlı olmasaydı, "her erkeğin bir kadını kendi kurumunda boyunduruk altına aldığı ve buna *sözleşme* dediği" kuruma da gerek olmazdı. Kadınlar "erkekler arasında parsellenir, (...) bir zayıf daima bir güçlüyle eşleşir ve ona tabi olur."[6] On dokuzuncu yüzyılın ilerleyen dönemlerinde John Stuart Mill de benzer bir tez ortaya attı: "İnsan toplumunun daha ilk şafağından itibaren, her kadın (erkeklerin

[5] Aktaran: R. Scruton, *Sexual Desire: A Moral Philosophy of the Erotic*, New York, The Free Press, 1986, s. 186.

[6] W. Thompson, *Appeal of One Half of the Human Race, Women, Against the Pretensions of the Other Half, Men, to Retain Them in Political, and Thence in Civil and Domestic, Slavery*, New York, Source Book Press, 1970, s. 54-55.

ona atfettiği değerden ve kas gücü bakımından zayıflığından dolayı) şu veya bu erkeğe bağlı durumda bulunmuştur... [Evlilik] köleliğin ilkel halinin devamıdır. (...) Vahşi kökeninin verdiği rengi kaybetmemiştir."[7]

On dokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar, karının yasal ve sivil konumu köleninkine benziyordu. Genel yasanın himaye öğretisi altında karı da tıpkı köle gibi sivil olarak ölüydü. Kölenin efendisinden ayrı, bağımsız bir yasal varlığı yoktu; koca ve karı da "bir kişi"ydiler ve bu kişi kocaydı. Orta ve üst sınıftan varlıklı kadınlar, hakkaniyet kanunuyla evlilik birliği yasal kurgusunun tam sıkıştırmasından, güvenceleri ve evlilik öncesi sözleşmeleri kullanarak kaçınabiliyorlardı.[8] Ama bu gibi istisnalar (karşılaştıralım: bütün köle sahipleri iktidarlarını sonuna kadar kullanmaz), ilk sözleşme –hikâyesi– ile kurulan evlilik ilişkisinin hükümlerini hatırlatan himaye kurumunun gücünü hafifletecek bir şey yapmaz. Sir Henry Maine *Ancient Law*'da [Kadim Hukuk] şöyle der:

> Eski Patria Potestas'ın işleyişi ve doğası, katıksız İngiliz Genel Yasası'nın kocaya verdiği yetkiler üstüne düşünmekten ve bu yasanın karının tam yasal tabiyetini katı bir tutarlılıkla sağladığını hatırlamaktan daha canlı olarak nasıl anlatılır bilmiyorum.[9]

İngiltere'deki Evli Kadınların Mülkiyeti Yasası (1882) (1840'lardan itibaren bazı Amerikan eyaletlerindeki benzer yasalar bunu önceliyordu) himayeyi sona erdirmek ve evli kadınların sivil bireyler olarak tanınmasını sağlamak için verilen mücadelenin dönüm noktalarından biriydi. Ama bu sadece bir dönüm noktasıydı ve karıların yasal

[7] 6 J. S. Mill, "The Subjection of Women", *Essays on Sex Equality* içinde, A. S. Rossi (der.), Chicago, University of Chicago Press, 1970, s. 130.

[8] Bkz. N. Basch, "Invisible Women: The Legal Fiction of Marital Unity in Nineteenth-Century America", *Feminist Studies*, 5, 2 (1979), s. 346-366.

[9] Sir H. Maine, *Ancient Law*, Londra, J. M. Dent and Sons, 1972, s. 93-94.

statüsüne dair bazı belirleyici reformlar o kadar yakın tarihlidir ki çoğumuz halen tabiyetin işaretlerini taşıyoruz, mesela kocalarımızın adlarıyla tanınıyoruz.

Kadınlar ve karılar ile köleler arasındaki kıyaslama on yedinci yüzyıl sonlarından beri sıklıkla yapılmıştır. Önceki bölümde Mary Astell'in, özgür doğan erkeklerin aksine kadınların köle olarak doğduğu şeklindeki beyanını aktarmıştım; on sekicinci yüzyılda da pek çok romancı benzer şeyler söyledi. Mesela Daniel Defoe'nun *Roxana*'sında (yayım tarihi 1724) kadın kahramana göre, kadın "özgür doğmuştur ve (...) bu özgürlüğünü erkekler ne amaçla kullanıyorsa o da aynını yapabilir." Şöyle devam eder: "Evlilik sözleşmesinin bizatihi tabiatı, özetle özgürlükten, mülkten, otoriteden, her şeyden vazgeçip hepsini erkeğe vermektir ve bundan itibaren kadın sahiden salt kadındır, yani köledir."[10] Karılarla kölelerin karşılaştırılması on dokuzuncu yüzyılda kadın hareketinde yansımasını buldu. Kölelik karşıtı harekette kadınlar çok önemli bir rol oynadılar ve kölelerin durumuyla karılar olarak kendi durumları arasındaki bağlantıyı hemen kurdular. John Stuart Mill *Kadınların Tabiyeti*'nde "Yasal köle kalmadı, her evin hanımefendisi hariç" diye yazar.[11] Bir sene sonra, 1870'te Amerikalı feminist Laura Curtis Bullard şöyle der:

> Amerika Birleşik Devletleri'nde kölelik henüz kaldırılmadı... Kendini siyahları köle etme ayıbından azat ettiği gün, bu cumhuriyet için muhteşem bir gündü; (...) cinsiyet köleliğinin adaletsizliğini ilan edeceği ve köle konumundaki milyonlarca kadını azat edeceği gün, cumhuriyetin tarihinde daha da muhteşem bir gün olacak![12]

Köle ya da karı olmak, deyim yerindeyse, karıların henüz

[10] D. Defoe, *Roxana*, Harmondsworth, Penguin Books, 1982, s. 187.

[11] Mill, "Subjection of Women", s. 217.

[12] L. C. Bullard, "The Slave-Women of America", W. L. O'Neill, *The Woman Movement: Feminism in the United States and England* içinde, Londra, George Allen and Unwin, 1969, s. 119, 121.

tam olarak kurtulamadığı sürekli bir çocukluk [reşit olmamak] halinde olmak demek. Yetişkin erkek kölelere "oğlan" deniyordu, yetişkin evli kadınlara da "kız" deniyordu, hâlâ da deniyor. Sivil bakımdan ölü olmaya yaraşır sayılan köle, efendisi tarafından adlandırılarak canlandırılıyordu (hizmetçilere de, eğer kendi isimleri "yakışıksız"sa efendileri tarafından başka bir isim veriliyordu; "Mary" adı çok popülerdi). Bir kadın karı olduğunda statüsü "Mrs"[13] sıfatıyla belirtilirdi/belirtilir. Karı, kocasının adı altında kapsanıyordu; bugün bile bir kadın "Mrs. John Smith" diye çağrılabilir. Kadınların oy hakkının büyük savunucularından ABD'li Elizabeth Cady Stanton, Henry Stanton'la evlenirken kendi soyadı Cady'den vazgeçmeyi reddetti ve 1847'de kendisine "Henry denmesine" ciddi itirazı olduğunu yazdı: "İsimden ne çıkar diye, siyah kardeşlerimize bir sorun. Neden köleler, efendilerinin adıyla anılmadıkça isimsizdir?"[14] Himaye altında, karının, kocası nerede isterse orada yaşaması gerekiyordu, kazancı kocasına aitti ve çocukları da kocasının mülkiyetindeydi; tıpkı dişi kölenin çocuklarının efendiye ait olması gibi. Fakat kölelikle evlilik arasındaki devamlılığın belki de en etkileyici teşhiri, İngiltere'deki uygulamaydı: Thomas Hardy'nin *The Mayor of Casterbridge*[15] [Casterbridge Belediye Başkanı] kitabındaki gibi, karılar kamusal açık artırmalarda satılabiliyordu.

Samuel Menefee, kayıtlı 387 karı satma vakası sa-

[13] "Hanımefendi" anlamına gelen "*Mistress*"in kısaltmasıdır. İngilizcede bekâr kadınların adının önünde "Miss", evli kadınlar için "Mrs" konması uygulaması çok yakın zamanda yerini ayrım yapmayan "Ms"e bırakmıştır —*çev. notu.*

[14] Aktaran: E. Griffith, *In Her Own Right: The Life of Elizabeth Cody Stanton*, New York ve Oxford, Oxford University Press, 1984, s. xx.

[15] İngiliz yazar Thomas Hardy'nin 1886'da yayımlanan kitabı, daha sonra belediye başkanı olacak olan genç bir adamın, sarhoş olup eşiyle kavga ettikten sonra onu ve kız bebeğini başka bir adama beş gineye satmasıyla başlar. Adam ayılınca yaptığına pişman olsa da, eşini ve kızını bulamaz —*çev. notu.*

yıyor, 1073'teki tek bir olayla başlayan listede vakaların 1553'ten yirminci yüzyıla kadar düzenli olarak yaşandığı anlaşılıyor. Menefee kölelerin satışı ile karıların satışının birbirinden bağımsız olarak yapıldığını iddia ediyor; bundan dolayı, köle ticaretinin kaldırılmasının karıların alınıp satılması üstünde hiç etkisi olmadı. Karı satın almak, köle satın almaktan epeyce daha ucuzdu, hatta kadavra almaktan da.[16] Karı, açık artırmaya çıkarıldığında genellikle boynunda bir yularla duruyordu (anlaşıldığı kadarıyla, halkın inancına göre satış ancak yular yerindeyse geçerli oluyordu); kimi zaman yular bele ya da kola bağlanıyor, kurdeleyle süslendiği de olabiliyordu; "sembolün getirdiği aşağılanmayı azaltmak için olsa gerek".[17] Menefee'nin de belirttiği gibi yular hayvan satışının bir parçasıydı, ama bu sembolizmin daha öteye gittiğini de düşünebiliriz. Hayvanlar eli kırbaçlı adamlar tarafından güdülür, o halde yular da bir kademede köle efendisinin kırbacını simgeliyor olabilir. Menefee'nin karı satışına dair vardığı sonuç şudur:

> Karı satışları toplum hayatındaki sürtüşmeleri azaltıyordu, evlenme, boşanma ve nafaka gibi kesişen sorunlara tek çözüm sunuyordu. Bilinen pazar mekanizmalarına dayanan ve sayısız sembolik paraleli bulunan karı satışı, bireylerin karşı karşıya olduğu ikilemler için muhafazakâr ve geleneksel toplumsal çözümü temsil ediyor, topluluk statükosunda asgari baskı ile toplumsal doku üzerindeki stresi azaltıyordu.[18]

Karının satılması, kocanın karısına ve çocuklarına bakmaktan kaçmasına imkân tanıyordu, satın alan da "*zina*'dan dava açılmasına karşı kendini garantiye alabiliyordu".[19]

[16] S. P. Menefee, *Wives for Sale: An Ethnographic Study of British Popular Divorce*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, s. 160, tablo 3; s. 167, tablo 5; karı satma vakaları ekte listelenmiş.

[17] *A.g.e.*, s. 88.

[18] *A.g.e.*, s. 209-10.

[19] *A.g.e.*, s. 66.

Eğer karı kocasını aldattıysa, bu karının satışı, sevgilisinin zina yasası kapsamında dava edilmekten kurtulmasını sağlayabiliyordu. Yasa, karının mal –gibi– olduğu varsayımına dayanıyordu; karısı onu aldatıyorsa koca diğer adamı zararın (malına verilen zarar) tazmini için dava edebiliyordu. Kabul edilen bir dava, Dublin'de, 1979 gibi çok yakın bir tarihte görüldü.[20] Karı satma şüphesiz ki, boşanmanın olmadığı bir dünyada evliliklerin çökmesine gayriresmi bir çözüm oluyordu. Ama bu çözüm acaba neden böyle bir şekil aldı? Menefee karı satma kurumunun erkeğin cinsellik hakkı kanununun işleyişi bakımından ne anlama geldiğini tartışmak şöyle dursun, evlilik ilişkilerinin yapısı ve karıların tabiyeti bakımından önemine dair de hiçbir şey söylemiyor.

ABD'li köle sahipleri, karılarını değil kölelerini satıyorlardı. Gelgelelim, köle sahibinin karısı, dönemin diğer –beyaz– karıları için ataerkil hakkın özellikle dramatik bir sembolüydü. Köle sahibinin koca olarak karısı üzerinde cinsel erişim hakkı vardı, ayrıca efendi olarak, kadın kölelerinde de cinsel erişim hakkına sahipti. Bir plantasyon sahibinin karısı olan Mary Chestnut 1861'de günlüğüne şöyle yazmış: "Mrs. Stowe [*Tom Amca'nın Kulübesi*'nin[21] yazarı] yaranın en acıyan yerine basmamış. Legree'yi bekâr yapmış."[22] Köle efendisi/koca "'siyah ve beyaz' bir ailenin tek babası" ve bu ailenin koruyucusudur.[23] Burada "aile" teriminin güzel bir belirsizliği var. 1800'de Thomas Jefferson "Ailemin Nüfus Sayımı"nı tamamlar, aileye kö-

[20] *New Statesman*'de haber (2 Mayıs 1980).

[21] ABD'li yazar Harriet Beecher Stowe'un 1852'de çıkan *Tom Amca'nın Kulübesi* [çev. Tülin Nutku, Can Yayınları, 4. basım, 2017], hayatı zorluklarla geçen siyah köle Tom Amca etrafında kölelik gerçeklerini anlatır. On dokuzuncu yüzyılın en çok satan romanı olan kitap, kölelik karşıtı hareketin gelişmesinde büyük rol oynadı —*çev. notu.*

[22] Aktaran: E. D. Genovese, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, New York, Vintage Boos, 1976, s. 427. Ayrıca bkz. A. Rich, "Disloyal to Civilization", *On Lies, Secrets, and Silence*, Londra, Virago Press, 1980.

[23] Genovese, *Roll, Jordan, Roll*, s. 483.

leleri de dahildir.[24] Ama Jefferson'ın ailesi –kelimenin bir anlamıyla– evliliğiyle ve karısının üvey kardeşi olan kölesi Sally Hemings'le uzun birlikteliğiyle oluşmuştu. Eugene Genovese, harika çalışması *Roll, Jordan, Roll*'da[25] efendilerin, kendileri hiçbir cezayla karşı karşıya kalmaksızın siyah karıları yakalayıp döverken, erkek kölelerinin karılarını dövmesi konusunu özellikle önemsediklerini belirtiyor; oysa köle efendisi "bir kadını çırılçıplak soyup kanatana kadar kırbaçlamakta sakınca görmüyordu".[26]

Aynı dönemde İngiltere'de, kocanın karısına sopa çekmeye, kullandığı sopanın bir erkeğin baş parmağından büyük olmaması kaydıyla hakkı olduğuna yaygınlıkla inanılıyordu. On dokuzuncu yüzyılın feministleri de tıpkı bugünkü feministler gibi karıların kocaları tarafından şiddet görmesi meselesinden çok rahatsızdı. Frances Power Cobbe 1878'de "İngiltere'de Karılara İşkence" başlıklı etkili bir yazı yayımladı ve Avam Kamarası'nda İkinci Reform Tasarısı tartışılırken kadınların oy hakkını destekleyen bir konuşma yapan John Stuart Mill, "Bu Kamara'ya, her yıl erkek koruyucuları tarafından dövülerek öldürülen, tekmelenerek öldürülen, ayakla çiğnenerek öldürülen kaç kadın olduğunu gösteren bir resmî rapor sunulmasını rica ediyorum"[27] demişti. Koca, karısının şahsındaki mül-

[24] Bkz. F. M. Brodie, *Thomas Jefferson: An Intimate History*, New York, W. W. Norton and Co., 1974, s. 358. Jefferson'ın "siyah ailesi" hakkında Brodie'nin (tartışmalı) tezini izledim.

[25] Kitabın adı, ABD'de siyahların dinî müziğinden bir şarkı adı; siyahların kölelik karşıtı hareketinde çok popüler olan *Roll, Jordan, Roll* [Ak, Şeria, Ak] şarkısıyla, insan/Hıristiyan sayılmayan kölenin insanlığı/inancı anlatılır: "Şeria Nehri'ne indim, Yahya'nın üçünü vaftiz ettiği yere, Cehennem'de Şeytan'ı gördüm, 'Yahya seni vaftiz etmedi' dedi, 'ak Şeria, ak' dedim, 'ruhum cennete gitmeli Allahım, Şeria'nın aktığı yıllarca...'" —*çev. notu.*

[26] Genovese, *Roll, Jordan, Roll*, s. 483.

[27] Yeniden basımı S. G. Bell ve K. Offen (ed.), *Women, the Family and Freedom: The Debate in Documents*, Stanford, Stanford University Press, 1983, cilt I, s. 487; ayrıca bkz. Mill, "Subjection of Women", s. 163. Cobbe'un makalesiyse 1878'de *Contemporary Review*'da yayımlanmıştı.

künün sahibiydi ve bir erkek ancak, kendine ait olanla ne isterse yapabiliyorsa tam bir malik ve efendi olurdu.

İstediğini yapma hakkı, "evlilikteki haklar" hukuki kategorisiyle meşru onayını buluyordu. Bugün dahi, Amerika Birleşik Devletleri ve Avustralya'nın yanı sıra İngiltere'de kanunların evlilik içi tecavüzü hâlâ onayladığı eyaletlerde evlilik ve kölelik arasında karşılaştırma yapmak geçerli bir yaklaşım. Lord Hale'in on sekizinci yüzyılda yazdığı *The History of the Pleas of the Crown* [Tahttan İstenenlerin Tarihi] kitabında şöyle söyler: "Koca, yasal karısına kendisinin gerçekleştirdiği tecavüzden suçlu olamaz; zira karşılıklı evlilik rızası ve sözleşmesinde karı kendinden bu bakımdan feragat ederek kendini kocasına vermiştir ve bunu geri alamaz."[28] İngiltere'de 1884'e kadar, karı evliliğin [kocaya] verdiği hakları kabul etmemekten dolayı hapsedilebiliyordu ve 1891'e kadar da kocaların, haklarını almak için karılarını evlilik hanesinde zorla hapsetme izni vardı. Evlilik sözleşmesi özellikle bu bakımdan işleyen bir sözleşmedir. Sophie Emile'in karısı olduğunda Rousseau'nun ona verdiği öğüt, eğer kadınlık imparatorluğunu güvenceye almak ve "aşk aracılığıyla hüküm sürmek" istiyorsa, Emile'in onun bedenine erişimini sınırlı düzenle vermesi ve böylece kendini değerli kılmasıydı. Mütevazı olmalıydı, kaprisli olmamalıydı ki Emile "karısının soğukluğundan şikâyet etmek durumunda kalmadan onun iffetine itibar etsin."[29] Ama bu öğüdün geçerliliğini anlamak biraz zor; zira erişimin "sınırlı düzenle" olup olmayacağına sadece Emile karar verebilirdi. Kocanın evlilikteki hakkı, seks hakkı olarak siyasi hakkın modern kökeninin evlilik sözleşmesi aracılığıyla biraderliğin her bir üyesinin hakkı olarak nasıl aktarıldığının en açık seçik gündelik örneğidir.

[28] Sir M. Hale, *The History of the Pleas of the Crown*, Londra, Sollom Emlyn, 1778, Cilt I, bl. LVIII, s. 628.

[29] J.-J. Rousseau, *Emile or on Education*, çev. A. Bloom, New York, Basic Books, 1979, s. 478-479.

Karıların bedensel bütünlüğünün tanınmaması, William Thompson'ın evliliğe "beyaz köle yasası" demesinin temel nedenlerinden biriydi. Thompson alttan alta, cinsellik sözleşmesi olmasa erkeklerin toplum sözleşmesini yapıp devleti meydana getirmeyeceğini sezdirir; erkeklerin evlilikteki efendiliği sanki onların "siyasi iktidar zincirlerine hemen hemen her yerde kendi kendilerine korkakça boyun eğmelerinin tazminatı" gibidir.[30] John Stuart Mill karıların durumunun kölelerden de kötü olduğunu söyleyecek kadar ileri gider:

> Hiçbir köle, karı kadar köle değildir, karının yaşadığı kadar kelimenin tam anlamıyla köle değildir... Kadının –adamın kendisinden nefret ettiğini bildiği halde– malesef zincirlenmiş olduğu tiran ne kadar gaddar olursa olsun, (...) bu adam ondan bir insan evladının en rezil aşağılanmasını, kendi isteklerine zıt olan bir hayvan işlevine alet edilmeyi talep edebilir ve onu buna zorlayabilir.[31]

Aşağı yukarı aynı zamanlarda ABD'de Elizabeth Cady Stanton "Bugün erkek iktidarı altında düzenlendiği şekliyle toplum, kadınlığa büyük bir tecavüzdür"[32] der.

Yakınlarda yapılan bazı reformlara rağmen, yargı sistemlerinin çoğunda, kocalar hâlâ karılarının şahıslarındaki cinsel mülkiyetin sahibidir. Karıları kölelerle karşılaştırmak ne yazık ki henüz tamamen anlamsız değil. Yine de bu karşılaştırma daha ileri götürülemez; kadın hareketinin canlandığı ilk dönemlerde karının köle olduğu tezi yeniden ortaya atılmış olsa da. Bu karakterizasyonu desteklemek için ileri sürülen sebeplerden biri, evlilik ikametgâhında tam zamanlı çalışan karının bundan doğan bir ücret hakkı bulunmamasıdır. Karılar ev kadınıdır ve ev kadınları da emeklerinin karşılığında sadece geçim (korunma) elde ederler, tıpkı köleler gibi. Sheila Cronan

[30] Thompson, *Appeal,* s. 65.

[31] Mill, "Subjection of Women", s. 159-60.

[32] Aktaran: Griffith, *In Her Own Right,* s. 140.

soruyor: "Bu, kölelik demek değil midir?"[33] 1852 tarihli Alabama köle yasasının tanımıyla, 1972'de bir ev kadınının görevlerine dair tanımları yan yana getirmesi, onun dediği gibi karının köle olduğunu göstermez. Karılar eskiden oldukları gibi sivil açıdan ölü değiller, şimdi birçok bakımdan hukuken özgür ve eşitler; en önemlisi vatandaşlık hakkının kazanılmış olması. Hukuken özgür ve eşit olan vatandaş fiilen köle olamaz (bu, ücretli emeğin şartlarının zaman zaman köleliğe benzemediği anlamına gelmiyor); en fazla, bir vatandaş, sivil köle [vatandaşlık haklarına sahip köle] olmak için sözleşme yapabilir. Karı belki sivil köle gibi olabilir. Evlilik sözleşmesi hâlâ ilke olarak ömür boyu sürebilir, sivil köle sözleşmesi de ömür boyu sürer.

Bu analojinin sıkıntısı, sivil köle sözleşmesinin süresi uzatılmış bir iş sözleşmesi, sivil kölenin ise özel bir tür ücretli emekçi olmasıdır. Kadın, feministlerin sürekli olarak vurguladığı üzere, emeği karşılığında ücret almaz; işe alınmış değildir. Dahası, çalışma kamusal sivil alanın bir parçasıyken, karı özel olan evde emek verir. O halde belki de karı, ücret almamakla birlikte, yine bir ev işçisi olan hizmetçiye daha çok benzer. Bugün karı genellikle ailenin diğer tek yetişkin üyesidir; başka yetişkinler varsa bile, onlar da karının emeğine bağımlıdırlar.

Eskiden, karının efendinin evindeki konumu diğer tabi kişilerle hiçbir zaman tam olarak kıyaslanır durumda değildi. ABD'li bir köle efendisinin karısı mesela, kendisi de kocasına tabi olmakla birlikte, köleler üzerinde yetkiye sahipti (ama evli bir kadının azat etme gücü yoktu). Karının konumunun en uygun tasviri, efendinin birinci kölesi olmaktı; ya da daha genel olarak, ilk feministlerden birçoğunun ısrarla söylediği gibi karı, ailenin efendisinin birinci hizmetçisiydi sadece. Mary Astell'in yerinde yorumuyla, kadının "karı olmaktan memnun olmak için veya bir erkeğin yüksek hizmetçisi olmak üzere alındığında

[33] S. Cronan, "Marriage", *Radical Feminism* içinde, A. Koedt, E. Levine, A. Rapone (ed.), New York, Quadrangle, 1973, s. 217.

bunu bir terfi adımı saymak için hiçbir sebebi yoktur."[34] Leydi Chudleigh 1703'te meseleyi güzelce özetlemişti:

> Karıyla hizmetkâr aynıdır,
> Yalnız adları farklıdır.[35]

Birkaç sene sonra Daniel Defoe, "evlilik halinin aileye bağlı çırakların durumu olarak ve karının sadece evin üst hizmetçisi olarak kullanılacak şekilde tanımlanmasını kabul" etmediğini söylemişti.[36] 1792'de *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*'nde Mary Wollstonecraft kadının "yalnızca erkeğin iştahını doyurmak için ya da onun yemeklerini hazırlayıp çamaşırlarını temizleyen üst rütbeli hizmetçi olmak için yaratılmış olduğu" şeklindeki ataerkil iddiayı eleştiriyordu.[37] On dokuzuncu yüzyılın sonunda Thorstein Veblen karıyı "hanenin baş hizmetçisi" olarak tanımlıyordu.[38]

Fakat karılar ve diğer emekçiler arasında hayati önemde bir fark var. Bütün efendiler kendilerine tabi olanlardan "hizmet" beklese de, sadece *kadınlar* (ev) kadını olup "ev hizmetleri"ni sağlıyor. Genovese'in de açıkladığı gibi, pek çok köle sahibi sadece efendi olmak değil, iyi bir efendi olmak istiyordu ve iyi efendinin nasıl olacağına dair yaygın görüş de bu kişinin kölelerini koruyacağı ve onlara karşı belli sorumlulukları yerine getireceğiydi. Köleler için ideal olan, minnet göstermeleri ve sadakatle hizmet etme-

[34] M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage*, New York, Source Book Press, 1970, s. 88.

[35] Lady Chudleigh, "To The Ladies", *The Whole Duty of a Woman: Female Writers in Seventeenth-Century England* içinde, A. Goreau (ed.), New York, The Dial Press, 1985, s. 273.

[36] D. Defoe, *Conjugal Lewdness; or, Matrimonial Whoredom. A Treatise concerning the Use and Abuse of the Marriage Bed*, Gainesville, Florida, Scholars' Facsimilies and Reprints, 1967 [asıl basımı 1727], s. 26.

[37] M. Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*, C. Poston (ed.), New York, W. W. Norton and Co.1975 [1792], s. 40.

[38] T. Veblen, *The Theory of the Leisure Class*, New York, the Modern Library, 1934, s. 182.

leriydi; bir mal parçasının gerçekleştirmesi imkânsız bir beklenti tabii ki.[39] "Sadakatle hizmet" ise, her efendinin tam istediği şeydir, kocalar da dahil olmak üzere. Merhum kayınpederimin 1918'de 14 yaşında çocukken imzaladığı, matbaacı çırağı olarak çalışma senedi, onu efendisine "doğruluk ve sadakatle hizmet etmek", "sırlarını saklamak ve haklı emirlerine isteyerek itaat etmek"le yükümlü kılan hükümler içeriyordu. Kocanın talep ettiği "sadık hizmet"in özgül içeriği ise, sadece evlilik sözleşmesiyle değil, cinsellik sözleşmesinin ve cinsiyete dayalı işbölümünün ortaya çıkmasına yol açan "doğadaki temel"le de belirleniyordu. "Ev hizmetleri" tedariki femininitenin ataerkil anlamının, yani kadın olmanın bir parçasıdır.

1862'de İngiltere'deki "kadın artıdeğer" sorunu üstüne yazan bir yorumcu, kadın hizmetkârların sorunun bir parçası olmadığını söylüyordu:

> Onlar hiçbir suretle gereksiz değillerdir... toplumsal hayatın en önemli ve vazgeçilmez fonksiyonlarından birini yerine getirirler; zorunlu olarak bağımsız ve dolayısıyla kendi cinsiyetleri için tabiat dışı bir kariyer izlememektedirler; bilakis, başkalarına bağlı ve başka var oluşlarla ilişki içindedirler, onlara güzellik katar, işlerini kolaylaştırır ve onlara hizmet ederler. Tek kelimeyle, kadının varlığının iki esasını da sağlarlar; erkekler *tarafından desteklenir ve onlara hizmet ederler.*[40]

Leonore Davidoff aile bağlarının kadınlara nasıl da sık sık ev işleri yüklediğini gösterir: "Kadın akrabalar ücretsiz ev hizmetçileri olabilirdi ve bu şekilde kullanılırlardı." Kadın aile üyeleri ve ev hizmetleri o kadar bir tutuluyordu ki, yatılı hizmetkârlar bir efendiyle tek seferde bir yıllığına sözleşme yapabiliyorsa da, ödenen ücretler yatacak yer ve yi-

[39] Genovese, *Roll, Jordan, Roll,* özellikle s. 70-86; 123-149.

[40] Aktaran: P. Hollis, *Women in Public 1850-1900: Documents of the Victorian Women's Movement,* Londra, George Allen and Unwin, 1979, s.12.

yeceğe, yahut korumaya bir ek gibi görülüyordu ve "yasal olarak, ücret ödemesi sözleşmede açıkça belirtilmeliydi, aksi halde hizmetin gönüllü olarak yapıldığı düşünülebilirdi". On dokuzuncu yüzyıl ortasında ev hizmetleri artık ağırlıklı olarak kadınların işi olmuştu. Bir karının, kocasının iznini almadan ev hizmetleri işine girememesi anlamlıdır. Kocanın, karının hizmetleri üstünde hakkı vardı. Eğer işveren kocanın iznini alamazsa, ona "bir işverene başka birinin hizmetkârını ayartmaktan dava açılmasıyla tamamen aynı şekilde, 'hizmet kaybı'na sebep olmaktan dava açılabilirdi. Halk tabiriyle, bir kadın iki efendiye hizmet edemezdi."[41]

Çok yakın zamana kadar, karının kocayla birlikte yaşama yükümlülüğü (konsorsiyum) kanunu karının kocayla ilişkisinin hizmetkârın efendiyle ilişkisi gibi olduğunu doğruluyordu. Eğer karısı üçüncü bir tarafça ihmalen yaralanırsa koca konsorsiyumun kaybından dolayı dava açabilirdi, ki konsorsiyum "ev işleri ve çocuk bakımına ek olarak, ... kadının sevgisini, şefkatini, yoldaşlığını, toplumsallığını ve cinsel hizmetlerini de içerir"di.[42] Karının evde çalışma kabiliyetinin haksızca zarar görmesi, hizmetkârın zarar görmesiyle aynı şekilde algılanıyordu; bu zarar efendiyi de zorunlu olarak zarara uğratıyordu. Söz konusu kanun, İngiltere'de ve Avustralya'nın Yeni Güney Galler eyaletinde 1980'lere kadar yürürlükten kaldırılmamıştı. Amerika Birleşik Devletleri'nde eyaletlerin sadece küçük bir azınlığı bu kanunu kaldırdı; çoğu, dava açma hakkını karıyı da kapsayacak şekilde genişletti (gelecek bölümde göstereceğim gibi, sözleşme bakışı açısına göre biraz tuhaf bir durum bu). 1981'de Yeni Güney Galler'de konsorsiyum yasasına dayanarak açılan bir dava kazanıldı ve bir

[41] L. Davidoff, "Mastered for Life: Servant and Wife in the Victorian and Edwardian England", *Journal of Social History*, 7 (1974), s. 410-411; 420.

[42] L. J. Weitzman, *The Marriage Contact: Spouses, Lovers and the Law*, New York, The Free Press, 1981, s. 60.

kocaya 40.000 dolar tazminat ödendi.[43]

İngiltere'de karının evin tek hizmetçisi olması ancak son elli yıl içinde gerçekleşti. Evli çift ile çocuklarının, bugün düzgün bir "aile"yi teşkil etmesi normal sayılan küçük dünyasının oluşumu ancak nispeten yakın zamanda tamamlandı. Daha eski "aile" anlayışının inatçı sürekliliği İngiltere'de 1851 Nüfus Sayımı Raporu'nda görülür; burada Nüfus İşleri Başkanı şöyle der: "İngiliz ailesi, asıl tipinde, koca, karı, çocuklar ve hizmetkârlardan meydana gelir." Buna, ailenin "daha az mükemmel ama daha yaygın olarak, koca, karı ve çocuklardan" meydana geldiğini ekler.[44] Geçtiğimiz yüzyılın ortalarında Amerikan kentlerinde tüm hanelerin %15'i ile 30'u arasında bir kısmında yatılı ev hizmetçisi vardı. Bu hizmetçilerin büyük çoğunluğu kadındı (o dönemde, genellikle beyaz kadınlar) ve ücretli çalışan kadınların çoğu da ev hizmetçisiydi.[45] 1901'de Avustralya'da ücretli iş yapan kadınların neredeyse yarısı bir nevi ev içi hizmet görüyordu (hepsi de özel evlerde değildi) ve on dokuzuncu yüzyıl boyunca hizmetçilere olan talep arzdan fazlaydı, ki bu, hizmetkâr olarak iyi yetişmiş bir kadının neticede karı olarak da uygun olduğu düşünülürse pek şaşırtıcı değildir belki de.[46] Hizmetçiler ayrıca, on dokuzuncu yüzyıl İngilteresinin karmaşık, sınırları birbirine girmiş sınıf ve cinsiyet dünyasında üst sınıftan bazı erkekler için arzu nesnesiydiler. (Kayıtlara geçmiş örnekler arasında belki en dramatik olanı, hizmetçi Hannah Cullwick ile centilmen Arthur Munby arasındaki uzun süreli ilişkiydi.)[47] 1930'lara kadar, kalifiye işçi sınıfından dar

[43] *Sydney Morning Herald*'da haber (15 Mart 1982).

[44] Aktaran: Corrigan, "Feudal Relics", s. 454, not 19.

[45] Bkz. F. E. Dudden, *Serving Women: Household Service in Nineteenth Century America*, Middleton, CT, Wesleyan University Press, 1983, giriş.

[46] Bkz. B. Kingston, *My Wife, My Daughter, and Poor Mary Ann: Women and Work in Australia*, Melbourne, Nelson, 1975, bl. 3.

[47] Cullwick'in anlatımı için bkz. L. Stanley (ed.), *The Diaries of Hannah Cullwick: Victorian Maidservant*, Londra, Virago Press, 1984. Ayrıca, L. Davidoff, "Class and Gender in Victorian England: The Diaries of

gelirli aileler de dahil olmak üzere İngiltere'de çok fazla sayıda aile, hizmetkârlara veya her işi gören bir hizmetçiye sahip olabiliyordu. Ev hizmetleri büyük bir iş sahasıydı. 1881'de her 22 kişiden biri ev hizmetkârıydı, yatılı hizmetkârların çoğunluğu kadındı ve 15-20 yaş aralığındaki tüm kadınların üçte biri hizmet ediyordu.[48]

Bir zamanlar çeşitli kademelerdeki hizmetkârlar arasında dağıtılan veya her işi yapan bir hizmetçi tarafından görülen işleri bugün (ev) kadını yapıyor. (Ev) kadınının "asıl" işleri temizlik, alışveriş, yemek, bulaşık, çamaşır ve ütü.[49] Bu kadın ayrıca çocuklarına bakıyor; sıklıkla, yaşlanan ebeveyninin ve diğer akrabaların bakımıyla da ilgileniyor ve kimi zaman ücret ödenmeyen bir yardımcı olarak kocasının işlerine de az veya çok dahil ediliyor. Karı olmanın bu yönü küçük dükkânların pek çoğunda, din adamlarının ve politikacıların karılarının faaliyetlerinde görünür durumda, ama aynı hizmet daha az görünür olarak başka türlü işler yapan kocalara da veriliyor aslında. Mesela karı (erkek akademisyenler için) araştırma asistanlığına katkıda bulunur, (iş adamının müşterilerine) ev sahipliği yapar, (küçük iş adamı için) telefonları açar, hesapları yapar.[50] Ama Christine Delphy'nin de dediği gibi, ev kadınının görevlerini saymak bize ancak bu kadarını

Arthur J. Munby and Hannah Cullwick", *Feminist Studies,* 5, 1 (1979), s. 86-141. Hannah Cullwick, evde bakmakla yükümlü olunan bir kişi olarak karı etrafında şekillenen kadınlık idealine dikkat çekici bir şekilde zıttı. Fiziksel olarak çok kuvvetli, zinde bir işçi sınıfı kadını olarak, "fazla yakın davranan erkekleri yumruklarıyla" tehdit ederdi (ve başka çalışan kadınların da, ileri giden erkeklerin gözünü korkuttuğu gözleniyordu). Cullwick Mayıs 1871'de günlüğüne Arthur Munby hakkında "efendimi kolayca kaldırabiliyorum ve onu çocuk gibi taşıyabiliyorum ve o 73 kilo" diye yazmıştı (Stanley, *The Diaries,* s. 2, 167).

48 Davidoff, "Mastered for Life", s. 409-410.

49 A. Oakley, *The Sociology of Housework*, Londra, Martin Robertson, 1974, s. 49.

50 J. Finch, *Married to the Job: Wives' Incorporation in Men's Work*, Londra, George Allen and Unwin, 1983. Finch (132-133) evlenmek isteyen ama kocalarının işine katılmak istemeyen kadınlara sekiz kural öneriyor.

söyler. Bunları sayıp dökmek bize, neden tıpatıp aynı hizmetin piyasada parayla alınabildiğini, kadın bir hizmeti lokantada veya temizlik şirketinde verecek olsa karşılığında para alacakken, karı olduğunda neden ücretsiz yerine getirildiğini açıklayamaz.[51] Mesele, karıların ücret ödenmeden değerli işler yapması değil (ki böyle olduğunun düşünülmesi nedeniyle bazı feministler ev işleri için devletin maaş vermesi veya ücret ödenmesini savundular). Kadın (karı) olmanın, bir erkek (koca) için belirli hizmetler vermek ve onun emrinde bulunmak *demek olmasıdır* mesele. Kısacası, evlilik sözleşmesi ve karının –bir nevi– emekçi olarak tabi kılınması, cinsellik sözleşmesi olmadan, "erkek" ve "kadın"ın, "özel" ve "kamusal" alanın ataerkil kuruluşu olmadan anlaşılamaz.

Kölenin özgür olmayan emeğinin veya yatılı hizmetkârın emeğinin özelliklerinden biri, efendilerine her daim hizmet vermelerinin gerekmesidir. Karı da kocasının bakımı için daima el altındadır. Bu yüzden (ev) kadınlarının çalışma süresi inanılmaz derecede uzundur. Amerika Birleşik Devletleri ve Sovyetler Birliği'nden veriler, 1920'lerden 1960'lara kadar ev kadınının haftalık çalışma saatlerinde anlamlı bir azalma olmadığını gösteriyor; yalnız Amerika Birleşik Devletleri'nde 1965 ile 1975 arasında bu sürenin azalması söz konusu olabilir. Ama bu azalış, çok yüksek bir seviyeden gerçekleşmiştir: Amerikan zaman bütçeleri 1960'lar ve 1970'lerde ev kadınlarının haftada 55 saat çalıştığını, 1 yaşın altında çocuk varsa çalışma süresinin neredeyse 70 saati bulduğunu gösteriyor.[52] 1971'de İngiltere'de karılar ortalama olarak haftada 77 saat çalı-

[51] C. Delphy, *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression*, çev. D. Leonard, Amherst, University of Massachusetts Press, 1984, s. 87-89.

[52] H. Hartmann, "The Family as the Locus of Gender, Class, and Political Struggle: The Example of Housework", *Signs*, 6, 3 (1981), s. 388-389; ayrıca bkz. A. Oakley, *Housewife*, Harmondsworth, Penguin Books, 1976, s. 7, tablo A.

şıyorlardı.[53] Kocaların katkısı çok azdır; Amerika Birleşik Devletleri'nde evliliklerde iş bölümü üzerine yakın tarihli ve çok ayrıntılı bir ampirik araştırmada varılan sonuca göre, "kocaların iş yapma miktarına etki eden pek az şey bulunabilmiştir".[54] Kocanın varlığı evdeki iş yükünü arttırabilir de: "Koca, ailenin ev işi zaman kanyaklarında net azalış demek olabilir; yani kocalar katkıda bulunduklarından daha fazla ev işi gerektirebilir." Heidi Hartmann bir kocanın haftada yaklaşık sekiz saat fazladan ev işi çıkarttığını hesaplıyor.[55]

Karı, geçim kaynağını ("koruma") ve ayrıca görevlerini yapmak için araçları kocadan temin eder. Kocasının iyi niyetine bağlıdır ve ancak "iyi bir efendi" elde etmeye çabalayabilir. Davidoff'un Viktorya dönemi ve Edward dönemindeki[56] koca hakkındaki yorumu bugün de geçersiz değil: Eğer koca, karısına "fazladan" para veriyorsa ya da evde "yardım" ediyorsa "bu daha ziyade hizmetlilerine ve köylülerine ilave yardımlarda bulunan 'nazik' toprak ağası ve hanımınınkiyle aynı gelenekten kaynaklanıyordu".[57] Karının sağlaması beklenen hizmetler ve elde edeceği destek bütünüyle kocasının isteğine bağlıydı; "evli kadınların hayat standartlarını, hizmetlerini artırmak suretiyle yükseltmeleri imkânsızdır. Onlar için tek çözüm, aynı hizmeti daha zengin bir adama vermektir".[58] Gelgelelim, kocası ister proleter olsun ister kapitalist, karı, kocanın

53 Oakley, *Housewife,* s. 6; *Sociology of Housework,* s. 92-93.

54 S. F. Berk, *The Gender Factory: The Apportionment of Work in American Households*, New York, Plenum Press, 1985, s. 161.

55 Hartmann, "Family as Locus", s. 378-379; 382-383.

56 İngiltere'de 1837-1901 arasında hüküm süren Kraliçe Victoria'nın ve ardından 1910'a kadar tahtta olan oğlu Kral Edward'ın dönemi. Edward devrinin, kralın ölümünden sonra, Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıcına (1914) veya bitişine (1919) kadar devam ettiğini söyleyenler de vardır. (Kaynak: https://en.wikipedia.org/wiki/Victorian_era ve https://en.wikipedia.org/wiki/Edwardian_era) —*çev. notu.*

57 Davidoff, "Mastered for Life", s. 419.

58 Delphy, *Close to Home,* s. 70.

cömert olacağını garantileyemez. Oysa ekonomistler mesela, kocaların her zaman iyiliksever olacağını farz etmişlerdir. Himaye kanunu aileye dair neoklasik ekonomik analizlerde yaşar. Ekonomistler bütün aile için tek bir refah kaynağı olabileceğini verili sayarlar; yani kocanın (karısını –ve çocuklarını– temsil eden "tek şahıs") refah fonksiyonu diğer hepsini temsil eder. Sosyalist yazarlar bile, George Orwell'ın meşhur *Wigan İskelesi Yolu* kitabında yaptığı gibi, işçi sınıfından karıların kocalarından daha fakir ve daha büyük yoksunluk içinde olduklarından bihaberdiler.[59] Karıları tipik olarak, kocaların ve çocukların beslenebilmesi için kendi temel ihtiyaçlarından feragat ediyorlardı ve işsizlik oranlarının çok yüksek ve işsizlik süresinin çok uzun olabildiği, sosyal yardımlardan kısıntıya gidildiği günümüzde de karıların daha farklı davranması için bir sebep yok. En iyi zamanlarda bile kocanın dinlenme istekleriyle (ev) kadınının ekmek kazanandan talep ettiği destek arasında uyuşmazlıklar olabilir.

Ev kadını sık sık, işçiden, hizmetkârdan yahut köleden çok farklı bir konumda olarak tasvir edilir; ev kadını kendi kendinin efendisidir. Ev kadınları kontrolden azade olmayı kendi büyük avantajları olarak görüyorlar; ne yapacaklarına, nasıl ve ne zaman yapacaklarına kendileri karar verebildiklerini vurguluyorlar ve pek çok ev kadınının iyi işin ne olduğuna dair kuvvetli, içselleştirilmiş standartları var.[60] Dışarıdan bakana hiçbir şekilde tatmin edici görünmeyen işleri yapan erkek işçilerin araştırmacılara işlerinden memnun olduklarını söylemesi gibi, ev

[59] Orwell'in feminist eleştirisi için bkz. D. Patai, *The Orwell Mystique: A Study in Male Ideology*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1984, özellikle Üçüncü Bölüm. Beatrix Campbell Wigan İskelesi Yolu'nu yeniden döşer; bkz. *Wigan Pier Revisited: Poverty and Politics in the 80s*, Londra, Virago Press, 1984.

[60] Ev işinin bu yönü, Oakley'nin görüştüğü kişilerin en değer verdiği özellikti; örneklemin yarısından fazlası "kendi kendinin patronu olmak"tan bahsetmişti; Oakley, *Sociology of Housework*, s. 42, 182; ve *Housewife*, 6. Bölüm.

kadınları da kendi paylarına düşene şükrediyor; yoksa hayat çekilmez olur. Evet, gündüz saatlerinde, "iş saatinde" ev kadını çalışma yerinde yalnız oluyor, eğer koca da evden çalışmıyorsa ya da ev "dükkânın üst katı" değilse. Ama diğer zamanlarda koca, yani "patron" da orada. Ev işine dair tartışmalar çoğu zaman kocanın beklentilerini ve gereksinimlerini gözardı ediyor. *Kocanın* işinin gerekleri, ev kadınının zamanını nasıl ayarladığını büyük ölçüde belirliyor. Mesela yemekler onun iş saatlerine uyan zamanlarda yeniyor ve kocanın, evinin ve çocuklarının nasıl olmasını istediğine dair fikirleri var; beklentilerini zorla yerine getirtme araçları da var kocanın: yemeği burnundan getirmek ve son kertede fiziksel şiddet gibi.

Karıların ev kadını olması artık o kadar doğal görünüyor ki, çok popüler İngiliz televizyon dizisi *Minder*'da iki ana karakterden birinin karısı ekranda asla görünmüyor ve ondan "evdeki" [*"'er indoors"*] diye söz ediliyor. Bugün bu düzenlemenin tarihsel ve kültürel özgüllüğünü anlamak biraz çaba gerektiriyor. On yedinci yüzyılda İngiltere'de karılar kocalarına tabiydi ama ekonomik olarak bağımlı değildi. Himaye kanununun bir ihlali, kadınların bekâr olarak çalışmasına müsaade ediyordu ve kadınlar çok çeşitli meslekler yapıyorlardı. On dokuzuncu yüzyılın ortalarında, tam zamanlı ev kadını olan bir karıya sahip olmak muteber sınıflardan her erkeğin emeliydi. Ama daha önce de belirttiğim gibi, uzun müddet karıların birçoğu veya çoğunluğu üst hizmetçiydi, kelimenin şimdi bilinen anlamıyla "ev kadını" değildi. Dahası, bugün nispeten az sayıda karı tam zamanlı ev kadını olsa da, "ev kadını" toplumsal fikrinin gücü, sürekliliğini cinsellik sözleşmesinin gücüne borçludur.

İşçi sınıfından kadınların pek çoğu ekonomik zorunluluklardan dolayı daima ücretli işlerde çalışmışlardır. 1851'de İngiltere'de evli kadınların dörtte biri ücretli çalışıyordu.[61] Himaye altındaki bu kadınların toplumsal

[61] Veri H. Land'den, "The Family Wage", *Feminist Review*, 6 (1980), s. 61.

durumu, en hafif ifadeyle çelişkiliydi. "Karı" statüsü, bir kadının "birey" yetilerine sahip olmadığını onaylıyordu; bu kadın kocasının malı olmuştu ve onunla ilişkisi kölenin/hizmetkârın efendiyle ilişkisi gibiydi. Karı sivil olarak ölüydü. Aynı zamanda, birçok karı iş sözleşmesi yaptığından, bunların sözleşme yapabilen "birey" olma durumu da onaylanmıştı. Tıpkı köle efendilerinin insan mallarının insanlığını tanımak (basit bir mala kırbaç göstermenin ne faydası olurdu ki) durumunda kalması gibi, kadınların "birey" olma yetisi de hiçbir zaman tam olarak reddedilemiyordu. İş sözleşmesi yapmak, kadınların birey olmak ve sözleşmeye taraf olmak için gereken yetiye sahip olduğunu hiçbir şüpheye yer bırakmaksızın ortaya koyuyordu. Kapitalist pazarın kamusal dünyasında sözleşme yapmak, ücretli emekçi olmak, bireyin şahsında bir mülkiyete sahip olduğunu varsayar; bundan sonra kişi, o mülkiyetin bir kısmı olan emek gücünü, iş sözleşmesiyle devredebilir. Kadınlar da, anlaşılan, işçi olabilmektedir.

Pek çok feminist, karının kocasına tabiyetinin işçinin kapitaliste tabiyetine benzediğini savunmuştur. Kadınlar işçi olabilmekle kalmayıp, evlilik sözleşmesi de iş sözleşmesine benzer ve (ev) kadınını evlilik hanesinde bir işçi olarak kurar. Lakin evlilik sözleşmesini bir iş sözleşmesi gibi görmek, cinsellik sözleşmesini bir kere daha unutmak demektir. (Ev) kadını işçiye benzemez ve kadınlar erkeklerle aynı anlamda "işçi" olamazlar. Evlilik sözleşmesi iş sözleşmesi gibi değildir; aksine iş sözleşmesi evlilik sözleşmesini önceden varsayar. Ya da bu meseleyi başka şekilde anlatacak olursak, "işçi"nin inşası onun bir kadına sahip bir adam olduğunu farz eder; bu adam gündelik ihtiyaçlarını karşılayacak bir (ev) kadınına sahiptir. Sivil toplumun özel ve kamusal alanları birbirinden ayrıdır, doğal düzendeki cinsiyet farkını yansıtır; diğer yandan da bunlar birbirinden ayrılamaz, birbirinden yalıtılmış olarak anlaşılmaları mümkün değildir. "İşçi"nin güçlü görüntüsüne, elinde alet çantası ve sefer tasıyla temiz tulumu içindeki ustaya, karısının gölgesi daima eşlik eder.

Karılarla işçileri karşılaştırmanın feministlere bunca cazip görünmesinin bir nedeni, sosyalistler gibi onların da sözleşme yapmaya zorlanma şartlarına odaklanmalarıdır. İşverenler üretim araçlarını kontrol ederler ve dolayısıyla iş sözleşmesinin şartlarını kendileri için avantajlı olacak şekilde belirleyebilirler; işçilerse sadece kendi emek güçlerinin mülkiyetine sahiptir ve iş sözleşmesini yapmak ya da yapmamak konusunda sahici bir seçme imkânları yoktur. Çağdaş analitik felsefenin tekniklerini kullanan G. A. Cohen yakın zamanda proleteryanın, işçi kalmamakta resmî olarak özgür olmakla beraber (mesela küçük esnaf olabilirler ve tikel olarak bir işçi, hatta işçilerin çoğu, proleter olmaktan bu şekilde kaçmakta serbesttir), yine de emek güçlerini satmaya zorlandıklarını savunur; "işçiler kolektif olarak özgür değildir; hapsedilmiş bir sınıftır".[62] Benzer şekilde, herhangi bir kadın bekâr kalmakta serbest olabilir, ama kolektif olarak kadınlar evliliğe zorlanırlar. William Thompson, kadınların evlenmeyi reddetme özgürlüğünü, köylülerin tüm gıdaları tekeline çoktan almış olan Doğu Hindistan Şirketi'nden[63] yemek satın alma özgürlüğüyle karşılaştırmıştır; "böylece erkeklerin yarattığı kanunlar, kadınları bilgi ve ustalıktan mahrum ettikten, onları bütün kararlardan ve fikir yaratan konum ve güvencelerin faydalarından dışladıktan, mülkiyet sahipliğine, kullanımına ve takasına mirasla veya başka şekilde dahil olmaktan neredeyse bütünlüyle men ettikten sonra, kadınlara nezaketle 'evlenip evlenmemekte özgürsünüz' denir."[64] 1909'da Cicely Hamilton *Mariage as a Trade* [Zanaat Olarak Evlilik] eserinde kadınların geçimlerini temin etmelerinin fiilen yegâne yolunun evlilik olduğunu

[62] G. A. Cohen, "The Structure of Proletarian Unfreedom", *Philosophy and Public Affairs*, 12, 1 (1983), s. 12.

[63] İngiliz asilzade ve büyük tüccarlarının, sömürge Hindistan'da kurdukları, kendi ordusu da olan ve Hindistan'ı ciddi ölçüde denetleyen çok büyük şirket —*çev. notu.*

[64] Thompson, *Appeal*, s. 57.

savunmuştur; evlilik "özünde... bir ticaret veya zanaat girişimidir".[65] Kadınların zanaatı erkek zanaatlarından farklıydı; çünkü kadınların işe girip çalışma seçeneği yoktu; onlar için tek bir zanaat vardı ve bunu yapmaya sevk ediliyorlardı.

Bugün, nesnel olarak, pek çok işçi küçük burjuvazi seviyesine yükselmek için gereken kaynakları elde edebiliyor; geçen yüzyılda ya da 1909'da olduğundan daha fazla kadın da iş bulmalarına ve kendi kendilerine geçinmelerine yetecek eğitim vasıflarını ve ustalığı elde edebiliyorlar. Buna rağmen, gündelik gözlemler iş hayatında çok iyi para alınan konumlarda pek az kadının bulunduğunu ortaya koyuyor. Kapitalist pazar ataerkildir, cinsiyete göre işbölümüne uygun olarak yapılandırılmıştır. Emek gücünün cinsiyete göre ayrışması ve iş yerlerinin kardeşlik dayanışma alanları olarak korunması, yirminci yüzyıl boyunca dikkat çekici derecede sabit kaldı.[66] Çoğu kadın ücretli işleri ancak düşük statülü, düşük ücretli işlerden oluşan dar bir yelpaze içinde bulabiliyor; başka kadınlarla yan yana çalışıp erkekler tarafından idare ediliyorlar ve ücret eşitliği yasalarına rağmen erkeklerden daha az kazanıyorlar. Böylece evlilik, kadınların çoğu için ekonomik açıdan avantajlı olmayı sürdürüyor. Dahası, kadınların karı olması için toplumsal baskılar da ekonomik olanlar kadar kuvvetli. Bekâr kadınlar toplumsal olarak tanımlı ve kabul görmüş bir yerden mahrum; bir erkeğin karısı olmak kadınların çoğu için hâlâ, tanınan bir toplumsal kimlik bulmanın temel yolu. Daha temel olarak, eğer kadınlar bekâr kalma özgürlüklerini toplu halde kullansa-

[65] C. Hamilton, *Marriage as a Trade*, Londra, The Women's Press, 1981, s. 27.

[66] Örneğin 1901'de İngiltere'de kadınların %88'i kadınların egemen olduğu mesleklerde çalışıyordu; 1971'de %84 için durum buydu. Bugün ABD'de kadınların yaptığı işlerin %80'i, Çalışma Bakanlığı'nın listelediği 420 işten 20'si içine giriyor. 1986'da Avustralya'da, 267 iş kategorisinden sadece 69'unda kadınların oranı çalışanların üçte birini aşıyordu.

lardı, erkekler de koca olamazdı; böylece cinsellik sözleşmesi sarsılmış olacaktı.

Evlilik veya iş sözleşmesi yapmaya zorlanıyor olmak, sözleşmenin geçerliliğine şüphe düşürüyor; ama ekonomik zorlamaya odaklanmanın sözleşme uygulamasının kendisini sorgulamaya pek bir katkısı yok. Evlilik ve iş sözleşmelerini yapmak isteğe bağlı olsaydı, feministler ve sosyalistler eleştirilerinden vazgeçecekler miydi? Karının işçiyle karşılaştırılmasına dair zorluklardan biri, işçilerin kapitalizme tabi oluşlarının özgül şekline pek önem verilmemesi. Kapitalist sömürüye dair Marksist analiz evlilik ilişkilerine uygulanıyor. 1878'de Amerika Birleşik Devletleri'nde Kadınların Oy Hakkı Ulusal Derneği'nin toplantısında "Erkek, kadınla ilişkisinde kapitalistinkine benzer konumuyla, kadının zorlu çabalarının meyvesini yüzyıllar boyunca ondan çalmıştır" ifadesi oybirliğiyle kabul edildi.[67] Daha yakın zamandaki bir anlatıma göre, eğer "burjuvazinin proletaryayla ilişkisiyle olan benzerliğe odaklanacak" olursak, kocanın "evlilikte karının sömürülmesinden ve baskı altında bulunmasından doğrudan fayda elde ettiği" açıktır.[68] Mesela Heidi Hartmann, tıpkı kapitalistin işçinin emek gücünü kontrol etmesi gibi, "ataerkinin üzerinde durduğu maddi zeminin erkeklerin kadınların emek gücünü kontrolüne dayandığı" bir "partnerlik" olduğunu söyler.[69] Christine Delphy'ye göre ise "evlilik, ücretsiz emeğin nüfusun belli bir kesiminden, yani kadınlardan-eşlerden gasp edildiği bir kurumdur." Evlilik sözleşmesi bir iş sözleşmesidir, "[karının] emek gücünün

[67] Aktaran: W. Leach, *True Love and Perfect Union: The Feminist Reform of Sex and Society*, New York, Basic Books, 1980, s. 192.

[68] P. Rothenberg, "The Political Nature of Relations between the Sexes", *Beyond Domination: New Perspectives on Women and Philosophy* içinde, C. C. Gould (ed.), Totowa, NJ, Rowman and Allanheld, 1984, s. 213.

[69] H. Hartmann, "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union", *Women and Revolution*, L. Sargent (ed.), Boston, South End Press, 1981, s. 15.

koca tarafından ele geçirilmesinin sözleşmesidir."[70]

Karıların işçilere benzediği şeklindeki tezin en bilinen örneği elbette Engels'in *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'nde verdiği kurgusal tarihçedir. Engels'e göre "ilk sınıf egemenliği", erkeklerin kadın cinsiyetini ezmesidir; "aile içinde [koca] burjuvazidir, karı ise proleteryayı temsil eder" Ancak Engels ayrıca, tekeşli ailede karının "baş hizmetçi" olduğunu ve "modern bireysel ailenin, karının açık veya üstü kapalı köleliği üzerine kurulu" olduğunu da iddia eder. Engels'in karıların ezilmesine dair meşhur ifadeleri böylece feminist karşılaştırmalardaki terimlerin üçünü de, yani üst hizmetçi, köle ve işçiyi kullanır. Engels, köle ve hizmetkârdan söz etmekle birlikte, bütün tabiyetleri sınıf tabiyeti olarak ele alır; bütün "işçiler", ister kamusal iş yerlerinde olsunlar ister evin özel çalışma alanında, ister koruma elde ediyor olsunlar ister serbest takasın simgesini, yani ücreti alıyor olsunlar, özgürlükten aynı şekilde yoksundurlar. Tabiyet açısından cinsiyetin geçerliliği yoktur, karıların konumu da en iyi, proleteryanınkiyle bire bir aynı olarak anlaşılır. Böylece Engels, karıların evde ezilmesinin çözümünün "bütün kadın cinsiyetini kamusal sanayiye geri getirmek" olduğunu savunur.[71] Karılar kocaları gibi kamusal işçi olursa, evli çift kapitalizme karşı birlikte, eşit bir ilişki içinde olur; koca da böylece evde karısının emek gücünü kontrol etmenin araçlarını kaybedecektir.

Engels'in çözümü ilk sözleşmenin tamamen toplumsal bir sözleşme, toplum sözleşmesinin hükümlerininse evrensel olduğunu varsayıyor; ailedeki evlilik ilişkilerinin pazardaki ilişkiler gibi olduğunu. Yani, erkeklerin, kadınlar üzerindeki iktidarlarında *erkekler olarak* bir çıkarı olmadığını; karının tabiyetinde kocanın çıkarının tıpkı, kendisi için başka bir erkeği çalıştıran kapitalistinki gibi

[70] C. Delphy, *Close to Home*, s. 94, 95.

[71] F. Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, New York, International Publishers, 1942, s. 58, 65-66.

olduğunu varsayıyor. Cinsiyet farkının kapitalist pazarda geçersiz olduğunu da varsayıyor Engels. O zaman kadınlar ücretli çalışmaya bir kere başladılar mı kocalarıyla eşitlenivériyorlar. "İşçi" evrensel ve kapitalist pazara girip emek gücünü satan herkes için uygulanabilir bir kategori.

Çağdaş feministler kısa zaman içinde bu varsayımlarla sıkıntı yaşamaya başladılar. Örgütlü feminist hareketin şimdi yaşadığı canlanmayla ev işlerine odaklanılmaya başlandığında, pek çok sosyalist ve feminist "ev içi emek" denen şeyin de ortodoks Marksist kapitalizm eleştirisi içine dahil edilebileceğini sandı ilk önce.[72] Bu yaklaşım bir dizi çıkmaz sokağa vardı; karıyı basitçe, kapitalin faydasına çalışan bir başka (ücretsiz) işçi olarak görmek onun tabiyetini kavramaya pek bir şey katmıyordu. Ev içi emek tartışmasının teorik açmazı, ataerki kavramına yeni bir ilgi uyandırdı. Karıların tabiyetinin dosdoğru sınıf tabiyeti altında değerlendirilemeyeceği artık açıklık kazandığında, evlilikteki iktidarı anlamak için yeni teorik kategoriler kullanılmasının yolu açılmış oldu. Ancak, kapitalizm ve ataerki ilişkisine dair "ikili sistem" açıklamasından da gördüğümüz üzere, ataerki gayet sıklıkla, var olan sınıf analizlerinin içine basitçe katılıveriyor. Kocanın karının emeğini ele geçirmesi ataerkil iktidar olarak da görülmekle birlikte, burjuvayla proleterin ilişkisi hâlâ evliliği anlatmaya uygun sayılıyor. Karının tabiyetinin *onun kadın olmasından* kaynaklandığı gerçeği tanındı, ama ataerki hakkının siyasi anlamı halen tam olarak ortaya konmuş değil.

İkili sistem tezi, ataerkinin feodalitenin bir kalıntısı, eski statü dünyasının bir parçası olduğunu, bu kalıntıya dair feminist eleştirinin sosyalizmin halihazırdaki kapitalizm eleştirisine eklenmesi gerektiğini farz eder. Oysa kapitalizmle ataerki arasındaki partnerlikte "sınıf"ın ve "işçi"nin borusunun ötmesi[73] (felsefecilerin sevdiği ifadeyi

[72] Ev içi emek tartışması E. Malos (ed.), *The Politics of Housework*'tan izlenebilir, Londra, Alison ve Busby, 1980.

[73] Bu deyim için kullanılan İngilizce tabir, *wear the trousers*, "pantalonu

kullanalım), ancak ilk sözleşmenin yarısının görmezden gelinmesi sayesinde mümkündür. Kapitalizmin de sınıfın da modern ataerkil kategoriler olarak kurulmuş olduğuna dair hiçbir ipucu verilmez. *Toplum* sözleşmesi, sivil alanın ve kapitalist ilişkilerin kökeni hakkındadır. *Cinsellik* sözleşmesi olmadan, "işçi"nin eril bir figür olduğuna, "işçi sınıfı"nın erkeklerin sınıfı olduğuna dair hiçbir emare olmaz. Sivil, kamusal alan kendi başına var olmamıştır, "işçi", adamın "işi" ve adamların "işçi sınıfı", özel alandan ve adamın koca olarak evlilikten aldığı haklarından bağımsız olarak anlaşılamaz. "İşçi"nin özellikleri ve faaliyetleri, onun dişil karşılığı olan "ev kadını"nınkilerle birlikte ve onun öbür yüzü olarak inşa edilmiştir. Bir (ev) kadını, bir kadın, sivil hayatın katılımcısında olması gereken kategorilerden doğal olarak yoksundur; dolayısıyla işçi olarak da kocasıyla aynı temelde katılım göstermesi mümkün değildir. Kadınlar bugün erkeklerinkine neredeyse eşit bir sivil ve hukuki statüyü kazanmış olsalar da, iş yerlerine erkek işçilerle aynı temelde dahil edilmiyorlar. İlk sözleşmenin hikâyesi cinsiyet farkının ataerkil iş bölümünü nasıl doğurduğunu gösterir; bu sadece (ev) kadınıyla kocasının evlilik hanesi için değil, sivil toplumun iş yerleri için de geçerlidir.

(Ev) kadını, bir şekilde işyerinin dışında bulunan ve kocasına tabi olan bir işçi değildir; o zaten "işçi" değildir. Ev kadınının işi (ev işi), emek gücü de dahil olmak üzere, şahsındaki mülkiyeti üzerinde karar hakkı olmayan, cinsel olarak tabi bir varlığın işidir. Oysa, emeğin veya şahsın satılmasından farklı olarak, emek gücünün satışı, erkeği özgür işçi yapan şeydir; işçiyi, ücretli emekçiyi serbest olmayan emekçilerden ve kölelerden ayıran şeyin, bir miktar mülkü sözleşmeyle ücret karşılığında devretme kabiliyeti olduğu kabul edilir. (Ev) kadını emek gücünü sözleşmeyle kocasına devrediyor değildir. Ona maaş ödenmez (serbest takasın simgesi mevcut değildir); çünkü

giymek" anlamına gelir —*çev. notu.*

kocası, erkek olması gerçeği sayesinde kadının emeğinin kullanımı üzerinde idareye sahiptir. Evlilik sözleşmesi, iş sözleşmesinden çok farklı bir anlamda emek sözleşmesidir. Evlilik sözleşmesi *kadınların* emeği hakkında; iş sözleşmesiyse *erkeklerin* çalışması hakkındadır.

Cinsiyete dayalı iş bölümü ve karıların tabiyeti arasındaki ilişki on dokuzuncu yüzyıl başında çeşitli sol çevrelerde, özellikle de William Thompson'ın da aralarında bulunduğu Owen yanlısı kooperatifçi sosyalistler tarafından vurgulandı. "Tek aileli düzenlemeler"e karşı çıktılar ve 1820'lerle 1840'lar arasında kurulan model komünlerinde (tam bir başarı gösteremedilerse de) komünal ev işi biçimlerini kullanarak evliliğin tabiyetiyle mücadele etmeye çalıştılar.[74] Eğer Marx ve Engels onların öncüllerini ütopyacılar diye bu kadar kısa ve öz, bu kadar kırıcı şekilde reddetmiş olmasa, kooperatifçi sosyalistler için cinsellik sözleşmesini unutmak, özel alanı, işçinin emek gücünü devretmek ve işyerinde siyasi mücadele vermek üzere dışına çıktığı, politik geçerliliği olmayan doğal temel gibi görmek bu kadar kolay olmayacaktı. O zaman, iş sözleşmesinin sosyalist eleştirisi, evlilik sözleşmesinin feminist eleştirisinden haberdar olmaya belki de devam edecek, evlilikten alınan hak ve sivil eşitliğin karşılıklı olarak birbirine bağlı olduğu belki de anlaşılır olacaktı.

Erkekler işçiye dönüşmeye direndiler. Sivil toplumun, "iş"in vatandaşlığın anahtarı olduğu "çalışma toplumu" haline gelmesi ve işsizliğin (erkekler için) sıfıra düşmesinin işçi sınıfı hareketinin ana siyasi talebi olması, ancak on dokuzuncu yüzyılın sonunda gerçekleşti.[75] Ama erkekler bir yandan eski hayat tarzlarına tutunurken bir yandan

[74] Bkz. B. Taylor, *Eve and the New Jerusalem*, Londra, Virago Press, 1983, özellikle 8. Bölüm.

[75] "Çalışma Toplumu" [*employment society*] terimini J. Keane ve J. Owens'tan aldım, *After Full Employment*, Londra, Hutchinson, 1986. İş, erillik ve vatandaşlık arasındaki ilişkiyi "Patriarchal Welfare State" başlıklı yazımda inceledim, *Democracy and the Welfare State* içinde, A. Gutmann (ed.), Princeton, Princeton University Press, 1987

da yeni kazanılan işçi statüsünü bir erkek imtiyazı olarak korumaya çalıştılar. Karılarının ev kadınına dönüşmemek için gösterdiği dirence destek vermediler. Brecht işçi için şöyle yazmıştı:

> Altında hizmetçi istemez adam
> Ve tepesinde patron[76]

Bu eğer iş yerlerindeki (bazı? pek çok?) işçi için doğruysa bile, evdekilerin tek bir tanesi için bile doğru değildi. Ataerkil haklarını bir hizmetçiye terk etmeyi isteyen pek az koca vardı.

(Ev) kadınının işine, yerinde olarak ev hizmetçiliği, ya da daha kibar olarak ev hizmetleri deniyor. Ev işi "iş" değildir. İş, erkeklerin kapitalizm ve işyeri dünyasında yapılır. "İş"in anlamı özel ve sivil alanlar arasındaki (bastırılmış) bağlantıya bağlıdır. "İşçi", kocadır; ekonomik olarak ona bağımlı (tabi) olan karısını destekleyen/koruyan adamdır. Yani işçi "ekmek kazanan"dır. "İş" ile karının yaptığı şey arasındaki fark hem halk diline hem de resmî istatistiklere yansımıştır; ev kadınlarının emekleri ülke verimliliğine dair resmî ölçümlere dahil edilmez. Erkek işçinin "ekmek kazanan", karısının da "bakmakla yükümlü olunan" olarak kurulması, İngiltere ve Avustralya'nın nüfus sayımlarından izlenebilir. İngiltere'nin 1851 sayımında ev içinde ücretsiz çalışan kadınlar, "benzer türden ücretli işlerin yanına, üretken sınıflardan birinin içine... yerleştirilmiştir." Bu sınıflandırma 1871'den sonra değişti; 1911'de, ücret almayan ev kadınları ekonomik olarak aktif nüfustan ayrılmıştı artık. Avustralya'da tasnif kategorileri hakkında işin başında ortaya çıkan tartışma, 1890'da Yeni Güney Galler'de geliştirilen şablonun benimsenmesiyle çözüldü. Avustralyalılar nüfusu İngilizlerden daha belirleyici bir şekilde bölüyorlardı: 1891 sayımı "ekmek kazanan" ve "bakmakla yükümlü olunan" diye iki kategoriye dayanı-

[76] Aktaran: Cohen, "The Structure of Proletarian Unfreedom", s. 13 (Brecht'in "Birleşik Cephe Türküsü"nden).

yordu. Başka türlüsü açıkça bildirilmediği sürece, kadınların mesleği ev içi diye sınıflandırılıyor, ev içi işçiler de bakılanlar kategorisine konuyordu.[77]

İşçi, ücretini kazanmak yoluyla kendi (ev) kadınını destekler/korur. Emek gücünü sözleşmeyle devretmenin karşılığında ücret alınması (özgür) işçiyi köleden ayırt eder; işçi *ücretli emekçidir*. Efendiyle köle arasında özgür/ücretsiz takas yoktur; köleye yalnızca işini yapmaya devam edebilmesini sağlayacak kadar geçim (koruma) sağlanır. Ücrete dair alışılagelmiş görüşe göre, takasın bu elzem simgesinin üzerinde taşıdığı bir koruma veya hizmet beyanı yoktur. Ama "ücret" de tıpkı "işçi" gibi sözleşmenin sivil dünyası ile korumanın özel alanı arasındaki bağlantıya dayanan bir kategoridir. Korumanın büyük bir öğesi ücrette cisimleşmiş haldedir. İşçi, işverenin onun hizmetini kullanması karşılığında görünüşe göre birey olarak ücret almak için emek gücünü sözleşmeyle devreder. Ücretin bireysel ücret olabilmesi ancak aşağı yukarı son on yıl içinde, eşit ücret yasalarının çıkmasıyla söz konusu olmuştur. Kocalar "ekmek kazanan", karıları da ekonomik açıdan "bağımlı" ["bakmakla yükümlü olunan"] olduğunda, ücret de *aile ücreti* olmuştu. Ücretler bir koca/ekmek kazanan olarak erkek işçiye, kendisine *ve* ona bağımlı olanlara bakması için verilir, sırf kendi emek gücünün takas karşılığı olarak değil. Bir erkek için "geçinmeye yetecek ücret," kendisini ve karısını ve ailesini doğru dürüst yaşatabilecek bir ücrettir.

Aile ücreti 1907'de Avustralya'da Devlet Tahkim Mahkemesi'nin meşhur Harvester Kararı'yla yasada yer buldu. Yargıç Higgins yasal olarak güvenceye alınacak bir asgari ücret olması lehine karar verdi ve geçinmeye yetecek ücreti, vasıfsız bir işçiyi, karısını ve üç çocuğunu makul bir rahatlık içinde yaşatmaya yeterli ücret şeklinde ta-

[77] Bkz. D. Deacon, "Political Arithmetic: The Nineteenth-Century Australian Census and the Construction of the Dependent Woman", *Signs*, 11, 1 (1985); alıntım s. 34'ten.

nımladı. Günümüzde de, "düşük ücret alan işçilerin ücret taleplerini, evli ve iki çocuklu bir adamın yaşam standardını koruma ihtiyacına gönderme yaparak dile getirmek, sendikaların standart uygulamalarındandır".[78] Kendisine bağımlı kişilerin koruyucusu olarak işçi, siyasal iktisatçılar tarafından gelecek nesil ücretli işçilerin gerçek yaratıcısı olarak da görülüyordu. Çocuklara bakmak için gereken geçimi anne değil baba ve onun aile maaşı sağlıyordu. Böylece siyasal iktisatçılar annenin emeklerini "ekonomik kuvvetlerin üzerinde işlediği ham madde, insan toplumlarının [yani sivil toplumların] kurulduğu doğal öğeler" olarak görebiliyorlardı. Baba/ekmek kazanan "değer yaratan statüsü"nü kazandı.[79] Buna başka bir açıdan bakarsak, ücretli emekçi olarak erkekler yeni siyasi hayatı yaratma ve besleme eril yetisini paylaşırlar.

Gelgelelim, aile ücreti ideal olduğu kadar gerçeklikti de daima. İşçi sınıfı ailelerinin bir çoğu, belki çoğunluğu, sadece kocanın aldığı ücretle geçinemez ve feministlerin yıllar önce işaret ettiği gibi bütün erkek işçilerin ailesi yoktur, ama yaşlı ebeveynler de dahil olmak üzere kendilerine bağımlı kişilere bakmak zorunda olan pek çok kadın vardır. Fakat ücret aile ücreti olarak görüldüğü için, tam bunun için, kadınların kazancı erkeğin ücretine "ek" olarak görülmüştür. Kadınların karı olduğu farz edilir, karıların da ekonomik olarak kocalarına bağımlı olduğu, geçimlerini ev hizmetlerini görmek suretiyle temin ettikleri farz edilir. İşte böylece, ücretler de cinsiyete göre farklılaşmıştır. Kadın işçilere erkek işçilerden daha az ücret ödenir; dolayısıyla kadınların karı olması için ekonomik neden korunmuş olur. "Ücret" denen şeyin erkek ekmek

[78] M. Barrett ve M.McIntosh, "The Family Wage": Some Problems for Socialists and Feminists", *Capital and Class,* 11 (1980), s. 51.

[79] Bu noktayı J. W. Scott'a borçluyum, "L'Ouvrier! Mot impie, sordide...': Women Workers in the Discourse of French Political Economy (1840-1860)", *The Historical Meanings of Work* içinde, P. Joyce (ed.), Cambridge, Cambridge Unviersity Press, 1987).

kazanana verilmesi gereken bir şey olduğu fikri, Amerika Birleşik Devletleri'nde 1985 gibi yakın bir tarihteki şu ifadeye çok güzel yansımıştır: "Kadınlara genel olarak [erkeklerden] daha az ücret ödenmiştir; çünkü onlar daha düşük ücrete de çalışırlar, zira daha fazla paraya şiddetle ihtiyaç duymamaktadırlar. Ya evlidirler, ya bekârdırlar ve aile evinde yaşarlar, ya da arkadaşlarla birlikte kalırlar."[80]

Kadın işçiler işçi sınıfı güncelerinde sık sık görünmez olur. "İşçi"yi çoğu zaman madenci figürü ve ondan cisimleşen dayanışma ve kardeşlik temsil etmiştir; oysa İngiltere'nin 1931 nüfus sayımında kaydedilen ev hizmetçilerinin sayısı madencilerin iki katıdır.[81] Üstelik erkek işçiler yanlarında kadın olmasına pek hevesli de olmamışlardır, özellikle de evli kadınlar söz konusuysa. Karının ücretli çalışması, hem kocanın onun hizmetleri üzerindeki yönetim hakkını, hem de işyerindeki kardeşlik bağını tehdit eder. 1843'te İngiltere'de Fakirleri Koruma Kanunu Komisyonu üyeleri, karısı ücretli çalışan kocanın "sıkıntı çektiğini" belirtiyordu: "Evde aynı düzen olmadığı gibi, kocanın rahatlığına gösterilen dikkat de aynı değildir."[82] Aile ücreti –sendikaların iddia ettiği gibi– işçi sınıfının bazı kesimlerine, öbür türlüsünden daha iyi yaşam koşulları sağlıyor olsun olmasın, işçi hareketinin tarihi, aile ücretinde ısrarcı olmanın erkeklerin kadınları ücretli işin pek çok alanının dışında bırakmasına ve kocanın evdeki efendi konumunu güçlendirmesine imkân veren önemli bir strateji olduğu konusunda şüpheye yer bırakmıyor.

Kimi zaman karılar işlerden basitçe dışlanmıştır; mesela Avustralya'da 1902'den 1966'ya kadar, kadınlar evlendikleri zaman memuriyetten istifa etmek zorunda bırakılıyorlardı ve bu yasak Victoria Eyaleti'nde 1973'e kadar devam etti. Daha genel konuşacak olursak, kadınların

[80] A. Hacker, "'Welfare': The Future of an Illusion", *New York Review of Books* (28 Şubat 1985), s. 41.

[81] Campbell, *Wigan Pier Revisited*, s. 101.

[82] Aktaran: Land, "The Family Wage", s. 58.

çalışmasını kısıtlayan, kendi şahıslarında mülk sahibi olmayanlara verilmesi gereken "koruma"dır. En iyi bilinen örneklerden biri, Amerika Birleşik Devletleri'nde 1908'de, sözleşme özgürlüğü üzerine çetin tartışmaların döndüğü bir dönemde *Muller-Oregon* davasında verilen karardır. 1905'te (*Lochner-New York* davasında) Yüksek Mahkeme, erkek fırıncıların çalışmasını günde sekiz saatle sınırlayan bir kanunun anayasaya aykırı olduğuna karar vermişti. *Muller-Oregon* davasında mahkeme kadın işçilerin çalışma saatlerinin sınırlanmasına izin verilebileceğine hükmetti. Mahkemenin yürüttüğü mantık, cinsellik sözleşmesine geri dönüyordu; iddialar erkeğin gücünden, kadının fiziksel yapısından ve çocuk doğurma işlevinden ve erkeğe bağımlılığından söz etmekteydi. Mahkemenin kararına göre "kişi hakları ve sözleşmeye dayalı haklar üzerindeki sınırlamalar yasayla kaldırılabilir [olmakla birlikte], [kadınların] konumunda ve yaşama alışkanlıklarında [sivil] hakların tam olarak yerini bulmasına engel haller vardır." Kadın, "kendi kendisi tarafından bir sınıfa, uygun şekilde yerleştirilmiştir ve benzer yasalar erkekler için gerekli olmasa ve sürdürülemese bile, kadının korunması için düşünülmüş yasalar sürdürülmelidir."[83]

Kadınlar açısından, cinsellik sözleşmesinin hükümleri, sadece meslek erbabının değil bütün erkeklerin bir iş aristokrasisi oluşturmalarını temin eder. Evli kadınlar ücretli emek gücüne büyük oranda son otuz yıl içinde katıldılar, ama karılarının çalışması için onlardan izin alması gerektiğini düşünen kocalar hâlâ ortalıkta bulunuyor; birçok koca karısının tam zamanlı ev kadını olmasını tercih ediyor ve "karısının işini sınırlamaya ve önemsizleştirmeye çalışıyor."[84] Bazı kadınlar hem ücretsiz hem de

[83] Aktaran: S. Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1979, s. 258; ve A. C. Hill, "Protection of Women Workers and the Courts; A Legal Case History", *Feminist Studies*, 5, 2 (1979), s. 253.

[84] M. Porter, *Home, Work and Class Consciousness*, Manchester, Man-

ücretli işlerini evde yapıyorlar ve bunun nedeni sıklıkla, kocalarının onların evden çalışmasını tercih etmesi. Eşlerin ikisi de "işe gitmek için" evi terk ettiğinde, bu eylemin koca için anlamı karı için olduğundan çok daha farklı oluyor. Günde sekiz saati işyerinde geçirmek ve eve para getirmek erkeklik kimliği için, erkek olmanın taşıdığı anlam için çok önemli; özellikle de zor ve kirli el işçiliği *erkek* işi olarak görülegeldi. Titizlik gerektiren, temiz bazı işler "kadın işi" diye biliniyor, ama buradan, bu tür işlerin kadınlığı pekiştirdiği gibi bir sonuç, erkeklere göre de kadınlara göre de çıkmıyor. Çağdaş feminizm karşıtı hareketin halk tarafından kabul ediliş şekli, birçok insanın hâlâ ücretli işlerin kadını kadınlıktan uzaklaştırdığını düşündüğüne işaret ediyor.

Evli pek çok kadın yarı zamanlı çalışıyor ve bunun nedeni sıklıkla, başka iş olmaması (1980'de Amerika Birleşik Devletleri'nde özel sektördeki tüm işlerin neredeyse dörtte biri yarı zamanlıydı),[85] ama bunun yanı sıra, yarı zamanlı çalışınca enerjilerinin büyük bölümünü ev hizmetine ayırabilmeleri ve böylece kocalarıyla çatışmaktan kurtulmaları. Ücretli çalışan bir kadın asla ev kadını olmaktan çıkamıyor; onun yerine *çalışan karı* oluyor ve çalışma gününün süresini uzatıyor. Amerika Birleşik Devletleri'nin verileri evli kadın işçilerin ev işiyle geçirdikleri zamanın

chester University Press, 1983, s. 123. Queensland'deki bir madenci kasabasında görüşülen erkek işçilerin %42'si, karının çalışıp çalışmayacağına karar vermeyi kocanın imtiyazı olarak görüyor, karıların sadece %28'i buna katılıyordu; C. Williams, *Open Cut: The Working Class in an Australian Mining Town*, Sidney, George Allen and Unwin, 1981, s. 149. Evden dışarıya iş yapma konusunda bkz. S. Allen ve C. Wolkowitz, "The Control of Women's Labour: the Case of Homeworking", *Feminist Review*, 22 (1986), özellikle s. 41. Evden dışarıya iş yapma ve "gayriresmi" ekonomi hakkında yakın dönemde yapılan feminist araştırmalar, geçmişte tam zamanlı ev kadınlarının sayısının olduğundan yüksek tahmin edildiğini düşündürüyor.

85 J. Smith, "The Paradox of Women's Poverty: Wage-Earning Women and Economic Transformation", *Signs*, 10, 2 (1984), s. 304.

tam zamanlı ev kadınlarından daha az, ama ortalama 76 saat olan haftalık çalışma sürelerinin daha fazla olduğunu gösteriyor. Onların aksine kocaları, evdeki işlere yaptıkları katkıyı artırmıyor ve işyerinde olmadıkları zamanı boş zaman faaliyetlerinde kullanabiliyorlar. Karılarsa "boş günlerinde" ev hizmetlerini yapmaya devam ediyor.[86] İngiltere'de yürütülen bir araştırmada, "erkeklerin (biri hariç) tamamı, tam zamanlı işle yarı zamanlı iş arasında keskin bir ayrım yaptı, ama eşlerinin de aynı görüşte olduğu bir ayrım değildi bu. Erkekler için en önemli olan, *kendilerinin* asıl ekmek kazanan olarak kalmasıydı."[87]

İşçi, hem sosyalistler hem kapitalistler tarafından sanki erkekliği ve koca olması gerçeği onun işçi sınıfı bilinci açısından pek de bir anlam ifade etmiyormuş gibi konuşulur. "Kardeşlik"in topluluğu ifade ettiği farz ediliyor, erkeklerin biraderliğini değil. Yakın dönem feminist araştırmalar, özellikle İngiltere'de, ilk biraderlik sözleşmesinin hükümlerinin işyerinde ve işçi sınıfı hareketinde gündelik hayatta nasıl da sürdürüldüğünü ortaya çıkarmaya başladı. İngiltere'deki matbaacılar üzerine harikulade bir çalışma olan *Brothers*'ta [Biraderler] Cynthia Cockburn işyerinin ve sendikaların kardeşlik alanı olarak örgütlenmiş olduğunu ayrıntılarıyla gösterdi; burada "usta işi" işlerin erkekler tarafından yapılan iş olduğu ve erkeklerin her gün sınanıp doğrulandığın "özgür *adamlar* üretmek için kurulmuş" çıraklık sistemine bir kızın girmesinin nasıl da "düşünülemez" olduğunu görüyoruz.[88] Cinsellik sözleşmesinin gündelik hayattaki pratik gücünün en canlı ifadesi, erkeklerin de kadınların da, kadın işçileri işyerinin tam üyesi olarak görmemesidir.

[86] Hartmann, "Family as Locus", s. 379. Eski Güney'de evli kadın (köle) çiftlik çalışanları da kocalarından daha uzun süre çalışıyor, tarladan ayrıldıklarında ev işlerini üstleniyorlardı; Genovese, *Roll, Jordan, Roll*, s. 495.

[87] Porter, *Home, Work and Class Consciousness*, s. 128.

[88] C. Cockburn, *Brothers: Male Dominance and Technological Change*, Londra, Pluto Press, 1983, s. 17; usta olmak hakkında bkz. s. 112-122.

Vasıfsız erkek işçilerinkiyle karşılaştırılabilecek işler yapan kadın fabrika işçileri, "yine de ev kadını olduklarını hissederler, işteyken bile."[89] Geleneksel "kadın işleri" yapan ve sadece kadınlarla birlikte çalışan başka kadınlar da "işlerini, evin *içindeki* asıl işlerine göre ikincil" görüyorlardı. Kadınlar ücretli işe girmenin bir sınırı aşmak olduğunu teslim ediyorlardı; yine kadınların çalıştığı kendi iş yerlerini "başka bir dünyanın (eril dünyanın) parçası olarak görüyorlardı, dolayısıyla da buraya esasen erkekler egemendi. Çalışma hayatında kadınların günübirlik seferleri, göçmen emeği gibiydi – neredeyse, sadece yanından geçip gidiyorlardı."[90] Daha da çarpıcısı, çalıştıkları ayakkabı fabrikasını devralıp 1972-1976 arasında demokratik bir kooperatif olarak çalıştıran evli kadın işçiler birbirlerini "temelde... karı ve anne olarak" görüyordu. Kooperatifle özdeşlik kurmalarına, bunu sürdürmek için verdikleri çetin ekonomik ve siyasi savaşa ve demokratik bir işyerini çalıştırmanın getirdiği bilgi ve güven artışına rağmen, "işçi" değildi onlar. Kadınların kendi kendilerine dair algısı, popüler pek çok anlatımın önerdiği gibi "sosyalizasyonun" bir sonucu değil; bunun yerine, bilinçleri onların kadın ve eş olarak yapısal konumlarını dosdoğru yansıtıyor. Aldıkları ücret ekonomik olarak gerekliydi, ama kocalar hâlâ karılarının gelirlerini "destek" olarak görüyordu; kadınlar kazançlarını ev ve çocuklar için "ekstra"lara harcıyorlardı, böylece "ekonomik olarak bakılması gereken kişi şeklindeki temel konumları" değişmiyordu. Bu kadınlar ayrıca, ev kadını olarak ev hizmetlerini yerine getirmeye de devam ettiler. Kadınların işçi olarak sorumlulukları muazzam ölçüde arttıysa da, evde değişen tek şey, kocalardan ikisinin çamaşıra yardım etmeye başlaması oldu. Kocalardan biri, şu yorumuyla erkeğin cinsellik [cinsiyet] hakkını özlü bir şekilde ifade ediyordu: "Hem köpek bes-

[89] A. Pollert, *Girls, Wives and Factory Lives*, Londra, Macmillan, 1981, s. 111.

[90] Porter, *Home, Work and Class Consciousness*, s. 124.

leyip hem de kendim havlamıyorum."[91]

Erkeğin cinsellik hakkı, işyerinde diğer anlamıyla da işliyor. Cockburn'un bulgularına göre, tıpkı diğer erkek kulüplerindeki gibi, "dizgi odasının toplumsal tedavülü kadınlar ve kadınları nesneleştiren konuşmalar, duvar dört renkli taş baskı 'memeler ve kıçlar' yazısıyla bezenmiş. Bilgisayar bile, çıplak kadın resimlerinin gerçek boyutlu çıktılarını üretmekte kullanılıyor."[92] Bugün "cinsel taciz" diye adlandırılan durum, kamusal dünyada erkeklerin ataerki hakkını korumaya yardım ediyor. Kadın işçiler sık sık ısrarlı, istenmeyen cinsel hareketlere maruz kalıyorlar ve terfileri ya da çalışmaya devam etmeleri cinsel erişime bağlı kılınıyor. Çalışmada "ayrımcılık"tan çok daha fazlası söz konusu. Cinsel egemenlik, işyerindeki tabiyet yapısının bir parçası. Bir başka fabrikada "cinsel içerikli alaylar ve eşek şakaları gülünmenin ötesine geçmiş durumda; disiplinin dili bu olmuş."[93]

Bu dil, kapitalist çalışmayı tartışırken genelde kullanılan sözleşme ve sömürü dilinden çok farklı. Tanıdık dil erkekler arasındaki ilişkilerde kullanılıyor; erkeklerle kadınlar arasındaki ilişkilerde başka bir dil isteniyor, ataerkil disiplinin dili. İşçi olarak bile, kadınların erkeklere tabi oluşunun, erkeklerin diğer erkeklere tabi oluşundan daha farklı bir şekli var. Kadınlar kapitalist çalışmanın ataerkil yapısına "işçi" olarak dahil edilmediler, *kadın* olarak dahil edildiler; kadınlar erkek değilken ve olamayacakken başka türlüsü nasıl olurdu ki zaten? Cinsellik sözleşmesi, sivil toplumun ve iş sözleşmesinin ayrılmaz bir parçası; cinsiyet egemenliği evlilik hanesi gibi işyerini de yapılandırıyor. Şüphesiz, erkekler de işçi olarak tabiler; ama işçiyi ücretli köleden başka bir şey değilmiş gibi görmek, onun sivil toplumdaki konumunun hayati bir

[91] J. Wajcman, *Women in Control: Dilemmas of a Workers' Cooperative*, New York, St Martin's Press, 1983, s. 149, 154, 137.

[92] Cockburn, *Brothers*, s. 134.

[93] Pollert, *Girls, Wives and Factory Lives*, s. 140.

boyutunu yakalayamamak demek: O, o tuhaf şey, *özgür olmayan efendi.*

Çağdaş feministler karıları işçilerle karşılaştırırken işçinin aynı anda hem ast hem de efendi olduğunu farz ediyorlar. İşverenine tabi olan işçi, aynı zamanda evde efendi. Pek çok feminist ayrıca, işçinin kapitaliste özenip karısının emek gücünü ele geçirdiğini açıkça söylüyor. Bu tezde evlilik sözleşmesinin, emek gücü veya hizmetin sözleşmeyle başka birinin kullanımına devredildiği bir iş sözleşmesi olmadığı unutuluyor. "Emek gücü", evlilik ilişkilerine dair tezlerde kullanımı uygunsuz bir kategori, ama işçilerle karıları bu terimlerle karşılaştırmanın taşıdığı tek problem bu değil.

İş sözleşmesi de dahil olmak üzere, sözleşmeyi anlamak için emek gücü (hizmetler) kavramı çok önemli – ama bir yandan da, Marx'ın gayet iyi bildiği üzere, son derece yanıltıcı. Emeğin, bedenin ya da şahısların değil *emek gücünün* devredildiği iddiası, sözleşme yanlılarının, şahıstaki mülkle ilgili diğer sözleşmeler gibi iş sözleşmesinin de özgür bir ilişkiyi kurduğunu iddia etmesine imkân veriyor. Feministler, bir kocanın karısının emek gücüne el koymasının kapitalistin işçinin emek gücünü ele geçirmesiyle bire bir aynı şekilde gerçekleştiğini söylediğinde, üstü kapalı olarak sözleşmeyle el ele vermiş oluyorlar. İşçi ast diye karıyı işçiyle benzer görmek, emek gücü fikrini reddetmeyi gerektirir; yani eleştirel dikkat evlilik sözleşmesiyle birlikte iş sözleşmesine de yönelmelidir. İş sözleşmesini eleştirmek, Philmore'un dediği gibi, *reductio ad absurdum*'a düşmek değil, ilk sözleşme politik kurgusuna bir başka politik kurguyu, emek gücü kurgusunu eklemektir.

Eğer koca sahiden de karısının emek gücünü kullanmak üzere sözleşme yapmış olsaydı, sözleşme öğretisine göre karı özgür bir işçi olurdu. Feministler, emek gücü kategorisini üzerine düşünmeden, göründüğü gibi kabul etmekle, kendi kendilerini, şahısta mülkle ilgili diğer söz-

leşmeleri eleştiremez hale getiriyorlar, ki bu sözleşmeler arasında fuhuş sözleşmesi, taşıyıcı anne denen kişiyle yapılan sözleşme gibi, kadınları zorunlu olarak ilgilendiren ve tam da, özgür, adil takasta hizmetten (emek gücünden) başka alınıp verilen bir şey olmamasına dayanılarak savunulan sözleşmeler var. Fuhuş ve taşıyıcılık sözleşmeleri (bunları Yedinci Bölüm'de ayrıntılı olarak tartışacağım) kapitalist piyasanın kamusal dünyasında yapılan sözleşmelerdir (her ne kadar, insanın aklına hemen bu bağlamda gelmeseler de) ve bunları savunanlar iki sözleşmeyi de serbest iş sözleşmesi paradigmasına benzetirler. Feministlerin "emek gücünü" eleştirel olmadan kullanarak sözleşme alanına girmesi, sözleşme teorisyenlerine sanki onlar ataerkine karşıymış gibi görünme imkânını sunmaktır. Sözleşmeciler, kocanın ancak sivil olmayan bir evlilik biçiminde efendi olduğunu iddia edebilirler. Evlilik sahiden sözleşmeli olmalıdır, tıpkı örnek sözleşme olan iş sözleşmesi gibi. Evlilik sözleşmesi hakikaten feshedilebilir bir sözleşme olsa, hiçbir baskı altında olmadan, kendi şahıslarındaki mülkiyetin kullanımı hakkında birbiriyle pazarlık edebilen iki sivil birey tarafından yapılsa, evlilik ilişkilerinin üstünden zora dayalı, ataerkil geçmişin izleri sonunda silinecektir. Bu tezin feminist versiyonunu bir sonraki bölümde ele alacağım.

"Sivil toplum"un ataerkil inşası o kadar güçlü ki evlilik ve çalışma üstüne tartışmaların çoğu, iş sözleşmesinin karıların tabiyetini aydınlığa kavuşturacağını farz ediyor. Bu demektir ki kamusal alanın daima özel alana ışık tutacağı farz ediliyor, tersi geçerli değil. Bilakis, modern ataerkini anlamak, iş sözleşmesinin ev içi ilişkilerin yapısıyla aydınlatılmasını gerektirir.

İş sözleşmesine dair birçok şey, onun efendiyle köle, hizmetkâr ya da karı arasındaki ev içi iş sözleşmeleriyle ilişkisi ele alınarak öğrenilebilir. 1980'lerde evlilik hâlâ "vahşi kökenlerinin" tüm izlerini kaybetmiş değil, iş sözleşmesi de öyle. İşçi ve ev kadını figürü sivil toplumun hikâyesine görece geç gelenlerdir. İngiltere'de, kö-

kenleri Kraliçe I. Elizabeth'in zamanındaki [1558-1603] Zanaatkârlar Kanunu'nun[94] ötesine giden eski Efendi ve Hizmetkâr kanununun tamamen kaldırılması, ancak 1875'te, İşveren ve İşçi Yasası'nın sözleşmenin iki tarafının resmen eşit statüde olduğunu tanımasıyla oldu. (Ev içi) emek sözleşmesi o zaman (sivil) bir iş sözleşmesi oldu. Dönüşüm tamamlanmadan önce adli makamlar bir hizmetkârın köleden ne farkı olduğuna karar vermekte büyük güçlük çekiyorlardı. İngiltere köleci bir toplum olmasa da, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda İngiliz ailelerinde hatırı sayılır sayıda köle vardı. 1772'de Lord Mansfield, İngiltere'de kölelerin "Karayipler'deki mülklerimizde olduğu kadar az çekinceyle" satıldığını belirtiyordu.[95] Standart metinlerde belirtilen ve güvenilirliği su götürür rakamlara göre o dönemde İngiltere'de on beş bin siyah vardı ve herhalde bunların çoğunluğu köleydi.

Çok sayıda kölenin İngiltere'ye ilk getirilişi on altıncı yüzyıl sonuna doğru oldu; sonraki yüzyılda da bunlara genellikle hizmetkâr deniyordu. 1677'de Başsavcı "zencilerin Ticaret ve Denizcilik Yasaları kapsamında, muteber eşya ve mal olmaları gerekir" diye karar verdi ve bunların mülkiyet statüsü genel yasadaki kararlarla onaylandı.[96] İngiliz avukatların kölelerin statüsüne dair birbiriyle çelişen görüş ve değerlendirmeleri, "Genel yasaya göre hiçbir insan bir başkasında mülk sahibi olamaz... İngiltere yasalarına göre köle diye bir şey yoktur" fikrinden (1706), "Bir köle Karayipler'den, efendisiyle veya efendisiz olarak Büyük Britanya ya da İrlanda'ya gelmekle özgür-

[94] İngiltere'de 1562'de, azami fiyat belirlemek, fiyat sabitlemek, çıraklığı düzenlemek ve işçilerin hareket özgürlüğünü kısıtlamak için çıkarılan, kırsal üretimi mülki amirlere, kentlerdeki üretimi loncalara bağlayan ve böylece önceden feodal loncaların elinde olan çalışma hayatını düzenleme işinin devlete geçmesine yol açan yasalar. Kaynak: https://en.wikipedia.org/wiki/Statute_of_Artificers_1562 —*çev. notu.*

[95] J. Walvin, *Black and White: The Negro and English Society 1555-1945*, Londra, Allen Lane The Penguin Press, 1973, s. 50.

[96] Aktaran: Walvin, s. 39. Walvin köle sayısını s. 46-50'de tartışıyor.

leşmiş olmaz ve efendisinin ondaki mülkiyeti buna göre kararlaştırılamaz ve değiştirilemez"e (1729) kadar değişiklik gösteriyordu.[97] Popüler görüşe göre kölelik 1772'de Somerset davasıyla kaldırılmıştır (mesela on dokuzuncu yüzyılda feministler himayeye karşı çıkaren bu davaya gönderme yapıyorlardı), ama aslında yasaklanan sadece kölelerin İngiltere'den zorla gönderilmesiydi; siyahların şahıslarının mülk olarak edinilmesine dokunulmamıştı. Somerset davasının hâkimi Lord Mansfield insanların mülk edinilmesi meselesinin hiçbir zaman "nihai olarak tartışılmayacağını" umduğunu söylediğinde besbelli ki bu hissiyatında yalnız değildi: "Zira ben tüm efendilerin özgür olduklarını düşünmelerini ve tüm zencilerin de özgür olmadıklarını düşünmelerini isterdim; çünkü bu suretle ikisi de daha doğru davranacaklardır."[98]

Sir William Blackstone'un genel yasaya dair meşhur açıklaması, özgür ve zorla emek meselesini evirip çevirme konusunda dikkate değer bir örnektir (muhtemelen, görüşlerini akıl hocası ve hamisi Lord Mansfield'inkilere uydurmaya çalışıyordu).[99] *Commentaries*'in [Açıklamalar] ilk basımda, birinci kitabın birinci bölümünde şöyle yazmıştı Blackstone: "Özgürlük ruhu anayasamızın öyle derinine yerleştirilmiştir ki, bir köle yahut zenci İngiltere'ye ayak bastığı anda yasa koruması altına girer ve bütün doğal haklar dikkate alınarak *eo instanti* [anında] özgür bir insan olur." İkinci basıma ise şu şartı ekledi: "Efendinin onun hizmeti üzerindeki hakkı belki devam edecek olsa da." Dördüncü basıma gelindiğine (Blackstone alıntılarımı buradan yapıyorum) metin kölenin yasanın güvencesi kapsamında olduğunu söylüyordu "ve böylece özgür bir

97 Aktaran: Walvin, s. 111, 112.

98 Aktaran: Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823,* Ithaca ve Londra, Cornell University Press, 1975, s. 488.

99 Blackstone'un dönekliğini F. O. Shyllon savunur, *Black Slaves in Britain,* Londra, Oxford University Press, Irk İlişkileri Enstitüsü için, 1974, 5. Bölüm. Shyllon metinlerdeki değişikliklere ve çeşitli basımların yayın tarihlerine dair ayrıntıları da veriyor.

insan olur," diyordu, "efendinin onun hizmeti üzerindeki hakkı *muhtemelen* devam edecek olsa da". Orijinal tezi, ilk basımdaki bir başka tezin yanında, birinci kitap, on dördüncü bölümdeki –sonraki basımlarda da değişmemiş olan– şu tezin yanında muhakkak ki çok tuhaf duruyordu:

> Bir köle yahut zenci İngiltere'ye ayak bastığı anda özgür bir insan olur; bu demektir ki kanun, şahsını ve mülkünü kullanmakta onu koruyacaktır. Ancak, efendinin John yahut Thomas üzerinde elde etmiş olabileceği daimi hizmet hakkı söz konusu olduğunda, bu hak da eskisiyle tamamen aynı durumda kalacaktır; zira bu, her çırağın yedi sene süreyle veya kimi zaman daha uzun süreli olarak sunduğu tabiyetin ömür boyu olanından daha fazla bir şey değildir.[100]

Ya da, şöyle de ekleyebilirdi Blackstone: Kölenin statüsü karıdan beklenen ömür boyu tabiyet ve daimi hizmetten pek farklı değildir. Ev içi sözleşmeleri birbirinden ayırt etmek zor.

İşçi ve iş sözleşmesinin, hizmetkâr ve ev içi emek sözleşmesinden ayrışması ancak on dokuzuncu yüzyıl sonunda oldu ve şimdi de sözleşme yanlıları (sivil) kölelik sözleşmesinin genişletilmiş bir iş sözleşmesinden ibaret olduğunu iddia ediyorlar. O halde özgür işçinin hizmetkârlardan ve kölelerden nasıl bir farkı var? Ataerkillik hakkındaki anlaşmazlık üzerine konuşanlardan biri şöyle diyor: "Gayet makul olan birçok iş sözleşmesi, çalışanın istediğini yapma özgürlüğünden günlük sürelerle feragat etmeyi, hatta –belli sınırlar dahilinde– patron ne derse onu yapmayı kabul etmesini kapsar."[101] Bu gibi ifadeler, madem iş sözleşmesi özgür işçiyi yaratıyor, bu işçinin "özgürlüğünden feragat etmesi" neden gerekiyor gibi sorulara muhtaç; ya

[100] Sir W. Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, J. DeWitt Andrews (ed.), Chicago, Callaghan and Company, 1899, 4. basım, cilt I, kitap 1, bl 14, s. 424-425.

[101] J. Feinberg, "Legal Paternalism", *Canadian Journal of Philosophy*, 1, 1 (1971), s. 121.

da belki daha kesin olarak, sözleşme öğretisi bir efendiye (patrona, kocaya) tabi olmanın özgürlük olduğunu üç yüz yıldır söylüyorken, bu soruyu sorma ihtiyacının neden duyulmadığını sormak gerekiyor. Dahası, özgürlük problemi burada eksik temsil ediliyor. Sözleşme teorisinin göbeğinde duran soru, genel olarak istediğini yapma hürriyeti değil, kendini nasıl istersen öyle tabi kılma özgürlüğüdür. Buna dahil olan herkes "istediğini yapsa", ekonomik üretim (ve toplum hayatı) imkânsız değilse bile çok zor olurdu. Mesele soyut, kısıtlanmamış serbestlik değil, iş, üretim, evlilik ve cinsel hayatın toplumsal ilişkileridir. Kadınlarla erkekler arasındaki ilişki politik olarak özgür olacak mı; neyin, nasıl üretileceğine karar verme işine kolektif katılım olacak mı; yoksa siyasi hakkı erkekler, kocalar, patronlar ve sivil efendiler mi kullanacak?

Özgür emek veya çalışmanın, özgür olmayan emekten ayrı olduğu söylenir; zira ilk olarak, işçi hukuken özgür ve eşit bir vatandaş olarak işverenle ilişkisinde onunla eşittir; ikincisi, iş sözleşmesi –eğer sivil kölelik sözleşmesi değilse– süre olarak sınırlıdır; üçüncüsü özgür olmayan emekçilere koruma verilir, ama işçiye ücret ödenir, bu da serbest takasın simgesidir; dördüncüsü de işçi kendisini ya da emeğini değil, şahsındaki mülkünün bir bölümü olan emek gücünü ve hizmetini devreder. İşçi ile özgür olmayan emekçi birbirine zıt kutuplarda gibi görünür. Ücretli serbest emekçiyi serbest olmayan emekçiden geri dönüşsüz şekilde ayırdığı kabul edilen kriterler, Üçüncü Bölüm'de işaret ettiğim gibi, gayet geçirgendir. Hukuken özgür ve eşit olan bir vatandaş elbette mal olamaz, ama Eski Güney'deki, köleliğin sözleşme kökenli olduğunu iddia eden kölelik yanlıları, kölelerin sahiplerinin malı olmadığını da savunuyorlardı. Klasik sözleşme teorisyenlerinin özgür ve zorla emek arasındaki ayrıma dair tezleri göz önünde bulundurulunca, ikinci kriterin sahiden sağlam olup olmadığına dair şüpheler uyandı.

Sözleşme yanlıları "sivilleşmiş" köle sözleşmesini savunmakla bir hizmet görmüş oldular; özgür işçiyi ayırt

eden işaret olarak iş sözleşmesinin süre sınırlamasının ne kadar kırılgan olduğunu açığa çıkardılar. Hegel'in ifadesini düşünün:

> Kabiliyetlerimin kullanımını [bir başkasına] sınırlı bir süre için verebilirim, çünkü kabiliyetlerim bu sınırlamanın gücü sayesinde benim varlığımın bütünselliği ve evrenselliğiyle dışsal bir ilişkiye bürünür. Yaptığım işte kristalleşmiş olarak tüm zamanımı ve ürettiğim her şeyi devretmek suretiyle varlığımın tözünü... şahsımı... bir başkasının mülkü etmiş olurdum.[102]

Sosyalistler bu gibi tezlere tipik olarak şu doğru karşılığı veriyorlar: Emek gücünün sözleşmeyle parçabaşı devrini, bir insanın ömür boyu emeğini devretmesinden ayırt etmek gerçekten imkânsızdır. Lakin bu cevap, bireyin şahsındaki mülkiyetini kendi uygun gördüğü süre boyunca başkasına devretme hakkını tanımamanın keyfî bir sınırlama olduğu şeklindeki sözleşmeci teze karşı hiçbir şey söylemiyor. Kabiliyetler bireye dışsal bir ilişki görünümüne "bürünebildiği" ve bunlar da malmış gibi muamele gördüğü sürece, sözleşmeci tez çürütülemez. Kabiliyetleri bu şekilde ele almak, işverenle işçi arasındaki "takasın" diğer her tür maddi mülkün takası gibi olduğunu da üstü kapalı olarak kabul etmektir ayrıca. Emek gücü ücretle takas edilir, ücretin alınması da özgür işçiyi özgür olmayan emekçiden ayırt eden üçüncü kriterdir.

İşçi ücret alır; ama bu ücret korumadan kolaylıkla ayırt edilemez. İşçinin aynı zamanda koca/ekmek kazanan olmasının, korumanın da ücretin bir parçası olması anlamına geldiğini daha önce göstermiştim. Ama koruma ücrete başka bir bakımdan daha dahildir. İşçiler genellikle işverenlere, para bağından başka şekillerde de bağlıdır. Sendikalar işçiler için daha iyi ücretlerden çok daha fazla kazanımlar sağladılar; kişilerüstü kurallar uygulayan

[102] G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right,* çev. T. M. Knox, Oxford, Oxford University Press, 1952, k67.

bir yöneticiler hiyerarşisi tarafından günlük bazda çalıştırılan devasa bürokratik yapıdaki şirketlerde, ücrete ek olarak verilen çeşitli haklar ve yan gelirlerle koruma sağlanıyor. Mesela Avustralya'da, Queensland'de çalışan bir Amerikan madencilik şirketi, çalışanlar için statüye göre dikkatle kademelendirilen lojmanlar sağlıyor ve köydeki en büyük toprak sahibinin âdetine uygun olarak, işçilerin karılarına Noel için iki hindi veriyor.[103] Çağdaş kapitalist yöneticiler, kişisel karakter ve iş alışkanlıklarının, daha yüksek seviyedeyse sadakat ve bağlılığın düzenli olarak değerlendirilmesi yoluyla işçileri itaat ettiriyorlar. Yani "sadık hizmet" istiyorlar, ki buna verimlilik kadar çok değer veriliyor.[104]

Ücretin korumayı içermesinin nedeni, iş sözleşmesinin (tıpkı evlilik sözleşmesi gibi) bir takas olmaması; iki sözleşme de zaman içinde kalıcı olan sosyal ilişkiler, toplumsal tabiyet ilişkileri yaratıyor. Marx'ın yorumuyla, kapitalist "kapitali sürdüren ve katlayan üretici gücü elde eder" ve bu gücü elde ettiği süreç *"takastan niteliksel olarak farklıdır ve herhangi bir tür takas olduğu ancak kelimenin yanlış kullanımıyla* söylenebilir."[105] İroniktir ki sözleşme yanlılarının ideali kapitalist çalışma biçimini kapsayamıyor. Bir işte çalışmak işverenle işçi arasında ayrı ayrı sözleşmelerden oluşan devamlı bir dizi değildir, –Coase'un açıkladığı gibi– işçinin bir şirkete girmek ve sözleşme süresi boyunca işverenin emirlerine uymak üzere kendini bağladığı tek bir sözleşmedir. Huw Benyon'un açık açık söylediği gibi, "işçilere itaat etsinler diye para ödenir".[106] İş sözleşmesi açık uçludur, özel bir işin yerine getirilmesinin sözleşmesi değildir ve sözleşmenin içeriğine

103 Williams, *Open Cut*, s. 116.

104 R. Edwards, *Contested Terrain: The Transformation of the Workplace in the Twentieth Century*, New York, Basic Books, 1979, s. 139-141.

105 K. Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, M. Nicolaus (çev.), Londra, Allen Lane, 1973, s. 274-275.

106 H. Benyon, *Working for Ford*, Harmondsworth, Penguin Books, 1973, s. 253.

karar vermekte nihai hak tek başına işverene aittir.

Alan Fox 1875 yasasının iş sözleşmesini "sözleşme olarak sahiden tanınmaz hale getirdiğini" iddia eder, yani iki tarafın serbestçe pazarlık edebildiği bir sözleşme değildir artık bu. Eğer işçi ve işveren iş sözleşmesinin maddeleri, süresi ve şartları üzerinde iki tarafın da faydasına olacak bir sonuca ulaşana kadar pazarlık edecek olursa, çalışmanın her yönü pazarlığa açık olmalıdır. Hiçbir işveren böyle bir anlaşmayı kabul edemez. Fox'a göre "katıksız sözleşme teorisinin işveren açısından zarar verici etkisi, koyduğu kuralların keyfî olup olmadığına ya da onun otoritesinin kapsamını aşıp aşmadığına karar verecek tek kişinin o olmasına imkân vermemesi olurdu."[107] Eğer kısıtlamasız pazarlık yapılsaydı, işverenin onu "işveren" yapan siyasi hakka sahipliği ortadan kalkardı; işte bu nedenle "salt sözleşme" yerine, işverenin uygulattığı iş sözleşmesi var. Ücret, tabi olanı sözleşmeye daha da sıkı bağlayan korumayı da kapsadığında işverenin işi epeyce kolaylaşıyor. Para dışı ek kazançlar ya da evlilik sözleşmesi söz konusu olduğunda evin bakımı için "eliaçık" davranılması veya evde "yardım" edilmesi bariz örnekler. Elbette, her iki sözleşmeyi uygulatmanın başka yolları da var; kocalar fiziksel şiddet uyguluyor, işverenlerin elinde devletin onay verdiği zorlama tedbirlerinden oluşan göz kamaştırıcı bir yelpaze var ve ataerkil kapitalizmin daha geniş yapısı hem karılara hem de işçilere itaatsizliği pahalıya patlatıyor.

Evlilik sözleşmesi ve iş sözleşmesini eleştiren feministler ve sosyalistler "takas" ve "emek gücü" kategorilerine yaslandıkları zaman eleştirilerini ciddi şekilde zayıflatıyorlar. Tez sadece emek gücü bakımından ifade edildiğinde, eleştirenler kapitalistle işçi arasında adil bir takas olmamasına odaklanma eğilimine giriyor; yani sömürüye odaklanıyorlar (hem katı Marxist anlamda artı değerin ele geçirilmesi olarak, hem de daha genel anla-

[107] A. Fox, *Beyond Contract: Work, Power and Trust Relations*, Londra, Faber and Faber, 1974, s. 183.

mıyla adaletsiz ve haksız muamele anlamında). O zaman tabiyet, sömürüyü mümkün kılan ilişki olmaktan ziyade, sömürüden kaynaklanıyormuş (ya da sömürünün bir parçasıymış) gibi görülebiliyor. Marx bu konunun bir örneğini verir. *Gotha Programı'nın Eleştirisi*'nde Lassalle'le giriştiği polemikte, Marx, Lasalle'in ücreti işçinin emeğinin ödenmesi anlamında yüzeysel olarak aldığını, ücreti emek gücü için yapılan ödeme olarak göremediğini iddia eder. İşçinin ancak, kapitalist için belli bir süreliğine hiçbir karşılık almadan çalışırsa hayatını kazanabildiğini söyler (yani kapitalist, artı değeri kendine ayırmaktadır). Kapitalizm, bu ücretsiz emeğin, işgününün uzatılması gibi yollarla artırılmasına bağlıdır; "*bunun sonucunda*" der Marx, "ücretli emek sistemi bir kölelik sistemidir."[108] Oysa ücretli kölelik sömürünün bir sonucu değildir; sömürü emek gücünün satışının işçinin tabiyetini beraberinde getirmesi gerçeğinin bir sonucudur. İş sözleşmesi kapitalisti efendi olarak kurar; işçinin emeğinin nasıl kullanılacağına karar verme konusunda siyasi hakka sahip olan kapitalisttir ve –bunun sonucunda– sömürüye girişebilir.

Eğer bir uca özgür işçiyi diğer uca da mutlak hizmetkârlığı içinde köleyi koyarsak –ya da diğer taraftan bakalım, iş sözleşmesini sivil kölelik sözleşmesine kadar genişletirsek– kölenin kendisinin (o bir eşyadır, ya da bir parça mal) satışıyla, işçinin emek gücünün (sahibinin dışında olan bir eşyadır) satışı arasında keskin bir ayrım yapmamız gerekir. "Birey" emek gücünün sahibidir ve kendi mülküyle, bedeniyle ve yetileriyle ilişkisi, bir mülk sahibi olarak maddi mülkleriyle olan ilişkisiyle tamamen aynı şekilde, dışsal özelliktedir. Birey, kendi şahsına zarar gelmeden, kendisine ait mülk parçalarının herhangi birini devredebilir, buna onu meydana getiren parçalar da da-

[108] K. Marx, "Critique of the Gotha Program", *The Marx-Engels Reader* içinde, 2. Basım, ed. R. C. Tucker, New York, W. W. Norton and Co., 1978, s. 535 (vurgu bana ait) [Türkçesi: *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, çev. M. E. Kabagil, Sol Yayınları, 5. basım, 2010].

hildir. Ancak, emek gücü mülk olmakla, bir eşya olmakla birlikte, başka herhangi bir maddi mülkle pek de aynı şey değildir. Zorluklardan biri şudur:

> Pek çok mal için, satışın sözleşmesi ve malın kullanım değerinin edinilmesi aşağı yukarı aynı zamanda sonuçlanır. Ücretli emek söz konusu olduğunda ise, kapitalist için, işçiyi işe aldıktan sonra işi istenen nitelikte ve azami nicelikte yaptırmanın yollarını bulmak gerekmesi gibi bir problem vardır.[109]

Emek gücünün pek acayip bir eşya türü olduğunu tek fark eden sosyalistler değildir. Mesela 1881'de yazan bir liberal olan T. H. Green şöyle der: "Emek... insanın şahsına garip bir şekilde bağlı olan bir metadır... [Emek], emekçinin şahsından ayrılamaz olduğu ölçüde diğer bütün metalardan farklıydı." Green, emeğin bu garip özelliğinden dolayı sözleşme özgürlüğünün, yani bireyin kendine ait olanla istediği şeyi yapma hakkının asla sınırsız olamayacağında ısrar eder. Ona göre köle sözleşmesi, gönüllü olarak yapılmış olsa dahi geçerli bir sözleşme olamaz; çünkü bu sözleşme insanın özgürlüğünü kullanmaya devam etmesine ve yetilerini özgürce kullanmasına engeldir. Bu metanın satışına sınırlamalar meşru olarak getirilebilir, ki bütün insanlar "toplumsal iyiye özgürce katkıda bulunabilecek" bir konumda olabilsin ve özgürlüklerini diğer herkesle aynı zeminde kullanabilsin.[110] Green emek gücünün şahsa tuhaf bir şekilde bağlı olmasının neden sözleşme özgürlüğünün kısıtlanması demek olduğunu tam olarak açıklamıyor. Bu iddia sonuna kadar açıklanmadıkça sözleşmeciler her zaman, bu sınırın keyfî ataerkillik olduğu cevabını verebilir. İş sözleşmesinin süresine, adil ücretle-

[109] C. Arthur, "Personality and the Dialectic of Labour and Property – Locke, Hegel, Marx", *Radical Philosophy*, 26 (1980), s. 14.

[110] T. H. Green, "Lecture on "Liberal Legislation and Freedom of Contract"", *Lectures on the Principle of Political Obligation and Other Writings* içinde, P. Harris ve J. Morrow (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1986, s. 201, 204-205.

re ve sömürüye dair, bütün tezde atlanan soru, bu acayip özelliğin işçiden ve onun emeğinden *nasıl* ayrılacağı sorusudur. Bir başka deyişle, tezin bütün tarafları bireylerin şahıslarında mülk sahibi olduğunu zımnen kabul ederler.

Şahıstaki mülkiyetin sözleşmeyle nasıl devredilebileceği sorusunun cevabı, öyle bir işlemin olmadığıdır. Emek gücü, yeti ya da hizmet, işçinin şahsından mal parçaları gibi ayrılamaz. İşçinin yetileri zaman içinde gelişir ve onun şahsının, kişi olarak kimliğinin ayrılmaz birer parçasıdır; yetiler şahısla dışsal değil içsel olarak ilişkilidir. Dahası, yetiler yahut emek gücü, işçi bunların uygulanması için iradesini, anlayışını ve tecrübesini göstermeden kullanılamaz. Emek gücünün kullanımı, onun "sahibinin" var olmasını gerektirir ve sahibi onu kullanmak için lazım olan şekilde davranana, davranmayı kabul edene veya davranmaya mecbur edilene kadar bu güç potansiyelden ibaret olarak kalır; yani, emeği işçinin vermesi gerekir. Emek gücünün kullanımı için yapılacak sözleşme, emek yeni sahibinin istediği şekilde kullanılamadıktan sonra, kaynak israfından başka bir şey değildir. "Emek gücü" denen kurgu, kullanılamaz; istenen, işçinin talep edildiği şekilde emek vermesidir. O halde iş sözleşmesi, işverenle işçi arasında bir emir ve itaat ilişkisi kurmak zorundadır.

Kapitalist çalışma ve işçinin özgür emekçinin bir örneği olduğu ve paradoksal olarak, özgürlüğünü bir sivil köle sözleşmesi yapmakla örnekleyebildiği şeklindeki tez, işçinin bir meta olmadığı iddiasına dayanır; sözleşmeye konu olabilecek olan meta, emek gücüdür. Bu yüzden, sahip olarak birey fikri iş sözleşmesinin anlaşılması için çok önemlidir. İş sözleşmesinin anlaşılmasında bir o kadar önemli olan başka bir husus da, şahısta mülk sahibi olma fikrinin *politik bir kurgu* olmasıdır. Politik kurgu bugün hem feministler hem de sosyalistler tarafından sıklıkla gözardı ediliyor. Sözleşmenin konusu işçi ve onun emeğidir, emek gücü değil. İş sözleşmesi zorunlu olarak, işverene işçiyi yetilerini belli bir şekilde kullanmaya mecbur edecek siyasi hakkı, bir başka deyişle işçinin itaati

üstündeki hakkı verir:

> Burada emek gücünün gerçek bir tuhaflığı vardır. Başka her türlü metanın kullanım değerinden faydalanma sorunsuzdur... emek gücünde ise durum başkadır. Onun "kullanım değeri" teslim edilmez, sunulmaz, tüketilmez. Bu değerin kaynağından çıkartılması gerekir. Bu çıkartma işlemi de ordular dolusu gözetmenin, çavuşların, bekçilerin, casusların ve her türden patronun enerjisini alır.[111]

Kısacası, işçinin sözüm ona emek gücünü sattığı sözleşme, yetiler işçiden ayrılamayacağına göre, işçinin kendi bedeninin ve şahsının kullanımı üzerindeki yönetimi sattığı bir sözleşmedir. Başka birinin kullanım hakkını elde etmek demek (sivil) efendi olmak demektir. Belli bir süre için kendi kendinin kullanımı üzerindeki yönetimi satmak, kendi kendini bir başkasına mal olarak bir ömürlüğüne satmakla aynı şey değildir; ama bu da özgürlüğünden yoksun emekçi olmaktır. Bu durumun özellikleri, *ücretli köle* teriminde ifadesini bulur.

Ücretli köle terimi sosyalistler arasında popülerliğini çoktandır kaybetti. Kendi özelliği içinde "ücretli köle" de "ataerki" kadar vazgeçilmez bir kavram. Her ikisi de zihni tabiyet üzerine yoğunlaştırıyor ve sözleşme öğretisinin bunca popüler olduğu bir dönemde, evlilik sözleşmesinin feminist eleştirisi ve iş sözleşmesinin sosyalist eleştirisinin sözleşmecilikle aynı kapıya çıkmaması için bu gibi hatırlatmalar gerekli. Emek gücü politik kurgusuna tutunan sosyalistler için sözleşmenin cazip taraflarını görmek zor değil. Bu kurgu kapitalizmin yerine sözleşme sosyalizminin (herhalde böyle denebilir) konabileceğini düşündürüyor. İşverenlerin işçinin emeği üzerinde yönetimi olmasına ya da iş sözleşmesine gerek yok gibi düşünülebilir.

111 H. Gintis ve S. Bowles, "Structure and Practice in the Labor Theory of Value", *The Review of Radical Political Economics*, 12, 4 (1981), s. 14-15.

Gereken, sahip birey kavramının evrenselleştirilmesidir. Bütün bireyler birer taşeron ya da küçük girişimci olur adeta ve "çalışanlar" ve "ücretli emekçiler" ortadan kaybolur. Emek gücünün sahipleri işin şartları hakkında doğrudan birbirleriyle sözleşme yapar ve böylece şahıslarındaki mülkiyeti iki taraf için de avantajlı olacak şekilde kullanırlar. Gelgelelim, sözleşme yanlılarının Coase'un tezini "saf sözleşme"ye doğru yönlendirme girişimlerinin yanlışlıkla gösterdiği gibi, sözleşme sosyalizmi, patrona duyulan ihtiyacı ortadan kaldıramaz.

Alchian ve Demsetz'e göre şirket "özel mülkiyette olan bir pazar", işverense "takım üretiminde ortak girdilerin etkin organizasyonunu kolaylaştıran iki taraflı bir dizi sözleşmenin merkezî ortak tarafıdır". Anlattıkları hikâye siyasi bir kurgudansa siyasi bir peri masalıdır. "Merkezî ortak taraf"ın, takımın diğer üyelerinden daha az veya daha fazla hakkı olmadığı iddia edilir; bütün üyeler isterlerse sözleşmelerine son verebilirler. Ama "görevden kaçma" (yani kaytarma) sorunuyla karşılaşmamak için "izleme" gerekir. İzlemeyi yapan da, "belirtilen miktarların dışında artan ürün" üstünde hak sahibi kılındığı takdirde, görevden kaçmaktan alıkonmuş olacaktır. İzlemeyi yapanın, görevini yerine getirebilmek için takım üyelerini disipline edebilmesi, ayrı ayrı sözleşmelerin maddelerini gözden geçirmeye ve "diğer her girdinin sözleşmesini sonladırmaya ve değiştirmeye" hakkı olması gerekir. "Üyeliği genişletmek ya da azaltmak, üyelik dağılımını değiştirmek ya da takımın artan ürün sahibi-izlemecisi olma hakkını satmak" sadece onun hakkıdır, ama kendisinin takımla bağı değişmeden kalır. Alchian ve Demsetz'e göre, "birkaç girdi sahibinin" yokluğunda, klasik şirket "sosyalist şirket"e dönüşür.[112] Sözleşmeci-sosyalist şirkette sözleşme taraflarının her biri kendi şahsındaki mülkün sahi-

[112] A. A. Alchian ve H. Demsetz, "Production, Information Costs, and Economic Organization", *The American Economic Review*, 62 (1972), s. 794-795, 782-783.

bidir. Ama "bireyler" kendi çıkarına bakar, dolayısıyla görevden kaçmak bu durumun bir sorunudur. İki taraflı sözleşmelerin uygulatılmasının tek yolu, sözleşme taraflarının kendilerini patronlara (izlemecilere) ve ücretli kölelere dönüştürmesidir. Kapitalist piyasada sözleşmeden yola çıkmak şirkete varmaktır. Şahısta mülkiyetle ilgili sözleşmeler kaçınılmaz olarak tabiyet yaratır.

Ücretli köle işverenin disiplinine tabidir, ama işyeri ayrıca ataerkil disiplinle de yapılandırılmıştır. Kadın işçiler erkek işçilerle aynı şekilde ücretli köle değildir, ücretli kölenin tabiyeti de karınınkiyle aynı değildir. Gerek işveren gerek koca, işçilerin ve karıların bedenlerinin kullanımı üzerinde yönetim hakkına sahiptir, fakat her kocanın kendi özel talepleri olsa da, ev kadınının emeğinin içeriğini belirleyen, onun kadın olmasıdır. İşçinin emeğinin içeriğini kapitalist belirler, ama kapitalizm ataerkil olduğundan, kadın işçilerin emeği erkek işçilerinkinden farklıdır. Karıların tabiyeti kadın olmalarından geldiği için ve cinsiyete dayalı iş bölümü işyerine de uzandığı için, sahip olarak birey fikrininin ataerki karşıtı olduğu sonucuna varmak feministler için caziptir: Eğer karılar cinsiyet açısından nötr "bireyler" olsaydı, şahıslarında mülkiyet sahibi olsalardı, sözleşmenin özgürleştirme vaadi gerçekleşmiş gibi olacaktı. Yahut da, evlilik sözleşmesini eleştiren onca kişinin bugünlerde savunduğu şeydir bu.

6
FEMİNİZM VE EVLİLİK SÖZLEŞMESİ

En azından 1825'ten, William Thompson evliliğin "beyaz köle yasası"na karşı saldırısını yayınladığından beri feministler evliliğin doğru düzgün bir sözleşme olmadığı temelindeki eleştirilerini bıkmadan usanmadan sürdürdüler. Mesela 1860'ta Elizabeth Cady Stanton, Amerikan Kölelik Karşıtları Derneği'nde yaptığı konuşmada şöyle dedi: "Henüz denenmemiş bir evlilik türü var, o da eşit bir hayat sürmek isteyen eşit taraflar arasında, iki tarafa da eşit sınırlamalar getiren, eşit imtiyazlar tanıyan bir sözleşmedir."[1] Evliliğe sözleşme deniyor, ama feministlerin iddiasına göre, taraflardan birinin yani kocanın, karısı üzerinde bir köle sahibinin iktidarını uygulayageldiği ve 1980'lerde daha hâlâ bu iktidarın izlerini taşıyan bir kurum, sözleşmeye dayalı bir ilişki teşkil etmekten çok uzaktır. Evliliğe dair yakın tarihli bazı tartışmalarda evlilik ilişkilerinin tamamen sözleşmeye dayalı olduğu farz ediliyor ("Koca ve karı, partnerin cinsiyet özelliklerini sadece kendilerinin kullanması hakkını sözleşmeyle edinirler"[2]) ve feministler kimi zaman evlilik sözleşmesine dair eleştirilerini sözleşme yanlısı sonuçlara bağlıyorlar. Örneğin bir

[1] E. Griffith, *In Her Own Right: The Life of Elizabeth Cady Stanton*, New York, Oxford University Press, 1984, s. 104.

[2] M. McMurtry, "Monogamy: A Critique", *Philosophy and Sex* içinde, R. Baker ve F. Elliston (ed.), Buffalo, Prometheus Books, 1975, s. 173.

feminist hukukçu, evliliğin ekonomik sözleşmelere benzer şekilde modellenmesi ve "kamusal evlilik politikasından özel sözleşme hukukuna" geçilmesi gerektiğini savunuyor.[3] Ama evlilik sözleşmesini eleştiren feministlerin hepsi de evliliğin salt sözleşmeye dayalı bir ilişki olması gerektiği sonucuna varmıyor.

Oxford English Dictionary'deki "sözleşme" başlıklı maddeye göre, evlilik en az on dördüncü yüzyıldan beri sözleşmeye dayalı bir ilişki olarak görülmektedir ve Blackstone'a göre "yasalarımız evliliği yalnız sivil bir sözleşme olması ışığında ele alır".[4] Sözleşmeye dayalı evliliğin feministler açısından neden cazip olduğunu görmek zor değil. Feminist eleştiri, "sözleşme"yi iki eşit taraf arasında, her ikisinin karşılıklı avantajına olan hükümlere ulaşana kadar pazarlık edilerek yapılan bir anlaşma olarak alır. Eğer evlilik düzgün bir sözleşme olsaydı, kadınların sivil hayata kocalarıyla bire bir aynı zeminde katılmaları gerekirdi. Bugün birçok feminist, özellikle ABD'de, evlilik sözleşmesi yerine "samimiyet sözleşmesi" (*intimate contract*) ya da "evlilik için sözleşmek" (*marriage contracting*) denen şeyleri savunuyor.[5] Bozulması durumunda ne olacağını önceden kararlaştırmayı bile içeren açık seçik bir anlaşma için pazarlık yapmanın, evlilik sözleşmesine göre bariz avantajları var. Evlilik için sözleşme yapmayı eleştirenler, erkekler kadar kazanabilen pek az kadın bulunduğundan, ancak orta sınıftan ya da profesyonellerden az sayıda kadının samimiyet sözleşmesi yapmak için pazarlığa

[3] M. M. Shultz, "Contractural Ordering of Marriage: A New Model for State Policy", *California Law Review*, 70, 2 (1982), s. 311 (Bu makaleye dikkatimi çeken Herma Hill Kay'e müteşekkirim.)

[4] Sir W. Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, 4. Basım, J. DeWitt Andrews (ed.), Chicago, Callaghan and Company, 1899, cilt I, kitap 1, bl 15, s. 433.

[5] "Samimiyet sözleşmesi" ve "evlilik için sözleşmek" terimlerini sırasıyla L. J. Weitzman, *The Marriage Contract: Spouses, Lovers, and the Law*, New York, Free Press, 1981 ve Shultz, "Contractural Ordering of Marriage"den aldım.

oturabilecek konumda olabileceğine işaret ettiler. Ama tamamen sözleşmeye dayalı bir evliliğin bundan çok daha derin sorunları var.

Feminist yazarlar tarafların hükümleri kendilerine göre oluşturamadığı bir sözleşmenin zayıf yönlerini vurgulamışlardı. Evlilik sözleşmesinin ekonomik sözleşmelerden farklı olduğu yönlerine de dikkat çektiler; fakat geniş ölçekte baktığımızda bu eleştiriler bu sözleşmenin *neden* bu kadar acayip olduğuna dair pek bir fikir vermiyor. Blackstone'un katı beyanı bir yana, yasal yetkililerin neden evliliğin sözleşmeye dayalı karakterine dair benzer şüpheler taşıdığının açıklaması da yok. Mesela Schouler'ın *A Treatise on the Law of the Domestic Relations*'ında [Ev İçi İlişkiler Kanunu Üzerine Bir İnceleme] şu sözlerle karşılaşıyoruz: "O zaman evliliği terimin sıradan kabulüyle sözleşme olarak değil, eğer sözleşme olacaksa bile *sui generis* (emsalsiz) bir sözleşme olarak, kendi maddelerini dayatan ciddi bir ilişkiye girmek üzere anlaşmak olarak ele almalıyız."[6] Birkaç sene sonra 1888'de ABD'de bir hâkim şöyle diyordu:

> Sözleşme tarafları evlilik haline geçtiğinde, sözleşmedense yeni bir ilişkiye girmiş olurlar... Bu ilişkinin kurulması sözleşme sayesindedir, ama kurulduktan sonra tarafların bunun kapsamına veya süresine dair gücü bitmiş olur. Bunun altında, tarafların haklarına egemenin yasada örneklenen iradesi karar verir.[7]

Daha yakın dönemde, *The Rise and Fall of Freedom of Contract*'ın [Sözleşme Özgürlüğünün Yükselişi ve Düşüşü] sonlarına doğru Atiyah, "Burada alışıldık şekilde sözleşme olarak sınıflandırılan konuları ele almamaktayız" der.[8]

[6] J. Schouler, *A Treatise on the Law of Domestic Relations*, 2. basım, Boston, Little Brown and Company, 1874, kısım II, bl. 1, s. 23.

[7] Aktaran: Shultz, "Contractural Ordering of Marriage", s. 226, not 45.

[8] P. Atiyah, *The Rise and Fall of Freedom of Contract*, Oxford, Clarendon Press, 1979, s. 759.

Ama hukukçu yazarlar evlilik sözleşmesinin diğer sözleşmelere neden benzemediği konusunda pek ketumdur.

Blackstone, evli kadınların benzersiz durumunu şöyle anlatır: Himaye altında, bir adamın karısıyla sözleşme yapması "kendi kendisiyle antlaşması olur ancak ve dolayısıyla genel olarak doğrudur ki, kocayla karısı arasında bekârken yapılan bütün sözleşmeler bunların birbiriyle evlenmesiyle geçersiz hale gelir."[9] Klasik sözleşme teorisyenleri gibi Blackstone da kadınların sözleşme yapmaya hem kabil olduğunu hem olmadığını farz eder. Eğer adamla kadın, aralarındaki sözleşmenin hükümlerine evlenince karar vermek üzere anlaşacak olsa, sözleşme geçersiz olacaktır. Evli bir kadının sivil varlığı olmadığından kocasıyla sözleşme yapması zaten mümkün değildir. Evliliğin sözleşmeye dayalı özelliğine dair hâlâ sorunlar olmasına şaşmamalı! Sözleşme olarak evlilik sözleşmesinin zayıflıklarına odaklanmak, dikkati kadınların bu anlaşmaya katılımı etrafındaki sorunlardan uzaklaştırıyor. Özellikle, bazı çağdaş eleştirmenlerin sözleşmeciliği heyecanla benimsemesi, sözleşmenin feministler açısından sorunsuz olduğunu varsayıyor. Evlilik sözleşmesi probleminin çözümü, himayeyi eriten reformların tamamlanmasıymış gibi sunuluyor: Karılar "birey" olarak yerlerini alabilir ve sözleşme bir kez daha, statünün ya da ataerkinin eski dünyasının düşmanı gibi görünür. Kadınlar ve sözleşme etrafındaki, cinsellik sözleşmesinin gün yüzüne çıkardığı bütün anormallikler ve çelişkiler, örtünün altında kalır.

William Thompson'ın *Appeal of One Half of the Human Race, Women, Against the Pretensions of the Other Half, Men, to Retain Them in Political, and Thence in Civil and Domestic, Slavery* [İnsan Soyunun Yarısı Olan Kadınların, Diğer Yarı Olan Erkeklerin Hak Taleplerine Karşı, Onları Siyasi ve Dolayısıyla Sivil ve Ev İçi Köle Olarak Tutmamaları İçin Başvurusu] kitabı, sözleşmeye dayalı bir ilişki olarak evliliğin daha sonraki feminist eleştirilerinin

[9] Blackstone, *Commentaries*, I. Kitap, bl. 15, s. 442.

zeminini oluşturdu. Polemikte Thompson kadar ateşlisi ender görüldü, fakat yazar evlilik ilişkilerinin çözümü olarak düzgün bir sözleşmeye pek de ağırlık vermiyordu. Thompson'ın tezi bu bakımdan, sadece çağdaş feminist tezlerin çoğundan değil, John Stuart Mill'in onunkinden daha tanınmış eseri *Kadınların Tabiyeti*'nden de farklıydı. Thompson'a göre, kadınların siyasi hakkı olması ve bireysel rekabete dayalı ekonomik sistemin (kapitalizmin) son bulması, ihtiyaç duyulan hayati değişikliklerdir. "Ev içindeki yanlışların *gizliliğine*"[10] ancak siyasi haklar son verebilir ve cinsiyetler arasında özgür ilişkiler ancak "karşılıklı işbirliğine dayalı emek" üzerine kurulu bir toplum düzeninde, yani kooperatifçi sosyalizmde mümkün olabilir.

Thompson, Cork'taki arazisinde işçileri için örnek yaşam alanları inşa etti ve mekanik enstitüleri kurdu; kadınların enstitülere, kütüphanelere ve diğer eğitim kurumlarına alınması gerektiğini savundu. Kooperatif, komünal sosyalizm için ayrıntılı bir taslak oluşturdu, ama planı uygulanamadan öldü. Kooperatifçi yahut ütopyacı sosyalistler yeni komünlerinin [topluluklarının] planlarına komün olarak evişi yapmayı da dahil ettiler; Thompson *Kadınların Başvurusu* kitabında çocukların bakımının temin edilmesinin topluluğa ait bir sorumluluk olması gerektiğini de vurguluyordu. Kadınlar erkeklerle yan yana topluluğun bütün işlerine katkıda bulunduğunda ve kendi başlarına topluluk kaynakları üstünde eşit söz sahibi olduklarında cinsiyet egemenliğinin temeli ortadan kalkmış olacaktı. Erkeğin "kadından fazla zenginliği olmadığında, genel mülk üzerinde ondan fazla etkisi olmadığında ve kuvvet üstünlüğü hak ettiği kullanışlılık seviyesine indirildiğinde, erkek kadının gönüllü sevgisinden başka cinsel ödül

[10] William Thompson, *Appeal of One Half of the Human Race, Women, Against the Pretensions of the Other Half, Men, to Retain Them in Political, and Thence in Civil and Domestic, Slavery*, New York, Source Book Press, 1970, s. 172.

elde edemeyecektir."[11] Kadınlar gönüllü işbirliğinin yeni dünyasında sivil ve siyasi haklarını güvenceye alıp ekonomik bağımsızlıklarına kavuştuklarında, geçimleri karşılığında erkeklere tabi olmak için bir nedenleri kalmayacak, erkekler de kadınların cinsel efendileri olmak için hiçbir araca sahip olamayacaktı.

John Stuart'ın babası James Mill'in, kadınların oy vermesine gerek olmadığı zira onların çıkarının babalarının ya da kocalarınınkinde zaten kapsandığı şeklindeki tezi, *Kadınların Başvurusu* kitabına vesile oldu. Thompson, o zamanki ve şimdiki faydacı yoldaşlarından ve ailenin üyelerini tek bir refah fonksiyonuna dahil eden ekonomistlerden farklı olarak, bireyciliğini kadınları da kapsayacak kadar geniş tuttu. Bir ailenin her bir tekil üyesinin çıkarlarının ayrı ayrı ve eşit olarak sayılması gerektiğini savundu. Karıların ve kız evlatların bireysel çıkarları aile reisininkinin altına toplanamazdı, ayrıca reisin iyi niyetinin onların çıkarlarını korumaya yeteceği de farz edilemezdi. "Evlilikte onca gizemli bir şekilde işleyen bağlantı"nın ve "on dokuzuncu yüzyılın fayda felsefesinin gösterdiği iki kimliği bire indirme ahlak mucizesinin" dikkatle incelenmesi gerektiğini söylüyordu Thompson.[12] Evlilik sözleşmesi "ahlak mucizesi"nin gerçekleştirilme aracıydı, her şeydi de, sözleşme değildi. Evliliğe sözleşme demek "yüzsüzce bir yanlışlık"tır, diye yakarır Thompson.

> Sözleşme ha! Sözleşmelerin, eşit ve adil sözleşmelerin hangi özelliğini taşıyor acaba bu işlem? Sözleşme, sözleşen tarafların ikisinin de gönüllü katılımı olması demektir. Bu tarafların ikisi, adamla kadın birlik olsa, bu sözümona sözleşmenin *bozulamazlık* ve *eşitsizlik* maddelerini değiştirmek üzere anlaşsalar yapabilirler mi ki bunu? Hayır. Herhangi bir tekil adam, kendi despotik kontrol gücünü kullanmak istemeyecek olsa, bundan kaçabilir mi? Kaçamaz. Bu sözüm ona sözleşmenin maddeleri hakkın-

[11] *A.g.e.*, s. 201.
[12] *A.g.e.*, s. 60.

da kadınlara fikir soran olmuş mudur?[13]

Kadınlar bu sözde sözleşmeyi yapmaya zorlanırlar. Toplumsal gelenekler ve hukuk kadınların elinden kendi hayatlarını kazanma fırsatını almıştır, sırf düzgün bir hayat sürmek için tek umutları evlilik olsun diye. Evlilik "sözleşme"si tıpkı Karayipler'deki köle sahiplerinin kölelerine dayattığı sözleşme gibiydi; güçlünün kanunundan başka bir şey değildi evlilik, kendilerinden zayıf olan kadınların çıkarlarını hakir gören erkekler tarafından uygulatılıyordu.

Thompson hiçbir kocanın evlilikle edindiği iktidardan kendini sıyıramayacağı şeklindeki çok önemli noktayı yakalıyor. Bu konuyu tartışırken gördüm ki kafalar kolayca karışıyor; çünkü kocanın kalan iktidarını kullanmadığı ve kullanmayı hayal dahi etmediği evlilik örneklerini hepimiz biliyoruz ve bu yüzden de feminist eleştiriler (en azından bugün) hedeften çok uzaklaşmış görünüyor. Oysa bu, evli çiftlerden tikel örnekleri evlilik *kurumuyla* karıştırmak demek. Thompson herhangi bir kocanın davranışı ile "koca" ve "karı" arasındaki ilişkinin yapısında vücut bulan iktidar arasında dikkatli bir biçimde ayırım yapıyor. "Koca" olmak demek bir "karı"ya göre ataerkil hak elde etmek demek. Bu hak 1825'teki geniş iktidarına kıyasla bugün çok azaldı, ama bir erkek eril cinsellik hakkından kendisi istifade etmese bile, koca olarak konumu bu yasanın evlilik içinde kurumsallaşmasını yansıtıyor. Herhangi bir tekil örnekte kullanılmıyor olsa da, o iktidar orada duruyor. Christine Delphy de aynı şeyi söylüyor: "Belli bir adam, kendisi sahneye çıkmadan önce gerçekleşmiş olan bu genel baskıda kişisel olarak rol oynamıyor olabilir: Buna karşılık, onun sahne alışından önce ve onun dışında var olan şeyi geri alacak ya da hafifletecek herhangi bir kişisel inisiyatifi de yoktur."[14] Thompson buna yine çok önemli

[13] *A.g.e.*, s. 55-56.

[14] C. Delphy, *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppres-*

olan şu gözlemi ekler: Koca iktidarından feragat etse bile, karının özgürlüğü daima onun bu feragati sürdürmeye istekli oluşuna bağlıdır.

Bazı kocalar, Thompson'ın ifade ettiği gibi, karılarının da hayattan kendileri kadar zevk almasına imkân tanırlar. Ama karının mutluluğu bütünüyle kocasının iyi niyetine ve onun kendisine neyi yapma *izni verip* neye izin vermediğine bağlıdır. Koca evlilik hanesini bir hapishaneye dönüştürebilir, "ev içindeki kölesini, ondan [kocadan], çocuklarından ve kediler ya da diğer ev hayvanlarından başka herkesin duygudaşlığından koparabilir". Bir karı, entelektüel ve sosyal ilişkilerin tamamının dışında tutulabilir ve kendi arkadaşlıklarını kurması engellenebilir; "kocasının doğrudan yahut dolaylı izni olmadan, kadınlar ya da erkekler arasından kendine arkadaş bulmaya... ya da var olan arkadaşlıkları sürdürmeye cüret eden karı var mıdır?"[15] Koca bütün yasal güçlerinden feragat etmeyi seçse dahi, karısının eline "ne kadar çeşitli olursa olsun, kölenin tadabileceklerinden başka mutluluk" geçmez, zira eylemleri daima kocasının iznine bağlıdır.[16] Thompson'ın iddiasına göre, bu bakımdan karıların durumu Karayipler'in kadın kölelerinden daha beter ve kocaların hukuki yetkileri köle efendilerininkinden fazladır.

Evlilik sözleşmesi bir açıdan kölelikten ve sivil köleliğin genişletilmiş sözleşmesinden farklıdır. Köleliğin kökeni ve sürdürülme biçimi fiziksel zora dayalıdır. Sivil köle sözleşmesinde, iş sözleşmesinde olduğu gibi hizmet (emek gücü) geçimle veya ücretle takas edilir. Sivil kölelik, işçi (köle) işverenin emirlerine itaat etmezse, zaman içinde sürdürülemez; itaat sözleşme için kurucudur.

sion, D. Leonard (çev.) Amherst, University of Massachusetts Press, 1984, s. 116.

15 Thompson, *Appeal,* s. 79, 84. Clarissa'nın evliliğe itirazlarından biriyle karşılaştırın, S. Richardson, *Clarissa*, Harmondsworth, Penguin Books, 1985 [1747-8], 32. Mektup, s. 149.

16 Thompson, *Appeal,* s. 89.

Thompson'ın vurguladığı gibi evlilik sözleşmesinde karı kocasına itaat etmeyi açıkça kabul eder. Evlilik sözleşmesi, karılara "köle olmak için yemin etme aşağılanması lütfunu" layık görmekle ayırt edilir. Thompson sorar: Acaba neden erkeklere "emretmenin basit hazzı yetmez de, kurbana kendi eylemlerinin üzerindeki kontrolü *gönüllü* olarak teslim ediyormuş gibi yaptırarak onunla alay etmenin ek gücü de kendilerine bahşedilsin isterler?"[17] İtaat yemini[18] artık evlilik törenlerinde her zaman yer almıyor, ama bütünüyle ortadan kalkmış da değil; evlilik sözleşmesinin bu özelliğine geri döneceğim.

Karıların toplumsal mutluluğu nasıl ki kocalarının iyi niyetine bağlıysa, cinsel mutlulukları da öyledir, der Thompson. Evliliğin kökenlerine dair kısa kurgusal tarihçede Thompson erkeklerin cinsel isteklerinin onları, kadınları sadece emekçi olarak kullanmak yerine "evlilik hayatı denen, yalıtılmış üreme kurumları" oluşturmaya sevk ettiğini yazar.[19] Evliliğin kurulması ve bir sözleşme taklidiyle, erkeklerin egemenliği evliliğin eşlerin ikisine de eşit, rızaya dayalı cinsel haz verdiği iddiası ardına gizlenir. Kocanın, haz için karısının gönüllü uyumuna bağlı olduğu kabul edilir. Thompson bunun için "incitici bir yalan" der; karı istesin istemesin, koca onu kendini teslim etmeye zorlayacak fiziksel güce sahiptir ve hem kamuoyu hem

[17] *A.g.e.*, s. 65-66.

[18] Türkçe karşılığı "itaat yemini" olan *vow of obedience*, Batı kiliselerinde rahip/rahibe olacakların ettikleri yeminin adıdır. Yazarın burada kast ettiği, evlilik yemininin Anglikan Kilisesi'ndeki versiyonu olabilir. Burada gelin şöyle der: "Ben, ..., bugünden itibaren benim olman için, sana tutunmak, iyi günde kötü günde, zenginlikte ve fakirlikte, hastalıkta ve sağlıkta, sevmek, el üstünde tutmak ve itaat etmek için, Tanrı'nın kutsal takdiriyle ölüm bizi ayırıncaya dek sen ...'yı, nikahlı kocam olarak alıyorum ve bunun için sana sadakatimi veriyorum." Damadın sözleri bununla hemen hemen aynıdır, ama "itaat etmek" sözü yer almaz, "sadakatimi veriyorum" yerine "sadakatimi vaat ediyorum" denir. Kaynak: https://en.wikipedia.org/wiki/Marriage_vows —*çev. notu.*

[19] *A.g.e.*, s. 104-5.

de yasalar ona bu izni verir. Karınınsa hiçbir haz hakkı yoktur; isterse yalvarabilir bir çocuk ya da köle gibi; fakat kadınların cinsel istekleri olmaması beklendiğinden, bu bile zordur. Thompson'ın vardığı sonuca göre, "cinsel arzular erkeğin evlilikte despotizm uygulama ve bunu ömür boyu sürdürme kolaylığını on kat artırır."[20] Thompson'ın tezi, evlilik sözleşmesinin küstah yalanını sona erdirmek için sadece çok kapsamlı siyasi ve ekonomik değişiklikler yapmanın yetmeyeceği, eril ve dişil cinsel varlıklar olmanın ne demek olduğuna dair radikal değişiklerin de gerektiği anlamına gelir; ilk sözleşme geçersiz ilan edilmelidir.

Thompson'dan kırk yıl sonra, John Stuart Mill'in sözleşme olarak evlilik sözleşmesine karşı saldırısında vardığı sonuçlar hiç de bu kadar uzun erimli değildi. Bu, bazı bakımlardan epey şaşırtıcı; zira Thompson'ın *Kadınların Başvurusu* eseri ile Mill'in *Kadınların Tabiyeti*'nde savunduğu tezler arasında çarpıcı benzerlikler var. Ama önemli farklar da mevcut. Yakınlarda, Mill'in Thompson'ın tezini "bilinçsizce", "neredeyse kelimesi kelimesine" aldığı söylendi.[21] Nasıl olursa olsun, Mill'in, *Kadınların Başvurusu*'nun yayımlandığı yıl olan 1825'te tanıştığı Thompson'dan hiç söz etmemesi garip. Mill kooperatifçi sosyalizme yakınlık duyuyordu ve 1820'lerde, 1830'larda, Londra'da solcuların bir toplanma yeri olan, Anna Wheeler'ın da zaman zaman konuşma yaptığı South Place Şapeli'nde toplantılara gidiyordu. Anna Wheeler'ın *Kadınların Başvurusu*'na yaptığı, kapakta William Thompson'ın adıyla bize ulaşan katkı, muhtemelen, Harriet Taylor'ın John Stuart Mill'in adıyla yayımlanan *Kadınların Tabiyeti*'ne yaptığı katkıdan daha belirgin.

Hem *Kadınların Başvurusu*'nda hem *Kadınların Tabiyeti*'nde kadınların çok büyük payı var. Harriet Taylor'ın Mill'in eserlerine katkısı üzerine tartışmalar yıllarca sür-

[20] *A.g.e.*, s. 62.

[21] T. Ball, "Utilitarianism, Feminism, and the Franchise: James Mill and His Critics", *History of Political Thought*, 1, 1 (1980), s. 115.

dü. Bu tartışma, siyaset felsefesinin çoğu zaman kadınlar tarafından da şiddetle korunan ataerkil kalesine nefis bir bakış sunuyor: Mesela Diana Trilling, Harriet Taylor'da "gerçek kadınlıktan eser olmadığını", entelektüel yeteneği olmadığını, "güzellikte de büyüklükte olduğu kadar eksik kalmış, pis bir özsaygı abidesi" olduğunu söylüyor – Büyük Batı Filozofları Tapınağı'na kabul edilmiş bir erkek teorisyenle birlikte anılmaya hiç de uygun olmadığı besbelli. Gertrude Himmelfarb, Mill'in ılımlılık yolundan ayrıldığı yerlerde, özellikle feminizmi konusunda suçu Taylor'ın yakışıksız etkisine atıyor. Filozofların karılarını dikkatle seçmeleri gerektiği besbelli, yoksa kadınların doğal siyasi yıkıcılığı zihnin çalışmasını bozar.[22] Siyaset teorisyenlerinin görmezden geldiği, Marksistlerinse ütopyacı diye burun kıvırdığı bir yazarın arkadaşı olarak Anna Wheeler'ın sorunu, görülmemekti. Thompson *Kadınların Başvurusu*'nun başına koyduğu "Bayan Wheeler'a Takdim Mektubu"nda onun Mary Wollstonecraft'ın başlattığı işe devam edeceğini umduğunu, "lakin bu görevin ağırlığını yüklenmek için fazlaca zaman ve azmin gerekli" olduğunu yazıyor. Kitapta Anna Wheeler'ın kendisinin yazdığı yalnız birkaç sayfa vardır; Thompson, "geri kalanı ortak malımızdır, ben sizin tercümanınız ve duygularınızın katibiyim" der.[23]

John Stuart Mill, feminist hareketi desteklemekle kalmayıp, duyduğu yakınlığı hayata geçiren ender erkeklerdendi. Evlilik sözleşmesine yönelik eleştirilerini, 1851'de Harriet Taylor'la evlenmeden iki ay önce yazdığı beyanda toparladı. Koca olarak edineceği yasal hakların tamamını reddediyordu (bu reddedişin yasal karşılığı olmasa da), "hiçbir halde ve şartta bunları asla kullan-

22 Trilling'den aktaran: Alice Rossi, J. S. Mill ve H. Taylor Mill'e yazdığı giriş, "Introduction", *Essays on Sex Equality*, Chicago, University of Chicago Press, 1970, s. 35; ve G. Himmelfarb, *On Liberty and Liberalism*, New York, Alfred A. Knopf, 1974, bl. 9 ve 10.

23 Thompson, *Appeal*, s. vii.

mayacağına dair ciddi bir söz" veriyordu. Kendisinin ve Harriet Taylor'ın var olan evlilik yasasını bütünüyle yanlış bulduklarını anlatıyordu; zira yasa "sözleşme taraflarından birine, diğer tarafın isteklerinden ve iradesinden bağımsız olarak onun şahsı, mülkiyeti ve hareket özgürlüğü üzerinde hukuki güç ve kontrol veriyor"du. Mill beyanını şöyle diyerek sonuçlandırıyordu: Harriet Taylor "böyle bir evlilik hiç gerçekleşmemişçesine, aynı mutlak hareket özgürlüğünü ve kendi kendini ve ona ait olanı veya herhangi bir zamanda ait olabilecek olanı kullanma özgürlüğünü her bakımdan muhafaza edecektir; ben böyle bir evlenmeyle edinilebilecek bu türden tüm hakları geri çeviriyor, bunları tanımıyorum."[24]

Mill birkaç konuda Thompson'la aynı görüşte. Mesela kadınların alternatifi olmadığını, evlenmeye mecbur bırakıldıklarını savunuyor. Yetiştirilme şekillerinin, eğitim ve öğretimden yoksun bırakılmışlığın, toplumsal ve yasal baskıların onlara tanıdığı tek gerçekçi konum "karı" konumu. Mill ayrıca, teker teker kocaların tutumunu evlilik kurumunun yapısından ayırt ediyor. Var olan evlilik yasasını savunanların, yasal güçlerini kullanmaktan imtina eden kocaların örneğine dayandığını, oysa evliliğin sadece iyi niyetli azınlık için değil bütün erkekler için düşünülmüş olduğunu ve karılarına fiziksel olarak kötü muamelede bulunan erkeklerin cezasız kalmasına izin verdiğini söylüyor. Yine Thompson'a benzer şekilde, karı olmanın köle olmakla aynı, hatta bazı bakımlardan daha beter olduğunu söylüyor Mill: Karı "kocasının fiilen bağlı hizmetkârıdır. Bu durumunda, yasal yükümlülükler açısından, köleler için genel olarak söylenenden eksik değildir."[25] Mill, daha önce belirttiğim üzere, kocanın karısını "evlilik birliğinden doğan haklarını" sunmaya zorlama hakkına dikkat çekse de, karının cinsel tabiyeti konusun-

[24] Aktaran: Mill ve Taylor Mill üstüne yazan Rossi, *Essays on Sex Equality* içinde, s. 158.

[25] J. S. Mill, "The Subjection of Women", *Essays on Sex Equality*, s. 158.

da Thompson'a göre çok sessiz kalıyor.

Mill'in Thompson'dan ayrıldığı nokta, evlilikteki egemenlik ile karının ev kadını ve ekonomik bağımlı olarak konumu arasında bir bağlantı olduğunu reddetmesidir. Mill evlilik sözleşmesini diğer sözleşmelerle uyumlu hale getirmek için reform çağrısında bulunur. Pufendorf'u yankılayarak "evlilikten sonraki en sık gönüllü birliktelik, iş ortaklığıdır", ama işe kıyasla evlilik çok aleyhtedir, der. Bir işte taraflardan birinin mutlak idareci olacağını kimse düşünmez; öyle olsa iş ortaklığına kim girerdi ki? Yine de, iktidar tek adamın eline verilecek olsa, yapılacak düzenleme evliliğe nazaran daha tehlikesiz olacaktır; zira ast olan taraf sözleşmeye her zaman son verebilir; oysa bu yol karıya açık değildir (ve son derece yüklü bir mesele olan boşanma konusunda kamuya karşı daima dikkatli olan Mill, karı evlilikten çekilebilecek olsa bile, buna en son çare olarak başvurması gerektiğini ekler). İş için, uygun düzenlemenin ortaklığın şartlarının anlaşma maddelerinde pazarlığa tabi olması gerektiğini teori de pratik de doğrular. Mill'e göre, buna benzer şekilde, evlilikte de "doğal düzenleme" kocayla karısı arasında iktidar bölüşümüdür; "her biri kendi bölümünün idari kısmının mutlak amiri olur ve sistem ya da ilke değişimi için ikisinin de rızası gerekir."

Bu bölüşüm nasıl yapılacaktır? Mill bir yandan partnerlerin yetilerine göre bir düzenleme yapılmasını önerir; "bunu evlilik sözleşmesiyle önceden kararlaştırabilirler, tıpkı maddi düzenlemelerin bugün sıklıkla önceden ayarlandığı gibi." Öte yandan, feminist eleştirmenlerin yakınlarda işaret ettiği üzere Mill son kertede tezinde tutarsızdır. *Kadınların Tabiyeti*'nin daha önceki kısımlarında reddettiği gelenek ve doğa göndermelerini kendisi de yapar. Klasik toplum sözleşmesi teorisyenleri gibi o da cinsiyet farkının zorunlu olarak cinsiyete dayalı işbölümüne yol açacağını varsayar; bu işbölümü erkeğin ataerkil hakkını korur. Koca genellikle karısından yaşça büyük olduğu için, "en azından ikisi de geçirdikleri yıllar arasın-

daki farkın önemsiz kalacağı bir yaşa gelene kadar" karar almada kocanın karısından daha fazla otoritesi olacağını söyler. Ancak kocanın neden bu iktidardan vazgeçmek isteyeceğini de, hayatta buna uygun zamanın nasıl anlaşılacağını da söylemez. Yine, daha fazla kaynak sağlayan eşin ("bu hangisi ise" diye yazar samimiyetsizce) daha fazla söz sahibi olacağını belirtir, ama karının sözünün altta kalacağını bizzat kendi tezi göstermektedir zaten.[26]

Mill der ki, ailenin geçimi kazanca bağlıysa, "kocanın geliri kazandığı ve karının ev içi harcamayı gözettiği yaygın düzenleme, bana genel olarak iki kişi arasındaki en münasip işbölümü gibi görünüyor." Mill, kadınlar eğitimde eşit fırsatlara ve dolayısıyla "geçim kazanma *gücüne*" sahip olduğunda ve evlilik kocaların artık yasaca onaylı köle efendileri olmayacağı şekilde reforma tabi tutulduğunda, kadının karı olmak suretiyle yine de evde, kocasının koruması altında kalmayı seçeceğini varsayar. Kadının evlenmeyi seçmesini erkeğin kariyer seçmesiyle açıkça eş tutar. Bir kadın evlenip bakması gereken bir evi ve de ailesi olduğunda, "bunun gerekleriyle uyumlu olmayan" bütün diğer mesleklerden vazgeçecektir.[27] Evlilik serbestçe pazarlık edilebilen bir sözleşme haline gelecek olsa dahi, kadınların ev içi hizmet vermeleri gerektiğini kabul edeceğini düşünür.

Harriet Taylor'sa bu konuda William Thompson'a çok daha yakındı. 1851'de *The Enfranchisement of Women*'da [Kadınların Vatandaşlık Haklarının Verilmesi], bütün meslekleri liyakate göre her iki cinsiyete açmanın çok fazla rakip olmasına ve ücretlerle maaşların düşmesine neden olacağı şeklindeki itiraza cevap verdi. Taylor'a göre, kadınlar için fırsatların bu şekilde genişletilmesinin sonucunda, en kötü, evli çift erkeğin tek başına kazandığından daha fazla kazanamazdı, o kadar. Aradaki büyük değişiklik, karının "hizmetçi konumundan partner konumu-

[26] *A.g.e.*, s. 168-70.
[27] *A.g.e.*, s. 178-9.

na yükselmesi olacaktı". Ekonomik hayat rekabete dayalı olduğu müddetçe, rakiplerin yarısının dışarıda bırakılması meşru görülemezdi. Taylor buna, "insanoğlunun kapitalistler ve kiralanmış emekçiler diye bölünmesinin ve emekçilerin ödülünün arz ve talebe göre düzenlenmesinin dünyanın kuralı olarak sonsuza kadar, hatta yakın zamana kadar kalacağına" inanmadığını da ekledi.[28]

Evlilik kanununda on dokuzuncu yüzyılda feministlerin istediği reformların çoğu bugün hayata geçmiş durumda. Buna rağmen çağdaş feministler evlilik sözleşmesinin diğer sözleşmelerden önemli farkları olduğunu hâlâ vurguluyorlar. Tezlerinden bazıları Thompson'la Mill'inkilere benziyor, bazıları da bir sözleşme olarak evliliğin başka tuhaf yönlerine dikkat çekiyor.[29] Mesela çağdaş feministler diğer geçerli sözleşmelerin aksine evlilik sözleşmesinin, taraflardan birinin kendini koruma ve beden bütünlüğü hakkından vazgeçmesini gerektirdiğine işaret ediyorlar. Evlilik sözleşmesinin, sözleşmeyi yapan tarafların okuyup imzaladığı yazılı bir belge olmadığını da söylüyorlar. Genel olarak bir sözleşme ancak, taraflar kendilerini bununla bağlamadan önce sözleşme şartlarını okuyup anlıyorsa geçerli olur. Bugün bir evlilikte ciddi miktarda mülk söz konusuysa, evliliğin iki bireyin serbest seçimi değil ailelerin babalarını ilgilendiren bir konu olduğu dönemlerde yaygın olan çok daha eski belgelere benzeyen bir sözleşme

28 H. Taylor Mill "The Enfranchisement of Women", *Essays on Sex Equality* içinde, s. 104-105.

29 Feminist tez örnekleri için, Weitzman, *Marriage Contract* ve Shultz, "Contractual Ordering of Marriage"a ek olarak bkz. S. A. Ketchum, "Liberalism and Marriage Law", *Feminism and Philosophy* içinde, M. Vetterling-Braggin, F. A. Elliston ve J. English (ed.), Totowa, NJ, Littlefield, Adams, 1977; ve D. L. Barker, "The Regulation of Marriage: Repressive Benevolence", *Power and the State* içinde, G. Littlejohn, B. Smart, J. Wakeford ve N. Yuval-Davis (ed.) Londra, Croom Helm, 1978. Evliliğin kadınlar üzerindeki fena etkileri için bkz. J. Bernard, *The Future of Marriage*, (New York, Bantam Books, 1974.

yazılabiliyor. Evliliklerin çoğunda bu türden bir belgenin bulunmayışı, evlilik sözleşmesinin en çarpıcı özelliklerinden birini gözler önüne seriyor. "Evlilik Sözleşmesi" başlıklı, imzalanan bir kâğıt yok. Bunun yerine, erkekle kadının koca ve karı olmakla tabi olduğu, yazılı olmayan evlilik sözleşmesi, evlilik ve aile hayatı kanunlarıyla düzenleniyor.[30]

Yazılı belge olmayışının bir sebebi daha var. Adamla kadın bir sözleşmeye imza atmakla karı-koca olmuyorlar. Evlilik iki ayrı eylemle kuruluyor. İlk olarak, önceden belli bir tören yapılıyor ve bu esnada çift sözlü bir eylemde bulunuyor. Adamla kadının ikisi de "Ediyorum" diyorlar. Bu söz "icra edici bir söyleyiş"tir; yani bu sözleri söylemekle adamla kadının durumu dönüşüme uğrar. "Ediyorum" demekle adam koca, kadın karı olur. Bekâr adamlar ve hiç evlenmemiş kadınlar belli kelimeleri söylemekle evli çift haline gelirler, ama başka bir eylem yerine getirilmediği takdirde evlilik sözleşmesi yine de fesh edilebilir. Evliliğin cinsel ilişkiyle "tamamlanması" da gereklidir. Kant bu konuya anlayışla yaklaşıyordu:

> Evlilik sözleşmesi ancak evlilik hanesinde birlikte yaşamakla tamamlanır. Farklı cinsiyetlerden iki insan arasında yapılan sözleşme, eğer ya birlikte yaşamdan kaçınmak ya da iki taraftan birinin bunu yapmaya kabil olmayışına dair gizli bir anlaşmayı içinde taşıyorsa, bu *taklit sözleşmedir*; bu sözleşme bir evlilik kurmaz.[31]

Cinsellik sözleşmesinin hikâyesi, bir imzanın, hatta bir konuşma eyleminin geçerli bir evlilik için neden yetersiz olduğunu açıklıyor. İstenen eyleme, sözleşmeye mührü basan eyleme, –anlamlı olarak– *seks eylemi* denir. Koca evlilik birliğinden doğan hakkını kullanmadan evlilik sözleşmesi tamamlanmış olmaz.

30 Bkz. Weitzman, *Marriage Contract*, s. xvii.

31 I. Kant, *The Philosophy of Law*, W. Hastie (çev.), Edinburgh, T. and T. Clark, 1887, ikinci bölüm, k27, s. 113.

Çağdaş feministler, evli bir çiftin, evlilik sözleşmesinin maddelerini kendi şartlarına uygun olarak belirlemelerinin mümkün olmadığı gerçeğine de vurgu yaptılar. Birkaç farklı sözleşme arasında seçim yapma imkânı dahi yok, sadece *o* evlilik sözleşmesi var. Evli kadınlar kendi kendilerine sözleşme yapmak için biraz gücü ilk defa on dokuzuncu yüzyılda çıkarılan Evli Kadınların Mülkiyet Yasaları ile elde ettiler (İngiltere'de bir karının sözleşme yapmak için şahsen mesuliyet alabilmesi, ancak 1935'te Parlamento tarafından onaylandı); fakat Lenore Weitzman'ın belirttiği gibi, o zamandan beri yapılan büyük reformlara rağmen, koca ve karı arasındaki sözleşme üzerindeki iki hukuki kısıtlama korundu. "Birincisi, evlilik ilişkisinin temel öğelerini hiçbir sözleşme değiştiremezdi ve ikincisi, hiçbir sözleşme boşanma düşüncesiyle yapılamazdı." Evli bir çift evliliğin "temellerini" değiştirmek üzere sözleşme yapamaz ve bu temeller "kocanın karısını geçindirme görevi ve karının kocasına hizmet etme görevi" olarak görülür.[32] Koruma ve itaat ilişkisi yasal olarak değiştirilemez; öyle ki, mesela evli bir çift kocanın karısına ev işleri karşılığında ödeme yapması için sözleşme yapamaz. Çiftlerin kendi düzenlemelerini yapmak için biraz alanı vardır, ama William Thompson'ın kocanın izin vermesi konusundaki sözlerinin geçerliliğini koruduğuna dikkat etmek önemli; tekil çeşitlemeler "*kişiye* bağlı bir ilişki" içinde yapılır. "Çift, kocanın [karından] ne yapmasını istediğine bazı genel parametreler içinde ... birlikte karar verir."[33] O genel parametreler evliliği idare eden kanunca konmuştur ve feminist hukukçular da sıklıkla diğer hukuk otoritelerini takip ederek, bu durumda evliliğin sözleşmedense *statü* meselesi olduğunu savunurlar.

Peki, hangi anlamda "statü"? Bazı tartışmalar, eski statü dünyasının modern dünyaya yansımış olduğunu düşündürüyor. Bu yüzden John Stuart Mill *Kadınların*

[32] Weitzman, *Marriage Contract*, s. 338.

[33] Barker, "Regulation of Marriage", s. 242.

Tabiyeti'nde "evlilikteki hizmet yasası modern dünyanın bütün ilkeleriyle canavarca bir çelişki içindedir" der ve kadınların tabiyetinin "başka her yerde patlayıp gitmiş olan eski bir düşünce ve uygulama dünyasının yegâne kalıntısı" olduğunu söyler. "Modern dünyanın tuhaf özelliği şudur [ki] artık insanların dünyadaki yerleri doğuştan belli değildir; insanlar yeteneklerini kullanmakta ve talihleri el verdiğince gözlerine en iyi görünen yolu tutmakta özgürdürler."[34] Günümüzde bu ilke yalnız erkekler için geçerli; kadın olarak doğmak hâlâ, dünyada sizin için belli bir yerin zaten olması demek. O halde, Mill'e göre, evlilik de modern dünya seviyesine taşınmalıdır; statünün kalıntıları temizlenmeli, evlilik statüden sözleşmeye alınmalıdır. Sözleşmenin eski dünyasında, erkeklerin ve kadınların koca ve karı olarak işgal ettikleri toplumsal konumlar hakkında seçeneği yoktu. Mary Shanley on yedinci yüzyıldaki evlilik için "Evliliğin 'sözleşmeye dayalı' öğesi basitçe iki tarafın da diğeriyle evlenmeye *rızası* olması [idi]... Bir evliliğe rıza göstermek demek, özünde hiyerarşik ve değiştirilemez olan bir statüye rıza göstermek demekti" der.[35] Evlilik sözleşmesinin feminist eleştirmenleri günümüzdeki evlilik için de sıklıkla buna benzer şeyler söylerler; mesela, evlilik sözleşmesi "aslında eşler arasında bir sözleşme değildir, bunun yerine ikisi birlikte –dışarıdan tanımlanmış– belli bir statüyü kabul etmeye karar verirler".[36]

Dışarıdan tanımlı bir pozisyon olarak "statü"ye yapılan vurgu, hukukçu yazarların sözleşme özgürlüğünün devletçe düzenlenmesini ya da kısıtlanmasını ifade etmek için kullandığı "statü" ile örtüşür. Statü, bu yazarlara göre, sözleşmeye bundan sonra katılır. Hukukçu feminist

[34] Mill, "Subjection of Women", s. 217, 146, 142-3.

[35] M. L. Shanley, "Marriage Contract and Social Contract in Seventeenth-Century English Political Thought, *Western Political Quarterly*, 32, 1 (1979), s. 79.

[36] Barker, "Regulation of Marriage", s. 254.

yazarlar da evliliği ya statüden sözleşmeye giden hareketin istisnası olarak ya da statüye doğru geri gidişin bir parçası olarak görürler. Mesela Weitzman evliliğin henüz bir sözleşme olmadığını, tarafların maddeler üzerinde serbestçe pazarlık etmediğini söyler, evlilik "statüden statü-sözleşmeye geçmiştir". Erkekler ve kadınlar evlenmeyi ya da evlenmemeyi seçebilirler, tıpkı diğer sözleşmeleri yapıp yapmamayı seçtikleri gibi; ama bir kere evlenmeye karar verdiklerinde "sözleşme analojisi çöker, çünkü ilişkinin hükümleri ve şartları devlet tarafından dikte edilmiştir. Bunun sonucunda evlilik partnerleri statünün geleneksel imtiyazlarını kaybetmiş olurlar; aynı zamanda sözleşmenin sağladığı özgürlükten de mahrum edilmişlerdir."[37] Marjorie Shultz, Maine'in kullandığı "statü"den "bireye kamu hukuku tarafından dayatılan, genelde doğuştan gelen özellikler sonucu değil seçim veya rızayla gelen yasal şartlar"a bir kayma olduğunu görür. Buna rağmen sözleşmeden statüye dönen bir hareketten söz eder. Evlenmek suretiyle "eşler, onu meydana getiren asıl hükümler üzerinde pek bir kontrolleri olmaksızın bir statü 'paketiyle' sözleşme yaparlar." Shultz'a göre, sözleşmeden çıkan hareket tersine çevrilmelidir; evlilik salt sözleşmeye dayalı bir konu olmalıdır; zira sözleşme "temel gücü tam da çeşitli ilişki biçimlerine yer açabilmekten gelen zengin ve gelişmiş bir gelenek sunar."[38] Aynen öyle; sözleşme geleneğinde efendiyle köle arasındaki ilişkiye bile yer var.

Sözleşme özgürlüğünün en parlak devrinde (eğer böyle bir dönem sahiden olduysa) evliliğin ekonomik sözleşme modeline asimile edilmesini savunmak, kamusal ve özel alanların birbirine asimile edilebileceğini varsaymak ve sözleşme dünyasıyla onun sivil toplumdaki "doğal temeli" arasında zıtlık kurulduğunu gözardı etmektir. Sözleşme

[37] Weitzman, *Marriage Contract*, s. xix.

[38] Shultz, "Contractual Ordering of Marriage", s. 303-4 ve s. 248, dipnot 373.

ataerkil hak (statü) probleminin çözümü gibi görünür; çünkü sözleşme kadınları da kapsayabilen evrensel bir kategori olarak algılanır. Kamusal alanda sözleşme eşitler arasında ("bireyler" arasında) bir takastır; bu yüzden de eğer sözleşme özel alana genişletilecek olursa, evlilikte erkekle kadın arasındaki statü eşitsizliği ortadan kalkmak zorunda olurmuş gibi görünür. Koca karısı üzerinde politik hakkını uygular ve yalnızca erkekler "koca" olabilirler. Bir başka anlamda daha, statünün yerini sözleşme almalıdır.

Çağdaş feminist eleştirmenlerin işaret ettiği gibi, diğer sözleşmelerin aksine evlilik sözleşmesi herhangi iki (ya da daha fazla) aklı başında yetişkin tarafından yapılamaz; iki tarafla sınırlıdır, taraflardan biri erkek diğeri kadın olmalıdır (ve bunların arasında belirtilmiş bazı biçimlerde ilişki olmamalıdır). "Koca" istese de istemese de karısı üzerinde belli bir iktidarı olmakla kalmaz; evlilik sözleşmesi cinsel olarak tanımlayıcıdır. Erkek daima "koca", kadın daima "karı"dır. Peki, nereye varır bu eleştiri? Evliliğin düzgün bir sözleşme ilişkisi olması gerektiği tezi, cinsiyet farkının da "statü"nün bir yönü olduğu anlamını taşır. Hukuk yazarları, belirli sözleşmelere izin verilmesine ve düzenlenmesine karar verilirken sözleşme taraflarının temel, değişmez toplumsal özellikleri geçerli sayıldığı için sözleşmeden statüye doğru dönüş olduğunu savunurlar. Sözleşme özgürlüğü (düzgün sözleşme), cinsiyet gibi temel özelliklerin hiç dikkate alınmamasını gerektirir. Evlilik eğer gerçekten sözleşmeye dayalı olacaksa, cinsiyet farkının evlilik sözleşmesi için geçersiz olması lazımdır; kimin "koca" kimin "karı" olacağına artık cinsiyete göre karar verilmemelidir. Zaten, sözleşme bakış açısından "erkek" ve "kadın" olmanın da ortadan kalkması gerekir.

Statüden sözleşmeye geçişin tamamlanması, "statü"nün diğer anlamlarıyla birlikte cinsiyet farkı olarak statünün de ortadan kalkmasını gerektirir. Sözleşmenin önceden belirlenmiş sınırları olamaz, o halde tarafların cinsiyetini belirterek böyle bir sınır dayatılamaz. Sözleş-

mede erkek ya da kadın olmanın geçerliliği yoktur. Düzgün bir evlilik sözleşmesinde olması gereken, iki "birey"in, ikisi için de avantajlı olan maddeler üzerinde anlaşmasıdır. Böyle bir sözleşmede taraflar bir "erkek" ile bir "kadın" değil, şahıslarında mülkiyet sahibi olan ve mülkleri hakkında karşılıklı olarak avantajlı bir anlaşmaya varan iki bireydir. Yakın zamana kadar, cinsiyet farkı anlamındaki statünün de yerini sözleşmeye bırakabileceği şeklinde bir görüş yoktu. Statünün evlilikteki son kalıntılarını kazımak, Thompson ve Mill'in öngörmediği sonuçlar doğurabilir. Bu yazarlar *kadınların* karı olmasına itiraz etmiyorlardı; kuvvetle karşı çıktıkları şey, *karı* olmanın beraberinde getirdikleriydi. Bozulamayan evlilik sözleşmesine ve bunun pazarlık konusu edilemeyen maddelerine karşı ilk feminist itirazlar, kocanın evlilikle elde ettiği haklara karşıydı, "karı"nın ve "koca"nın cinsiyete göre tanımlanarak inşa edilmesine değil. Cinsiyet farkına karşı girişilen ve daha önceki tezlerden çok daha radikal görünen çağdaş mücadele, aşılması imkânsız bir sorunla karşı karşıya; "birey", ataerkil bir kategori. Sözleşme statünün baş düşmanı olabilir, ama aynı zamanda ataerkinin de asıl dayanak noktası. Tamamen sözleşmeye dayalı bir kurum olarak evlilik, karıların tabiyetine hem karşı çıkılıp hem de bunun olmasının öngörülmesi çelişkisine takılıyor. Evlilik sözleşmesi üstüne Kant ile Hegel arasındaki tartışmada gözler önüne serilen bir mesele bu.

Sözleşmeye dayalı evlilik kavrayışı, sahip olarak birey fikrini önceden varsayar. Evlilik sözleşmesi şahıstaki cinsellik mülküne meşru erişimi kurar. Evliliğin cinselliğin kullanımına dair bir sözleşmeden ibaret olduğu görüşüne en çok yaklaşan sözleşme teorisyeni Kant'tı. Kant'a göre evlilik "farklı cinsiyetten iki insanın, birbirinin cinsellik imkânlarına karşılıklı olarak sahip olma birliğidir".[39] Locke'sa evlilik sözleşmesiyle kurulan evliliğe dayalı top-

[39] Kant, *Philosophy of Law*, k24, s. 110.

lumun "esas olarak" eşlerin "birbirinin bedenine iştirakinden ve hakkından" "müteşekkil olduğunu" söyler.[40] Lakin, ilk cinsellik sözleşmesinin hikâyesi gösteriyor ki bu hak birbirinin bedenine dair bir hak değil, erkeğin seks hakkı. Kant cinsellik sözleşmesini onaylıyordu, ama paradoksal olarak, kendisinin sahibi olarak birey (şahısta mülkiyet) fikrini de reddediyordu ve evliliğe dair bilinçli bir sözleşmeci bakış açısını korumak için şaşırtıcı bir çaba gösteriyordu.

Kant'ın evliliğe dair görüşü, kadınların "birey" olduğunun ya da Kant'ın terminolojisiyle "şahıs" olduğunun aynı anda hem inkâr edilip hem onaylanmasının en net örneklerinden biridir. Bir yandan, felsefesi, insan olmakla herkesin aklı olduğu, böylece de evrensel ahlak kanunlarına göre davranma ve sivil hayata katılma yetisine sahip olduğu varsayımına dayanır. Diğer yandan insan yetisi cinsiyete göre farklılaşır. Kadınlar siyasi ya da sivil akıldan yoksundur. Kant, cinsiyetlerin özelliklerine dair epey banal kaçan gözlemlerinin hepsini Rousseau'ya borçludur. Bize kadınların akıl yürüten değil hisseden varlıklar olduğunu, dolayısıyla kadınların ahlakını evrensel kuralları kavrayacak şekilde genişletmeye çalışmanın beyhude olduğunu anlatır. Kadınlar ancak, eylem onları mutlu ediyorsa eylerler. İlkeleri anlamaktan acizdirler, dolayısıyla kadınlar için iyi olan aynı zamanda mutlu edici hale getirilmelidir. Kadınlar "*olması şart*'tan, *zorunlu*'dan, *olmalı*'dan hiçbir şey" anlamazlar.[41] Erkek filozofların cinsellik sözleşmesine tutunma azmi, yakın zamanda yapılan şu yorumda açıkça görülür: "Kant'ın kadının rolüne dair vardığı sonuç ne olursa olsun, onun durumuna dair

[40] J. Locke, *The Two Treatises of Government*, P. Laslett (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2. Basım, 1967, II, k78.

[41] I. Kant, "Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime", *Women in Western Thought* içinde, M. L. Osborne (ed.), New York, Random House, 1979, s. 157.

analizi yine de Kant adının büyüklüğüne layıktır."[42]

Erkekleri yönlendiren akıldır ve onlar kendi kendilerinin efendileridir. Kendi kendinin efendisi olma, erkeğin geçimini kazanış biçiminde gösterilir; "o kendini başkalarına kullandırmaz; zira kelimenin gerçek anlamıyla *hizmeti* devletten başka kimseye vermemelidir." Eğer sosyal şartlar bir adamın bir başkasının hizmetkârı olmasını ya da iş sözleşmesi yapıp bir başkası yararına emek vermesini gerektirirse, bu adam "sivil şahsiyet" sahibi olmanın kriterinden yoksundur ve dolayısıyla vatandaşlıktan dışlanır. Kant berber veya işçi gibi başkalarına hizmet edenleri, bağımsız birer efendi olan perukçu veya tüccardan ayırt etmeye çalışır. Mesela tüccar "malını bir başkasıyla takas eder", ama işçi "bir başkasının onu kullanmasına izin verir" Kant biraz umut kırıcı bir şekilde, kendi kendinin efendisi olmanın kriterlerini tanımlamanın zor olduğunu ekler.[43] Ya da en azından *erkekler* için zordur; çünkü bütün erkeklerde kendi efendisi olma potansiyeli vardır; kaderin basit tesadüfleri ve şartlar bazı adamları hizmetkâr kılar, onlar başkaları tarafından kullanılır ve sivil şahıslar ya da bireyler olma vasıflarını kaybederler. Kadınların durumunda ise bir zorluk yoktur.

Kant'a göre "genel olarak kadınlar... sivil şahsiyete sahip değillerdir ve varlıkları, deyim yerindeyse, tamamen kendiliğindendir."[44] Bu yüzden devletten iyice uzak tutulmaları lazımdır, ayrıca evlilikte kocalarına (efendile-

[42] H. Williams, *Kant's Political Philosophy*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, s. 121.

[43] I. Kant, *Political Writings*, H. Reiss (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1970, s. 78. Kant'ın yazılarının bu nüshası çok yaygın biçimde kullanılır ve kitap evliliğin verdiği hakkın hâlâ, doğru tartışmasını siyaset teorisyenlerinin yaptığı "kamusal" konuların dışında görüldüğüne dair ilginç doğrulamalar sunar; evlilik de dahil olmak üzere "özel hak"kı ele alan kısımlar *The Metaphysics of Morals*'tan (*The Philosophy of Law*) çıkarılmış, ama "kamusal hak"ka dair kısımlar buna dahil edilmiştir.

[44] *A.g.e.*, s. 139.

rine) tabi olmaları gerekir. Kant, doğumun yasal açıdan eşitsizlik yaratamayacağını; çünkü doğan kişi tarafından gerçekleştirilen bir eylem olmadığını iddia eder. Yasal tebaanın eşitliğinin sözleşmeyle elinden alınamayacağını savunur; "kendisinin veya başka birinin yapacağı hiçbir yasal işlem onun kendi kendisinin efendisi olmamasını getiremez."[45] Evlilik sözleşmesinin bu tezin bir istisnası olduğundan söz etmeyi unutur Kant. Kadınlar erkeklerle sivil eşit olsalardı bile, evlilik sözleşmesini yaparken bu durumlarını kaybetmiş olacaklardı. Ama tüm kadınlar sivil şahsiyetten yoksun olduğuna göre evlilik sözleşmesi yalnızca doğuştan gelen doğal cinsiyet eşitsizliğini doğrular. Aynı zamanda Kant'ın sözleşme yanlısı evlilik görüşü, kadınlarda "kendiliğinden" olan sivil duruş eksikliği konusunda bizzat kendi apaçık beyanının gerçersiz olduğunu varsayar. Eğer cinsiyetler arasında sivil eşitlik yoksa, eğer kadınlar mülkiyet sahibi ve kendi kendilerinin efendisi değilse, Kant kendi kurduğu tuhaf "şahsi hak" kategorisini ve evlilik sözleşmesine dair anlatımını devam ettiremez.

Şahsi hak, Kant'a göre "dışsal bir nesneye şey olarak ve bunun *kullanımına* şahıs olarak *sahip olma* hakkıdır."[46] Evlilik sözleşmesi diğer haklardan daha farklı bir şekil alır. Evlilik sözleşmesinde bir birey bir şahsa hak kazanır (ya da, daha açık olarak, Kant'ın dediği gibi "adam bir karı kazanır"[47]) ve böylece o şahıs bir *res* olur, bir şey, bir meta ya da bir parça mal olur. Ama iki taraf da şey olduğundan ve her biri diğerinin mülkü olduğundan, Kant'a göre bunların ikisi de böylece "rasyonel şahsiyet" olma duruşlarını geri kazanırlar. Birbirlerini mülk olarak değil şahıs olarak kullanırlar. Kant'ın şahsi hak düşüncesi ve evli çiftin neden ve nasıl şey ve şahıs olduklarına dair tezi hem çetrefil hem de çelişkilidir.

[45] *A.g.e.*, s. 76.
[46] Kant, *Philosophy of Law*, ikinci kısım, üçüncü bölüm, K22, s. 108.
[47] *A.g.e.*, K23, s. 109.

Kant, cinselliğin insanları hayvanların seviyesine indirme tehlikesinin daima olduğunu söyler. Ona göre mesele şudur: "[Bir insan][doğadan gelen arzusunu] insanlığına/erkekliğine zarar vermeksizin nereye kadar kullanabilir... [Cinsiyetler] kendilerini satabilir veya kiralayabilir, veya başka türlü bir sözleşmeyle cinsel imkânlarının kullanılmasına izin verebilirler mi?"[48] Kant böyle bir kullanıma izin verilemeyeceği cevabını verir. Bunun için sunduğu sebep, şahıstaki mülkün, sahip olan bireyden ayrılamayışıdır. "[İ]nsan organizmasının bir kısmını" elde etmek (bir başka bireyin sadece cinsel mülkiyetine sahip olmak), bireye mülk olarak, bir *res* olarak sahip olmaktır; çünkü insan organizması bir bütünlüktür.[49] Kant zaten, bir şahsı sadece *kısmen,* "aynı zamanda şahsın tamamı üzerinde kullanım hakkına sahip olmaksızın" kullanmanın imkânsız olduğunu savunur; "zira bir şahsın her parçası her açıdan bütünle bağlantılıdır." Şu sonuca varır Kant: "Cinsel arzumuzu özgürce kullanabilmemizin yegâne koşulu, şahsı bir bütün olarak kullanmaktır – o şahsın refahı ve mutluluğu ve genel olarak o şahsın bütün şartlarıyla."[50]

Kant'ın şahsın parçaları üzerinde mülkiyet fikrini reddedişi çok gariptir. Eğer evlilik onun tarif ettiği gibi karşılıklı cinsel kullanım (şahıstaki cinsel mülkiyetin [yetilerin] karşılıklı kullanımı) sözleşmesinden ibaretse, o zaman konuyu şahısların kullanımı bakımından tartışmasının, hele hele şahısların şey olarak kullanıldığını savunmasının hiçbir gereği yoktur. Bir şey olarak, bir mülk parçası olarak şahıs üzerinde hak sahibi olmak, bir köle efendisinin iktidarına sahip olmak demektir; ama Kant'taki kocanın böyle bir kudreti yoktur. Kant der ki eğer sözleşmenin *her iki* tarafı da aynı hakkı elde ediyorsa, her ikisi de ken-

[48] I. Kant, *Lectures on Ethics,* L. Infeld (çev.), New York, Harper and Row, 1963, s. 164.

[49] Kant, *Philosophy of Law,* K25, s. 111.

[50] Kant, *Lectures on Ethics,* s. 166-167.

di kendinden vazgeçip sonra kendini geri kazanır. Bunlar aynı anda hem sahip olan hem de sahip olunandırlar. Tek bir iradede birleşmiş olarak yeniden şahıs haline gelirler. Hiç de ikna edici olmayan bütün bu teori manevralarının nedeni, cinsellik sözleşmesinin hikâyesi anlatılınca açıklık kazanıyor.

Kant hem felsefi ekmeğim tam olsun, hem karnım doysun diyerek elinden geleni yapıyor. Eğer bütün insanların evrensel ahlaki ilkelere göre davranacak rasyonel yetiye sahip olduğu iddiasını sürdürecekse, evlilik sözleşmesinin iki tarafının eşit durumda olması gerekir. Dahası, eğer bu durumları korunacaksa, eşit bir mülk alışverişinde bulunmalıdırlar, ya da mülk olarak kendi kendilerini eşit şartlarda takas etmelidirler. Böylece Kant, erkekler gibi kadınların da birey veya şahıs olduklarını ima etmiş olur. Durum buysa, Kant'ın evli çiftin birbiri için mal olduğunda ısrar etmesine gerek kalmaz. Eğer şahıs bir bütünlük ise, eğer cinsellik yetileri şahsın kendisinden ayrılamaz ise, o halde koca ile karı ne demeye birbirleri için şahıs olarak kalmazlar? Bunun sebebini anlamak zor değil: Kant kadınları şahıs veya birey kategorisinin dışında bırakıyor. Kadınlar sadece mülk olabiliyor. Şahsi hak sadece evlilik ve ev içi ilişkilerin özel alanında var olabiliyor. Kamusal alanda, bireyler sivil eşit olarak etkileşimde bulunuyorlar ve şartları gereği hizmetkâr konumunda bulunan bir adam dahi, bunun yanında bir de mülk olmuyor. Sivil özgürlüğü ve eşitliği ortaya çıkaran toplum sözleşmesi, ataerkil (şahsi) hakkı yaratan cinsellik sözleşmesine dayanıyor; sivil eşitlik şahsi hakka dayanıyor. Sivil hayatta kendi kendinin efendisi olmanın ne demek olduğu, evlilikte erkeğin kadın üzerindeki efendiliğiyle karşıtlık içinde açıklık kazanıyor. Kant'ın cinsellik sözleşmesini karşılıklı cinsel kullanım sözleşmesi olarak evliliğin ardına gizleme numarası düşünüldüğünde, çağdaş siyaset teorisi üstündeki geniş nüfuzu pek şaşırtıcı sayılmaz.

Ahlaki bir mucize (William Thompson olsa böyle der-

di) kadınların doğal tabiyetini evlilikteki eşitliğe dönüştürüveriyor. Doğa üreyelim diye bize cinsel istek vermiş, ama evlenmek için tek sebep bu değil; "cinsel donanımın karşılıklı kullanımından keyif almak evliliğin amaçlarından biridir" ve bu amacı düşünerek evlenmek meşrudur.[51] Ama eğer erkek ve kadın cinsel mülklerini kullanmak istiyorlarsa evlenmeleri *gerekir*. "Kişinin cinselliğini kullanmasının yegâne yolu evlenmektir. Eğer biri kendi şahsını bir başkasına adayacaksa, sadece seksi değil bütün şahsını adar: ikisi birbirinden ayrılamaz."[52] Kant evliliğin dışındaki karşılıklı cinsel kullanımın erkeği ve kadını insanlıktan çıkardığını (birbirleri için artık sadece maldırlar) beyan etmekle kalmaz, bu kullanımın "etkide her zaman olmasa da ilkede yamyamlık seviyesinde" olduğunu da söyler. Bir bedeni cinsel organla değil de dişle ve ağızla tüketmek başka bir haz şekli sunar, o kadar. "[B]irinin diğeri için gerçekten *res fungibilis* haline geldiği" cinsellik mülkiyetinin kullanımını, şahsın kullanımına dönüştürebilecek tek şey evlilik sözleşmesidir.[53] Ama bir şahsın kullanımını alan kişi *kocadır*, karı değil. Kant'ın evlilik sözleşmesi kocanın ataerki hakkını kurar; karısının bedenine, yani şahsına, bir şey olarak sahip olan *kocadır*, karının ise buna denk bir hakkı yoktur. "Şahsi hak", bir sivil efendi olarak kocanın hakkıdır.

Ayrıca, onun efendi olduğuna da şüphe yoktur. İradelerin birliğini kocanın iradesi temsil eder. Kant'ın iddiasına göre "birbirlerinin eşyalarının yanı sıra şahıslarına da karşılıklı olarak sahip olmak bakımından eşitlik ilişkisi koca ve karı arasında mevcuttur". Hem eşitlik, hem de kocanın efendi olarak hukuken tanınması önermelerinde bulunmakta çelişkili bir durum olduğuna dair şüpheyi redder Kant (ki bu 1790'larda, *Philosophy of Law* çıktığında çeşitli kesimlerden çok yüksek sesle dile getirilen bir

51 Kant, *Philosophy of Law*, K24, s. 110.
52 Kant, *Lectures on Ethics*, s. 167.
53 Kant, *Philosophy of Law*, s. 239.

şüpheydi). Der ki, kocanın karısı üzerindeki iktidarı,

> eğer böyle bir yasal üstünlük yalnızca, hanenin ortak çıkarının uygulanmasında kocanın yetilerinin karısına göre doğal olarak üstün olmasına dayanıyorsa; ve yönetme hakkı da sadece bu gerçek üstüne kuruluysa, bir insan çifti arasındaki doğal eşitliğe zıt olarak görülemez.[54]

Kant eşlerden birinin kaçması halinde "diğeri herhangi bir zamanda ve itirazsız olarak, kaçanı o şahıs sanki bir şeymişçesine eski ilişkiye geri getirme hakkına sahiptir" dese de, bu hakkın ancak ailenin efendisi tarafından uygulanmasının mümkün olduğu açıktır. Efendi, Kant'a göre, kaçıp saklanan hizmetkârları, "bunların kaçmasına sebep olmuş olabilecek nedenlerin... hukuken soruşturulmasından bile önce" geri getirmekte yine aynı hakka sahiptir.[55] Kant, şahsi hak kavrayışını genişletirken, bir insanı işaret edip "Bu benim babamdır" demek (bu sadece "Benim bir babam var ve o da budur" anlamına gelir) ile birine işaret edip "Bu benim karımdır" demek arasındaki farka dair çarpıcı bir örnek kullanır. Bir karıya işaret etmek, "bir sahip ile şey olarak görülen bir nesne arasındaki özel hukuki ilişki"yi ifade etmektir, "her ne kadar bu örnekteki nesne şahıs olsa da."[56] Kant, şahsi hakkın köle olarak sivil şahsiyetini kaybetmiş bir adama sahip olmaktan farklı olduğuna dikkat çeker; ama bir karıya sahip olmak, ona köle denmese de, sivil şahsiyeti doğal olarak bulunmayan birine sahip olmaktır.

Hegel Kant'ın evlilik sözleşmesine karşı çıktı, evliliğin "bir karşılıklı kullanım sözleşmesi seviyesine düşürülmesi"nin "ayıp" olduğunu söyledi.[57] Hegel toplum

[54] *A.g.e.*, K26, s. 111-12.

[55] *A.g.e.*, K25, s. 111.

[56] *A.g.e.*, "Supplementary Explanations of the Principles of Right", s. 138, dipnot 1.

[57] G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, çev. T. M. Knox, Oxford, Clarendon Press, 1952, K75, ve K161'e ek.

sözleşmesi öğretisini de reddediyordu. Devletin bir ilk sözleşmeden çıkmış veya çıkabilirmiş gibi anlaşılabileceğini kabul etmiyordu. Hegel'in teorisini açıklayanların tamamı, Hegel'in sözleşme teorisine karşı olduğu sonucuna varır. İlk sözleşmenin tam hikâyesi hesaba katılmazsa bu sonuç gayet makul görülebilir ve Hegel'in Kant'ın evlilik sözleşmesine dair eleştirileri olmakla birlikte, onun da evliliğin kökeninde bir sözleşme olduğunu söylediği unutulabilir. O zaman, sözleşme öğretisiyle geniş bir ortak zemini, özellikle de sivil toplumun, erkekliğin ve kadınlığın ataerkil inşasını paylaştığı da gözden kaçabilir.

Hegel sözleşme teorisinin kilit taşını, sahip olarak birey fikrini reddeder. Sözleşme yanlısı sosyal hayat idealini de, her yönüyle bir sözleşme olduğu gerekçesiyle reddeder. Bu açılardan sözleşmenin en büyük eleştirmeni Hegel'dir. Ama onun tezleri de, cinsellik sözleşmesini kabul etmesiyle telafisiz bir şekilde zarar görmüştür. Hegel, kadınları bir yandan dışlayıp bir yandan sivil topluma dahil etmek için, Kant'ın teorisindeki çelişkileri yeniden hayata geçirir. Kant'ın bireylerin evlenmekle mülk oldukları şeklindeki tezine karşı çıkar, ama kendi sunduğu evlilik sözleşmesi de Kant'ınki gibi, kadınların birey olmadıklarını ve olamayacaklarını ama aynı zamanda birey olduklarını farz eder. Mülkiyetin karşılıklı kullanımı yahut takası şeklindeki evlilik sözleşmesini reddeder, ama yine de karıyı kocasına tabi olarak kuran bir sözleşmeyi savunur.

Hegel insan kişiliğinin ve etik hayatın karışıklığının yerine tek taraflı, sözleşmeye dayalı sahip bireyin veya şahıs-şeyin konmasını utanç verici bulur. Sahip ve sözleşme yapan olarak birey, Hegel'in "doğrudan kendi kendine yeten kişi" dediğidir ve her ne kadar bu, bireysel kişilikte ve toplumsal hayatta bir öğe veya "an" ise de, bütün değildir ve olamaz.[58] Evliliği kendi şahıslarındaki cinsellik mülkiyetine sahip olanların yaptığı bir sözleşme olarak görmek veya eşleri mülk gibi görmek, evliliği ve modern sivil ha-

[58] *A.g.e.*, K75.

yattaki yerini tamamen yanlış anlamaktır. Salt sözleşme olarak evlilik, cinsel meylin nazikliğine, heveslerin gelip geçiciliğine açıktır. Evlenme töreni sadece bedenlerin izin verilmemiş kullanımından (ya da cinsel yamyamlıktan) kaçınmanın bir yolu haline gelir. Bunun aksine, Hegel için evlilik ahlaki hayatın belirli bir biçimidir (evrensel ailenin/sivil toplumun/devletin bir parçasıdır) ve sözleşmeden çok uzak bir birliktelik ilkesiyle kurulur.

Hegel'e göre evlilik sözleşmesi diğer sözleşmelerden çok farklı olamazdı; evlilik sözleşmesi "tam da sözleşmenin bakış açısını aşmak için yapılmış bir sözleşmedir".[59] Sözleşme bakış açısından, sözleşme yapan iki birey birbirini mülk sahibi olarak tanır ve birbirinin mülkünü kullanmaya karşılıklı olarak irade gösterirler. Sahip, mülküyle dışsal olarak ilişkilidir ve dolayısıyla sanki sözleşmenin dışında gibi durur ve onun tarafından değiştirilmez. Benzer şekilde, Kant'ın kişi-şeyinin şahsı da bu tuhaf durumdan etkilenmez. İki tarafın irade birliği sadece tesadüftür. Bunun aksine Hegel'in evlilik sözleşmesi evlenen adamla kadının bilincini ve duruşunu değiştirir ve buna uygun resmiyette bir tören evlenme için bu nedenle elzemdir. Karı ile koca "kendine yeten" bireyler olmaktan çıkarlar. Küçük bir birlikteliğin üyeleri olurlar; bu o kadar yakinen birleşmiştir ki onlar artık "tek kişi"dir. Hegel der ki, evlenmekle eşler "kendilerini tek bir kişi kılmaya, birinin öbürüyle olan bu birliği için doğal ve bireysel kişiliklerinden feragat etmeye rıza gösterirler. Bu bakış açısından, onların birliği bir kendi kendini kısıtlamadır, ama aslında bu onların özgürleşmesidir; çünkü bununla, tözsel özbilinçlerini kazanırlar".[60] Koca ve karı birbirine rasyonel, ahlaki bir bağla bağlıdır; bu bağ onları birlikteliklerinde içsel olarak birleştirir, mülkiyet sahibi olarak dışsal şekilde değil. Evliliğin ereği karşılıklı cinsel kullanım değildir; cinsel tutku evliliğin sadece bir "ân"ıdır, tatmin edildiği

[59] *A.g.e.*, K163.
[60] *A.g.e.*, K162.

anda kaybolan bir an. Evlilik sözleşmesi "sevgi, güven ve onların bireyler olarak bütün varoluşlarının ortak paylaşımı" ile kurulan tözsel bir ilişki yaratır.[61]

Koca ile karıyı birbirine bağlayan ne sözdür, ne cinsel meyil, ne de genellikle anlaşıldığı şekliyle "sevgi". Onlar, sıradan, romantik aşkın yanardönerliğini aşan "ahlaki-hukuki sevgi" ile bütünleşmişlerdir.[62] Hegel aşkın "en muazzam çelişki" olduğunu söyler.[63] Çelişki ortaya çıkar; çünkü sevgililerin ilk dürtüsü sevdikleri kişiyle tam bir bütünleşme içinde kendi bireyselliklerini imha etmektir. Lakin bu tutkuya zıt olarak, özerk varlıklar olarak kendilerini kavrayışlarının da sevgiliyle ilişkileri üzerinden kuvvetlendiğini fark ederler. Şahsın imhası ile pekişmesi arasındaki mesafe iki sevgilinin karşılıklı olarak bu durumu tanımasıyla aşılabilir; bu tanıma sayesinde her biri diğeriyle birleşme duygusunu ve kendi şahsının özerkliğini daha derin olarak hissederler. Aşk –Hegel'in anladığı şekliyle– hem birleştirir hem farklılaştırır.

Hegel'in evlilik sözleşmesine eleştirileri, evlilik ilişkisinin bir karşılıklı kullanım sözleşmesine indirgenmesinin çok ötesine gider. Evlilik sadece sözleşmeye dayanmaktan ibaret olsaydı, sivil toplumun temeli sarsılırdı; kamusal hayat için gerekli olan özel temel eksik olurdu. Ya da bu konuyu Hegel'in teorisi bağlamında uygunsuz görünen bir şekilde ifade edersek, toplum sözleşmesi (sivil hayat) cinsellik sözleşmesine bağlıdır (bunun yerini de evlilik sözleşmesi almıştır). "Birey" fikri sözleşme için elzemdir; fakat eğer sahiplik insan şahsiyeti için fazlaca zahmetli hale gelirse, o zaman ironik olarak, sözleşme için gereken toplumsal şart ortadan kalkmış olur. Her türlü sözleşme örneği, sözleşme şartlarının yerine getirileceğini farz eder; yani burada güven ve karşılıklı sadakat varsayılır. Bireyler "sözleşme yapma"nın ne demek olduğunu anlarlar;

[61] *A.g.e.*, K163.
[62] *A.g.e.*, K161'e ek.
[63] *A.g.e.*, K158'e ek.

çünkü her tekil sözleşme daha geniş bir sözleşme yapma pratiğinin parçasıdır ve bu pratik de sözleşmelerin bağlayıcı olduğu anlayışına dayalı olarak kurulmuştur. Kendi şahsındaki mülkün sahibi olarak birey kavramı, özellikle en uç, sözleşme yanlısı biçiminde, kaçınılmaz olarak sadık olma ve "yerine getirme ânı" problemini beraberinde getirir. Klasik sözleşme teorisinde bu sorunu çözmek için çeşitli stratejiler geliştirildi: Leviathan'ın kılıcı; Kant'ın, sözleşmelerin mühürlenmesi gerektiği şeklinde bir yasayı barındıran, zorunlu bir ilk sözleşme fikri önermesi; gerekli olan sözleşme dışı arkaplanın doğa durumuna dayandırılması gibi. Hegel'in tartışması, sahip olarak birey fikrinin neden bütün bu stratejilerin altını oyduğunu ortaya koyuyor.

"Birey", sözleşme yapmanın ne demek olduğunun öznelerarası anlaşılmasını aynı anda hem inkâr edip hem varsayar. Sözleşme toplumsal hayat için evrensel bir temel sağlayamaz. Sözleşme daha geniş, sözleşmeye dayalı olmayan toplumsal kurumların bir parçasını teşkil etmelidir. Sözleşmeler, sözleşmeli olmayan alanlara, tam da buralarda bilinç geliştiği ve bilgi yayıldığı için girebilir. Bireyler sadece sahip olsalardı eğer, hiçbir sözleşme yapamazlardı; "sözleşme" onlara katiyen anlam ifade etmezdi. Daha sonra Durkheim'ın yapacağı gibi Hegel de "Bir sözleşme kendinden başka bir şeyi farz eder" der.[64] Sözleşmelerin sosyal hayatta ekonomik alan içinde (Hegel'in "sivil toplum" dediği alan) uygun bir yeri vardır, ama sözleşme bu alanın dışına genişletildiğinde toplum düzeni tehdit edilmiş olur. Sözleşme tek başına, sosyal hayat için tutarsız bir zemindir. Kant'ı yankılayan Hegel evliliğin etik bir görev olduğunu savunur: "Evlilik... bir topluluğun etik hayatının dayandığı mutlak ilkelerden biridir."[65] Etik hayat evliliğe bağlıdır; çünkü evlilik ailenin başlan-

[64] E. Durkheim, *The Division of Labor in Society*, New York, Free Press, 1964, s. 381.

[65] Hegel, *Philosophy of Right*, K167.

gıcıdır. Ailede çocuklar sevgi ve güvene dayalı küçük bir birlikteliğin üyesi olmanın ne demek olduğunu öğrenirler, büyükler de bunu sürekli olarak hatırlarlar; etik hayatın özel boyutunda sözleşmeye dayalı olmayan bir birlikteliği tecrübe ederler ve böylece sivil toplumun ve devletin evrensel kamusal alanına katılmaya hazırlanırlar; daha doğrusu, erkekler hazırlanır.

Hegel *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde Kant'ın evlilik sözleşmesinin yanında Rousseau'nun toplum sözleşmesi teorisini de eleştirir; buna karşılık, Rousseau'nun erkeklik ve kadınlığa, dolayısıyla kamusal ve özel olana dair ataerkil anlayışına gayet yakındır. Hegel'e göre "iki cinsiyetin fiziksel özellikleri arasındaki farkın rasyonel bir temeli vardır ve söz konusu fark bunun sonucunda entelektüel ve etik önem kazanır."[66] Cinsiyet farkının Hegel'in teorisinde ataerkil siyasi önemi (rasyonel ifadesi) de vardır. Hegel der ki kadının "tözsel kaderi ailededir ve aileye hürmetle dolu olmak onun etik mizacıdır." *Antigone*'de, kadının kanunu olan aile hürmetinin kamu hukukuyla karşı karşıya geldiğini söyleyerek devam eder, durumu "Bu etiğin en büyük tezadıdır" diye yorumlar; buna, siyasetin de en büyük tezadı olduğunu ekleyebiliriz. Kadınlar sivil kamusal hayata dahil olamazlar; çünkü "evrenselliğin gereklerini" yerine getirecek yetilerden doğal olarak yoksundurlar. Hegel'e göre kadınlar "sanki fikirleri teneffüs eder gibi, bilgiyi edinmek yerine yaşar gibi –kim bilir nasıl?– eğitilirler." Öte yandan erkeğin "fiili tözsel hayatı devlettedir." Bir adam adam olma statüsünü ancak kendisiyle mücadele ederek, sivil dünyada mücadele ederek, öğrenme ve "büyük teknik çabalar" yoluyla edinir.[67]

Kadınlar doğal olarak neyseler odurlar; erkekler kendi kendilerini ve kamusal hayatı yaratmak zorundadır ve bunu yapmak için gereken eril yetiyle donatılmışlardır. Kadınlar ailenin doğal özel alanında kalmalıdır. Aile ka-

[66] *A.g.e.*, K165.
[67] *A.g.e.*, K166 ve ek.

musal alanda koca tarafından, evlilik sözleşmesinin meydana getirdiği "tek kişi" tarafından temsil edilir. Cinsiyet farkı beraberinde ataerkil bir işbölümünü de getirir. Koca "dışarı çıkıp [ailenin] geçimi için çalışma, onun ihtiyaçlarını karşılama ve aile kapitalini kontrol edip yönetme imtiyazına" sahiptir.[68] Rousseau gibi Hegel de kadınları doğal olarak siyaset için yıkıcı sayar. Eski dünyanın çöküşü kadınlardan olmuştur; *Tinin Görüngübilimi*'nde yazdığına göre, eski topluluk şunu yaratmıştır:

> ezdiği ve aynı zamanda ona özsel olanda, genel olarak kadınlıkta kendi iç düşmanını yaratır. Kadınlık –topluluk yaşamının ilksiz-sonsuz ironisi– entrika yoluyla hükümetin evrensel ereğini özel bir ereğe değiştirir, onun evrensel etkinliğini bu belirli bireyin bir işine dönüştürür, ve devletin evrensel mülkiyetini Ailenin bir iyelik ve süsüne çevirir.[69]

Modern dünyada, "hükümetin idaresi kadınların eline geçecek olursa, devlet o an tehlikeye düşmüş demektir."[70]

Ama devletin tehlikeye düşmesi sadece kadınların hükümet yetkilerini ele geçirmesiyle olmaz. Kadınların Hegel'in tezinde tözsel bir yeri vardır. Klasik toplum sözleşmesi teorisyenleri gibi Hegel'e göre de, evlilik ve aile sivil hayatın doğal temelini temin eder, ama Hegel bundan çok daha ileri gider. Kocalarla karıların, aşkları sayesinde, sivil toplumda sözleşme yapan olarak ve devlette vatandaş olarak insanların arasındaki ilişkiyi karakterize eden karşılıklı birbirini tanıma diyalektiğini –"samimi" etik alanına uygun bir şekilde– canlandırdıklarını ima eder Hegel. Sözleşmede insanlar [erkekler] birbirlerini, eşit konumda bulunan mülk sahipleri olarak tanırlar; vatandaşlar (toplum sözleşmesine katılanlar) olarak karşılıklı sivil eşitliklerini

[68] *A.g.e.*, K171.

[69] G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977, K475, s. 288.

[70] Hegel, *Philosophy of Right*, K166'ya ek [.

de tanırlar. Hegel'in evlilikteki aşka dair anlatımı, aynı sürecin koca ile karı arasında da, özerklik ve birlik diyalektiği vasıtasıyla yaşandığını düşündürür. Ama evlilik sözleşmesinin bir tarafı kadındır; evlilikteki ilişkiler erkekler arasındaki sivil ilişkilerle aynı şekli alamaz. Cinsiyet farkı siyasi farktır, efendilikle tabiyet arasındaki farktır; o halde koca ile karı arasında, birbirlerini aynı anda hem tikel hem tümel varlıklar olarak karşılıklı tanıma nasıl gerçekleşebilir? Ve eğer böyle bir tanıma imkânsızsa, evlilik ve aile Hegel'in aile/sivil toplum/devlet toplumsal bütününde nasıl olur da bir "ân" teşkil eder?

Hegel'in düşüncesine ilişkin bazı feminist yorumlar, özellikle de Simone de Beauvoir'dan beslenenler, efendiyle köle arasındaki tezata dair *Tinin Görüngübilimi*'ndeki meşhur pasajı, kocayla karısı arasındaki ilişkinin modeli olarak alırlar. Hegel'in efendilik ve kölelik diyalektiğini evlilik ilişkileriyle karşılaştırmak, kocayla karıyı işveren ve işçiyle karşılaştırmakla aynı derecede zordur. Tıpkı kapitalistle proleter gibi, efendi ve kölenin her ikisi de erkektir. Efendi ve köleye dair pasajların kullanımı bir zorluk daha yaratır. Bu iki düşman taraf arasındaki mücadele Hegel'in kendini bilmenin gelişimine dair hikâyesinin bir parçasıdır. Efendi ile köle benlik bilincinin oluşumunda karşımıza çıkar. Hegel, kendine dair bilincin başka bir kişiye dair bilinci varsaydığını savunur; kendi kendinin bilincinde olmak kendi bilincini bir başkasından yansıtmaktır; bu başkası da kendi bilincini size doğrulatmış olur. Ancak kişilerin kendilerinin karşılıklı olarak tanınması ve doğrulanması ancak bu iki kendiliğin statüsü eşitse mümkündür. Efendi, kölenin kendisinde, kendi bağımsızlığının yansımasını göremez; karşısındaki tek şey itaatkârlıktır. Benlik bilinci aynı türden başka bir kendilik tarafından tanınmalı, böylece de efendi-köle ilişkisi aşılmalıdır. Efendi ile köle adeta Hegel'in büyük hikâyesinin "ânları" içinde yol alarak nihayet *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nin sivil toplumunda eşitler olarak buluşurlar. İlk anlaşmanın mühürlenmesi ve sivil toplumun var edilmesiyle bu adam-

ların hikâyesi tamamlanabilir. Sivil toplumun biraderliği içinde her adam, kendisinin doğrulanmasını ve eşitliğinin tanınmasını kardeşlikte elde edebilir. Ama hikâyenin sonu pek de böyle değildir.

İlk sözleşme sadece bir toplum sözleşmesi değildir; erkeğin kadın üzerindeki ataerki hakkını kuran bir cinsellik sözleşmesidir. Kadınlar, benlik bilincinin şafağında efendi ile köle arasındaki ölümüne savaşın dışında, ama modern sivil toplumun bir parçasıdırlar. Hegel'in evrensel özgürlüğün gelişimine dair hikâyesi, insanların birbirini eşit olarak tanımasını gerektirir; efendi ile kölenin zamanı geçmişte kalmıştır. Ama erkeklerin benlik bilinçleri salt özgür sivil eşitlerin (toplum sözleşmesi hikâyesi) bilinci değildir; bu aynı zamanda ataerkil efendilerin (cinsellik sözleşmesinin hikâyesi) bilincidir. Hegel'in kamusal dünyasının görünüşteki evrenselliği (tıpkı klasik sözleşme teorisyenlerininki gibi), anlamını erkeklerin kamusal dünyadan özel ev içi alana ve karıların tabiyetine bakmasıyla kazanır. Aile (özel) ve sivil toplum/devlet (kamusal) hem birbirinden ayrı hem de birbirinden ayrılamaz şeylerdir; sivil toplum ataerkil bir düzendir. Koca olarak erkek, eşiti olarak tanınmayı karısıyla gerçekleştiremez. Ama koca eşiti olan diğer erkeklerle ilişki içinde değildir: Bir kadınla, doğal astıyla evlidir. Karının kocaya göre konumu, "başlangıçta" kölenin efendiye göre konumuyla bire bir aynı değildir. Köleler doğal olarak köle değildir, kadınsa kamusal alana katılabilen bir "birey" ya da vatandaş olamaz. Eğer aile aynı anda hem devletin bir parçası hem de ondan ayrı olacaksa, benzersiz bir sözleşmeyle kuruluyorsa ve eğer ataerki hakkı da bozulmayacaksa, o zaman kadınların erkekleri tanıması, erkeklerin başka erkeklerce tanınmasıyla aynı olamaz. Erkekler artık efendi ve köle değillerdir, ama Hegel'in toplum düzeni cinsiyete göre farklılaşmış bir bilinç ister (etik-yasal aşka dair tartışmasına rağmen). Kocanın karıdan aldığı tanınma tam da modern ataerkinden beklenen şeydir; ataerkil bir efendi olarak tanınmaktır, ki bunu da ancak bir kadın sağlayabilir.

Hegel toplum sözleşmesini reddeder, ama cinsellik sözleşmesini kabul etmekle, kadınların, sözleşmenin, özelle kamusalın etrafındaki, klasik sözleşme teorisinin yarattığı anormallikleri ve çelişkileri kabul etmiş olur. İronik biçimde, Hegel'in bir cinsel kullanım sözleşmesi olarak evliliğe getirdiği eleştiri, evlilik sözleşmesinin klasik sözleşme teorisyenleri ya da Lévi-Strauss tarafından yorumlanırken edindiği sorunların aynılarını ortaya çıkarır. Hegel'in tezi de bu teorisyenlere sorduğum sorunun aynısını doğurur: Madem kadınlar sözleşme yapmak için gereken yetilerden yoksun doğal ast kabul ediliyor, o zaman nasıl oluyor da kadınlar evlilik sözleşmesini yapmaya her zaman kabil oluyorlar?

Hegel'in tezi bu soruyu özellikle akut bir biçimde ortaya çıkarıyor. Evliliği sadece sözleşmeye dayalı olarak görmenin utanç verici olduğunu ilan eden bir teorisyen, evliliğin bir sözleşmeye dayandığında hâlâ neden ısrar eder? Hegel'in kullanabileceği başka, sözleşmeye dayalı olmayan serbest anlaşma şekilleri vardı; ya da daha mantıklı olarak, klasik sözleşme teorisyenleriyle Hegel'in de paylaştığı, erkeklik ve kadınlığın ataerkil inşası göz önüne alındığında, evlenme töreni kadınların karı olunca geldikleri doğal tabiyet noktasının uygun şekilde doğrulanmasından daha fazlasını sağlayabilirdi. Tabii ki Hegel kendi söz ettiği evlilik sözleşmesinin, sözleşme bakış açısını aşan benzersiz bir sözleşme olduğu konusunda ısrarcı. Hegel özel alanda gereken bilinç biçimini önerebilmek için bu hamleyi yapmak zorunda. Sözleşme bakış açısından, eşlerin birbiriyle ilişkisi mülkiyet sahiplerinin karşılıklı avantajından ibarettir. Sahipler olarak benlikleri, evlilik ilişkisi için her zaman dışsaldır ve dolayısıyla hiçbir bilinç diyalektiği gerçekleşemez. Karşılıklı kullanım bağı bile yanılsamadır; çünkü sözleşme bakış açısının ortadan sildiği güven ve sadakat olmadan bu bağ da zaman içinde var olamaz. Hegel'in özel evlilik sözleşmesi, sözleşmeci bakış açısını aşar, ama cinsellik sözleşmesini aşamaz.

Kadınların evlilik sözleşmesini yapmasını gerektiren,

toplum sözleşmesinde yerleri olmasa bile kadınların da sivil topluma dahil edilmesi zorunluluğudur. Sivil toplumun en büyük toplumsal bağları (vatandaşlık, çalışma ve evlilik) sözleşmeyle kurulur. Eğer sivil toplumun serbest ilişki özelliği bütün sosyal alanlara uzanacaksa, evliliğin de sözleşmeye dayalı olması gerekir. Hegel sözleşme teorisini reddeder, fakat sivil özgürlüğün temel bir öğesi olarak sözleşmeyi elde tutar. Bir bütün olarak toplumsal hayat sözleşmeyle kurulamaz, ama sözleşme sivil topluma (ekonomiye) uygun düşer. İnsanlar sivil toplumda, onları sözleşme yapanlar olarak karakterize eden "tikellik" sayesinde etkileşimde bulunurlar ve bunu, sözleşmeli olmayan devlette ve aile içinde de etkileşimde bulundukları için yapabilirler. Sivil toplumun en önemli sözleşmelerinden birinin tarafı olarak kadınlar "tikelliğin" özelliğini paylaşmalıdır; veya başka bir deyişle "birey" olmanın özelliklerini paylaşırlar. Kadınlar sivil topluma evlilik sözleşmesi aracılığıyla dahil olurlar ve erkeklerle aynı temelde dahil olurlar; sözleşme tarafları birbirine göre eşit durumda bulunur. Hegel, ancak kadınların da bir sözleşme yapmasıyla aşkın diyalektiğinin aile/sivil toplum/devletin daha geniş diyalektiği içinde bir "an" olduğunu savunabilir ve sözleşme teorisyenleri ancak bu sayede evlilikte şahıstaki mülkün karşılıklı olarak takas edildiğinden söz edebilirler. Kant, eşlerin birbirine göre hem mülk hem de şahıs olduğunu ancak kadınların bir sözleşme yapması sayesinde söyleyebilir.

Modern sivil toplum bir evrensel özgürlük düzenidir ve bundan dolayı statünün eski dünyasının zıddıdır. Sivil toplumun bütün sakinleri aynı itibara sahiptir ve evlilik sözleşmeyle teşkil edildiğinde durumun böyle olduğu kesindir. Gelgelelim evlilik sözleşmesi, köleliğin çelişkisinin bir varyantını da içinde taşır. Toplum sözleşmesi hikâyesi kadınların sivil toplumun bir parçası olduğuna ve sözleşme yapabildiklerine dair açık göstergeler olmasını ister (kölelerin insanlığın bir parçası olarak görülmesi gerekir). Kadınların evlilik sözleşmesini yapması lazımdır. Oysa

cinsellik sözleşmesi kadınların sivil topluma erkeklerden farklı bir temelde katılmasını gerektirir. Erkekler ataerkil sivil toplumu yaratırlar ve yeni toplum düzeni iki alan olarak yapılandırılır. Özel alan sivil kamusal hayattan ayrılır; özel alan hem sivil toplumun parçasıdır hem de değildir ve kadınlar hem sivil düzenin parçasıdır hem de değildir. Kadınlar "birey" olarak değil de kadın olarak kapsanırlar; bu, ilk sözleşmenin hikâyesinde, doğal astlar olarak kapsanmak demektir (köleler maldır). İlk sözleşmenin korunması ve erkeklerin ataerkil hakkının tanınabilmesi ancak kadınların tabiyeti sivil toplumda güvenceye alınırsa mümkündür.

Hegel'in sözleşmeyi aşan evlilik sözleşmesi, cinsellik sözleşmesini tıpkı klasik sözleşme teorisindeki evlilik sözleşmesi kadar eksiksiz olarak kopyalar. Bu eşsiz sözleşme, kamusal dünyanın erkekliğini (biraderliğini), özgürlüğünü ve eşitliğini rahatlatan bir özel alanın ortaya çıkışıdır; aile, bir özgürlük alanı olarak sivil toplumun/devletin anlamının bağlı olduğu doğal tabiyet (kadınların doğal tabiyeti) örneğini sağlar. Hegel epeyce haklıdır; evlilik sözleşmesi sivil alandaki sözleşmeden çok farklıdır. Gelgelelim bu fark pek de Hegel'in dediği gibi bir fark değildir. Evlilik sözleşmesi, diyelim iş sözleşmesiyle aynı olamaz; çünkü evlilik sözleşmesine *kadınlar* taraftır. Kadınların sivil topluma sözleşme aracılığıyla dahil edilmesi gerekir; çünkü sadece sözleşme her zaman serbest ilişkiler yaratır ve tarafların birbirine göre eşit durumda olduğunu varsayar, ama aynı zamanda, yine kadınlar işin içine katıldığından dolayı, sözleşmenin ataerkil hakkı onaylaması gerekir.

Evlilik sözleşmesi ile diğer sözleşmeler arasındaki fark her zaman yeterince açık olarak ortaya konmuştur. Çağdaş feministler itaat yeminine nispeten az ilgi göstermişlerdir (belki de bugün bu yemin evlilik töreninin konuşma eylemine her zaman dahil edilmediğinden) ve ilk sözleşmenin hikâyesinin yarısı bastırıldığında, itaat etmeye kendini açıkça adamak bile sözleşme teorisinin diğer eleştirmenlerince göz ardı edilebilir. İş sözleşmesi işvere-

ne işçi ve onun emeği üzerinde emretme hakkını verir. İşçiler işverenlerin emirlerini yerine getirmelidir, ama erkeklerin şahıslarındaki mülkiyete dair sözleşmelerde itaat konusunda sessizlik korunur. Yalnızca evlilik sözleşmesi (sahip olma statüsünden mahrum kadınların yapmak zorunda olduğu sözleşme) itaat etmeye açıkça adanmayı içerir. Bir ilk sözleşme hikâyesinin müjdelediği evrensel özgürlük vaadi daha baştan hile kokusu vermesin diye kadınların yeni sivil düzende sözleşmede yer almaları gerekir. Eğer erkeğin eşit ve ataerkil efendi olarak sivil statüsü korunacaksa, kadınların yapacağı sözleşmenin diğer sözleşmelerden ayrılması lazımdır. Bir kadın kocasına itaat etmeyi karı olunca kabul eder; erkeklerin cinsellikte efendi olduğuna, özel hayatlarında erkeğin seks hakkını uygulamalarına kamusal onay vermenin bundan güzel yolu olabilir mi?

Sözleşme teorisinin eleştirisi cinsellik sözleşmesini hemen hemen hiçbir zaman dikkate almıyor. Dolayısıyla feministlerde, Hegel'in sözleşmenin zayıflıklarına dair derin kavrayışını da ataerkil evlilik sözleşmesiyle birlikte kenara atmak için kuvvetli bir istek var. O zaman da doğru dürüst sözleşmeye dayalı evliliğin henüz denenmemiş olduğu sonucuna kolaylıkla varılabiliyor. Hegel'in sözleşme eleştirisi, feministlerin sözleşme teorisine, özellikle de bunun en uç biçimi olan sözleşmeciliğe kucak açmasıyla ortaya çıkan bazı vahim zorluklara dikkat çekiyor. Mesela, klasik sözleşme teorisyenleri ilk sahnenin hikâyesini anlatmıyorlar; onların hikâyeleri fiziksel yaratılıştan ve insanın gelişiminden sonra başlıyor. "Bireyler," sözleşme yapmak için gereken özelliklerle donanmış, tam yetişkin erkekler olarak ortaya çıkıyor. Aynı zamanda, doğa durumu tasvirlerinin büyük bölümü çocukların serpilip büyümesine uygun, sözleşmeye dayalı olmayan şartlara sahip; sevgi, güven ve aile hayatının doğal olarak bulunduğu varsayılıyor. Çağdaş sözleşme yanlılarından başka bir

tek Hobbes'a göre, ebeveynle çocuğunki bile dahil olmak üzere bütün toplumsal ilişkiler sözleşmeyle oluşturulur. Peki ama acaba "birey" hiç, ebeveyn olmak için sözleşme yapar mı? Karşılıklı cinsel kullanım için yapılan sözleşmede, fiziksel yaratıma yer vermek zor değil. Mesele, insan gelişimi için gerekli olan, ebeveynin uzun vadeli bağlılığını göstermekte. Karşılıklı cinsel kullanım için olan evlilik sözleşmesi, bir bebeğe bakmak için gerekenleri temin etmeyi de kapsayacak şekilde genişletilebilir mi?

Hobbes'un doğa durumundaki çıkarcı kadın bireyinin bir bebeği "yetiştirmeye" pek de istekli olmayacağını Üçüncü Bölüm'de söylemiştim. Elbette, Hobbes'un söz ettiği herkesin herkesle savaşı olmasa bu isteksizlik daha az olurdu; zira çocuk, kişinin kendi güvenliğini tehlikeye atmış olmayacaktı. Yine de, sözleşme açısından baktığımızda, bebek yükten başka ne olarak görülebilir ki? Sözleşmenin, bebek kendi kendine sözleşme yapmaya yetecek kadar büyür büyümez ebeveyn-çocuk ilişkisinin de açıkça sözleşmeye dayalı bir temele oturtulması gerektiğini söylemesi, soruyu daha da ağırlaştırıyor. Ebeveyn, gösterdiği çabanın boşa gitmeyeceğini, çocuğunun başka bir yerde daha avantajlı bir sözleşmeyi tercih etmeyeceğini nasıl bilebilir? Benzer şekilde, bir çocukla sözleşme yapmayı kim ister; ya da küçük, nispeten kaynaksız bir tarafla yapılacak tek sözleşme köle sözleşmesi mi olur? Ele aldığım konu heteroseksüel yetişkin ilişkileri olup, ebeveyn-çocuk ilişkisi olmadığından bu soruları sormakla kalacağım, devamını getirmeyeceğim.

Ancak bununla yakından ilişkili ve benim konum için doğrudan geçerli bir mesele var. Hegel'in bir sözleşme olarak evliliğe itirazlarının bir nedeni, bunun ilişkiyi sözleşme taraflarının heveslerine, kaprisli iradelerine teslim etmesi. Onun gibi Durkheim da sözleşmeyle kurulan bağın hem dışsal hem de kısa süreli olduğunu vurgular; "yüzeysel ilişkilere ve geçici birlikteliklere yol açar" bu.[71]

[71] Durkheim, *The Division of Labor*, s. 204.

Her iki tarafın avantajına ve karşılıklı kullanıma dayalı bir sözleşme ancak iki tarafa da avantajlı göründüğü müddetçe devam eder. Başka bir partnerle yeni bir sözleşme, daima mümkün ve davetkâr bir alternatiftir. Yani, evlilik sözleşmesinden çıkmak da onu yapmak kadar önemli hale gelir. Evlilik için sözleşmenin [*marriage contracting*] günümüzdeki savunucuları, bunun bir avantajının sözleşmenin süreli olabilmesi, diyelim başlangıçta beş sene için yapılabilmesi olduğunu söylerler. Kölelik sözleşmeleri ve babaerki hakkındaki güncel tartışmada sözleşmenin bozulabilir olmasının hayati öneminin vurgulanması da tesadüf değildir. Evlilik ve cinsel konular hakkındaki popüler öğüt kitaplarının boşanmayı sunuş şekli, evliliğe dair sözleşmeci bakış açısının etkilerini gözler önüne serer: Boşanma, "kişisel yükseliş hareketi açısından önceden ele alınabilir" bir şey olarak görülür, "vurgu... ileride, yeni ve daha iyi bir görünüme dahil edilebilecek şeylerdedir".[72] Sözleşme sadece karşılıklı kullanım ve avantaj için yapıldığında, bunun asıl önemi "boşanmayı beklemek ve buna hazırlıklı olmak" haline gelir.[73]

Evlilik sözleşmesinin sonlanmasını, bu sözleşmeyi yapma eyleminin kendisi sırasında beklemek ancak çok yakın zamanda mümkün oldu. Örneğin İngiltere'de 1700'den önce boşanma yoktu (*a mensa et thoro* boşanma[74], dini mahkemeden alınabiliyordu, ama bu, yeniden evlenmeye izin vermiyordu) ve 1857'ye kadar boşanma ancak Parlamento'nun özel bir yasa çıkarmasıyla müm-

72 Aktaran: B. Ehrenreich ve D. English, *For Her Own Good: 150 Years of the Experts' Advice to Women*, New York, Anchor Press, 1978, s. 276. Öğüt rehberleri hakkında bkz. E. Ross, ""The Love Crisis": Couples Advice Books of Late 1970s", *Signs*, 6, 1, (1980), s. 109-122.

73 B. Barber, *Liberating Feminism*, New York, The Seabury Press, 1975, s. 62-63.

74 Latince "yatakta ve yemekte" ayrılmak anlamında. Bazı yargı çevrelerinde, evlenmiş bir çiftin artık fiilen birlikte yaşamadığının hukuken tanındığı, fakat çiftin resmen boşanmış sayılmadığı durum. Kaynak: https://en.wikipedia.org/wiki/Legal_separation —*çev. notu.*

kündü.[75] 1969'da boşanmanın zemini evliliğin onarılamaz şekilde yıkılması olarak kabul edilene kadar boşanma, hem karı hem koca tarafından ve her sınıftan insanlarca görece kolaylıkla yapılabilen bir işlem değildi. Boşanmanın ve boşanmış biri olmanın skandal sayılmaktan çıkması da ancak yakın zamanda gerçekleşti. On dokuzuncu yüzyılda boşanmadan yana olan, bunu karının zalim bir kocadan kurtulmasının en iyi yolu olarak gören pek çok feminist, diğer amaçlarına bu yüzden ulaşamamaktan endişe ederek boşanma konusundan uzak durdu; diğer feministler boşanmaya karşıydı, boşanma sonucunda kocaların karılarını ve çocuklarını daha kolay terk edeceklerinden endişe duyuyorlardı. Boşanma genellikle evliliğin tersi olarak görülür, ama Christine Delphy bugün boşanmanın evliliğin dönüşümü olduğunu söylüyor. Ona göre, boşanmış kadınlar hemen her zaman evlilikten olan çocuklara bakmaya devam ettiğinden, "evlenme ve boşanma benzer bir sonuca varmanın iki yolu olarak düşünülebilir; bu sonuç, topluca, çocuk bakımını kadınlara uygun görmek ve topluca, erkekleri bu sorumluluktan mazur görmektir."[76] Gelgelelim, sözleşme açısından bakıldığında, böyle bir sorumluluğun ortaya çıkmaya devam edip etmeyeceği hiç belli değil.

Sözleşme mantığı ve karşılıklı cinsel kullanım sözleşmesi olmaktan ibaret sayılan evliliğin mantığı, "evliliğin" ve "boşanmanın" ortadan kalkmasıdır. Birey için en avantajlı düzenleme, başka birinin bedenini istediği gibi ve istediği zaman kullanmak için çok kısa süreli sözleşmelerden oluşan sonsuz bir dizidir. Bugün evlilik içinde verilen diğer hizmetler piyasadan da alınabilir. Sözleşmenin mantığı, cinsellik mülküne erişim için yapılacak sözleşmelerin evliliğin yerini almasıdır. Evlilik, yerini *ev-*

[75] Özel yasalarla sağlanan boşanmalar hakkında harika bir çalışma için bkz. S. Wolfram, "Divorce in England 1700-1857", *Oxford Journal of Legal Studies*, 5, 2, (1985), s. 155-186.

[76] Delphy, *Close to Home*, s. 102.

rensel fuhuşa bırakacaktır. Dahası, bu sözleşmeleri "erkekler" ve "kadınlar" değil "bireyler" yapacaklardır. Böylece sözleşme, statüye (cinsiyet farkı) karşı nihai zaferini kazanacaktır. Şahıstaki cinsellik mülkünün kullanımına dair pazarlıkların önceden belirlenmiş bir sonucu olmayacaktır; bireyler bir başkasının mülkiyetini kullanmak için uygun gördükleri gibi sözleşme yapabildiklerinde, cinsiyet farkının anlamı kalmayacaktır.

The Beatles'ın "All You Need is Love"[77] diye bir şarkısı vardı. Sözleşmenin asla başarılı olamayacağı, çünkü aşkın buna engel olacağı şeklindeki karşı çıkış çoktan tahmin edilmişti; aşk da bir başka dışsal ilişkiye ya da şahıstaki mülkiyetin bir yönüne dönüştürüldü ve mesela "pazarlanamayan belirli bir ev içi meta"[78] diye tanımlandı. Bu gibi tezlere dikkat çekmek, sözleşmenin yenilmez olduğunu ima etmek değil, feminizm ve sözleşme arasında yapılabilecek ittifaktaki uyuşmazlığı ortaya koymak içindir. Himayenin upuzun iktidarı ve kadınların kendi şahıslarındaki mülkün sahibi olmasına izin vermeyen ve halen devam eden çeşitli sosyal ve hukuki yöntemler düşünüldüğünde, sözleşmenin zaferinin feministler için ciddi bir cazibesi var. Kadınların sivil eşitliğinin inkârından, feministlerin, kadınların "birey" olarak tanınmasını amaçlaması gerektiği sonucunu çıkarmak kolay. Fakat böyle bir amaca asla ulaşılamaz. "Birey", ataerkil bir kategoridir. Birey erkektir ve cinselliği de buna göre anlaşılır (bedenle ve cinsellik mülküyle dışsal bir ilişkisi olan bir benlikten söz ederken "cinsellik" terimini kullanmak mümkünse tabii). Cinselliğin ataerkil inşası, cinsel bir varlık olmanın anlamı, cinsellik mülküne sahip olmak ve buna erişimi olmaktır. Bu erişimin nasıl elde edildiği ve mülkün nasıl kullanıldığı, biraderlerin kadınların bedenine eşit erişim talebinin hikâyesinde açıkça belirtilmiştir. Modern ataer-

[77] "Tek ihtiyacın aşk" —*çev. notu.*

[78] G. S. Becker, "A Theory of Marriage: Part II", *Journal of Political Economy*, 82, 2, bl II, (1974), s.12.

kinde erillik cinselliğin paradigmasıdır; erillik cinsellikte efendi olmak anlamına gelir. "Birey", bir kadının bedenini (cinsellik mülkü) kullanan bir adamdır; bunun tersini hayal etmek çok daha zordur.

Cinselliğin ataerkil inşası, son yirmi yılın "cinsellik devrimini" gözler önüne serer. Başlangıçta, "seks eylemi" etrafındaki engellerin yıkılmasına vurgu yapılıyordu. Kadınların evlilik dışındaki cinsel faaliyetlerini çevreleyen eski toplumsal baskıların çoğu silinip temizlendi. Sözleşme tezine göre, cinsellik mülkünün başkasına kullandırılıp kullandırılmayacağına ve nasıl kullandırılacağına yalnız birey karar verebilir. Sözleşmeye önceden hiçbir sınırlama getirilemez. Bu tez, evlilik sözleşmesinin taraflarının bu sözleşmenin içeriğine kendi kendilerine karar vermesine müsaade edilmediği şeklindeki feminist eleştiriye paraleldir. Mesela Marjorie Shultz şu probleme dikkat çeker: Diyelim "John ile Mary, ilke olarak Mary'nin, her talep edildiğinde seksi kabul etmesi üzerine anlaştılar; böyle bir anlaşma daha sonra Mary'nin John'a tecavüz davası açmasına engel midir?" Shultz, özel sözleşmelerin ceza yasasıyla çelişmemesi gerektiğine dair kuvvetli bir tez olduğunu söyler, ama "şiddet içeren cinsel davranışa dair, yürürlüğe konabilen özel anlaşmalar, şiddet içeren cinsel davranışın evlilikte otomatik olarak kabul edilebilir olduğunu devletin söylemesi kadar saldırganca değildir."[79] Böyle bir yanıt, sözleşmenin sınırlarına ve alternatiflerine dair soruları davet eder.

Daha yakın zamanda, sözleşme tezi heteroseksüel ve eşçinsel cinsellik faaliyetlerinin başka biçimlerini "cinsellik devrimi"nin alanına katmak için kullanıldı. Köle sözleşmesinin, kendi mülkünü nasıl kullandıracağına ancak bireyin karar vereceği söylenerek savunulması gibi, sözleşme öğretisi yakınlarda, köle sözleşmesi fantezisi de diyebileceğimiz sadomazoşizmi savunmakta da kullanılmıştır ve bu pek de tesadüf olamaz. Kimi feministler sadoma-

[79] Shultz, "Contractual Ordering of Marriage", s. 280.

zoşizmi şöyle savunurlar: "Uzlaşmaya dayalı bir aktivitedir... S/M'i anlamanın anahtar kelimesi *fantezi*dir. Roller, diyalog, fetiş kıyafetler ve cinsel faaliyetler bir dramanın ya da ritüelin parçasıdır... ilişkiler genelde eşitlikçidir."[80] Sadomazoşizme itiraz eden feministler, ahlakçı denerek veya fetiş kıyafetlerdeki parodi öğesini anlamaktan uzak oldukları söylenerek yerilmiştir. Öyle de olsa, sadomazoşizm isyankâr veya devrimci bir fantezi olmaktan çok, sözleşme mantığının ve ataerkil eril "birey"in cinselliğinin tüm boyutlarının dramatik biçimde ortaya konuşudur.

"Bireyler" yer değiştirebilir (erkeklerle kadınlar arasındaki fark ortadan kaybolur); öyle olmasa bireylerin şahıslarındaki mülkiyete ve yapacakları sözleşmelere dair karar hakları üzerinde hâlâ kısıtlamalar olurdu. Dolayısıyla sadomazoşizmde, katılımcılar belli bir zamandaki yönelimlerine göre her rolü alabilirler.[81] On sekizinci yüzyılın sonlarında Marquis de Sade, sözleşmenin ve "birey"in, cinsiyet farkına karşı zaferinin habercisiydi. "Büyüleyici cinsiyet, özgür olacaksın... bizim [erkekler] kadar özgürsün ve Venüs savaşları kariyeri bize ne kadar açıksa sana da o kadar açık" diyordu de Sade ve onun kadınları, savaşlara de Sade'ın erkeklerinin yanında ve onlar gibi katılıyorlardı. Karakterlerinden biri olan Noirceuil, bir diğeri olan Juliette'in bir fantezi oyununu nasıl canlandırdığını anlatıyor: Juliette

> kadın kılığında olarak, erkek kılığındaki bir kadınla evlenmeli, aynı düğün töreninde ben de kadın kılığındayım, bir erkeğin karısı oluyorum. Sonra, sen erkek kılığındasın, kadın kıyafetleri giymiş başka bir kadınla evleniyorsun, ben de o sırada, kız kılığına bürünmüş bir ibneyle kutsal

[80] Califia, "Feminism and Sadomasochism", *Heresies*, 12 (1981), s. 31. Tartışmanın devamı ve referanslar için bkz. "Forum: The Feminist Sexuality Debates", *Signs*, 10, 1 (1984), s. 106-135.

[81] Califia, "Feminism and Sadomasochism", s. 32.

> evlilik yatağında birleşmek üzere mihraba doğru yürüyorum.[82]

de Sade'ın karakterlerinin sonsuz çeşitlemesi hem berbat bir parodi sunuyor, hem de cinsiyet farkı olarak statünün, sözleşmeye dayalı canlandırmanın bireyler tarafından mutlak şekilde fethedilmesinin sonuçlarını capcanlı tasvir ediyor. Sözleşmenin bakış açısından, cinsel özgürlüğü efendi ve köle figürleriyle temsil etmenin şaşırtıcı bir yanı yok, ya da "gardiyan ve mahpus, polis ve şüpheli, Nazi ve Yahudi, beyaz ve siyah, erkek adam ve eşcinsel, ebeveyn ve çocuk, rahip ve günah çıkaran, öğretmen ve öğrenci, fahişe ve müşteri vb. personalarda".[83] Sivil efendilik tabi olanların uzlaşmasını gerektiriyor ve kölelerin, zincirlenmiş kadınların tabiyete rıza gösterip sözleşme yaptığı sayısız hikâye uyduruluyor. Meşhur pornografik hikâye *O.'nun Hikâyesi*'nde, bir kadın olan O hapsedilmiştir ve onu tutsak edenlerce cinsel olarak kullanılır; her saldırı ve ihlalden önce ona rızası olup olmadığını sorarlar.[84] Erkekler siyasi yaratıcılık eril yetilerini, sözleşme yoluyla siyasi tabiyet ilişkileri oluşturarak kullanırlar. Sözleşmenin ve bireyin ataerkil inşasının bu kadar cazip bulunduğu bir dönemde, statüden sözleşmeye doğru hareketin sonunun fantezi köle sözleşmelerinin feministlerce savunulmasında görülmesi ne kadar münasip!

Çağdaş feministler (özellikle ABD'de) sık sık, cinselliğin ataerkil inşasının yegâne alternatifinin cinsiyet farkını ortadan kaldırmak, erkeklik ve kadınlığı siyasi olarak geçersiz kılmak olduğu sonucuna varıyorlar. İlk bakışta, statünün tamamen ortadan kaldırılması ve yerine sözleşmenin geçmesi, ataerkinin ve erkeğin cinsellik hakkı kanununun nihai yenilgisi gibi duruyor. Sözleşmenin öz-

[82] Aktaran: A. Carter, *The Sadeian Woman and the Ideology of Pornography*, New York, Harper and Row, 1980, s. 119, 98.

[83] Califia, "Feminism and Sadomasochism", s. 32.

[84] Bu noktayı vurgulayan J. Benjamin, "The Bonds of Love: Rational Violence and Erotic Domination", *Feminist Studies*, 6, 1 (1980), s. 157.

gürlük vaadinin gerçekleşmesi ufaktaymış gibi, erkeklerin ve kadınların, erkekliğin ve kadınlığın ataerkil kurgusu yıkılıyormuş gibi görülüyor. Feministler bugün genelde "toplumsal cinsiyet bakımından nötr" denen terimlerle ifade edilmiş yasal reformlar için kampanya yaptılar ve kazandılar. Bu gibi reformlar kadınların sivil haklarının güvenceye alınması anlamına gelebilir, ama reforma dair bu yaklaşım garip sonuçlara da yol açabiliyor; erkeklere ve kadınlara fark gözetmeksizin uygulanan yasalarda hamileliğe yer verme girişimlerinde olduğu gibi. Cinsiyet farkının ataerkil kurgusunun tek alternatifinin, cinsiyet bakımından nötr görülen "birey" olduğu varsayıldığında, kadınların başına tuhaf şeyler geliyor.

Sözleşmenin statüye karşı nihai zaferi ataerkinin sonu değil, modern biçiminin pekişmesidir. Cinsellik sözleşmesinin hikâyesi, sözleşmenin nasıl ataerki hakkının yaratılmasının ve korunmasının aracı olduğunu anlatıyor. Evliliğin sadece cinsel kullanım sözleşmesi haline gelmesi (ya da daha kesin bir ifadeyle, cinsiyet ilişkilerinin evrensel fuhuş şeklini alması), kadınların *kadınlar* olarak siyasi yenilgisini simgeler. Sözleşme ve birey sivil özgürlük bayrağı altında tamamen etkin olduğunda, kadınlara erkeklerin kopyası olmaktan (öyle olmaya çalışmaktan) başka alternatif kalmayacaktır. Sözleşmenin zaferinde, cinsiyet farkının efendilik ve tabiyet olarak ataerkil kurgusu bozulmadan kalır ama bastırılmıştır. Ancak bu kurgu bozulmadan kalırsa "birey"in bir anlamı olabilir ve hem kadınlara hem erkeklere özgürlük vaat edebilir, ki ne bekleyebileceklerini bilsinler. Ancak o kurgunun bozulmasıyla, kadınların böyle bir beklentisi olabilir. Heteroseksüel ilişkiler kaçınılmaz olarak efendilik ve tabiyet biçimini almaz, ama sözleşme ile statü, erkeklik ve kadınlık arasındaki ataerkil zıtlık içinde özgür ilişkiler mümkün değil. Feminist rüya, sözleşmeye takılarak sürekli yıkılıyor.

7
FUHUŞUN NESİ YANLIŞ?

Modern ataerkinde erkeklerin cinsellik sözleşmesinin hükümlerini koruyabilmelerini sağlayan çeşitli yöntemler mevcut. Evlilik sözleşmesi ataerkil hak için hâlâ elzem, ama evlilik erkeklerin kadınların bedenine erişim sağlamasının toplumsal kabul gören yollarından sadece biri artık. Gündelik cinsel birliktelikler ve "birlikte yaşamak" artık yirmi-otuz yıl önceki gibi toplumsal kınamayla karşılanmıyor ve özel ayarlamalara ek olarak, kadın bedeni üzerinden dönen devasa, milyonlarca dolarlık bir ticaret var. Fuhuş, ataerkil kapitalizmin ayrılmaz bir parçası. Karılar artık açık artırmaya çıkarılmıyor (Avustralya, Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere'de, Filipinli kadınları postayla sipariş verip eş olarak almak mümkün olsa da), ama erkekler kadınların bedenine cinsel erişimi kapitalist piyasadan satın alabiliyorlar. Ataerkil hak "sözleşme özgürlüğü" içinde açıkça cisimleşiyor.

Fahişeler, piyasanın her seviyesinde, parası yeten her adam için kolaylıkla ulaşılabilir durumda ve sıklıkla, iş, siyaset ve diplomasi ilişkileri kapsamında da sunuluyorlar. Ama fuhuşun kamusallık özelliği, olabileceği kadar bariz değil. Kapitalist girişimciliğin diğer biçimleri gibi fuhuş da özel teşebbüs olarak görülüyor ve müşteri ile fahişe arasındaki sözleşme de bir alıcıyla bir satıcının ara-

sındaki özel bir düzenleme olarak kabul ediliyor. Dahası, iş hacmine rağmen fuhuş, gizlenen bir konu. İngiltere'nin yaklaşık 1 milyon nüfuslu Birmingham kentinde 800 kadın, sokakta, evinde, otelde, ya da "sauna", "masaj salonu", "eskort ajansı" gibi yerler aracılığıyla fahişe olarak çalışıyor. Her hafta aşağı yukarı 14 bin erkek onlardan hizmet satın alıyor, yani fahişe başına yaklaşık 17 erkek düşüyor.[1] Amerika Birleşik Devletleri için de benzer bir talep seviyesi kaydedilmiş, muhafazakâr bir tahminle ülkedeki haftalık müşteri sayısı 1 milyon 500 bin erkek.[2] Bir tahmine göre Amerika Birleşik Devletleri'nde günde 40 milyon dolar fuhuşa harcanıyor.[3] Gizlilik kısmen, fuhuşun kendisinin yasal olmadığı yerlerde, onu teşvik etmek gibi fuhuşla ilişkili faaliyetlerin çoğu zaman yasal olmasından kaynaklanıyor. Ama gizliliğin tek sebebi fuhuş işinin suç teşkil etme özelliği değil. Bu metayı satın alan erkeklerin bir bölümü bunun bilinmesini istemiyor. Mesela, fahişelerle düşüp kalktıklarının anlaşılması politikacılar için hâlâ düşüş nedeni. Ampirik veriler fahişelerin müşterilerinin dörtte üçünün evli adamlar olduğunu ortaya koyuyor. Birmingham'daki fahişeler de erkeklerin karıları ve çocuklarıyla birlikte şehir dışında oldukları tatil dönemlerinde işlerin tabii ki kesat gittiğini söylüyorlar.[4]

Karıların cinsel tabiyetini savunanlar her zaman vardı ama fuhuşun kayıtsız şartsız savunulması yakın zamana kadar ender bir durumdu. Mesela fuhuş genç kadınları tecavüzden koruyan, evliliği ve aileyi erkeklerin cinsel iştahının tahribatından esirgeyen, gerekli bir kötülük olarak; fakirliğin ve kendi kendine geçinmek zorunda olan kadınların karşı karşıya kaldıkları ekonomik zorlukların

[1] E. McLeod, *Women Working: Prostitution Now*, Londra ve Canberra, Croom Helm, 1982, s. 12-13; Tablo 1.1.

[2] İstatistiği aktaran: M. A. Jennings, "The Victim as Criminal: A Consideration of California's Prostitution Law", *California Law Review*, 64, 5 (1976), s. 1251.

[3] Aktaran: *San Francisco Examiner* (3 Şubat 1985).

[4] McLeod, *Women Working*, s. 43.

bir sonucu olarak; ya da 1790'da Mary Wollstonecraft'ın evlilik için kullandığı tabirle "yasal fahişelik"ten[5] daha kötü olmayıp daha dürüst olarak görüldü. Kadınlar fahişelikte bedenlerinin ticaretini açıkça yapar ve tıpkı işçiler gibi (ve karıların aksine) bunun karşılığında ücret alırlar. Dolayısıyla Emma Goldman'a göre "bir kadının, evlilikte veya evlilik dışında, kendini bir erkeğe veya birçok erkeğe satması sadece bir derece meselesidir."[6] Simone de Beauvoir için karı "tek bir adam tarafından ömür boyu işe alınmıştır; fahişeninse parça başı ücret ödeyen birkaç müşterisi vardır. Biri, tek bir erkek tarafından tüm diğerlerine karşı korunur; diğeri hepsi tarafından, herhangi birinin dışlayıcı tiranlığına karşı korunur."[7] 1909'da Cicely Hamilton, kadınların kendilerine meşru olarak açık bulunan yegâne iş olan evlilik için serbestçe pazarlık yapması engellense de, gayrimeşru işlerinde bu serbestiyi kullanabildiklerini söylüyordu: "Fahişe sınıfı... kadının şahsının mülkiyeti karşılığında ona verilen ücret sayesinde var olduğu ilkesini, mantıklı sonucuna götürmüştür."[8]

Bugün fuhuş hakkındaki tezlerde radikal bir değişiklik var. Fuhuş, sözleşme yanlıları tarafından tartışılmaz şekilde savunuluyor. Savunmanın şartları yine, bazı feminist tezlerin sözleşme alanında ne kolay yer bulabildiğini gösteriyor. Yakın zamandaki feminist tartışmaların ço-

[5] M. Wollstonecraft, "A Vindication of the Rights of Men", *A Mary Wollstonecraft Reader* içinde, B. H. Solomon ve P. S. Berggren (der.), New York, New American Library, 1983) s. 247. Bu ifadeyi *A Vindication of the Rights of Women*'da da kullanıyor (New York, W. W. Norton and Co., 1975 [1792], s. 148). Biyografisini yazan Clair Tomalin'e göre, Wollstonecraft evlilik için "yasal fuhuş" ifadesini ilk kullanan kişidir.

[6] E. Goldman, "The Traffic in Women", *Anarchism and Other Essays* içinde, New York, Dover Publications, 1969, s. 179.

[7] S. de Beauvoir, *The Second Sex*, çev. H. M. Parshley, New York, Vintage Books, 1974, s. 619 [*İkinci Cins*, çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, 3 cilt].

[8] C. Hamilton, *Marriage as a Trade*, Londra, The Women's Press, 1981, s. 37.

ğunda fuhuşun sadece bir iş olduğu ve fahişenin de diğer her türlü ücretli emekçi gibi bir işçi olduğu savunuldu. Buna göre fahişelerin sendikal hakları olmalıdır ve feministler sıkça, iş kolunu işçilerin kontrol etmesi önerisini getirirler. Bu yönde savlar üretmek ille de fuhuşu savunmak demek değildir (insan bir yandan kapitalist ücretli emeğin kaldırılması için çağrıda bulunup bir yandan da sendikal hakları savunabilir), ama karşı yönde bir tezin yokluğunda, birçok feminist tartışmanın örtük önerisi şöyle oluyor: Eğer fahişe de diğer işçiler gibi bir işçiyse sadece, buradan çıkması uygun sonuç, fuhuşta bir terslik olmadığıdır. En azından, diğer işlerde yanlış olan ne varsa fuhuşta da aynı şeyin yanlış olduğunu ima ediyor bu tez.

Bu sonuç, fuhuşun sözleşme yanlısı savunmasıyla aynı varsayımlara dayanıyor. Sözleşme yanlıları, fahişenin para karşılığında, belirli bir emek gücü şeklini belli bir süre için devrettiğini savunuyorlar: Fahişe ile müşterisi arasında serbest takas vardır ve fuhuş sözleşmesi iş sözleşmesiyle tıpatıp aynıdır yahut bunun bir örneğidir. Sözleşme bakış açısından fahişe kendi şahsında mülkiyet sahibi olan ve bu mülkiyetin bir bölümünü piyasada sözleşmeyle devreden biridir. Fahişe hep söylendiği gibi kendi kendini satmaz, hatta cinsel kısımlarını da satmaz, sadece *cinsel hizmetini* satar. Fahişeyle başka bir işçinin veya hizmet satıcının arasında hiç fark yoktur. Fahişe de diğer "bireyler" gibi, kendi şahsındaki mülkle dışsal bir ilişkidedir. Sözleşme teorisi böylece fuhuşa getirilen bilindik eleştirilere ve itirazlara ikna edici bir cevap vermiş gibi görünür. Mesela, sözleşmecilere bakılırsa, fahişenin yaptığı işin ona zarar verdiği ya da onu küçük düşürdüğü şeklindeki itiraz, bu işte takas edilen şeyin tabiatını yanlış anlamaktan kaynaklanır. Fahişenin vücudu ve şahsı piyasaya sunulmamıştır; fahişe kendisine zarar vermeden hizmetlerinin kullanımını devredebilir. Böylece, fahişenin kadınların erkeklere tabiyetinin somut örneği olduğunu söyleyen feministlere, bu görüşün erkeklerin propagandasıyla kadınların tabiyetinin hüküm sürdüğü eski dün-

yanın etkisi altında kalarak, cinselliğe modası geçmiş yaklaşımları yansıttığı da söylenebiliyor.[9] Sözleşmeciler, "İnsanların ticari seks yapmak gibi bir insan hakkı vardır" bile diyorlar.[10]

Fuhuşu savunanlar, gerçekten serbest bir cinsel hizmet piyasasının işlemesi için bu iş kolunun şimdiki halinde bazı reformların gerekli olduğunu kabul ediyorlar. Buna rağmen "makul fuhuş"un mümkün olduğunda ısrarcılar (ifade Lars Ericcson'un).[11] Makul fuhuş fikri, fuhuş hakkındaki görüşlerdeki hatırı sayılır değişikliği gösteriyor. Yeni, sözleşmeci iddia, evrensel bir tez. Fuhuş, herkesin yapmasının uygun olacağı bir iş olarak savunuluyor. Sözleşme özgürlüğü ve de fırsat eşitliği fuhuş sözleşmesinin herkese açık olmasını ve her bireyin piyasada hizmet alıp satabilmesini gerektirir. Cinsel hizmete ihtiyaç duyan herkes, erkek olsun kadın olsun, genç ya da yaşlı olsun, siyah ya da beyaz, çirkin ya da güzel, şekilsiz ya da sakat olsun, piyasaya erişebilmelidir. O zaman fuhuş, bir terapi şekli ("fahişenin bir nevi terapist olarak rolü doğal bir roldür"[12]), bir sosyal hizmet şekli veya bakım ("engelli hastaların özel hijyenini" sağlamak[13]) olarak gerçekleşir. Kimse sekse uygun olmayan yaklaşımlarından dolayı dışarıda bırakılmayacaktır. Kambur kadın da, kambur adam da bir hizmet satıcısı bulabilecektir.[14]

Evrensel fuhuş savunması, fahişenin iki cinsiyetten

9 Bunu öneren J. Radcliffe Richards, *The Sceptical Feminist: A Philosophical Enquiry*, Harmondsworth, Penguin Books, 1980, s. 246.

10 D. A. J. Richards, *Sex, Drugs, Death, and the Law: An Essay on Human Rights and Decriminalization*, Totowa, NJ, Rowman and Littlefield, 1982, s. 121.

11 İfadeyi kullanan L. Ericcson, "Charges Against Prostitution: An Attempt at a Philosophical Assessment", *Ethics*, 90 (1980), s. 335-366.

12 D. A. J. Richards, *Sex, Drugs, Death, and the Law*, s. 115, ayrıca s. 108.

13 Ericcson, "Charges Against Prostitution", s. 342.

14 Örnek M. McIntosh'tan, "Who Needs Prostitutes? The Ideology of Male Sexual Needs", *Women, Sexuality and Social Control* içinde, C. Smart ve B. Smart (ed.), Londra, Routledge and Kegan Paul, 1978, s. 54.

de olabilmesi demektir. Piyasadan cinsel hizmet satın alma konusunda kadınların da erkekler kadar fırsatı olmalıdır. "Fahişe" alışılmış şekilde kadın olarak tasvir edilir, gerçekte de fahişelerin çoğunluğu kadındır. Gelgelelim, sözleşmecilere göre bu sadece fuhuş hakkında rastlantısal bir durumdur; makul fuhuş hayata geçirilirse, statü, yahut tarafların cinsiyetleriyle tanımlanarak belirlenmesi (erkeğin alıcı kadının hizmet satıcı olması), yerini sözleşmeye, iki "birey" arasındaki ilişkiye bırakacaktır. Cinsellik sözleşmesi üzerine bir an düşünmek, fuhuşu evrenselleştirme girişimlerinin hepsinde büyük bir zorluk olduğunu gösterir. Ara sıra, Sidney gibi büyük şehirlerde çalışan birkaç erkek fahişe olduğuna (daha eski bir figür olan jigolo bambaşka bir bağlama ait) dair haberler çıkıyor, ama bu hâlâ ender bir durum. Erkek eşcinsel fahişelerse pek o kadar sıradışı değil ve sözleşme bakış açısından bunların kadın fahişelerden bir farkı yoktur. Cinsellik sözleşmesinin hikâyesi, "fahişe"nin dişi bir figür olmasının güçlü nedenleri olduğunu ortaya koyuyor.

Hikâye heteroseksüel ilişkileri konu alıyor, ama bir biraderliğin ortaya çıkmasını ve bunların sözleşmeye dayalı ilişkilerini de anlatıyor. Biraderliğin üyeleri arasındaki ilişkiler şu an sürdürdüğüm tartışmanın kapsamı dışında kalıyor; fakat Marilyn Frye'ın dikkat çektiği gibi, "standart erkeklik etrafında örülmüş bir nevi 'ensest tabusu' var."[15] Tabu gerekli; biraderlik bağları içinde, ilişkiyi dostluğun ötesine geçirme eğilimi daima var. Ama biraderliğin üyeleri sözleşmelerini genişletecek olsalar, kendi aralarında bedenlerin cinsel kullanımı için sözleşme yapacak olsalar, bu rekabet ilk sözleşmenin temellerini sarsabilirdi. Sözleşme bakış açısından erkeğin cinsellik hakkı kanununun

[15] M. Frye, *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, Trumansburg, NY, The Crossing Press, 1983, s. 143. Erkekler bir arada tutulup kadınlara erişimleri engellendiğinde (hapishanede olduğu gibi) bu "tabu"ya uyulmuyor; erkeklik o zaman başka erkeklerin, genellikle de genç erkeklerin, kadınlarmış gibi kullanılmasıyla kendini gösteriyor.

bu belli uygulamasına dair yasak tamamen keyfîdir ve yasağın bizzat erkekler tarafından böylesine şevkle korunması anlaşılamaz. Modern ataerkinin ilk yaratılışının hikâyesi bu anlaşılmazlığı gidermeye yardım eder.

Cinsiyet olarak nötr, evrensel, makul görünen fuhuşu savunan sözleşme yanlıları, benim anlayabildiğim kadarıyla, kendi tezlerinin mantığını gerektirdiği sonuca vardırmıyorlar. Statünün nihai mağlubiyeti ve sözleşmenin zaferi, her bireyin ihtiyaç duydukça, kısa süreli cinsel kullanım sözleşmeleri yapacağı evrensel fuhuş lehine evliliğin ortadan kalkmasına yol açmalı. Bu tür sözleşmelere getirilebilecek tek sınır, başka bir tarafın gönüllü olarak hizmetini erişilebilir kılmaya istekli olmasıdır, bu diğer tarafın cinsiyetinin önemi yoktur. Yaş da belirleyici bir sınır teşkil etmez, ama en az bir sözleşmeci bu noktada, tutarlı ataerki karşıtlığından geri adım atıyor.[16]

Fuhuşa dair her tartışma güçlüklerle dolu. Sözleşme yanlıları bugün fahişelerin –çoğunluğunun– kadın olduğu gerçeğinin politik anlamını inkâr etse de, başka tartışmalarda fuhuşun daima fahişeyle ilgili, *kadınlarla* ilgili bir problem olarak görülmesi büyük bir zorluk. Fuhuşu kadınlara dair bir problem olarak görmek o kadar derine yerleşmiş ki her türlü fuhuş eleştirisi, günümüz sözleşmecilerinin feministlere getirdiği şu suçlamayla

[16] Ericcson, "Charges Against Prostitution", s. 363, makul yetişkin fuhuşuna getirdiği sözleşmeci savunmanın "babaerki"yle çelişmediğini, küçük yaştakilerin fuhuş yapmasınınsa önlenmesi gerektiğini (ikna edici olamadan) savunuyor. Sorunu çocuk fahişeliğinin sebeplerinden biri olarak gösteriyor ama *talep* probleminden söz etmiyor. Erkekler neden –kimi zaman çok küçük– çocuklarla cinsel ilişkiye girmeyi talep ediyorlar? Neden, Filipinler'deki Pagsanjan gibi, bu talebi karşılamaya yönelik yerler var? Bu soru burada ele aldığım konunun dışında kalıyor, ama "ensest" soruşturmalarına dair yakınlarda yapılan bir araştırmada, evlilik ilişkilerinde "pek çok erkek, kendinden daha zayıf ve isteksiz bir partnerle seks deneyimine alışıktır" deniyor: W. Breines ve L. Gordon, "The New Scholarship on Family Violence", *Signs*, 8, 3 (1983), s. 527.

karşılanabiliyor: fuhuşu eleştirmek fahişelerin küçük görüldüğünü ortaya koyar. Fuhuşta yanlış bir şey olduğunu söylemek ille de, bu işi yapan kadınlar aleyhinde herhangi bir değerlendirmemiz olması demek değil. Sosyalistler kapitalizmi ve iş sözleşmesini eleştirdiklerinde bunu işçileri küçümsediklerinden değil, onların yanında oldukları için yapıyorlar. Yine de, birkaç sene önce popüler olan "yanlış bilinç" fikri kullanılarak yapılan açıklamalar, kapitalizmle ilgili sorunu sanki işçilerle ilgili bir sorunmuş gibi düşündürüyordu. Kapitalizm meselesini işçilerin bilincindeki zayıflıklara indirgemek, dikkati sözleşmenin diğer tarafından, kapitalistten uzaklaştırıyor. Benzer şekilde, fuhuşun kadınlarla ilgili bir sorun olduğu şeklindeki ataerkil varsayım, fuhuş sözleşmesinin diğer tarafının incelemelerden kurtulmasını sağlıyor. Cinsellik sözleşmesinin hikâyesi anlatılınca, fuhuş *erkeklerle* ilgili bir problem olarak görülebiliyor. O zaman fuhuş problemi, neden erkeklerin, kadın bedeninin kapitalist piyasada meta olarak satılmasını talep ettikleri sorununda toparlanabiliyor. Cinsellik sözleşmesinin hikâyesi de cevabı veriyor: Fuhuş, erkeğin seks hakkı kanununun uygulanmasının bir parçası, erkeklere kadınların bedenine erişim sağlama yollarından biridir.

Fuhuşun feminist eleştirisi şimdi, fahişelerin erkek müşterilerini bazen sömürdükleri ya da kandırdıkları söylenerek baştan savılıyor; mağdur edilen taraf kadınlar değil erkeklermiş gibi gösteriliyor. Şüphesiz fahişeler, çeşitli stratejiler ve mesleğe özel numaralarla, müşterileriyle işlerinin kontrolünü ellerine geçirebiliyorlar. Gelgelelim, bir tane iyi niyetli koca örneğine başvurarak evlilik hakkında tez üretmenin belli bir karı-koca ilişkisiyle evlilik kurumunun yapısını birbirinden ayırmaya yetmemesi gibi, [bu yaklaşımda] fuhuş sözleşmesinin, fahişenin erkek müşterisini sömürdüğü tikel örnekleri de toplumsal bir kurum olarak fuhuştan [ayırt edilmiyor; oysa bunlar birbirinden] ayırt edilmelidir. Fuhuş kurumunun yapısı içinde, "fahişe"ler "müşteri"lere tabidir, tıpkı evliliğin yapı-

sı içinde "karı"ların "koca"lara tabi olması gibi.

Fuhuş konusunda çok geniş bir literatür var, buna çok sayıda resmî rapor da dahil; ayrıca fahişenin psikolojisi ve psikopatolojisi de epey ilgi görüyor. 1969'da, İngiltere'de denetimli serbestlik görevlilerinin yaygınlıkla okuduğu bir kitapçıkta "fuhuşun ilkel ve geri bir tezahür olduğuna dair kanıt"lardan söz ediliyordu; İçişleri Bakanlığının 1974'teki bir raporunda ise şöyle deniyordu: "Bir fahişenin hayat tarzı toplumun normal yöntemlerinin öyle ciddi şekilde reddedilişidir ki, uyuşturucu bağımlısının hayat tarzıyla kıyaslanabilir."[17] Kadınların fahişe olma nedenleriyle de çok ilgilenilmiştir. Veriler, kadınların bu işe neden girdiklerine dair gizemli bir şey olmadığını gösteriyor. Ölümle karşı karşıya kalan kadınlar yiyecek için bedenlerini satabilir; tıpkı on dokuzuncu yüzyılda İngiltere'de –*My Secret Life*'ın [Gizli Hayatım] yazarı tarafından sorulan– "Erkeklerin senle yatmasına ne için izin veriyorsun? Sosis için mi mesela?" sorusuna muhatap olan fakir ve işsiz genç kız gibi. Kız, "kıymalı börek ve çörek için de" buna razı olacağı cevabını vermişti.[18] Daha genel olarak, fuhuş, kadınların ataerkil kapitalizmde onlara açık olan diğer işlerin hemen hepsinden daha fazla para kazanmasına imkân tanır. 1870'lerde ve 1880'lerde *Ladies National Association*'da [Hanımlar Millî Birliği] Bulaşıcı Hastalık Yasaları'na karşı kampanya yürüten kadınlar, fakir kadınların en iyi ücret aldığı meslek kolunun fuhuş olduğunu söylüyorlardı. 1980'de ampirik araştırmalar İngiliz fahişelerin kadın işçilerin büyük çoğunluğundan

[17] Aktaran: E. McLeod, "Man-Made Laws for Men? The Street Prostitutes' Campaign Against Control", *Controlling Women: The Normal and the Deviant* içinde, B. Hutter ve G. Williams (ed.), Londra, Croom Helm, 1981, s. 63.

[18] Aktaran: E. M. Sigsworth ve T. J. Wyke, "A Study of Victorian Prostitution and Venereal Disease", *Suffer and Be Still: Women in the Victorian Age* içinde, M. Vicinus (ed.), Bloomington, Indiana University Press, 1972, s. 181. Günümüz fahişelerine de "müdavim"lerden, eğer mesela fırıncıysa yiyecek gelmektedir; bkz. McLeod, *Women Working*, s. 6.

daha fazla kazandıklarını, erkek işçilere kıyasla orta-üst düzey ücret bandında olduklarını gösteriyor.[19] Amerikan filmi *Working Girls* [Çalışan Kızlar], çok kısa süre içinde görece büyük miktarda para kazanmak isteyen üniversite mezunu genç, orta sınıf kadınlar için fuhuşun çekiciliğini anlatıyor. Fahişeler bunun dışında işlerinin bağımsızlık ve esnekliğe imkân tanıdığından, fuhuşun ev işi ve çocuk bakımıyla birlikte yürütülmesi görece daha kolay bir iş olduğundan söz ediyorlar. Bugün uyuşturucu bağımlılığı da kadınların fahişe olmasının önemli nedenleri arasında yer alıyor.

Kadınların fahişe olma nedenleri nispeten belli, ama neyin fuhuş sayıldığı bu kadar açık değil. Çoğu tartışmada, "fuhuş"un anlamının bariz olduğu, düşünülmeden kabul ediliyor; "bu terimle neyi ifade ettiğimizi çok iyi biliyor gibiyiz."[20] Amatörlerle toplumumuzda bu meslekle uğraşan kadınları birbirinden ayırmak her zaman kolay değil, üstelik çok farklı kültürlerde ve tarihsel dönemlerdeki çeşitli faaliyetler bir araya getiriliyor. En ısrarla savunulan iddialardan biri, fuhuşun –tıpkı ataerki gibi– insan toplumsal hayatının evrensel bir özelliği olduğu; "en eski meslek" klişesi bu iddianın bir özeti. Bu klişe antik çağlardan bugüne çok geniş bir yelpazede yer alan kültürel olgular için kullanılıyor, bunların hepsine de "fuhuş" deniyor. Mesela fuhuşun sözleşme yanlısı savunucularından biri "modern anlamda ticari fuhuşun" antik tapınak fahişeliğinden geldiğini söylüyor.[21] Antik Babil'deki tapınak fahişeliği, muhtaç kadınların kendilerine ve çocuklarına yiyecek alabilmek için bedenlerini satması, "beyaz kölelik", askerî birlikler için sahra genelevleri kurma tedbiri, beyaz kaşiflere kadınların sunulması, Nairobi'deki *mai-*

[19] McLeod, *Women Working*, s. 17, 20; tablo 1.2 (a), 1.2 (b), 1.3.

[20] Ericcson, "Charges Against Prostitution", s. 348.

[21] D. A. J. Richards, *Sex, Drugs, Death, and the Law*, s. 88. Tapınak fahişeliğine dair daha farklı bir bakış için bkz. G. Lerner, *The Creation of Patriarchy*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1986, 6. Bölüm.

sons d'abattages veya *malaya* fahişeliği gibi birbirinden çok uzak faaliyetler için aynı toplumsal anlamlar kullanılıyor.[22] Bu toplumsal pratiklerin hepsinin ataerkil kapitalizmin fuhuş sözleşmesiyle aynı öneme sahip olması, anlamı kendinden menkul bir durum değildir. Feminist tarihçiler tarafından yakın dönemde yapılan çalışmalar, çağdaş biçimiyle fuhuşun (sözleşme yanlılarının "makul" fuhuş savunması yapmasını mümkün kılan fuhuş formunun) ayrı bir kültürel ve tarihsel olgu olduğunu gösteriyor; bu form İngiltere'de, Amerika Birleşik Devletleri'nde ve Avustralya'da on dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başında gelişti.[23]

Belli bir iş alanında özelleşmiş ayrı bir ücretli emekçi grubu olarak fahişelerde ya da ataerkil kapitalist iş bölümü içinde özelleşmiş ayrı bir iş kolu veya meslek olarak fuhuşta bir evrensellik yok. Her üç ülkede de on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında fahişeler gündelik hayatın emekçi fakirleri arasındaydı. Bu sınıftaki kadınlar, diğer işlere sürüklenerek girip çıktıkları gibi fahişeliğe de

22 *Maisons d'abbatages* hakkında bkz K. Barry, *Female Sexual Slavery*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1979, s. 3-4; 80-3. *Malaya* formu Nairobi'de İkinci Dünya Savaşı'ndan önce ortaya çıkmıştır ve L. White tarafından tartışılır, "Prostitution, Identity and Class Consciousness in Nairobi during World War II", *Signs*, II, 2 (1986), s. 255-273. Nairobi'deki çalışan erkekler, karıları çiftliği bırakıp şehre kocaların yanına gelecek olursa onların geçimini temin edemiyor, sömürge yönetimi de işçiler için yeterli barınma imkânı sağlamıyordu. Erkekler, "yatacak yer – temizlik, yemek pişirme, banyo suyu, arkadaşlık, sıcak yemek, soğuk yemek ve çay" veren *malaya* fahişelerine gidiyor, "ve... geceyi burada geçiren erkeklere... kahvaltı da veriliyordu" (s. 256). Bu hizmetler nasıl sınıflandırılmalı; genişletilmiş bir fuhuş sözleşmesi olarak mı yoksa kısa kesilmiş bir evlilik sözleşmesi olarak mı?

23 İngiltere için bkz. J. R. Walkowitz, *Prostitution and Victorian Society: Women, Class and the State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; Yeni Güney Galler için bkz. J. Allen, "The Making of a Prostitute Proletariat in Early Twentieth-Century New South Wales", *So Much Hard Work: Women and Prostitution in Australian History* içinde, K. Daniels (ed.) Sydney, Fontana Books, 1984.

sürükleniyor, girip çıkıyorlardı. Fahişeler özel bir kadın sınıfı olarak görülmüyordu, diğer işçilerden veya işçi sınıfı topluluklarından ayrı tutulmuyorlardı; özelleşmiş bir fahişelik "mesleği" yoktu. Mesela İngiltere'de, çağdaş anlamıyla fuhuş, Bulaşıcı Hastalık Yasaları'nın (1864, 1866, 1869) desteklediği gelişmelerle ortaya çıktı. Bu yasalar kapsamında askeri şehirlerde yaşayan kadınlar sivil polis tarafından "genel fahişe" olarak tespit edilebiliyor, zorunlu olarak zührevi hastalık taraması için jinekolojik muayeneye tabi tutuluyor ve eğer hastalık bulunursa kapalı hastaneye[24] hapsediliyorlardı. Bu yasaların kaldırılması için kadınların çok öne çıktığı muazzam bir politik kampanya yapıldı.

Kamu sağlığının kadınların yanı sıra askerlerle denizcilerin de zührevi hastalıklar açısından düzenli olarak muayene edilmesi gerektiği fikrini reddeden Kraliyet Yasa Komisyonu Raporu şöyle diyordu: "Fahişeler ile onlarla vakit geçiren erkekler arasında hiçbir karşılaştırma yapılamaz. Cinsiyetlerden biri bu suçu kazanç için işlerken, diğeri için bu doğal bir dürtüye düzensiz olarak teslim olmaktır."[25] Josephine Butler gibi feminist kampanyacılar, burada cinsellik sözleşmesiyle uyumlu yegâne ahlâk olan cinsel ahlakın "çifte standart"ından çok daha fazlasının söz konusu olduğunun farkındaydı. Butler bu yasaların bütün kadınları kapsadığını ve kadınların çoğunun

[24] *Lock hospital.* Eskiden İngiltere ve sömürgelerinde zührevi hastalıkların tedavi edildiği hastane. On dokuzuncu yüzyılda İngiltere'nin büyük askeri üslerinin bir çoğunda vardı —*çev. notu.*

[25] Aktaran: M. Trustram, "Distasteful and Derogatory? Examining Victorian Soldiers for Veneral Disease", *The Sexual Dynamics of History* içinde, The London Feminist History Group (ed.), Londra, Pluto Press, 1983, s. 62-63. Günümüzde AIDS benzer bir tepkiyi beraberinde getiriyor; mesela Nevada yasama organına, bu hastalığa sahip olup çalışmaya devam eden fahişelere karşı cinayet suçlaması getirmeyi öneren bir yasa teklifi sunuldu. *Washington Post*'ta (24 Nisan 1987) okuduğum bu haberde fahişelerin erkek müşterilerinden söz edilmiyor.

güvenliğinin ve özel itibarının kamusal olarak erişilebilir olan fahişelerden oluşan bir "köle sınıfına" dayanmasını hiçbir kadının kabul etmemesi gerektiğini söylüyordu. Sonraları kızkardeşine şöyle yazacaktı: "Köleleştirilmiş kardeşlerimizi bağlayan zincirlerin bizi de sıktığını hissedecek duygudaşlığa sahip olmasak bile, tek bir kadınlık, bir birlik olduğumuz ve onlar bağlı olduğu müddetçe bizim de tamamen ve gerçekten özgür olamayacağımız gerçeğinden kaçamayız."[26] Bu yasalara karşı mücadele eden feministlere göre fuhuş, erkeklerin kadınlar üzerindeki cinsel egemenliğinin en bariz biçimini temsil ediyordu.

Fakat feminist sorgulamalar İngiltere'de 1880'lerde gelişen toplumsal temizlik hareketinin altında kaldı ve bu hareket 1885'te, polise fakir kadınlar üstünde daha da geniş yetkiler sağlayan Ceza Yasası Değişikliği'nin geçmesine yardımcı oldu. Bulaşıcı Hastalık Yasaları 1886'da kaldırıldığında, fuhuşun özellikleri değişmeye çoktan başlamış, iş "profesyonelleşmekteydi." Yasa kapsamında isimleri genel fahişe olarak listelenen kadınlar adlarını kayıtlardan sildirmekte ya da buna bağlı olarak, başka işler bulmakta çok zorlandılar. Kadınlar çoğu zaman pansiyon genelevlerde oda tutuyorlardı ve buraları da, fahişelere ek olarak başka pansiyoncular da alan, aileleri olan kadınlar tarafından işletiliyordu. 1885 yasası polise genelevleri kapatma yetkisi verdi, bu yerler 1890'la 1914 arasında sistematik olarak kapatıldı. Yasa polise fuhuşa teşvike karşı yetki de veriyordu. Fahişeler korunmak için pezevenklere yöneldiler. Fuhuş kadınlar tarafından kontrol edilir olmaktan çıkıp erkeklerin kontrolüne geçti ve Judith Walkowitz'in dediği gibi, "artık, kadınların sokakta kalış süresini uzatmaktan büyük çıkarı olan üçüncü taraflar vardı."[27]

Avustralya'daki Yeni Güney Galler'de patronsuz fu-

[26] J. E. Butler, *An Autobiographical Memoir,* Londra, J. W. Arrowsmith, 1928, 3. basım, s. 215.

[27] Walkowitz, *Prostitution and Victorian Society,* s. 212.

huşun ortadan kaldırılması başka yollarla gerçekleşti. Diğer birçok İngiltere sömürgesinin aksine Yeni Güney Galler'de bulaşıcı hastalıklara karşı yasa çıkarılmadı, 1885 Yasası da benimsenmedi. Fuhuşa teşviki, pezevenkliği ve genelev işletmeyi hedef alan yasalar 1908'de çıktı ve Judith Allen'a göre polisiye stratejilerinin amacı fuhuşun en görünür yönlerini ortadan kaldırmaktı. Bunun sonucunda kendi kendine çalışan fahişeler artık iş yapamaz oldular; "fahişenin işi yapısal olarak proletaryalaştı."[28] Fahişeler örgütlü suç ağlarına veya bu suçluların çalıştırdığı pezevenklere başvurmaya mecbur edildiler. Benzer bir sonuç, Amerika Birleşik Devletleri'nde İlerleme Çağı'nda[29] fuhuşa karşı yapılan büyük kampanyalarla ortaya çıktı. Ruth Rosen, mesleğin kontrolünün "mamadan ve fahişenin kendisinden, pezevenklere ve suç örgütlerine" geçtiği bu dönemi şöyle özetliyor: "Bundan böyle fahişe serbest bir ajans olarak neredeyse hiç çalışamayacaktı. Ayrıca, daha fazla şiddetle karşı karşıyaydı ve bu şiddet sadece polisten değil, yeni 'işveren'lerinden de geliyordu."[30] Profesyonelleşmeyle beraber fuhuş, ataerkil kapitalizm içinde büyük bir iş koluna dönüştü, diğer kapitalist iş kollarıyla aynı yapıya sahipti: fahişeler erkeklerin kontrol ettiği bir meslekte çalışırlar. Mesela Birmingham'da fahişelerin çoğunun pezevengi vardır ve "sauna"larla benzeri diğer ku-

28 Allen, "The Making of a Prostitute Proletariat", s. 213.

29 İlerleme Çağı (*Progressive Era*): ABD'de 1890'lardan 1920'lere kadar giden, siyasi ve toplumsal büyük değişikliklerin yaşandığı dönem. Yolsuzlukla mücadele, kadınlara oy hakkı tanınması, demokrasinin ve eğitimin güçlendirilmesi, anti-tröst yasaları gibi adımların yanında, içki üretiminin yasaklanması gibi "yozlaşma" karşıtı sayılan başka değişiklikler de oldu. Kadınların bu reform hareketlerine katılımında, annelik ve temizlik gibi "geleneksel" roller ön plana çıkıyordu. Kaynak: https://en.wikipedia.org/wiki/Progressive_Era —*çev. notu.*

30 Rosen, *Lost Sisterhood,* s. xii. Rosen bugün Amerikalı fahişelerin karşı karşıya olduğu yeni kötülükleri de belirtiyor, bilgi sızdırmak için CIA tarafından kullanılmak veya uyuşturucu deneylerinde kullanılmak gibi (s. 172).

rumların sahibi ve yöneticisi de genellikle erkeklerdir. Pek az fahişe işletmeci olabilir ya da "başka kadınlarla birlikte, karşılıklı faydaya dayalı ticari teşebbüsler kurabilir."[31]

Fahişeliğin insan toplumunun evrensel bir özelliği olduğu iddiası sadece "en eski meslek" klişesine değil, fuhuşun kaynağında erkeklerin doğal cinsel dürtülerinin bulunduğu şeklindeki yaygın varsayıma da dayanıyor. Evrensel ve doğal (eril) bir dürtü olduğu ve bu dürtünün, fuhuşun sunduğu arzı gerekli kıldığı ve daima gerekli kılacağı farz ediliyor. Evlilik dışı seksin ahlaksızlık olduğu tezleri toplumsal gücünü yitirirken, fuhuşu savunanlar onu "sevgisiz seks"in, doğal arzuların tatmin edilmesinin bir örneği olarak sunuyor.[32] Fakat bu iddia *non sequitur*'dur.[33] Sevgisiz seksi ve bir zamanlar özgür aşk denen şeyi savunanlar daima bu ilişkinin bir erkekle bir kadın arasındaki karşılıklı cinsel çekime dayandığını ve karşılıklı fiziksel tatmin sağladığını farz ettiler. Özgür aşkla fuhuş apayrı şeylerdir. Fuhuş bir kadının bedeninin bir erkek tarafından, sadece erkeğin tatmini için kullanılmasıdır. Fahişe açısından arzu ya da tatmin söz konusu değildir. Fuhuş, karşılıklı ve haz verici bir beden kullanım takası değildir, kadının bedeninin erkek tarafından para karşılığında, tek taraflı olarak kullanılmasıdır. Fuhuş kurumunun bir insan dürtüsünün doğal uzantısı olarak sunulabilmesi ve "aşksız seks"in kadın bedenlerinin kapitalist pazarda satılmasına eşitlenmesi ancak, cevaplanmayı bekleyen şu önemli sorudan dolayı mümkündür: neden erkekler, doğal bir arzunun tatmin edilmesinin, kapitalist piyasada para karşılığında kadınların bedenine kamusal erişim şeklini almasını talep ediyorlar?

31 McLeod, *Women Working,* s. 51.

32 İfadenin bu kullanımı için bkz. örn. J. R. Richards, *The Sceptical Feminist,* s. 244.

33 *Non sequitur:* Latince "buradan [bu] çıkmaz" anlamına gelir; mantıkta, varılan sonucun, ilgili öncüllerden çıkmadığını, buradan bu sonuca varılamayacağını anlatır —*çev. notu.*

Fuhuşun sadece doğal bir arzunun bir ifadesinden ibaret olduğu şeklindeki tezlerde muhakkak, fuhuş ve yemek temin etmek arasında bir karşılaştırma yapılıyor. "Hepimizin yemeğe ihtiyacımız var, dolayısıyla yemek bizim için ulaşılabilir olmalıdır... Cinsel arzularımız da yemek için duyduğumuz iştah kadar temel, doğal ve zorlayıcı olduğuna göre bu onlar için de geçerlidir" diye bir iddia, fuhuşu da herhangi bir cinsel ilişki biçimini de destekleyemez.[34] Asgari yiyecek (ya da su ya da barınma) olmazsa insan ölür, ama bildiğim kadarıyla cinsel arzularının giderilmesi isteğinden ölen kimse olmamıştır. Ayrıca insanların yiyecek ihtiyacı ve seks ihtiyacı arasında temel bir fark vardır. Gıda bazen bulunamaz, ama herkes cinsel arzularını elle tatmin etme yetisine sahiptir. Seks sancısını dindirmek için cinsel *ilişkiye* girmek diye bir doğal gereklilik yoktur. Elbette bu yöntemin kullanılması önünde kültürel engeller olabilir, ama neyin yiyecek sayıldığı da kültürden kültüre değişiyor. Hiçbir toplumda, yiyecek üretim ve tüketim biçimi ya da cinsiyetler arası ilişkinin şekli, kültürün aracılığından geçmeden, bütün insanların açlık ve cinsel dürtüler hissettiği doğal gerçeğinden dosdoğru çıkıp gelmez. Cinsellikle ilgili kısıtlama ve yasakların sonuçları, neyin yiyecek sayıldığına dair yasakların sonuçları kadar ağır olamaz.

Yirminci yüzyılın sonlarındaki ataerkinde fuhuşu tartışmanın bir başka zorluğu da, hangi faaliyetlerin "fuhuş" başlığı altında konuşulabileceğinin genellikle aşikâr sayılmasıdır. Fuhuş bugün uluslararası seks endüstrisinin bir parçası ve bu endüstrinin içinde pornografik kitap ve filmlerin kitlesel ölçekte pazarlanması, striptiz kulüpleri, dikiz şovu vb ve erkeklerin fakir Üçüncü Dünya ülkelerine gittiği seks turlarının pazarlanması da yer alıyor. Kadın bedenlerinin ve cinsel bölgelerinin temsilî veya canlı olarak sergilenmesi seks endüstrisinin merkezinde yer alıyor

[34] Ericcson, "Charges Against Prostitution", s. 341. Karş. D. A. J. Richards, *Sex, Drugs, Death, and the Law*, s. 49.

ve erkeklere –ve de kadınlara– erkeklerin eril seks hakkını kullandıklarını, erkeklerin kadınların bedenine erişim konusunda bir ataerkil hakkı bulunduğunu mütemadiyen hatırlatıyor. İlk cinsellik sözleşmesinin hikâyesi, seks endüstrisindeki çok çeşitli faaliyetlerden hangilerine "fuhuş" demenin yerinde olduğunu ayırt etmeye yardımcı oluyor. Mesela, basit bir doğal arzunun tatmini erkeğin kadının bedenine erişimini gerektirmiyor; o zaman Birmingham'daki fahişelerin müşterilerinin %15 ila %25'inin, meslekte "elle rahatlatma" diye tabir edilen işlemi talep etmesinin anlamı nedir?[35]

Cinsellik sözleşmesinin hikâyesi, en son söz ettiğimiz talebin erkek olmanın ne anlama geldiğine dair kurgunun bir parçası, erkek cinselliğinin çağdaş ifadesinin bir parçası olduğunu düşündürüyor. Erkeklerin doğal cinsel dürtülerinin tatmini, bir kadına erişimle gerçekleşmelidir, kadının bedeni cinsel olarak doğrudan kullanılmasa bile. Bir erkek, rahatlamanın başka yollarını bulabilmesinden ve bulmak istemesinden bağımsız olarak, bir kadının vücudunu kullanmak için sözleşme yaparak erkekliğini sergileyebilir. Erkekliğin örnek sergilenme biçimi, "seks eylemi"nde bulunmaktır. (Bundan ötürü, erkeklerin bedenlerinin eşcinsel kullanım için satılması aynı toplumsal anlama sahip değildir.) Fuhuş kurumu, erkeklerin "seks eylemi"ni satın alabilmelerini ve böylece ataerkil haklarını uygulayabilmelerini sağlar. Fuhuş denmesi yerinde olacak faaliyetler, diğer her şeyden önce, "seks eylemi" ve "elle rahatlatma" ve bugün büyük talep gören oral seks (felasyo) gibi onunla ilişkilendirilen eylemlerdir.[36] Diğer faaliyetler

[35] McLeod, *Women Working*, s. 69. Erkekler çeşitli sebepler bildiriyorlar, hepsi de kapitalizmin kendi kendine yardım erdemine dair sorulara muhtaç.

[36] 1930'larda Amerika Birleşik Devletleri'nde müşterilerin sadece %10'u oral seks istiyordu; 1960'larda neredeyse %90'ı, ilişki yerine veya ilişkiye ek olarak bunu ister oldu (verileri aktaran: R. Rosen, *The Lost Sisterhood*), s. 97. Acaba, erkeklerin kadın bedenini, ağzına girmek üzere satın almak için günümüzdeki yaygın talebiyle, feminist hare-

daha geniş seks endüstrisinin parçası olarak görülürse, fuhuşa dair tartışmalardaki en yaygın kafa karışıklıklarının bir kısmından kaçınılmış olur. Pazarda "bağlanma ve disiplin" yahut fantezi köle sözleşmeleri için kuvvetli bir talep var. Egemenliğin en muktedir ilişkilerinin ve öğelerinin kitlesel ticari replikasyonu, tabiyet sözleşmesinin (cinsel) özgürlük olduğunu söyleyen sözleşme öğretisinin gücüne ve dehasına delalet eder.

1970'lerden beri, Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere ve Avustralya'da fahişeler, çalışma şartlarının iyileştirilmesi, düşmanlık ve şiddetle mücadele ve fuhuşun suç olmaktan çıkarılması için örgütleniyorlar (Fahişe Hakları Uluslararası Komisyonu, 1986'da ikinci Dünya Orospular Kongresi'ni düzenledi). Kısacası, fahişeler, sendikal güvencenin ve korunmanın olmadığı bir meslekte işçi olarak tanınmak için çabalıyorlar. Fahişe bir kadın, dolayısıyla "işçi" olarak, ücretli işte çalışan tüm kadınlarla aynı belirsiz statüyü paylaşıyor. Ama fahişe diğer kadın işçiler gibi değil; onun statüsü daha da belirsiz. Fahişelik kadın işlerinin diğer çeşitlerinden farklı olarak görülüyor ve özellikle piyasanın alt kesiminde fahişeler diğer kadın işçilerden ayrı tutuluyorlar (herhalde, tipik kıyafeti, duruşu ve altın yüreğiyle sokakta müşteri arayan "fahişe" görüntüsünü hemen herkes gözünde canlandırabilir). Fuhuşun sözleşmeci savunmaları, fahişenin işçi veya hizmet sağlayıcı olarak kabul görmeyişini, cinsel faaliyetleri çevreleyen ikiyüzlülüğe ve çarpık tutumlara bağlıyorlar. İkiyüzlülüğün çok yaygın, fuhuş meselesi etrafında mantık dışı tutumlarınsa çok sayıda olduğu muhakkak, George Bernard Shaw'un *Mrs. Warren's Profession* [Bayan Warren'ın Mesleği] eserinin bir süre önce gözler önüne serdiği gibi. Fakat ikiyüzlülükten bahsetmek, bazı erkeklerin fahişeliğe bakışındaki duyguları hiç de yansıtmıyor.

Fahişeler öldürülüyor, çünkü pislik kaynağı olarak

ketin yeniden canlanması ve kadınların konuşma talebi arasında bir bağlantı olabilir mi?

görülüyorlar ve katillerinin adları Karındeşen Jack gibi gündelik isimlere dönüşebiliyor. Bu kadar korkunç olmadığı zaman da fahişeler, özellikle sokaklarda çalışanlar her gün, erkek müşterilerin fiziksel saldırısıyla yaralanma konusunda ciddi bir risk alıyorlar. Eileen McLeod'un bulgularına göre Birmingham'da "görüştüğü fahişelerin neredeyse hepsi müşterilerinden şu veya bu şekilde ağır fiziksel şiddet görmüştü."[37] Elbette fahişe, işinde fiziksel zarar görmekle karşı karşıya olan tek işçi değil. İşyerinde güvenlik tedbirlerinin alınmaması, yetersiz olması veya uygulanmaması nedeniyle veya gerçek kazalar sonucu ölen ya da yaralanan çok sayıda işçi, haberlerde pek az yer bulabiliyor. Ama bu yaralanmalar, o işçiler *kadın* olduğu için olmuyor. Fahişelerin kadın olması gerçeğinin önemini inkâr edenler sadece sözleşme yanlıları değil. Bazı feminist analizler hariç, fuhuşun sivil toplumun ataerkil yapısının bir parçası olduğunu teslim eden tartışmalara kolay kolay rastlanmıyor. Sağcılar, solcular ve bazı feministler, fahişenin yaptığı işin başka her tür ücretli çalışmayla tamamen aynı olduğu görüşünü paylaşıyorlar. [Onlara göre] fahişe sadece, madenciden, elektrikçiden, sekreterden ve elektronik eşya tamircisinden farklı bir işte çalışır ve farklı bir hizmet (emek gücü biçimi) sunar. Bu durumda fuhuşa getirilen eleştirilerin genelde ekonomik terimlere oturtulması şaşırtıcı değil. Mesela fahişelerin bu mesleğe ekonomik mecburiyetler nedeniyle başlamak zorunda kaldığı iddiasını çoktandır duyuyoruz. Fuhuş sözleşmesini yapma koşulları, iş ve evlilik sözleşmelerini yapma tartışmaları kadar çok ilgi görüyor ve fuhuşla ilgili sorun olarak sıklıkla, bu işe gönülsüzce başlamak öne sürülüyor. Bu nedenle Alison Jaggar, "Fuhuşa temel feminist karşı çıkışın kaynağında bulunan şey... fuhuşun altında yatan ekonomik mecburiyettir" diyor.[38]

[37] McLeod, *Women Working*, s. 53.

[38] A. Jaggar, "Prostitution", *The Philosophy of Sex: Contemporary Readings* içinde, A. Soble (ed.), Totowa, NJ, Rowman and Littlefield, 1980,

Bugün solun yanı sıra dindar sağ tarafından da dile getirilen bir diğer yaygın iddiaya göre, fuhuşta yanlış olan şey, bir kadın bu mesleğe başladı mı kapitalizmde diğer birçok işçi gibi onun da sömürülmesi ve küçük görülmesidir. Tabiyet meselesi yine göz ardı edilir. Ekonomik mecburiyet ve sömürü konusundaki tezlerde karşılaştırma sıklıkla ters yüz edilir; fahişeleri sömürülen işçiler olarak görmek yerine, işçilerin fahişeyle aynı konumda olduğu söylenir. Fuhuşun Marksist eleştirmenleri, Marx'ın "Fuhuş yalnızca, *işçinin genel* fahişeliğinin *belli bir tür* ifadesidir"[39] sözünden yola çıkarlar. Böylece fuhuş, ücretli emeğin ekonomik mecburiyetini, sömürülmesini ve yabancılaşmasını temsil eder. Bir eleştirmenin dediği gibi, "fuhuş, üretici olarak modern vatandaşın küçük düşmesinin ete kemiğe bürünmesidir."[40] Fuhuş sözleşmesi sadece iş sözleşmesinin bir örneği değildir; bunun yerine, iş sözleşmesi bir fuhuş sözleşmesi halini alır. Böylece, fahişe figürü ücretli emekte yanlış olan ne varsa hepsini simgeleyebilir.

Fahişeleri kapitalizmdeki sömürünün en açık örneği olarak görmek ve işçileri fahişe figürüyle temsil etmek ironiden azade değil. "İşçi" erkektir – ama aşağılanması dişi bir amblemle simgelenir, ataerkil kapitalizm de bir evrensel fuhuş sistemi olarak tasvir edilir. Fahişenin ücretli emeğin aşağılanmasının bu kadar bariz bir simgesi gibi görülmesi, onun sattığı şeyin diğer işçilerin devrettiği emek gücüyle pek de aynı şey olmadığına dair şüpheler uyandırır. Eğer fuhuş, diğer her tür ücretli çalışmayla bire bir aynı anlamda iş ise, o zaman fahişenin mevcut statüsü ancak, sözleşmecilerin ısrarla söylediği gibi, ikiyüzlülüğe ve sekse dair çağdışı kalmış fikirlere bağlanabilir.

s. 360.

[39] K. Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, D. J. Struik (ed.), New York, International Publishers, 1964, s. 133, dipnot.

[40] J. H. Reiman, "Prostitution, Addiction and the Ideology of Liberalism", *Contemporary Crises*, 3 (1979), s. 66.

Cinsellik sözleşmesinin hikâyesiyse, fuhuş ile kadınların çoğunlukta olduğu başka ücretli işler arasındaki fark için başka bir açıklama sunuyor. Fuhuş sözleşmesi bir kadınla yapılan bir sözleşme ve dolayısıyla, erkekler arasındaki bir sözleşme olan iş sözleşmesiyle aynı olamaz. Fuhuş sözleşmesi de kapitalist pazarda tamamlanır ama yine de iş sözleşmesinden farklı olduğu önemli yönler vardır. Mesela, bir işçi iş sözleşmesini daima kapitalistle yapar. Eğer fahişe de sadece bir işçi olsaydı, fuhuş sözleşmesinin taraflarından biri de daima bir kapitalist olurdu; oysa sözleşmeyi yapan erkek çoğu zaman bir işçidir.

Şöyle bir itiraz gelebilir; diyelim ki fahişe "masaj salonu"nda çalışıyor. O zaman fahişe ücretli işçi olacak ve bir iş sözleşmesi yapmış olacaktır. Doğru, ama fuhuş sözleşmesi bir iş sözleşmesi değildir. Fuhuş sözleşmesi bir erkek müşteriyle yapılır, işverenle değil. Fahişe ücretli bir çalışan (işçi) olabilir veya olmayabilir; bazı fahişelerin "küçük ölçekli özel müteşebbis olarak tanımlanması daha yerindedir".[41] Ama bu fark fuhuşun nasıl karakterize edileceği bakımından anlamlı değildir; serbest çalışma ve serbest takas mıdır, yoksa sömürü müdür, yoksa belli bir tür tabiyet midir fuhuş? Fahişe ister işçi olsun ister küçük girişimci, fuhuş sözleşmesinin de bir nevi iş sözleşmesi olarak görülmesi için, fahişenin emek gücünü veya hizmetlerini devrettiği düşünülmelidir. Sözleşme bakış açısından, iş sözleşmesi sonsuzca esnektir, sivil kölenin ömründen, askeri birlikler ya da göçmen işçiler için kurulmuş bir genelevde yapılan fuhuş sözleşmesinin kısacık süresine kadar değişiklik gösterebilir. Fahişenin sömürülen ya da serbest bir işçi veya bir girişimci olmasından bağımsız olarak, emek gücü yahut hizmetlerin sözleşmeyle devredildiği farz edilir. Ericcson'un söylediği gibi, fahişenin satması gereken şey "bedeni veya vajinası değil, cinsel *hizmetleridir.* Sahiden kendini satmış olsa, artık fahişe

41 Ericsson, "Charges Against Prostitution", s. 351.

değil cinsel köle olurdu."[42]

Daha doğrusu, işçinin, ücretli kölenin, köleye benzemesi gibi bir şekilde, fahişe de köleye benzerdi. Emek gücü kavramı, siyasi bir kurgudur. Kapitalist, proleterin hizmetlerini veya emek gücünü kullanmak için sözleşme yapmaz ve yapamaz. İş sözleşmesi işverene, işçinin emeği üzerinde yönetim hakkı verir, yani iş sözleşmesinde belirlenen süre boyunca işverenin, işçinin kendisi, şahsı ve bedeni üzerinde yönetim hakkı vardır. Bunun gibi, fahişenin hizmetleri de kendisi orada değilken verilemez; şahısta mülkiyet, maddi mülkiyetten farklı olarak, sahibinden ayrılamaz. Müşteri, fahişenin hizmetini kullanmak üzere sözleşme yapan adam, tıpkı işveren gibi, fuhuş sözleşmesi süresi boyunca onun şahsının ve vücudunun kullanımı üzerinde yönetim elde eder; ama bu noktada ücretli köleyle fahişe arasındaki, yani iş sözleşmesiyle fuhuş sözleşmesi arasındaki karşılaştırma çöker.

Kapitalistin, işçinin vücudu ve şahsına karşı özel bir ilgisi yoktur, ya da en azından fuhuş sözleşmesi yapan adamla aynı türden bir ilgi değildir bu. İşveren asıl olarak işçinin ürettiği metalarla ilgilenir, yani kârla. Emek gücünün sahibiyle onun mülkü arasındaki ilişkinin kendine özgü özelliği, işverenin makineler ve diğer üretim araçlarıyla meta üretebilmek için –vücudu olan– işçileri organize etmesini, onları iş yapmaya teşvik etmesini ya da zorlamasını gerektirir. Ama işveren işçinin yerine makine koyabilir ve genellikle de bunu yapar, ya da şimdi 1980'lerde, işçinin yerine robotlar veya bilgisayarlı makineler geçirir. İşverenler makineleri işçilere tercih ederler; çünkü makineler mutlak sadakat gösteren köleler gibidir, tabi olmamaları mümkün değildir, işverenin emirlerine karşı çıkamazlar ve sendikalarda ya da devrimci oluşumlarda bir araya gelemezler. Öte yandan, işveren işçilerinin hepsinin yerine makine koyacak olsa, sadece bir malik haline gelir. İşverenin, şahıs olarak işçileri olmasındaki

[42] *A.g.e.*, s. 341.

çıkarı, onlar olmadan efendi olamayışında ve kendisine tabi olanlar üzerindeki yönetme tasarrufunu kullanamayışındadır.

İşverenlerin aksine, fuhuş sözleşmesi yapan erkeklerin ilgilendiği tek bir şey var: Fahişe ve onun vücudu. Kadın bedeninin yerini tutan şişme bebekler bir pazar oluşturuyor ve işçinin yerine geçen makinelerin aksine, bu bebeklerin reklamı "canlı gibi" diyerek yapılıyor. Bebeklerin, işçinin yerine yerleştirilen makine gibi işlevin yerini tutması değil, gerçekten kadının yerini tutması amaçlanıyor. Kadının plastik bir kopyası bile bir erkeğe ataerkil efendi olma duygusunu verebiliyor. Fuhuşta, sözleşmenin konusu kadının vücudu ve o vücuda cinsel erişimdir. Piyasada beden olarak satılan bir bedene sahip olmak köleliğe gerçekten de çok benziyor. Ücretli köleliği erkek işçi figürü yerine fahişe figürüyle simgelemek bu yüzden hiçbir şekilde uygun değil. Ama fahişelik ücretli kölelikten farklıdır. Emek gücünün hiçbir biçimi bedenden ayrılamaz, ama sadece fuhuş sözleşmesinde alıcı tek taraflı olarak bir kadının bedeninin doğrudan cinsel kullanım hakkını elde eder.

Bu noktada sözleşmeciler, bedene gereğinden çok daha fazla önem verildiğini söyleyerek itiraz edebilir: [Olması gerektiği gibi] hizmetlere atıfta bulunmak yerine bedene atfen konuşulsa bile, bedenin veya bedenin bir bölümünün kullanımı devredilirken de ahlaki özgürlük korunabilir. Kişinin kendisi yahut şahsı, bedeniyle aynı şey değildir, dolayısıyla bedendeki mülk kullanıldığında şahsa zarar gelmez. David Richards bu meselede Kant'a ve Kant'ın izinden gittiğini düşündüğü Marksistlere ve feministlere karşı çıkar. Kant, *pactum turpe* [ayıp anlaşma] olarak gördüğü fuhuşu yermiştir; "bir şahsın üyelerinin bölünmez bütünlüğü"nden ötürü, bedenin bir kısmının cinsel kullanım amacıyla devredilmesi kişinin kendi şahsını mala, *res*'e dönüştürmesidir.[43] Kant, insanın kendi

[43] I. Kant, *The Philosophy of Law*, W. Hastie (çev.), Edinburgh, T. and

kendinden istediği gibi faydalanamayacağını yazar:

> İnsan kendi kendinin mülkü değildir; öyle olduğunu söylemek kendi kendiyle çelişir; zira insan şahıs olduğu müddetçe, şeylerin sahipliği hakkının verilebileceği bir öznedir ve eğer insan kendi kendisinin mülkü olsaydı, sahibi olabileceği bir şeye dönüşürdü... hem şahıs hem şey olmak, hem malik hem mülk olmak imkânsızdır.[44]

Richards, Kant'ın fuhuşu yermesinin onun kendi özerklik görüşüyle tutarsız olduğunu iddia eder. Bunun, ücretli köleliğe ya da özellikle evlilik sözleşmesine dair görüşlerinden daha tutarsız olup olmadığını değerlendirmeye çalışmayacağım; zira Richards, Kant'ın ataerkil hakkı koruduğunu ve bu yüzden kadınların şahıs, dolayısıyla da özerk olduğunu inkâr etmek zorunda kaldığını görememiş. Kant'ın tutarsızlığı, cinsellik sözleşmesinin hükümlerinin yerine getirilmesini evlilik ilişkileriyle sınırlandırmak istemesinden geliyor; kadınların bedenleri koca olarak erkekler tarafından mülk olarak kullanılabilir, ama kadınlar bu metayı piyasada satmamalı ve cinsel kullanım karşılığında ücret almamalıdır. Richards, fuhuşa karşı çıkmanın cinsel özgürlüğü keyfî olarak kısıtlamak demek olduğunu iddia eder. Şahsın vücut bulması bireyin ahlaki özerkliğine sınır getirmez. Richards'ın tezi, Kant'ın sözleşme teorisinde (bunun bir yönünde) ve Rawls'un ilk konumunda karşımıza çıkan bedensiz, rasyonel varlıkların bir versiyonuna dayanıyor. "Özerklik, 'şahısların' kendini eleştirme yetilerinin, onların güncel istek ve yaşantılarını değerlendirmesinden ibarettir... Özerklik, hayatının şekline karar verirken bir bedeni ve onun yetilerini özeleştirel olarak dikkate alan bir şahsın barındığı bedende gerçekleşir."[45] Kısacası, özgürlük, kendi şahsındaki mülkle (beden) dış-

T. Clark, 1887, üçüncü kısım, k26, s. 112; karş. I. Kant, *Lectures on Ethics*, L. Infield (çev.), New York, Harper and Row, 1963, s. 166.

[44] Kant, *Lectures on Ethics*, s. 165.

[45] D. A. J. Richards, *Sex, Drugs, Death, and the Law*, s. 109.

sal bir ilişkisi olan bir sahibin (rasyonel varlık), o mülkü nasıl kullan(dır)acağına dair karar verme konusundaki sınırlandırılmamış yetisidir.

İnsanlar tabii ki eleştirel olarak kendi üstüne düşünme yetisine sahiptir ve bu yeti, sanki mülkün en avantajlı olarak nasıl kullanılacağına dair bireyin rasyonel hesabından başka bir şey değilmiş gibi anlaşılabilir. Eğer karmaşık, çok yönlü bir yeti, bu soğuk ve kasvetli, kültürel ve tarihsel olarak belirli kazanıma indirgenemeseydi, ataerkil sivil toplum gelişemezdi. Richards'ın "özerklik"i Richard Lovelace'in dizelerinde özlü bir şekilde toparlanmış:

> Ne hapishane taş duvarlarla olur,
> Ne de kafes, demir parmaklıklarla.

Ne de, bu –bazı şartlar altında kahramanca olsa da– son derece tikel ve toplumsal olarak yüzeysel olan ahlaki (ya da ruhani) özgürlük kavramı, fahişelik için ya da sivil tabiyetin diğer biçimleri için söz konusudur. Sivil tabiyet *politik* bir problemdir, ahlak meselesi değildir, ahlaki meseleler de işe dahil olsa bile. Fuhuşun nesinin yanlış olduğu sorusunu cevaplamaya çalışmak, ataerki hakkı şeklini almış siyasi hak, yahut erkeğin seks hakkı kanunu üzerine bir tartışmaya girmektir. Tebaanın her türlüsü, kendisi üzerine eleştirel düşünme yetisini her gün kullanır; efendilere karşı gelinmesinin, efendilerin kızgınlığının ve kimi zaman alaşağı edilmelerinin sebebi de budur zaten. Ama efendiler baştan indirilmedikçe, tabi olanlar siyasi eyleme geçmedikçe, eleştirel düşünceleri istediği kadar çok olsun, tabiyetlerine son verip onlara özgürlük getiremez.

İnsanın vücut sahibi olmasının özgürlük ve tabiyet bakımından tali veya tesadüfi önemde olmadığını teslim etmek, fahişelik mesleğini diğer bazı iş biçimlerinden ayırmak veya fuhuşta, zaten ücretli işte de yanlış olanlardan başka yanlış bir şeyler olduğunu göstermek için yeterli sayılmayabilir. Fahişenin bedeni piyasada satılıyor, ama bedenlerin satıldığı ve işverenlerin işçilerinin bedenlerine

dair çıkarlarının olduğu başka meslekler de var. Örneğin, artık spor da ataerkil kapitalizmin bir parçası olduğundan, profesyonel sporcu erkeklerin ve kadınların bedenleri de sözleşmeyle devredilebiliyor. Orlando Patterson, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki beyzbol örneğini ele alıyor: Bu ülkede 1975'e kadar, oyuncular takım sahibinin isteğine ve çıkarına göre herhangi bir maddi mülk gibi alınıp satılabiliyordu. Patterson beyzbol oyuncularının o zaman da şimdi de köle olmadığını vurguluyor, onlar kanunen özgür yurttaşlar ve şimdi, nasıl kullanılacaklarına dair kendilerinin de kısmen söz hakkı var; ama yine de bedenleri alınıp satılıyor. Patterson işverenlerin artık işçilerin "çıplak olarak açık artırma masasında durup işverenler ve onların doktorları tarafından dürtülüp incelenmesini" talep etmediğini söylüyor:

> Fakat işveren işçiyi ya da profesyonel atleti işe almadan önce tıbbi belge istediğinde, sadece köle efendisinin kendisine son gelen vücut partisini muayene ederken aradığı bilginin aynısını istemekle kalmaz, "ham bedenler" ile bu bedenlerin ürettiği hizmetler arasındaki ayrıma içkin olan saçmalığa da ihanet etmiş olur.[46]

Gelgelelim, bedenler satıldıktan sonra sokuldukları kullanımlar arasında bir fark var. Beyzbol takımı sahipleri, oyuncularının bedenlerinin kullanımı üzerinde yönetime sahip, ama bu bedenler, onlar için sözleşme yapanlar tarafından doğrudan cinsellik için kullanılmıyor.

Beden ve benlik arasında, bölünmez bütünlük ilişkisi var. Beden ve benlik aynı şey değil, ama benlik bedenden ayrılamaz. Şahısta mülkiyet düşüncesi, toplumsal ilişkilerde bedenin önemine dikkat çekme özelliği taşıyor. Sivil efendilik, tıpkı köle sahibinin efendiliği gibi, malzeme olarak kullanılabilecek salt biyolojik mülk (hayvan) üzerinde uygulanamaz, tamamen rasyonel varlıklar üzerinde de

[46] O. Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, MA ve Londra, Harvard University Press, 1982, s. 25.

uygulanamaz. Efendiler, vücutsuz emek gücü ya da hizmet kurgularıyla ilgilenmez. İnsan bedenindeki şahısların kullanımı için sözleşme yaparlar. Tabi olanlar, tam da vücuda sahip şahıslar oldukları için, istenen emeği verebilir, disipline edilebilir, adamı efendi yapan tanımayı ve sadık hizmeti gösterebilirler. İnsan bedenleri ve şahısları ayrıca, cinsiyete göre farklılık gösterirler; şahıs, erkek veya kadın bir şahıstır. Beden ve benlik arasındaki ayrılmazlık bağının bir örneği, kadın cinsel organlarının kaba adlarını kadının kendisinden bahsederken kullanmak ve erkeklerden küçük düşürücü şekilde söz ederken penis anlamında küfürler kullanmaktır.

Erkeklik ve kadınlık cinsel kimliklerdir; benlik tamamen cinsellikten ibaret değildir, ama kimlik, benliğin cinsel inşasından ayrı tutulamaz. Modern ataerkinde kadın bedenlerinin kapitalist piyasada satışı, bir benliğin, bir erkek beyzbolcunun vücudunun satışından ya da bir ücretli kölenin emeğinin (bedeninin) kullanımı üzerindeki yönetimin satışından başka bir şekilde, daha güçlü bir anlamda satılmasıdır. Cinsellik sözleşmesinin hikâyesi, erkeklikle kadınlık arasındaki farkın ataerkil inşasının özgürlük ve tabiyet arasındaki siyasi fark olduğunu ve cinsel efendiliğin erkeğin erkekliğini onaylamasının en büyük yolu olduğunu ortaya çıkarıyor. Bir erkek fuhuş sözleşmesi yaptığında, ilgilendiği şey cinsiyete göre farklılaşmamış, bedensiz bir hizmet değildir; erkek, bir *kadının* belli bir süre için cinsel kullanımını satın almak üzere sözleşme yapar. Yoksa ne diye erkekler bu pazara girip "elle rahatlatma" için para ödesinler? Erkekler elbette erkekliklerini başka yollardan da onaylatabilirler, ama cinsiyetler arasındaki ilişkilerde tartışmasız onay "seks eylemi"nde bulunmakla elde ediliyor. Cinsel faaliyetlerde kadınlık da doğrulanıyor, bir fahişe bedeninin kullanımını devrederken çok gerçek bir anlamda *kadın olarak kendini* satıyor. Kadınların benlikleri fuhuşa, benliğin diğer mesleklere dahil oluşundan daha farklı bir anlamda dahildir. Her türden işçi şu veya bu şekilde "işine bağlı" olabilir,

ama cinsellik ile benlik hissi arasındaki bölünmez bağ, fahişenin kendi benliğini korumak için kendisiyle kendi cinsel kullanımı arasına mesafe koyması gerektiği anlamına geliyor.

Bu meslekle uğraşan kadınlar, müşterileriyle ilgilenirken mesafe koymak ya da profesyonelce bir yaklaşım geliştirmek için çeşitli stratejiler üretmişler. Bu mesafe, erkekler için bir sorun teşkil ediyor ve bu problem de efendilik-kölelik çelişkisinin bir başka çeşitlemesi olarak görülebilir. Fuhuş sözleşmesi erkeklerin kendilerini bir süreliğine sivil efendiler olarak kurmasına imkân tanıyor ve tıpkı diğer efendiler gibi onlar da statülerinin tanınmasını diliyorlar. Birmingham'da fahişelerin yanı sıra müşterileriyle de görüşen Eileen McLeod, bulgularının İngiltere ve ABD'deki benzer araştırmalarla uyumlu olduğunu belirterek şöyle diyor: "Görüştüğüm erkeklerin hemen hemen hepsi, temas ettikleri birçok fahişenin duygusal soğukluğundan ve paralı asker gibi yaklaşımından şikâyetçiydi."[47] Efendi hizmet ister, ama bu hizmetin bir şahıs tarafından, sadece bir –vücutsuz– mülk parçası değil bir benlik tarafından verilmesini de ister. John Stuart Mill kadınların tabiyeti için şöyle diyordu: "Efendileri onlardan hizmetin kendisinin ötesinde bir şey bekler. Erkekler sadece kadınların itaatini istemez, onların duygularını da isterler. En kabaları hariç tüm erkekler zorla davranan bir köleyi değil, gönüllü olana sahip olmayı arzu ederler, istedikleri basit bir köle değil, bir gözdedir."[48]

İşveren ve koca, fuhuş sözleşmesi yapan bir adama kıyasla, sadık hizmeti ve efendiliğinin tanınmasını daha kolay elde ediyor. Sivil köle sözleşmesi ve iş ve evlilik sözleşmeleri uzun süreli tabiyet ilişkileri oluşturuyorlar. Fuhuş sözleşmesiyse kısa süreli ve müşteri emek gü-

[47] McLeod, *Women Working*, s. 84.

[48] J. S. Mill, "The Subjection of Women", *Essays on Sex Equality* içinde, A. S. Rossi (ed.), Chicago ve Londra, University of Chicago Press, 1970, s. 141.

cünün meydana çıkarılmasına dair gündelik sorunlarla uğraşmıyor. Fuhuş sözleşmesi, denebilir ki, iş sözleşmesi ve bazı bakımlardan evlilik sözleşmesi gibi açık uçlu bir sözleşme değil, bir özel performans sözleşmesidir. İş ve fuhuş sözleşmeleri arasında başka farklılıklar da var. Mesela fahişenin bu "takas"ta eşsiz bir dezavantajı var her zaman: Müşteri fahişenin bedenini doğrudan kullanıyor ve hizmetin tatmin edici bir şekilde yerine getirilip getirilmediğini değerlendirmenin "tarafsız" bir kriteri yok. Sendikalar işçilerin ücreti ve çalışma koşulları için pazarlık yapıyorlar; işçinin emeğinin ürünü "kalite kontrolü"nden geçiyor. Oysa fahişeler her zaman, taleplerinin yerine getirilmediğini söyleyen erkeklerin ödemeyi reddetmesiyle karşı karşıya kalabilirler (bu kişilerin öznel değerlendirmesine kim itiraz edebilir ki?).[49]

İş sözleşmesinin özellikleri, efendiliğin açık ve doğrudan tanınmasına ek olarak, ince ince sayısız şekilde tanınmasına imkân veriyor. İşçi erildir ve erkekler tabiyet ilişkisi yaratmakla eşzamanlı olarak birbirlerinin sivil eşitliğini ve biraderliği karşılıklı olarak tanımalıdır (yoksa toplum sözleşmesi sürdürülemez). Fuhuş sözleşmesinin süresinin kısa olması bu tür kurnazlıklara daha az yer bırakıyor; fakat belki de burada buna gerek yoktur. Kadınlarla erkekler arasındaki ilişkilerde bu tür belirsizlikler olması gerekmez, hele de bir erkek bir kadını sanki herhangi bir metaymış gibi kullanmak üzere satın almışken. Böyle bir bağlamda, ataerki hakkının tanınmasını "seks eyleminin" bizatihi kendisi sağlıyor. Kadın bedenleri kapitalist piyasada meta olarak satılırken ilk sözleşme hükümleri unutulamaz; erkeğin cinsellik hakkı kanunu kamusal olarak onaylanmıştır ve erkekler kadınların cinsel efendileri olarak kamusal olarak tanınırlar; fuhuşta yanlış olan işte budur.

Fuhuş sözleşmesi ile ele aldığım diğer sözleşmeler arasında dikkate değer bir fark daha var. Şahıslardaki

[49] Bu noktaya dikkatimi çeken Mary Douglas'a müteşekkirim.

mülke dair sözleşmelerin, itaat ile korunmanın takas edilmesi şeklini aldığını savunmuştum. Sivil köle ve karı –ilke olarak– ömür boyu korunma hizmeti alırlar, aile ücretine koruma dahildir ve emek gücünün kapitalist üretimde kullanılmak üzere ortaya çıkarılmasının organizasyonel karmaşıklığı, ücretin üstüne ve ona ek olarak korunmanın sağlanmasına yol açmıştır. Peki fuhuş sözleşmesinde koruma nerede? Pezevenk, müşteriyle fahişe arasındaki sözleşmenin dışında durur, tıpkı devletin evlilik ve iş sözleşmesinin dışında dururken onları düzenlemesi ve uygulatması gibi. Kısa süreli olan fuhuş sözleşmesi uzun vadeli ilişkilerde mevcut olan korumayı içeremez. Bu bakımdan fuhuş sözleşmesi sözleşmeci idealin aynasıdır. Sahip olarak birey asla kendini geleceğe yönelik bağlamaz; bu kendi kendini başka bireylerin çıkarcılığına rehin bırakmak olacaktır. Birey anında gerçekleşen takaslar yapacaktır, ama şahıstaki mülkiyetin kullanılması durumunda böyle bir takas imkânsızdır. Bir kadının vücudunu kullanmakla paranın takas edilmesi, gerçek sözleşmelerin eşzamanlı takasa en fazla yaklaşabileceği noktadır. Marx için fahişelik, ücretli işin metaforuydu. Bundan daha uygun olan bir analoji var, aynı zamanda daha da hoş: Evrensel mülk (hizmet) satışı sözleşme ideali, engellenmemiş karşılıklı kullanım vizyonu veya evrensel fuhuştur.

Fahişelerin diğer ücretli emekçilerle tamamen aynı anlamda işçi oldukları şeklindeki feminist tez de, fuhuşun sözleşmeci savunması da kadınların şahıslarındaki mülkün tamamen sahibi olan "bireyler" oldukları varsayımına dayanıyor. Ele aldığım üç ülkedeki bazı hukuk çevrelerinde kadınların cinsel bölgelerindeki mülkiyetlerini devretmeleri hâlâ yasak. Ancak ben bu bölümü tamamlarken New Jersey'de [ABD] bir hâkim, örnek olan M Bebek davasında kadınların bir başka mülkiyet parçasını, rahimlerini devredebileceklerine ve bu sözleşmeyi yapmış olmalarının onları bunu yerine getirmekle sorumlu kılacağına karar

verdi. Taşıyıcı annelik[50] denen bu sözleşme yeni bir şey ve kadınlar ile sözleşme konusunu çevreleyen çelişkilere çarpıcı bir örnek sunuyor. Taşıyıcı annelik sözleşmesi modern ataerkinin biraz daha dönüşmesinin kapıda olabileceğini de gösteriyor. Baba hakkı yeni, sözleşmeye dayalı bir biçimde karşımıza çıkıyor.

Vurgulamış olduğum gibi, tezim anne olarak kadın hakkında değil; fakat anlamlı bir şekilde "taşıyıcı" denen anneliğin, genel olarak anlaşılan annelikle hiç alakası yok. Taşıyıcı annelik sözleşmesinin politik anlamları ancak, taşıyıcı annelik de cinsellik sözleşmesinin başka bir sağlayıcısı olarak, erkeklerin kadınların bedenine erişiminin yeni bir şekli olarak görüldüğünde anlaşılabilir. "Taşıyıcı" anne, bir adamın spermiyle (sperm genellikle karısı kısır olan bir kocaya aittir) yapay olarak döllenmek, bir çocuk doğurmak ve onu genetik babasına bırakmak için sözleşme yapar. Hizmetlerinin kullanımı karşılığında "taşıyıcı" nakdi ödeme alır; şu anki piyasa fiyatı 10.000 ABD dolarıdır.

Yapay döllenme yeni bir şey değil (bu yolla ilk insan gebeliği 1799'da elde edilmişti) ama "taşıyıcı" annelik sıklıkla ve kafa karıştırıcı bir şekilde, yeni teknolojilerin sonucu olan tüp bebek gibi bir dizi gelişmeyle birlikte tartışılıyor.[51] (Tüp bebek yöntemi de şimdi kapitalist piyasada satılıyor; teknolojinin başarı oranı çok düşük olduğu halde ABD'de bunun yılda 30-40 milyon dolarlık bir

[50] *Surrogate motherhood*: Türkçe karşılığı "taşıyıcı annelik" olarak yerleşmiş olan bu ifadede *surrogate*, birinin yerini tutan kişi, vekil anlamındadır; bir "asıl" annenin yerine, "vekaleten" anne olmayı anlatır. Taşıyıcı anneliğin tartışıldığı bu kısımda sıkça geçen *surrogacy* ("vekalet", "yerini tutma") kelimesi, anlam bütünlüğü açısından yine taşıyıcı annelik olarak karşılandı, buradaki "taşıma", "(annenin) yerini taşıma" anlamında okunabilir —*çev. notu.*

[51] Bkz. V. Stolcke, "Old Values, New Technologies: Who Is the Father?", Kolloquium am Wissenschaftskolleg zu Berlin'de sunulan makale, Mart 1987, s. 6 (Makaleyi bana gönderen Verena Stolcke'ye teşekkür ederim.)

pazar olduğu düşünülüyor). Yeni teknoloji "taşıyıcılığın" başka biçimlerine de imkân veriyor. Mesela evli bir çiftin yumurtası ve spermi laboratuvarda döllenip, embriyo bir "taşıyıcının" rahmine yerleştirilebiliyor. Bu durumda bebek koca ve karının genetik çocuğu oluyor ki böyle bir taşıyıcılık sözleşmesi yapay döllenmenin söz konusu olduğu sözleşmeden önemli ölçüde farklı. Burada babalık ve ataerki hakkında bir meseleyi ifade etmek için yapay döllenme sözleşmesine odaklanacağım, ama teknolojik gelişmeler ve tüp bebek taşıyıcılığı da sözleşme ve kadın vücudunun kullanımına dair genel ve son derece önemli meseleler doğuruyor.

1987'nin ortalarında, taşıyıcı annelik sözleşmelerinin meşruiyetine ve statüsüne dair yasal bir uzlaşma henüz yok. Amerika Birleşik Devletleri'nde, bir sözleşme hakkında, "taşıyıcı" annenin bebeği bırakmayı reddetmesiyle çıkan anlaşmazlığın ele alındığı M Bebek davasında verilen karar, bu gibi sözleşmelerin bağlayıcı yasal statüsünü tartışmaya yer bırakmaksızın kabul etti (dava şu anda New Jersey Eyaleti Yüksek Mahkemesi'nin onayına sunulmuş durumda)[52]. Ama taşıyıcı annelik ajansları bundan çok önce kurulmuştu ve basında yer alan haberlere göre 600 kadar sözleşme yapıldı, iki defa sözleşme yapıp şartlarını yerine getiren en az bir kadın var. Ajanslar kâr ediyor, haberlere göre içlerinden biri 1986'da 600 bin dolar brüt gelir elde etmiş. Avustralya'da bu konuda yasa çıkaran tek eyalet Victoria; burada ticari taşıyıcı annelik yasaklandı

[52] 1988'de Yüksek Mahkeme, burada sözü edilen kararı bozarak, "çocuğun yüksek yararı" doğrultusunda bebeğin velayetini biyolojik babası ve onun eşine verirken, aynı zamanda çocuğun genetik annesi de olan taşıyıcı anneye ziyaret hakkı tanıdı. M bebek 2004'te reşit olduğunda genetik ve taşıyıcı annenin ebeveynlik haklarını reddederek, biyolojik babasının eşinin anne olarak tanınmasını sağladı. 2011'de İngiltere'de, çocuksuz bir çiftle resmi olmayan bir taşıyıcı annelik sözleşmesi yapan, ancak daha sonra bebeği vermek istemeyen taşıyıcı annenin bebeği almasına karar verildi. Kaynak: https://en.wikipedia.org/wiki/Baby_M —*çev. notu.*

ve gayriresmi düzenlemelerin yasayla uygulatılması reddedildi. İngiltere'de 1986 Taşıyıcı Annelik Düzenlemeleri Yasası ticari taşıyıcı annelik sözleşmelerini etkin bir şekilde yasakladı. Üçüncü tarafların bir taşıyıcı annelik sözleşmesinden çıkar sağlaması yasal olarak suç sayılıyor; "taşıyıcı" anneye ödeme yapılması ve onun ödeme alması da Evlat Edinme Yasası uyarınca suç sayılabilir. Ticari olmayan taşıyıcı annelik düzenlemeleri yasa dışı değil.[53]

Bu noktada fuhuş ve yasal fuhuş (evlilik) hakkındaki eski tartışma hemen kendini gösteriyor. Paranın hizmetle takas edildiği bir sözleşme, kadının konumu hakkında, evlilikten veya resmiyet dışı taşıyıcı annelikten daha dürüstçe değil mi? [Avustralya'da] Victoria'daki yasaların çıkmasına yol açan (ve "taşıyıcı" anneliği laboratuvarda dölleme [tüp bebek] bağlamında ele alan) Waller Komisyonu Raporu, taşıyıcı anneliğin ticari olanının da olmayanının da tüp bebek programlarının parçası olmamasını öneriyordu.[54] Peki ama "taşıyıcı anne"nin hizmetlerinin *hediye* edilmesi, bu hizmetlerin karşılığında para aldığı takastan daha kabul edilebilir bir şey mi? İngiltere yasalarının öyle algıladığı apaçık. Fakat taşıyıcı anneliği bir hediye verme ilişkisi olarak görmek bu hizmetin kime verildiği sorusunu sorduruyor. Taşıyıcı annelik bir kadının başka bir kadına bir hizmeti bağışlamasının örneği mi, yoksa bir kadının bir erkeğin çocuğunu para karşılığı doğurmak üzere onun spermiyle döllenmesi mi? Fahişeliğin sıklıkla bir nevi sosyal hizmet veya terapi olduğu söylenerek savunulmasına benzer şekilde, "taşıyıcı" annelik de

[53] Bilginin kaynağı D. Brahams, "The Hasty British Ban on Commercial Surrogacy", *Hastings Center Report*, Şubat 1987, s. 16-19. (Lionel Gossman bana bu makalenin bir nüshasını verme inceliğini gösterdi.)

[54] The Committee to Consider the Social, Ethical and Legal Issues Arising from In Vitro Fertilization [Laboratuvarda Üremeyle İlişkili Toplumsal, Etik ve Yasal Meseleleri Değerlendirme Komisyonu], *Report on the Disposition of Embryos Produced by In Vitro Fertilization*, (Victoria, Ağustos 1984), K4.17. (Raporun ilgili bölümünün bir kopyasını bana ulaştıran Rebecca Albury'ye müteşekkirim.)

kısır kadınların dramına duyulan merhametle piyasada sunulan bir hizmet olarak savunuluyor. Taşıyıcı annelik sözleşmesine dair soru sormak taşıyıcı annelik sözleşmesini yapan kadınların kısır kadınlar için merhamet duyabileceğini reddetmek değildir, kadınların kısırlık yüzünden acı çek(tiril)diğini inkâr etmek de değildir (şu anda süren tartışmalardaysa kısır kadınların ve bunların kocalarının bu durumla baş edebileceği ve mutlu yaşayabileceği unutuluyor, hatta alttan alta böyle bir ihtimal olamayacağı sezdiriliyor). Fuhuşa dair onca tartışmada olduğu gibi, merhametten yola çıkan tez de "taşıyıcı" anneliğe dair her sorunun kadınlarla ve hizmetin arzıyla ilgili olduğunu farz ediyor. Erkeklerin taşıyıcı annelik sözleşmesine katılımının ve bu hizmete olan talebin özellikleri, problematik değilmiş gibi bir muamele görüyor.

"Taşıyıcı" annelik hakkındaki tartışmada sıklıkla fuhuşla karşılaştırma yapılıyor. Önde gelen tarihçi Lawrence Stone'un M Bebek davası hakkındaki yorumunda dediği gibi: "sözleşmelere uyulmalıdır. Bu biraz acayip bir sözleşme, katılıyorum. Kendi bedeninizi kiralıyorsunuz. Ama insan bir fahişenin sözleşmeye uymasını bekliyor."[55] Fuhuşu savunmak veya yermek için kullanılan tezlerin çoğu "taşıyıcı" annelik sözleşmesinde tekrar ortaya çıkıyor. "Taşıyıcı" annelik sözleşmeleri, sözleşmeyi yapma koşulları ve ekonomik mecburiyet hakkında sorular doğuruyor besbelli. Ataerkil kapitalizmde cinsiyete dayalı iş bölümü ve "fakirliğin kadınlaştırılması", taşıyıcı annelik sözleşmesinin, söz konusu olan zaman ve işin tabiatı düşünüldüğünde alınan ücret son derece düşük olduğu halde, işçi sınıfından kadınlara mali açıdan cazip gelmesini sağlıyor. Sınıfa dair sorular da çok bariz bir şekilde ortaya çıkıyor. Mesela M Bebek olayında "taşıyıcı" anne lise terkti, on altı yaşındayken, şimdi temizlik işçisi olan ve yılda 28 bin dolar kazanan bir adamla evlenmişti. Sözleşmeyi yapan erkeğin ve karısının toplam yıllık geliriyse yaklaşık 91 bin

[55] *The New York Times* (5 Nisan 1987).

500 dolardı, her ikisi de doktora yapmış meslek sahipleriydi.[56] Fakat sınıf eşitsizliğini ve sözleşmeyi yapmaya ekonomik koşullar nedeniyle mecbur kalmayı vurgulamak, dikkatleri tam olarak ne için sözleşme yapıldığından ve taşıyıcı annelik sözleşmesinin şahısta mülkiyetle ilgili diğer sözleşmelere ne açıdan benzeyip nerede bunlardan farklılaştığından uzaklaştırıyor.

Victoria'da "taşıyıcı" annelik şu sebep gösterilerek kabul edilmedi: "Ücret ödenen düzenlemeler aslında bir çocuğun satın alınması için yapılan düzenlemelerdir ve buna göz yumulmamalıdır... Çocukların alınıp satılması nesillerdir yerilmiş ve yasaklanmıştır. Bunun yeniden ortaya çıkmasına izin verilmemelidir."[57] Evlat edinme, fakir kadınlara –ya da en azından beyaz fakir kadınlara– bebeklerini satmaya özendirici teklifler yapılmasına engel olmak için katı bir şekilde düzenlenmiştir. Bu düşünme biçimdeki sıkıntı sağduyunun burada iyi bir rehber olamaması değil, sözleşme teorisinden çıkan taşıyıcı annelik sözleşmesi savunmalarını karşılamak için bebeklerin satışından bahsetmenin son derece yetersiz olması. Sözleşme bakış açısından, bebek satışından bahsetmek, taşıyıcı anneliğin fuhuşun yanlış anlaşılmasıyla tamamen aynı şekilde yanlış anlaşıldığını ortaya koyar. [Sözleşme yanlılarına göre] fahişe bedenini satmaz, cinsel hizmetini satar. Taşıyıcı annelik sözleşmesinde de bebeğin satışı söz konusu değildir ki, ortada sadece bir hizmet vardır!

"Yerini taşıyan" ["*surrogate*"] nitelemesi, sözleşmenin derdinin, anneliği geçersiz kılmak ve "yerini taşıyan"ın anne olduğunu inkâr etmek olduğunu gösterir. Taşıyıcı annelik sözleşmesi yapan kadın bir çocuk –taşımak– karşılığında ücret alıyor değildir; o tür bir sözleşme yapmak bebeğini satmaya eşdeğer *olurdu*. "Taşıyıcı" anne, bir erkeğin onun hizmetinden faydalanmasına imkân veren bir

[56] *The New York Times*'ta aktarılan bilgi (12 Ocak 1987).

[57] The Committee to Consider In Vıtro Fertilization, *Report on the Disposition of Embryos*, K4.6; K4.11.

sözleşme yapmak karşılığında ücret alır. Bu kez sözleşmenin konusu, bir kadının rahminde sahip olduğu mülkiyetin kullanımıdır.

Sözleşme bakış açısından, bir hizmetin verilmesinde anneliğin söz konusu olması tamamen tesadüfidir. Rahmin mülk olarak özel bir statüsü yoktur. Kadın, şahsındaki mülkiyetin başka bir parçasını da pekâlâ devredebilir. Dahası, bir bebeğe ne yapılacağının söz konusu olmasının da özel bir önemi yoktur. İş sözleşmesindeki başta olmak üzere, diğer hizmet şekillerinin kullanımına dair sözleşmeler de bir mülk üzerinde sadece bir tarafın karar hakkına sahip olması sonucunu verir. İşçinin kendi emeğiyle üretilen metalara dair bir iddiası yoktur; onlar kapitaliste aittir. Bunun gibi, bir "taşıyıcı" annenin hizmetlerinin kullanılmasıyla üretilen bebek de bu hizmeti kullanmak üzere sözleşme yapan erkeğin mülküdür. M bebek davasının hâkimi bu noktayı gayet açık ifade etmiştir. Kararında şöyle der:

> Taşıyıcıya ödenecek olan para, çocuğun babaya teslim edilmesi için ödenmemektedir... Biyolojik baba taşıyıcıya, hamile kalmayı ve çocuğu doğuma kadar taşımayı kabul etmesi karşılığında para verir. Doğumda baba çocuğu satın almaz. Bu onun kendi biyolojik genetik çocuğudur. Zaten kendisine ait olanı satın alamaz.[58]

"Taşıyıcı" annelik tartışmalarında Yaratılış kitabından iki emsale sıkça başvurulur. İlk hikâyede, çocuğu olmayan Saray [Sara], kocası Avram'a [İbrahim] "Lütfen, cariyemle yat" dedi, "belki bu yoldan bir çocuk sahibi olabilirim." Sonra Saray "Mısırlı cariyesi Hacer'i kocası Avram'a karı olarak verdi." İkinci hikâyede, yine bir kısır karı olan Rahel, "cariyesi Bilha'yı eş olarak kocasına verdi. Yakup onunla yattı."[59] Kitabı Mukaddes'teki hikâyelerde "taşıyıcı"

[58] Yargıç Harvey R. Sorkow'un kararından alıntılardan aktaran: *The New York Times* (1 Nisan 1987).

[59] Yaratılış 16:2, Yaratılış 30:4 —*çev. notu.*

anne bir cariye, hizmetçi, bir asttır ve de *karının* hizmetçisidir. Dolayısıyla bu hikâyeler, "taşıyıcı" annelik sözleşmesini "taşıyıcı" annenin hizmetinin bir erkek tarafından kullanılmasıyla karakterize edişime karşı yapılabilecek itirazları pekiştirecek niteliktedir. Kitabı Mukaddes'teki hikâyelerin de "taşıyıcı" annelik sözleşmesini yanlış anladığını kanıtladığı, bu hizmeti kullananın kadın olduğu söylenecektir. Buna göre sözleşme, "taşıyıcı"nın hizmetini kullanmak amacıyla bir koca ve karısı tarafından yapılır. Hizmetin asıl kullanıcısı, erkeğin kendisi değil, kısır olan karısıdır. Bir kadın başka bir kadınla taşıyıcı annelik sözleşmesi yapar (döllenme için erkeğin spermine ihtiyaç olmakla birlikte).

Kadınlar ve sözleşme söz konusu oldu mu ironilerin sonu gelmiyor. Kadınların sözleşmenin dışında tutulmasının upuzun hikâyesinden sonra taşıyıcı annelik sözleşmesi kadınların sözleşmesi diye sunuluyor; kadınlar bu kez sözleşmenin tarafları olarak görülüyor. Bu hizmete erkeğin talebi de böylece, yapılan "takasın" karakteriyle birlikte, örtbas ediliyor. "Taşıyıcı" annenin hizmetini tam olarak kimin kullandığı sorusu, İngiltere, Avustralya ve ABD'de taşıyıcı annelik sözleşmelerini (ve üreme alanındaki yeni teknolojileri) evli çiftlerle sınırlı tutma yönündeki kuvvetli toplumsal baskıyla, daha karmaşık hale getiriliyor. Oysa burada karının işe katılmasının hiçbir lüzumu yok. Fahişelikle karşılaştırma bu bakımdan aydınlatıcı (ama bu karşılaştırma yapılırken hep istenilen şekilde aydınlatıcı değil!). Sözleşme bakış açısından, fahişelerin kullanımı için olan talepte cinsiyet farkı yoktur, "taşıyıcı" annelik talebi de öyledir; erkekler başka bir kadının aracılığı olmaksızın "taşıyıcı" annenin kullanımı için sözleşme yapabilirler. Olup biten, bir bireyin bir diğerinin bedenini kullanmak üzere sözleşme yapmasından ibarettir. Karı bu sözleşme açısından lüzumsuzdur (gerçi, toplumsal açıdan onun varlığı işlemi meşrulaştırır). Karı, taşıyıcı annelik sözleşmesinin resmi bir tarafı olabilir ama konumunun esası ve önemi kocasınınkinden epey farklıdır. Karının

bu sözleşmeye mülki bir katkısı yoktur, o sadece sonucu bekler.

Taşıyıcı annelik sözleşmesindeki takas, erkeğin mülkünün bir parçasıyla, yani spermi veya tohumuyla, "taşıyıcının" mülkünün bir parçası, yani rahmi arasındadır. Taşıyıcı annelik sözleşmesi, erkeğin kadının vücudunu cinsel olarak doğrudan kullanmaması bakımından fuhuş sözleşmesinden farklıdır; erkeğin kullanımı, yapay döllenme aracılığıyla, dolaylıdır. Locke'un diliyle konuşacak olursak, erkeğin tohumu kadının rahmiyle karışır ve eğer kadın hizmetini sadakatle yerine getirirse erkek bu yolla üretilecek mülkün kendisine ait olduğunu iddia edebilir. Locke'un dili, sözleşmenin şimdi nasıl yeni bir dönemeci aldığını ortaya çıkarır. Sözleşme klasik ataerkini modern ataerkine dönüştürmüştür, ama taşıyıcı annelik sözleşmesinin icat olunmasıyla, klasik ataerkinin bir yönü geri gelmiştir. Eğer bir kadının rahmi, onun dışsal olarak ilişkilendiği bir mülk parçasından başka bir şey değilse, bu kadın Sir Robert Filmer'ın boş kabıyla aynıdır. Ama şimdi boş kap, onu tohumuyla dolduracak ve başka bir eril yaratma örneğiyle yeni bir mülk parçası yaratacak olan bir erkek tarafından kullanılmak üzere sözleşmeyle devredilebilir. Taşıyıcı annelik sözleşmesini yapan erkek belki de, sözleşme öğretisine göre emek gücünü metaya dönüştüren yaratıcı ilke olan işverenle karşılaştırılabilir. Ama o şimdi bundan çok daha fazlasını da yapabilmektedir; ataerki tornavidasının göz kamaştırıcı bir dönüşüyle, taşıyıcı annelik sözleşmesi bir erkeğin karısına en büyük hediyeyi vermesini sağlar: bir çocuk.

Emek gücü kavramı siyasi bir kurgudur, ama "taşıyıcı" annenin yerine getirdiği hizmetler bu kurgudan da büyüktür. İşçi, vücudunun kullanımı üzerinde yönetme hakkını devreder, fahişeyse vücudunun doğrudan cinsel kullanımını devreder. İşçinin ve fahişenin ikisinin de benlikleri, birbirinden farklı şekillerde olsa da, kiralanmak üzere sunulmuştur. "Taşıyıcı" annenin benliği ise meseleye, bunlardan da derin bir anlamda konu olur. "Ta-

şıyıcı" anne sözleşmede, bedeninin benzersiz fizyolojik, duygusal ve yaratıcı yetisini, yani kadın olarak kendisini, benliğini devreder. Dokuz ay boyunca, gelişmekte olan başka bir varlıkla olabilecek en yakın ilişki içindedir; o varlık onun bir parçasıdır. Bebek doğduğu zaman artık ayrı bir varlıktır, ama annenin yavrusuyla ilişkisi, işçilerin kendi şahıslarındaki mülkiyetleri hakkındaki sözleşmelerinden ortaya çıkan ürünlerle ilişkisinden niteliksel olarak farklıdır. Ataerkil haklarından feragat eden kocaların ve müşterilerini sömüren fahişelerin evlilik ve fuhuş *kurumları* hakkında bir şey göstermemesi gibi, sorunsuz tamamlanan bir taşıyıcı annelik sözleşmesi ve kaygısız bir "taşıyıcı" anne örneği de "taşıyıcı" annelik *kurumu* hakkında aydınlatıcı değildir. "Taşıyıcı" annelik sözleşmesi, ataerkil tabiyetin güvenceye alındığı bir başka araçtır. Taşıyıcı annelik sözleşmesi de bir bakıma iş sözleşmesine benzer. İşveren, metalarının üretildiği süreç üzerinde tek taraflı olarak iktidar sahibi olmak için işçilerin bedenleri üzerinde yönetim hakkı elde eder. Taşıyıcı annelik sözleşmesinin, bir erkeğin, almak için sözleşme yaptığı hizmetin sadakatle yerine getirilmesini sağlamak üzere, hizmet tamamlanana kadar "taşıyıcı annenin" kendi bedenini kullanma biçimini sınırlamasına imkân tanımaması için hiçbir sebep yoktur.

Kadınların başka kadınları ataerkil tebaa olarak kuracak sözleşmelere taraf olmayı istemesi şaşırtıcı değil. Kadınlar olarak hâlâ, eğer çocuğumuz yoksa kadından eksik bir varlık muamelesi görüyoruz. Sözleşme öğretisi, şahıstaki mülkiyetin meşru kullanımının hiçbir sınırı olamayacağı anlamını taşıyor, yeter ki kullanıma erişim sözleşmeyle düzenlemiş olsun. O halde sözleşmenin egemen olduğu bu devirde çocuksuz kadınlar şu yeni sözleşmeden neden faydalanmasın ki? Kısır bir evli çifti çocuk sahibi kılmak için bir "taşıyıcı" annenin hizmetinin kullanılması sık sık evlat edinmeyle karşılaştırılıyor. Daha önce, kendi durumunu kabul etmeye hazır olmayan böyle bir çiftin başvurabileceği yegâne yol olan evlat edinmeyle

taşıyıcı annelik uygulaması arasında ciddi bir fark var. Ender durumlar hariç, evlat edinen çift çocukla genetik olarak akraba değildir. Oysa "taşıyıcı" annenin çocuğu aynı zamanda kocanın da çocuğudur. Karıya taşıyıcı anne [annenin yerini tutan] denmesi daha uygundur aslında, tıpkı evlat edinme durumunda bu çiftin anneyle babanın yerini tutması gibi. Karı elbette, evlat edinen anne baba gibi, çocuğu "kendisininmiş gibi" büyütecektir, ama evliliğin mutluluğundan ve çocuğun çok güzel yetişmesinden ve onların *olmasından* bağımsız olarak, son tahlilde, çocuk babanındır.

İlk sözleşmenin hikâyesi, babanın siyasi mağlubiyetini ve oğullarının, biraderlerin ataerkinin özellikle modern, babaerkil olmayan bir şeklini nasıl kurduğunu anlatır. "Taşıyıcı" anneliğin ortaya çıkışı, sözleşmenin başka bir dönüşümün meydana gelmesine yardım ettiğini düşündürüyor. Erkekler şimdi ataerki hakkını yine babaerki hakkı olarak uygulamaya başlıyorlar, ama yeni bir biçimle. "Taşıyıcı" annelikte sergilendiği haliyle sözleşme mantığı, "birey" olma durumunun kadınları da kapsayacak şekilde genişletilmesinin nasıl bir yandan ataerkil kurumlara meydan okurken bir yandan da ataerkini pekiştirdiğini ve dönüştürdüğünü çok açık bir şekilde gösteriyor. Sahip olarak birey ataerkil kavrayışını kadınları kapsayacak şekilde genişletmek ve özgürlük kavramını sana ait olanla istediğini yapmak şeklinde genişletmek, kadın sahip, vücudu ve üreme yetisi arasında bulunan gerçek ilişkiyi silip atmak demektir. Böylece kadının kendi mülküyle ilişkisi, erkek sahibin emek gücü ve spermiyle ilişkisi gibi dışsal bir hale gelir; kadınlığın ayırt edici hiçbir özelliği kalmaz.

Sözleşme bakış açısından, cinsiyet farkının cinsiyet ilişkileri bakımından bir önemi olmamasının üstüne, cinsiyet farkı fiziksel üreme açısından da önemsiz hale gelir. Eski "anne" ve "baba" statüsü, sözleşme tarafından işlemez hale getirilir böylece, bunların yerini –sözüm ona cinsiyet bakımından nötr olan– "ebeveyn"in alması gerekir. En azından taşıyıcı annelik sözleşmesi örneğinde,

"ebeveyn" terimi cinsiyet bakımından nötr olmaktan çok uzaktır. Sir Robert Filmer'ın gölgesi, "taşıyıcı" anneliğin üzerindedir. Klasik ataerkinde *asıl* ebeveyn, babadır. "Taşıyıcı" annenin mülkü, onun boş kabı, onunla sözleşme yapan erkeğin tohumuyla doldurulduğunda bu erkek de asıl ebeveyn olur, yeni hayatı (mülkü) dünyaya getiren yaratıcı güç odur. Erkekler kadının eşsiz bedensel yetisinin önemini reddetmişlerdir, bunu kendi ellerine geçirip tamamen eril siyasi yaratış şekline çevirmişlerdir. Toplum sözleşmesinin hikâyesi erkeklerin en büyük siyasi doğum yapma hikâyesidir, ama taşıyıcı annelik sözleşmesiyle modern ataerki yeni bir yola girmiştir. Sözleşmenin yaratıcı siyasi ortamı sayesinde erkekler fiziksel yaratımı da kendi ellerine geçirebilirler. Erkek tohumunun yaratıcı gücü bir "birey"in sözleşmeyle devrettiği boş mülkü yeni bir insan hayatına dönüştürür. Gerçek anlamıyla ata erki, yeni bir kisve altında geri dönmüştür.

Bugüne dek kadınlık annelikten ayrılamamış, hatta onun altında tanımlanmıştır. En az üç yüz yıldır feministler, kadınların da erkekler gibi bir dizi yetiye sahip olduğunu ve bunların kadınların fiziksel hayat yaratmaktaki eşsiz yetilerine ek olarak uygulanabileceğini gösterebilmek için muazzam bir çaba ortaya koymuşlardır. Şimdi annelik kadınlıktan ayrılmıştır ve bu ayrılma ataerkil hakkı genişletmektedir. Burada köleliğin çelişkisinin bir başka çeşitlemesi görülmektedir. Bir kadın, ancak kadınlığının önemsiz/geçersiz kılınması ve hizmet gören bir "birey" ilan edilmesiyle "taşıyıcı" anne olabilir. Aynı zamanda, ancak *kadın* olduğu için "taşıyıcı" anne olabilir. Bunun gibi, erkeğin taşıyıcı annelik sözleşmesinde geçerli olan mülkü, ancak bir *erkeğe* ait olabilir; onu baba kılabilecek olan mülk budur. Yerinde olarak, şahısta mülkiyetin politik bir kurgu olmayan yegâne örneği de spermdir. Emek gücünün, cinsel bölgelerin, rahmin ve bir başkası tarafından kullanılmak üzere sözleşmeyle devredilebilen başka her türlü mülkün aksine, sperm bedenden *ayrılabilir*. Sperm yapay döllenmede kullanılabilir, genetik olarak üstün bu-

lunan bir erkeğin spermi, uygun bir kadın bulunana kadar ayrı bir yerde saklanabilir ve bunların hepsi sadece, sperm kişiden ayrılabildiği için mümkündür.

Taşıyıcı annelik sözleşmesi icat edilene kadar, erkek tohumunun kendine has bu özelliği genetik babalığı tabiatı gereği sorunlu kılıyordu; babalık daima kadının şahitliğine bağlıydı. Oysa annelik her zaman kesin oldu ve Hobbes'a göre doğa durumunda anne hükümrandı, çocuğu üzerinde politik hakkı vardı; erkeğin baba olarak efendilik elde etmek için anneyle sözleşme yapması gerekiyordu. Sözleşmenin gücü sayesinde genetik babalık bugün güvenceye alınabiliyor ve eril siyasi yaratıcılıkla bir araya getirilebiliyor. Sözleşme sayesinde babalar nihayet babalıklarından emin olabiliyorlar. Böylece "babalık"ın anlamında (bir yönünde) ve babalığın iktidarında (ya da geneleksel anlamıyla ataerkilinde) mühim bir değişiklik oluştu.

"Taşıyıcı" anneliğin ataerkil egemenliğin geleceğinde tam olarak ne kadar önemli olacağını söylemek için henüz çok erken. 1979'da –Teresa Brennan'la birlikte– toplum sözleşmesini feminist bakış açısından ilk incelememi yayınladığımda böyle bir terim bilmiyorduk. "Taşıyıcı" annelikle aynı yönde görünen başka yeniliklerin de işaretleri var: Mesela, İngiltere, Avustralya ve ABD'de erkekler, baba olarak kadınların kürtaj olmasını engellemek ve fetüsü yaşatmak için kadın vücudunu yapay şekilde canlı tutmak için yasal girişimlerde bulundular. Babalar çocuklarının velayeti için de mücadele veriyor. Son yıllarda, on dokuzuncu yüzyıl ortalarındaki uygulamanın tersine, bir evlilik yıkıldığında çocukların velayetini genellikle anne kazanıyor. Zaten, Christine Delphy'nin boşanmanın sadece evliliğin bir uzantısı olduğunu, burada erkeklerin bir kez daha çocukların sorumluluğundan azat edildiğini söylemesinin nedeni de velayetin anneye verilmesidir. Feministler çok gerek duyulan bazı yasal reformları yaptırmayı başarmış olduğundan ve artık birçok konuda kadınlarla erkekler aynı sivil zeminde kabul edildiğinden,

kadınlar velayeti elde edeceklerinden emin olamıyorlar. Evlenmemiş anneler de, babaya çocuğa erişim ve çocuk üzerinde hak tanınmayacağından emin olamıyorlar. Fakat aksi yönde esen rüzgârlar da var. Mesela suni döllenme kadınların, erkeklerle cinsel ilişkiye girmeden anne olmalarına imkân veriyor.

Kadınların sözleşmeye dayalı tabiyeti, çelişkiler, mantığa aykırılıklar ve ironilerle dolu. Belki de ironilerin en büyüğü henüz yaşanmadı. Alışıldık olarak sözleşmenin eski ataerkil düzeni yıktığına inanılır, ama sözleşme statünün eski dünyasının son kalıntılarını temizlerken babaerki hakkının yeni bir biçimini davet ediyor olabilir.

8
HİKÂYENİN SONU MU?

Anarşistlerin eski bir sloganı der ki: "Hiç kimse bir başkasının efendisi olacak kadar iyi değildir". Hissiyatı harika ama bu slogan önemli bir konuda sessiz kalıyor. Modern sivil toplumda bütün erkekler kadınların efendisi olacak kadar iyi sayılıyor; sivil özgürlük ataerki hakkına dayanıyor. Ataerki hakkının özgürlük, efendilik ve tabiyet gibi siyasi problemlerin göbeğinde durduğunu kavrayamamak öyle köklü bir durum ki, insanlar arasındaki tabiyetin bu kadar farkında olan anarşistlerin dahi, cinsiyet egemeliği üzerine sosyalistlerle pek bir kavgaları olmamış. Modern çağın başlangıcından, yani Mary Astell "Bütün insanlar doğuştan özgürse neden bütün kadınlar doğuştan köledir?" diye sorduğundan beri, feministler durmaksızın eril hakka meydan okudu; fakat geçtiğimiz üç yüzyıl boyunca yaşanan onca toplumsal değişmeye ve yapılan hukuki ve siyasi reformlara rağmen, gerek politika üzerine akademik çalışmalarda gerekse politikanın uygulanmasında, kadınların tabiyeti meselesi çok önemli bir konu olarak görülmüyor. Özgürlük hakkındaki anlaşmazlık, devletin kanunu ve kapitalist üretimin kanunu etrafında dönüyor: Erkeğin seks hakkı kanunu hakkındaki sessizlik korunuyor.

İlk sözleşme sadece bir hikâyedir, bir siyasi kurgudur, ama bu hikâyenin icadı siyasi dünyaya çok mühim bir müdahaleydi de; eğer bu kurgu etkisiz kılınacaksa siyasi köken hikâyelerinin yaptığı büyünün bozulması gerek. Ataerkinin kökenine dair çağdaş feminist hareketin ürettiği kurgusal tarihçeler, kökenlerin süregelen cazibesini güzel yansıtıyor. Pek çok feminist "başlangıçta" bir anaerki hikâyesi anlatmanın "kadın cinsinin dünya ölçeğindeki tarihi mağlubiyeti"nin tüm zamanlar için nihai ve mutlak olmadığını gösterecek bir öncül sağladığını düşünüyor, halbuki anne hakkı ve baba hakkıyla uğraşıp durmak ataerkil düşünce yapılarını sürekli kılıyor, o kadar. İnsanın başlangıcının –hatta böyle bir başlangıç olup olmadığının– bir muamma olduğuna da, bunun siyasi yaratılış hikâyelerinin albenisini açıklamaya yardım ettiğine de şüphe yok, fakat hikâyelerin popülerliğinin bir sebebi daha var. Bu hikâyeler, özellikle eril olan yaratıcı gücü, yeni siyasi hayat biçimlerini yaratma ve doğurma yetisini ifade ediyor.

Modern ataerkini anlamak için ilk sözleşmenin bütün hikâyesinin yeniden inşa edilmesi gerekiyor; modern ataerkini değiştirmek, kadınların özerk vatandaşlar olduğu özgür bir toplum yaratmaya başlamak içinse bu hikâyeyi bir kenara bırakmak. Sahiden, modern ataerkini tam olarak idrak etmek benim burada kalkıştığım işten bambaşka bir şeyi üstlenmeyi gerektiriyor. Modern ataerkinin on yedinci yüzyılda, bugün aşina olduğumuz sözleşme kurumları yeni yeni gelişirken başladığı pekâlâ iddia edilebilir, ama "başlangıç" birdenbire olmadı. Tarihçiler sık sık belli bir olayın, diyelim bir savaşın, meclisin çıkardığı bir yasanın, bir halk ayaklanmasının ya da bir doğal afetin bir şeyin dönüm noktası ya da başlangıcı olduğunu söylerler, ama ondan önce başlamış çok şey vardır daima, başka olaylardan da söz edilebilir ve bu gibi başlangıçlar sürekli olarak yeniden yorumlanmaya açıktır.

Son yıllarda siyaset teorisyenleri arasında, özellikle ABD'de kuruculuktan bahsetmek moda, peki ele aldığım

ülkelerden ikisinin tarihsel "kuruluşu" nasıl yorumlanmalı? 1788'de Avustralya'ya ilk filo vardığında, erkekler gemileri boşaltıp barınaklar inşa ettiler, ardından, beş gün sonra, kadın mahkümların karaya ayak basmasına ve erkeklerin avcuna düşmesine izin verildi. 1809'da bu koloni "geniş bir genelevden hallice" diye nitelendiriliyordu. Daha fazla kadın mahküm nakledildikçe, "koloninin her sakini keyfine göre birini [seçiyordu], sadece hizmetçi olarak değil, bariz cinsel ilişki nesneleri olarak".[1] Bu olaylar hakkında tam olarak hangi kurgusal köken hikâyesinin anlatılması yerinde olur acaba? 1988'de kuruluşun iki yüzüncü yılı kutlanıyor, ama Avustralya'nın yerli halkları, tıpkı 1976'da Amerika Birleşik Devletleri'nin yerli halkları gibi, kutlayacak bir şey göremiyor. Sözleşmeye dayalı başlangıçlara benzeyen hareketler Amerika'nın ilk beyaz yerleşimlerinde bulunabiliyor, ama beyaz Amerika'nın ve Avustralya'nın "kuruluşu" uzun süreli fetih seferberlikleriyle ve çok geniş toprakların yerli halklardan gasp edilmesiyle gerçekleşti.

İlk sözleşmenin alternatif okumalarında neyin bahis konusu olduğunu olabildiğince açık bir şekilde ortaya çıkarabilmek için, durumu abartıp cinsellik sözleşmesinin hikâyenin yarısı olduğunu söyledim. Siyasi yaratılışın hikâyesi daha da başka bir bakış açısından yeniden anlatılmalı. İlk sözleşmeyi yapan (yaptığı söylenen) erkekler *beyaz* erkekler ve bunların biraderlik anlaşmasının üç yönü var: toplum sözleşmesi, cinsellik sözleşmesi ve beyazın siyah üzerindeki idaresini meşrulaştıran köle sözleşmesi. Köle sözleşmesine ancak cinsellik sözleşmesi hikâyesinin yerine iadesiyle alakalı olduğu ölçüde değindim.

İlk sözleşme siyasi kurgusu sadece bir başlangıcı, siyasi yaratış hareketini değil, bir sonu, ataerkinin (klasik

[1] Bir yerleşimcinin Londra'daki Albay Macquarie'ye yazdığı mektuptan; aktaran: A. Summers, *Damned Whores and God's Police: The Colonization of Women in Australia*, Harmondsworth, Penguin Books, 1975, s. 269.

biçiminin) mağlubiyetini de anlatıyor. Dahası, bu hikâye başlangıçlardan ve sonlardan ibaret değil; siyaset teorisyenleri tarafından, daha popüler versiyonları da siyasetçiler tarafından, toplumsal ve siyasi kurumları çağdaş vatandaşlara aktarmak ve vatandaşlara kendi kendilerini anlatmak için kullanılıyor. İlk sözleşmenin aynasından vatandaşlar kendilerini özgür ilişkilerle kurulmuş bir toplumun üyeleri olarak görebilirler. Politik kurgu politik benliklerimizi bize geri yansıtıyor – peki "biz" kim? Sadece erkekler (politik hayatı yaratabilenler) ilk sözleşmede yer alabilir, buna rağmen politik kurgu "birey" dilini kullanarak kadınlara da hitap eder. Bireyin olmadığı her şeyi temsil eden kadınlara garip bir mesaj verir ve bu mesajın sürekli olarak iletilmesi gerekir; çünkü bireyin anlamı ve toplum sözleşmesi kadınlara ve cinsellik sözleşmesine bağlıdır. Kadınların bu politik kurguyu tanımaları ve ilk sözleşmenin hükümleri onları biraderlik sohbetinden dışlarken dahi bu dili konuşmaları lazımdır.

Klasik metinlerin standart okumaları (klasiklere açık bir gönderme yapmaksızın sözleşme tezini doğrulayan okumalar) klasik teorisyenlerin nasıl bir işe girişmiş olduklarını göstermeyi başaramıyor. Standart okumalar, belli bir özgür siyasi ilişkiler kavrayışının nasıl kurulduğunu anlamak için metinleri sorgulamak yerine cinsiyet farkının, cinsiyetler arası ilişkilerin ve özel alanın paradigmatik olarak siyaset dışı olduğu varsayımından yola çıkıyorlar. Böylece klasik metinler, modern sivil toplumun bizatihi o metinler içinde inşası ışığında okunuyor! Klasik teorisyenlerin işlerini yapma şekilleri ile kadınlar ve sözleşme konusunda varisi oldukları problemlerin, çelişkilerin ve paradoksların bolluğu asla su yüzüne çıkmıyor. Erkeklerle kadınlar farklı farklı birçok şekilde birbiriyle ilişkilendikleri halde, klasik teorisyenlerin bıraktıkları mirasta cinsiyetler arasındaki karmaşık, çeşitlenen ilişkilerin eleştirel incelemenin dışına itildiğine dair hiçbir ipucu verilmiyor. Evlilik ve erkek-kadın ilişkileri konusunu ele alan bölüm ve pasajlar tipik olarak ya olduğu gibi atla-

nıyor ya da siyaset teorisi açısından tali önemde, sadece büyük adamlar bu meseleleri tartışmaya değer bulmuş olduğu için ilgilenilen konular olarak sunuluyor.

Metinlerin alışıldık okumaları, klasik sözleşme teorisyenlerinin nasıl, doğaya başvuran her türlü siyasi hak iddiasını gayrımeşru saydıklarını ve ardından erkeklerle kadınlar arasındaki farkı doğal özgürlük ve doğal tabiyet arasındaki fark olarak kurduklarını ne idrak edebilir, ne de bu soruyu cevaplayabilir. Kadınların erkeklere tabiyetinin doğada bir dayanağı olduğu tezi de, Hobbes'un böyle her türden eril hakkı reddedişi de, incelenmeksizin örtük olarak kabul ediliyor. Dolayısıyla, cinsellik sözleşmesinin hikâyesini yeniden bulmak, standart anlatımlara bir şey eklemek, toplum sözleşmesinin hikâyesine bir bölüm ilave etmek değil. Cinsellik sözleşmesi ilk sözleşmenin bir parçasıdır ve hikâyenin tamamını anlatmak metinlerin okuyuşunu değiştirmektir, metinler klasik sözleşme teorisyenlerinin kendilerinin kurduğu ataerkil sınırlar içinde yorumlanamaz artık. Metinler yeniden yorumlanıyorsa, sivil toplumun sözleşmeye dayalı ilişkileri de yeniden incelenmelidir.

Feministler her zaman kadınların sivil topluma dahil edilişindeki mantığa aykırılığı ve çelişkilerin tüm boyutlarını kavrayamıyor. Eğer kadınlar da, köleler ve himayenin egemen olduğu dönemdeki karılar gibi sivil hayattan dışlanmış olmakla kalsalardı, problemin karakteri kendinden belli olacaktı. Oysa kadınlar, özgürlüklerinin görünüşte güvence altında olduğu bir sivil düzene dahil edilmişlerdir ve toplum sözleşmesinin hikâyesinin birey diliyle her anlatılışında bu garanti yenilenir. Özgürlükten tüm "bireyler" faydalanır; potansiyel olarak ister erkek ister kadın, ister beyaz ister siyah herkesi kapsayan bir kategoridir birey. Zamanının bütünlüğü içinde özgürlük ilkesinin tarihî ya da tasadüfî istisnaları kaldırılacaktır. Kadınların hak ettikleri yeri sonunda alma yetisi, evlilik sözleşmesine taraf olmaları gerçeğinde ortaya konur. Özgürlüğü kuran harekette (sözleşmede) kadınlar da taraf-

tır. Feministler sözleşmenin sunduğu, belirsizliğe mahal vermez görünen kurtuluş garantisinin üstüne atladılar; bu yüzden 1791'de Olympe de Gouges *Declaration of the Rights of Woman and the Female Citizen*'e [Kadının ve Kadın Vatandaşın Hakları Bildirgesi], eşlerin evlilik birliğinin şartlarını belirleyen "Erkek ve Kadın Arasında Bir Toplum Sözleşmesi Formu"nu da dahil ediyordu.

Sözleşmenin ataerkinin düşmanı olduğu, cinsiyet egemenliğine öldürücü darbeyi vurduğu iddiası sözleşmecilikle ve mülk sahibi olarak birey fikriyle güçlendirilir, bu birey diğer bireylerle o kadar benzerdir ki biri ötekinin yerine konabilir. Eleştirenler bu bireyin bedeninden ayrılmış olduğunu ve dolayısıyla da, onların iddiasına göre, kimliksiz olduğunu söylüyorlar; kimliği olan bir benlik zorunlu olarak, vücut bulmuş bir benliktir. Eleştiri doğru, ama bu eleştiriyi getirenler de sözleşmenin cazibesine kapılan feministlerle aynı önemli noktayı kaçırıyorlar. Mâlik olarak birey şu veya bu cinsiyette olan bir vücuttan ayrılmıştır. Bir insan bedeni, doğuştan olan bazı durumlar hariç, aynı anda hem erkek hem kadın olamaz; beden artık erkek ve kadın özelliklerinden sıyrılabilse de, bedene ne giydirilirse giydirilsin ve toplumsal yapı içinde nasıl konumlanırsa konumlansın, bu böyledir. "Toplumsal cinsiyet yönelimi"nden memnun olmayan erkekler "transeksüel" olabilir ve kendilerini kadın imgesine dönüştürebilirler. "Birey" bir erkek bedenden yapılmıştır ve dolayısıyla cinsiyeti daima erildir. Ayrıca birey bölünmez bir figürdür; diğer cinsiyetten varlıklar ancak bireyin değişikliğe uğratılmış bir biçimi olabilirler, ayrı bir varlık olamazlar, yoksa bireyin bütünlüğü ve eril kimliği tehlikeye düşer. Tesir itibariyle Rawls'un doğa durumu versiyonunun gösterdiği gibi, sonsuzca çoğaltılan tek bir birey vardır. Çoğalmanın nasıl olduğu da bir muammadır.

Mâlik olarak birey kavramını eleştirenler bu bireyin yaratılışını (ilk sahne hikâyesi ve özel alanın oluşturulması, babalar, oğullar ve ilk anlaşmalara dair hikâyelerde yok) göz önünde bulundurmuyorlar; dikkatleri klasik söz-

leşme teorisyenlerinin bitmiş ürününe, sivil dünyasındaki bireye yönelmiş durumda. Rousseau özgür bir toplum için gereken yeni insanların yeni bir toplum olmadan önce nasıl oluşacağını sormuştu; o zamandan beri insanlar bu çok önemli politik soru üstüne düşünüyorlar. Ama yeni insanlar daima, dikkat çekecek ölçüde, eski insanlara benziyorlar; bunların sivil özgürlüğü ataerki hakkına dokunmuyor. Hâlâ, özgür bir toplumun cinsiyet ilişkilerinden ayrı olduğu ve erkeklikle, kadınlıkla, cinsiyet kimliğiyle bir bağlantısı olmadığı düşünülüyor. Özgür emek hareketleri, mesela endüstriyel demokrasi, kontrolün işçilerde olması ya da özyönetim gibi talepleri olan hareketler, "işçi"nin erkek olduğunu ve ona ev hizmetleri veren bir (ev) kadını olduğunu verili sayıyorlar. Bireyin toplumsal ilişkilerinden sıyrılmasıyla kaybedilen topluluğu, dayanışmayı ve kardeşliği geri kazanmak ya da yeniden yaratmak için sosyalistlerin attıkları adımların köklü tarihi işçinin erkek olduğunu yeterince açık bir şekilde ortaya koydu; buna rağmen bireyin cinsiyetinin farkına varılmıyor; çünkü "kardeşlik" (tümel) topluluk olarak yorumlanıyor. Sosyalist eleştirinin bile sesi kısıldı artık; rasyonel seçim ve analitik Marksizmin gelişmesiyle, sahip olan birey sosyalist tezlere muhteşem bir giriş yaptı.

Şahısta mülkiyetle ilgili, kadınların taraf olması gereken sözleşmelerin (evlilik sözleşmesi, fuhuş sözleşmesi ve taşıyıcı annelik sözleşmesi) incelenmesi, sözleşmeye konu olan şeyin tam da *kadının* vücudu olduğunu gösteriyor. Dahası, kadınlar erkeklerin sözleşmesine, iş sözleşmesine taraf oldukları zaman, vücutları asla unutulmuyor. Kadınlar sivil birey resmî durumunu elde edebilir, ama vücudu olan dişi varlıklar olarak biz asla erkeklerle aynı anlamda "birey" olamıyoruz. Vücut bulmuş kimliği ciddiye almak, biri erkek biri dişi iki figüre yer açmak için eril, bölünmez bireyin terk edilmesini gerektiriyor.

Beden, cinsiyet ve cinsiyet farkı sivil tabiyetten ayrılamaz, ama sivil tabiyetin yaratılması ve adına özgürlük denmesi için bedenin ve cinsiyetin bireyden ayrılması ge-

rekiyor. Genel varsayıma göre seks ve tabiyet birbirine zıt kutuplarda dururlar. Seks uzlaşımsaldır, ne de olsa tecavüz –cinsel tabiyete zorlama– suçtur (en azından evlilik dışında), değil mi? Kimi feministler tecavüzün seks değil şiddet olduğunu savumuşlardır, ama bu yaklaşım seksin tabiyetten ayrı tutulmasını pekiştirmeye yarar; rızanın olmadığı yerde sadece şiddet vardır, seks değil. Seks kaşla göz arasında yok edilebilir ama kadınların rızası ile zorla tabi kılınmasını birbirinden ayırt etmenin neden bunca güç olduğu ve neden erkeklerin kadınların cinsel tabiyetini kapitalist piyasadan satın almayı talep ettikleri soruları baki kalır. Seks birbirinden ayrı, sızdırmaz tartışma alanlarına bölündüğü ve asla seks olarak tartışılmadığı sürece bu soruların cevabı ufukta kolay kolay görünmeyecektir. Burada [geçerliliğini] tartıştığımız iddialara göre tecavüz, şiddetle ilgilidir; fuhuş, çalışmaya serbest erişimle ilgilidir; pornografi ifade özgürlüğüyle ilgilidir; sadomazoşizm de rıza ve eşitlikle ilgilidir. Cinsellik sözleşmesinin ve ilk sahnenin hikâyeleri, yirminci yüzyıl sonunun ataerkisinde seksin anlamına dair sorular sorulmasına ve cinsel tabiyetin parçalara ayrılmış yapısının tekrar birleşmesine imkân veriyor. Seksin erkeklerin efendiliği anlamına gelip gelmediği sorusunun cevabı, seks endüstrisinin kitaplarının, dergilerinin, videolarının, dikiz şovlarının ve diğer metalarının her yerinde kocaman harflerle yazılı. Çağdaş siyasi ilişkilerin şaşırtıcı özelliklerinden biri, cevabın soruyla nadiren bağlantılı olması.

Seks, ilk sözleşme açısından hayati önemde. Erkek kardeşler anlaşmayı kendi doğal özgürlüklerini güvenceye almak için yapıyorlar, bu özgürlüğün bir parçası da erkeğin ataerki hakkı, tek cinsiyetin hakkı. Sivil özgürlükten faydalanma yetisi sadece bir cinsiyette var. Sivil özgürlük kadınlara cinsel erişim hakkını da içeriyor, ve daha geniş anlamda, efendiliği bir cinsiyet olarak yaşamayı; toplumsal cinsiyet olarak değil. "Toplumsal cinsiyet" terimi bugün ekilmediği yerde bile bitiyor ama genelde atıl kalıyor, genellikle pek de yerinde olmayarak "kadın"ın eş

anlamlısı olarak kullanılıyor sadece. "Toplumsal cinsiyet", ataerkine karşı mücadelede çok önemli bir silah olarak tanıtılmıştı. Ataerkil iddiaya göre kadınlar erkeklere doğal olarak tabidir, yani biyolojilerinden, cinsiyetlerinden dolayı tabidirler. Cinsiyet yerine toplumsal cinsiyetten söz etmek, kadınların konumunun doğa tarafından, biyoloji veya cinsiyet tarafından belirlenmiş olmadığını, toplumsal ve politik buluşların sonucu olduğunu gösterir. Doğrudur, erkeklerin ve kadınların ne olduğu ve aralarındaki ilişkilerin nasıl yapılandığı, bunların doğal fizyolojisinden ve biyolojisinden çok daha fazlasına bağlıdır. Ama erkek ve kadınların tabiatının anlamının, hatta erkek ve kadın iskeletinin ve fizyolojisinin tasvirlerinin bile, erkekliğe ve kadınlığa uygun görülen politik anlama bağlı olduğu da doğrudur. Toplumsal cinsiyetin dilini kullanmak sivilin, kamusalın ve bireyin dilini, cinsellik sözleşmesinin bastırılmasına dayalı olan dili pekiştirir.

"Birey"in anlamının bozulmadan kalması ancak –sivil topluma içkin olan– doğal/sivil, özel/kamusal, kadın/birey (ve cinsiyet/toplumsal cinsiyet) ikiliklerinin bozulmadan kalmasıyla mümkündür. Kadınların bir toplumsal cinsiyetin mensupları olarak, bireyler olarak sivil topluma dahil edilmesi, aynı zamanda bir cinsiyetin mensupları olarak, kadın olarak da dahil edilmeleridir. Yeni taşıyıcı annelik sözleşmesi cinsiyet ile birey/toplumsal cinsiyetin karşılıklı bağımlılığını en çarpıcı şekilde ortaya koyuyor. Cinsiyet farkı gözetmeyen iki birey (sahip, toplumsal cinsiyet temsilcisi) bu sözleşmeye taraf olmalıdır, aksi halde sözleşme gayrimeşru olur, bebek satışından başka bir şey değildir. Öte yandan taşıyıcı annelik sözleşmesinin mümkün olmasının sebebi taraflardan birinin kadın olmasıdır zaten; talep edilen hizmeti yapmak için gereken yeti (mülk) sadece kadında vardır, onun cinsiyetinin ayrılmaz bir parçası (tabiatı) olan bir yetidir bu.

Feministlerin "birey" lehine doğa, biyoloji, cinsiyet kavramlarının kullanılmamasını savunması, modern ataerki oyununu oynamak ve sivil toplumun içinde ve onun

sınırlarının ötesinde çok daha geniş bir doğa yağmasına katılmaktır. Doğayı sadece kadınlar temsil etmez, doğayı mesela toprak, yerliler, Muhterem Seabury'nin efendileriyle sözleşme yaptıklarını hayal ettiği kölelerin torunları ve hayvanlar da temsil eder (bu sonuncular da yeni bir yoldan mülk olabilirler: ABD'deki Patent ve Marka Ofisi artık genetiği değiştirilmiş hayvanlar için patent başvurusu alıyor, bunlara da diğer her insan icadıyla aynı statü veriliyor). Ataerkinin doğaya ve doğal, cinsel farklılığa başvurmasının, ataerkil teorilerin ve kurumların doğada verili olandan (fizyolojiden, biyolojiden, cinsiyetten) doğrudan türemesi demek olduğunu sanmak, ataerkinin duvarları arasında kapalı kalmaktır. Burada klasik sözleşme teorisyenleri öğreticidir: Onların yaptığı, doğa durumunun ve doğadaki ilk durumun doğal sakinlerinin bir resmini çekmekten ibaret değildi. Siyasi ilişkilere dair hiçbir şey, insanlığın siyasi toplulukta bulunması gereken iki doğal bedeninden doğrudan okunamaz. Her teorisyen doğa durumunu kendi "istenen çözüm"üne, zaten formüle etmiş olduğu siyasi çözüme varabileceği şekilde tasvir eder. Klasik sözleşme teorilerinde cinsiyet farkı siyasi bir kurgudur ve ancak öyle olabilir.

Cinsiyet farkının siyasi olarak anlamlı olup olmadığını sormak yanlış olur; soru, daima, farkın nasıl ifade edileceğidir. Yanlış sorunun bu kadar sık sorulmasının bir sebebi şu: Çağdaş feminist tezlerin hatırı sayılır bölümünde, tabiyet olarak kadınlık ve cinsiyet açısından nötr gibi görülen "birey" arasında bir seçim yapılması gerektiği farz ediliyor. Modern ataerkinde, klasik sözleşme teorisi metinlerinin –yeniden– okumasının açıkça gösterdiği gibi, bunlar birbirinin *alternatifi değildir*; birini seçmek diğerini de seçmektir. On dokuzuncu yüzyılın bir kısım ataerkil aşırı uçlarının aksine, klasik teorisyenlerin kadınların insanlığına dair hiçbir şüphesi yoktu. Mesela kadınların evrimde erkeklerin aşağısındaki bir aşamada olduğunu filan söylemediler. Cinsiyet farkının tabiyetle özgürlük arasındaki fark olduğunu savundular, ama aynı zamanda klasik teorisyenler

kadınların doğal olarak özgür varlıklar olma yetisine sahip olduğunu da teslim etmek zorundaydılar.

Sivil toplumun evrensel özgürlük düzeni olduğu iddiası inandırıcı olacaksa, kadınların sözleşmeyle buna dahil edilmesi gerekiyordu; bu hareket aynı anda hem özgürlüğü simgeliyor hem de ataerki hakkını meydana getiriyordu. Kadınların (tabiyet, cinsiyet) ve bireyin (özgürlük, toplumsal cinsiyet) sivil toplumun birbirinden ayrılamaz iki alanı olarak değil birbirinin alternatifi olarak görülmesi, feminist tezde tarihsel bir kaymanın kaynağıdır. Sözleşme öğretisi açısından o kadar önemli olan (ve her taraftan yerleştirilen izlenimin aksine, henüz tam olarak elde edilmemiş olan) hukuki eşitlik ve hukuk reformları bugün istisnasız, kadınların erkek gibi davranması olarak görülüyor. Oy hakkı ve kadınların jürilere katılımı, eşit ücret, ayrımcılık karşıtı yasalar, evlilik ve tecavüz kanunlarındaki düzenlemeler, fuhuşun suç olmaktan çıkarılması gibi daha yakın zamanda gerçekleşen reformlar, bunların hepsi kadınların erkekler gibi vatandaş olmasına ve erkekler gibi şahıslarındaki mülkün sahibi olmasına imkân tanır gibi algılanıyor. Tarihsel olarak bu iddia biçimi sıra dışıdır; yakın zamana kadar çoğu feminist, sivil eşitlik talep ederken, eşit durumlarına kadın olarak ayırt edici bir ifade verme beklentisini taşıyordu.

Çağdaş feministlerse sıklıkla sanıyorlar ki böyle bir beklenti kendilerinden önce gelenlerin özel alana batmış olmalarının ötesini göremeyişlerini örnekler ve eskiden feministlerin ataerkinin doğal cinsiyet farkına başvurmasını olduğu gibi kabul ettiğinin işaretidir. Muhakkak ki, modern ataerkinde "vatandaşlık" ve "iş" sayılan şeyler sivil eril dünyada gerçekleşirken feministlerin kadınlar tarafından üstlenilen –özel– görevlerin yeniden ele alınmasını talep etmesi, verilemeyecek bir şeyi istemektir. Oysa geçmişteki feministler kanunun önünde eşitlik ve *kadın olarak* tanınma talep ettiklerinde ve özel alanda kadınlar olarak yaptıkları şeylerin kendi vatandaşlıklarının bir parçası olduğunu ilan ettiklerinde, cinsiyet farkını ifade

etme konusundaki siyasi problemle boğuşmaktaydılar; kadınlığın politik önemini inkâr etmeye kalkışmıyorlardı. Özel ve kamusal arasındaki ilişkiye dair görüşleri bugünün feministlerinden farklı olabilir, ama özel ile kamusal (sivil) arasındaki bölünmeyi *politik* bir problem olarak algılamak yenice bir gelişmedir ve bu belki de ancak, sivil eşitlik epey bir kazanıldıktan sonra mümkün olabilmiştir.

Bir asır veya daha uzun zamandır devam eden hukuki reformlarla kadınlar erkeklerle kanun önünde eşit olmaya yakınlar, himaye birkaç kalıntı hariç bütünüyle silinip süpürüldü, ama erkekler hâlâ cinsiyet olarak geniş bir iktidarı ellerinde bulunduruyor ve yeni bazı avantajlar da kazandılar, mesela baba olarak. Aşağı yukarı son on yılda gerçekleşen "toplumsal cinsiyet bakımından nötr" reform dizisi bu probleme dikkat çekiyor. Reformlar kadınların fırsat eşitliğinden faydalanmasına, ücretli işin bütün alanlarına girmesine, sözleşme özgürlüğünü kullanmasına, şahıslarındaki her türlü mülkü sözleşmeyle devretmesine ve erkeklerin yanında "Venüsün savaşını" vermesine imkân sağladı. Ama aynı zamanda, işyerinde "cinsel taciz" keşfedildi ve ataerkil iş bölümü pek de bozulmadı, bir zamanlar kadınlara ait olan yüksek statülü az sayıda işe girmek isteyen erkeklerin ayrımcılık karşıtı yasalardan faydalanmaları hariç; cinsellik ve cinsel özgürlük "seks eylemi" altına kondu ve erkeklere kadın bedenine erişimin yeni biçimlerini sunan seks endüstrisinde kapitalizm kapsamına alındı.

Ayrıca erkekler bir kez daha insanın yaratılışının "asli taşıyıcıları" olarak da görülüyor. İroniktir ki, bireyin ileriye doğru yürüyüşünde ve sözleşme özgürlüğünde klasik ataerkinin temel ilkelerinden biri kullanılıyor. Birkaç yıl öncesine kadar, insan türünün kadının hamile kalıp doğum yapmasıyla üreyebileceğinden kimsenin kuşkusu yoktu. Bugün teknolojik gelişmeler bizi, insan varlığının doğal görünen bu gereğinden şüpheye düşürüyor. Eğer üremenin insan bedeninin dışında (veya erkeklerin bedeninde) gerçekleşebilme ihtimali sahiden varsa, kadının

doğal yetisine artık gerek kalmayacaktır; kadınlara da! Kadınlara gerek kalmaması duyusal hayal gücünün bir uydurmasının ötesine geçmeyebilir, ama bunu gündeme getiriyorum; çünkü doğa, biyoloji ve cinsiyet, sözleşmeye sınır koyuyor. Sözleşme teorisi tam bu sınırlamaları hem reddeder hem de bunları gerektirir. Baştan aşağı sadece sözleşmelerden oluşan bir sosyal düzende, özgürlüğün sınırı yoktur. Bireyin şahsındaki mülk üzerinde sahip olduğu yasal tasarrufa sınır konamaz, sözleşme özgürlüğü kısıtlanamaz. Doğanın, statünün, tanımlamanın ve ataerkinin eski sınırlılıklarının hepsi terk edilmelidir. Bu demektir ki, statünün eski dünyasından sözleşmenin yeni dünyasına geçişte bireyin özgürlüğü eski bağlardan ve mecburiyetlerden *kurtulmakta* bulunur; bunlar ister mutlakiyetin, *patria potestas*'ın, devletin bağları olsun, ister cinsiyet farkının.

Statünün eski dünyasıyla yeni sivil dünya arasındaki karşıtlığın perspektifinden, yahut doğa durumu ve sivil toplum arasındaki karşıtlığın perspektifinden (sözleşme teorisi perspektifi, Rousseau'nun tezleri hariç) özgürlük problemi çözülmüştür, ya da sözleşmeye geçiş tamamlandığında çözülecektir. Birey, eski kısıtlamalardan veya doğa durumunun kendine has güvensizliğinden kurtulur. Özgürlük sözleşmeyle sergilenir ve ifade edilir, her zaman yeniden yapılabilecek olan bu "ilk" hareket sadece bireyin yargılaması gibi meşru bir kısıtla sınırlanabilir. Özgürlük bir harekettir... eski sınırlamaların kaldırılması aşamasında bile yeni bağlar kuran bir hareket. Özgürlük sınırsızdır, ama eski kısıtlamaların sonuna işaret eden hareket, yeni sivil sınırlar olan efendilik ve itaati de yaratır. Yeni dünyada, kurtuluş hareketi sivil tabiyeti ve ataerki hakkını yaratır.

Doğal bireysel özgürlük ve eşitlik öncülü sivil dünyayı yaratmak için gereklidir, soyut evrensel bir ilke olarak birey özgürlüğüne herkes başvurabilir. Köle sözleşmesini savunanlar da, köleliğin kaldırılmasını savunanlar da doğal özgürlükten aynı şekilde bahsedebilirler; bu öncülden

Hobbes'un Leviathan'ı da çıkar, Rousseau'nun katılımcı düzeni de çıkar, ilk feministlerin evlilikteki despotluğa karşı gelmesi de çıkar. Birey özgürlüğü düşüncesinin bu kadar gelişigüzel kullanılması, "sivil" toplumun anlamında bulunan muğlaklıktan kaynaklanıyor. Bu muğlaklık, sözleşme teorisini eleştirilenlerin, eleştirdikleri teorisyenlerden daha farklı bir perspektifi benimsediği ve özgürlüğü başka bir şekilde algıladığı gerçeğini saklıyor. Eleştirenler, sivil toplumun içindeki bir gözlem noktasından hareket ediyorlar. Geri dönüp eski dünyaya bakmıyorlar; sivil toplumun özel ve kamusal alan diye iki kola ayrılmasına bakıyorlar, tipik olarak bu iki alan arasındaki sınıf bölümüyle ilgilenseler de. Eleştirenler, *özerklik* olarak özgürlükle ilgileniyor, politik eşitler arasındaki özgür toplumsal ilişkiler yapısıyla; ama eleştirileri, tıpkı Rousseau'nun diğer sözleşme teorisyenlerine karşı saldırıları gibi, ölümcül şekilde taviz vermiş. Tezleri, saldırılan ikilikler arasında sıkışıp kalıyor, ilk sözleşmenin hikâyesi tarafından kurulan sınırların birinden sekip ötekine çarpıp duruyor. Sözleşmenin birçok feministin takip ettiği sosyalist eleştirmenleri, toplumsal eşitsizlik bağlamında, hukuk önünde eşitliğin yetersizliğine odaklanıyorlar. Bu yetersizlikten de, eleştirilerinin ikna ediciliğinden de şüphe yok; fakat kamusal eşitlik ile özeldeki eşitsizliğin bir araya getirilmesi, cinsellik sözleşmesinin hikâyesinin de gösterdiği üzere, modern ataerkine ait bir çelişki değil. Hukuki eşitlik ve toplumsal eşitsizlik (kamusal/özel, sivil/doğal, erkek/kadın) tutarlı bir toplumsal yapı meydana getiriyor. Feministlerle sosyalistlerin sözleşme yardakçılığının sona ermesi için, ilgi, tabiyete ve köleliğin çelişkisine yönlenmeli.

Sözleşme teorisi birçok kisve altında köleliğin çelişkisiyle lanetlenmiştir ve sözleşmeyi eleştirenler bu çelişkinin hayaletinden kurtulmayı başaramamışlardır. Köleliğin çelişkisi, klasik sözleşme teorisyenlerinin kadınların özgürlüğünü eşzamanlı olarak hem reddedip hem onaylayışıyla, sivil toplumun inşasının merkezinde oturur ve sürekli tekrar ortaya çıkar; çünkü özerklik olarak özgürlük

hâlâ cinsel efendilikle eşleştirilmektedir. Sözleşmeyi eleştirenlerin cinsellik sözleşmesine kucak açışı, Rousseau ve Hegel'in sosyalizme bıraktığı mirasta göz önünde durmaktadır. Rousseau ücretli köleliği reddetti, devletçi olmayan, katılımcı bir siyasi düzeni savundu, ama "birey" ve toplum sözleşmesine sunduğu –sözleşme diliyle ifade edilmiş– kusursuz görünen alternatif, kadınların tabiyetinin doğal zeminine bağlıydı. Benzer şekilde Hegel'in meşhur efendi ve köle diyalektiği de köleliği, köle-efendilerin yerine –özgür– cinsel efendileri koyarak aşıyordu yalnızca; bu efendiler özgürlüklerinin tanınmasını biraderlikten, ataerkil haklarının tanınmasını karılardan alıyorlardı. Sözleşmecilik köleliğin çelişkisini aşmış olduğunu iddia eder. Bireyin şahsındaki mülkiyeti (emek gücünü veya hizmetini) sözleşmeyle devretmekteki sınırsız özgürlüğü, kendi kendini sivil köleliğe devretme hakkına da sahip olduğu anlamını taşır, bu da bir özgürlük örneğidir. Çelişki ortadan kaybolur (sivil köle hukuken özgürdür) ve ânında yeniden ortaya çıkar. Şahısta mülkiyet politik bir kurgudur. Sivil köle sadece bir hizmet sağlar; fakat bedenden koparılmış hizmet efendinin ne işine yarar ki? Sivil efendilik de dahil olmak üzere efendiliğin keyfi ancak, yaşayan bir erkek veya kadın üzerinde tasarruf hakkıyla çıkar.

Evlilik sözleşmesi ve fuhuş sözleşmesi, kadınların zorunlu olarak taraf oldukları sözleşmeler, köleliğin kokusunu daima taşımışlardır ve utanç verici şekilde "vahşi kökenler"i hatırlatırlar. Bu hatırlatma politik olarak geçersiz sayılarak kenara atılır, kölelikle olan benzerlik ise gerçekten ciddiye alınmış değildir. Bu iki sözleşmenin feminist eleştirisi genellikle iş sözleşmesinin sosyalist eleştirisiyle aynı hatta ilerler – ama ücretli kölelik fikrinin desteği alınmaksızın. Böylece feministler işçinin karıyla ya da fahişeyle aynı konumda olduğunu varsaymak, ama işçinin tabiyetinin nereden geldiğini soramamak gibi garip bir duruma düşerler. Bu şekilde, zemin hayati bir yerde sözleşme öğretisine teslim edilir; emek gücü ve politik bir kurgu olan şahısta mülkiyet zımnen kabul edilir; kadınlar

ve sözleşmenin mantığa aykırılıklarıyla köleliğin çelişkisi burada devre dışı bırakılmaya devam eder.

Sivil tabiyet, insanların bir başkası tarafından kullanılmak üzere, olmak zorunda olduğu gibi kendilerini veya emeklerini değil de, emek gücünü ve hizmetlerini sözleşmeyle devredebilir*miş gibi* yapabilme yetilerine bağlıdır. Sözleşmenin nafile bir çaba olmaması için, sözleşme yapılan hizmetin sadakatle yerine getirileceğini güvenceye alan yollar olmalıdır. Hizmeti talep eden taraf (işveren, koca, müşteri) bedenin istendiği gibi kullanılması veya erişime istenen şekilde açılması için o beden üzerinde yönetim hakkına sahip olmalıdır. Şahısta mülkle ilgili sözleşmeler her daim itaat yaratmalı ve bir erkeği sivil efendi olarak kurmalıdır. Tabiyetin tam olarak hangi şekli aldığı, bedenin hangi kullanıma sokulduğu ya da ne tür bir erişimin açıldığı, tabi olarak kurulanın kadın mı erkek mi olduğuna göre değişir. Alıcı, şahıstaki mülkün sahibinin cinsiyetini umursamaz değildir asla. Alıcı erkek veya kadın bir beden üzerinde tasarruf hakkı için sözleşme yapar ve tabiyet biçimleri bedenin cinsiyetine göre değişir.

Politik müdahaleciliğin parlak bir örneğiyle, sivil tabiyete özgürlük adı verilmiş ve sivil özgürlükle ataerkil hakkın birbirine bağımlılığı bastırılmıştır. Eğer köleliğin hayaleti bir gün nihayet huzura kavuşacaksa, bu ancak siyaset teorisi ve pratiğinin ilk sözleşme hikâyesiyle kurulan karşıtlıklar yapısının dışına çıkmasıyla olur. Bu hamle, sözleşme öğretisi savunucularının sık sık söylediği gibi hukuki özgürlüğün önemini azaltmayacaktır. Bilakis, hukuki özgürlüğün ve eşitliğin elde edilmesi kadınların özerkliği için gerekli bir adımdır ve vücut bütünlüğümüzün koruması için lazımdır. Bu kazanım, önemli bir şartla, özerk bir kadınlığın gelişimi için gereken toplumsal koşulların yaratılmasına yardım edecektir; o şart, kadınların eşit durumunun kadınların *kadın olarak* özgürlüğünün ifadesi olarak kabul edilmesi gereğidir; kadınların erkeklerle eşit oluşu onların da tıpkı erkekler gibi olabileceğinin işareti olarak görülmemelidir. Son üç yüzyılda feministler,

kadınların erkeklerle aynı yetilere sahip olduğunu, dolayısıyla da aynı özgürlüğü hak ettiklerini gösterme çabalarında çok enerji harcadılar. Bir bakıma bu çabalar elbette son derece gerekliydi; kadınların himayeye ve eril hakkın çok sayıda hukuki ve toplumsal desteğine karşı mücadele etmesi lazımdı ve hâlâ da lazım; kadınların hayatlarını kazanmak ve vatandaş olarak yaşamak için gereken toplumsal kaynaklara erişimi için mücadeleye devam etmek lazım. Başka bir bakımdan, bu savaş için uğraşma gereği, kadınların özgür varlıklar –olma yetisine sahip– olduğunu göstermek gerekmediği gerçeğini bastırmaya yardım ediyor. Sözleşmeye dayalı modern ataerki *kadınların özgürlüğünü* hem reddediyor hem *varsayıyor* ve bu varsayım olmadan işleyemezdi. Cinsellik sözleşmesi hikâyesinin geri getirilmesi bu son derece önemli kavrayışa erişmemize imkân tanıyor.

Siyasi tez köken ve ilk sözleşme hikâyelerini geride bırakıp, sözleşme ve sahip olarak birey topraklarından ayrılmalıdır. Bir "ilk" sözleşme hareketine bakmak özgürlük ve tabiyet arasındaki ayrımı sistematik olarak bulandırmaktır. Özgür bir toplum düzeni sözleşmeye dayalı bir düzen olamaz. Sosyalistlerin sözleşmenin kıyafetlerini aşırmakla meşgul olduğu bir dönemde, gereken yeni formları geliştirmeye pek az politik yaratıcılık ayrılsa da, kadınların ve erkeklerin politik ilişkiler oluşturabileceği başka özgür anlaşma şekilleri vardır. Siyasi ilişkilerin kölelikle bütün benzerliklerinden kurtulması için özgür kadınlar ve erkekler özerkliklerinin toplumsal şartlarını korumak için kendi istekleriyle anlaşmalıdır. Yani, sınırları korumayı kabul etmelilerdir. Özgürlük düzen ister, düzen de sınırlar ister. Modern sivil toplumda birey özgürlüğü sınırsızdır; düzen, egemenlik ve itaatle sürdürülür. Erkeklerin efendiliğinin yerine kadınların ve erkeklerin karşılıklı özerkliğinin geçmesi için, birey özgürlüğünün, özgürlüğün içinde barındırdığı toplumsal ilişkiler yapısıyla sınırlandırılması gerekir.

1980'lerde İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'nin

sağcı hükümetlerinden özgürlüğe dair çok şey duyduk. Devletin kısıtlayıcı ataerkil kucağından ayrılıp özgür olma ve özel teşebbüs retoriği resmî siyasi tartışmalarda baskın geliyor ve şimdi Avustralya'nın İşçi Partisi hükümetinden de aynı teraneler duyuluyor. Aynı zamanda, anarşistlerin ve Marx'ın devletin "eriyip gideceği" şeklindeki eski rüyası da moda olmaktan çıktı. Buna rağmen cinsellik sözleşmesi ve toplum sözleşmesi, "birey" ve toplum, beraber ayakta durup beraber yıkılıyorlar. Belki o rüyanın solup gitmesinin geçerli sebepleri vardır: Devleti geriletmek ve devlet kudretini azaltmak retoriğinin yaygınlığına rağmen, devletin askerî gücü ve gözetleme yetisi son yıllarda çok hızla arttı. Birey figürü artık sık sık, savaş üniformasını kuşanmış vaziyette, tehdit ederek silahını sağa sola sallarken görülüyor. Birey özgürlüğü retoriği ve devlet kudretindeki müthiş artış konjonktürü, sözleşme öğretisinin etkisinin sosyal hayatın dibine, en mahrem köşesine kadar işlediği bir dönemde beklenmedik bir şey değil. Sonuç olarak, sözleşme kendi varlığının koşullarını yok ediyor. Hobbes çok uzun zaman önce, sözleşmenin –tepeden tırnağa– mutlakiyeti ve savaşı uzak tutacak bir kılıç gerektirdiğini göstermişti. İlk sözleşme kurgusunun artık hiçbir başlangıcın olamayacağı bir sona varmaması için, postmodern dönemin ilkesinin irade yerine güç olmaması için, özgürlüğe dair yeni bir hikâyeye acilen ihtiyaç var.

Cinsellik sözleşmesi hikâyesini geri getirmek kendi başına bir siyasi program önerisi sunmuyor ve belli şartlar altında feministlerin izleyebileceği en iyi yol ve politikanın ne olduğuna, feministlerin diğer politik hareketlerle ne zaman ve nasıl birliktelik kurabileceğine karar vermek gibi çetin bir iş için kestirme yollar önermiyor. Ama hikâye bir kez anlatılınca, politik imkânları değerlendirmek ve şu ya da bu yolun özgür bir toplum yaratmaya, cinsiyet farkının çeşitlilik içeren bir özgürlük ifadesi olarak kurulmasına yardımcı mı yoksa engel mi olacağına (ya da ikisi birden) karar vermek için yeni bir perspektif artık elimizde oluyor. Politik yaratılışın bastırılmış hikâyesi su yüzüne çıkarıl-

dıktan sonra politikanın manzarası bir daha asla aynı olamaz. Doğa, cinsiyet, erkeklik ve kadınlık, özel olan, evlilik ve fuhuş politik problemler haline gelir; dolayısıyla iş ve vatandaşlığın tanıdık, ataerkil anlaşılma biçimleri de. Demokrasiye, sosyalizme ve özgürlüğe çıkacak yeni, ataerki-karşıtı yolların haritası çizilmelidir.

Her halükârda, politikanın manzarası son yirmi senede müthiş bir biçimde değişti. İlk sözleşme hikâyesinin bugün eskisi kadar misafirperver olmayan bir siyasi bağlamda anlatılması gerekiyor. Ataerkil yapılar ve bölünmeler artık, diyelim 1867 Reform Yasası ve 1968'in çalkantıları arasında olduğu kadar sağlam değil. İşçinin, işçi sendikalarının ve işçi sınıfı dayanışmasının ve kardeşliğinin yeşerdiği eski imalat endüstrileri ve diğer alanlar kayboluyor ve "çalışma toplumu" fikri bugün ütopik görünüyor; "aile" (ekmek kazanan, bağımlı karı ve çocuklar) bugün Amerika Birleşik Devletleri'nde, Avustralya'da ve İngiltere'de hanelerin küçük bir azınlığını oluşturuyor; özel ile kamusalın ayrılması/entegrasyonu politik bir sorun olarak gündeme taşındı; eskiden beri süregelmiş siyasi ittifaklar çöküyor ve yeni toplumsal hareketler feminizminkilere benzeyen ama başka çıkış noktaları olan sorular soruyorlar. Erkeklerin, erkeğin seks hakkı kanunu hakkındaki sessizliği korumakta yerleşik çıkarı var, ama siyasi tez ve eylem için ataerkil sivil toplumun ikiliklerinin dışına çıkmak, erkekliğin özerk kadınlıktan geri yansıyacağı özgür ilişkileri yaratmak için fırsat da var.

Baudelaire "'Tamamlanmış' bir konuyla 'bitmiş' bir konu arasında dünya kadar fark vardır ve genel olarak 'tamamlanmış' olan 'bitmiş' değildir" demişti.[2] Cinsellik sözleşmesine dair söyleyeceklerimi tamamladım, ama hikâyenin bitmesine daha çok var. Politik kurgu hâlâ hayat belirtileri gösteriyor ve siyaset teorisi onun hayat desteklerini çekmeye yetmiyor.

[2] Aktaran: R. Hayman, *Nietzsche: A Critical Life*, Harmondsworth, Penguin Books, 1982, s. 360.

Dizin

Âdem 86, 87, 88, 131, 136, 137, 138, 139, 146, 176
Alchian, A. A. 231
Allen, Judith 294
anne hakkı 46, 51, 52, 75, 77, 78, 161, 325
Astell, Mary 142, 148, 184, 191, 324
ataerki 17, 26, 39, 40, 41, 44, 47, 52, 53, 58, 59, 66, 67, 172
ataerki hakkı 16, 137
Atiyah, Patrick 27

babaerki 57
babaerkici tahakküm 56
babaerki hakkı 164, 320
Bachofen, Johann 48, 50, 63, 161
Balbus, Isaac 59
Barrett, Michele 54, 55
Baudelaire, C. 342
Beatles, The 276
Beauvoir, Simone de 124, 267
Benyon, Huw 225
Blackstone, Sir William 143, 221, 222, 234, 235, 236
Bodin, J. 137
boşanma 86, 186, 245, 249, 274, 275
Brecht, B. 209
Brennan, Teresa 80, 322
Briffault, Robert 51
Brown, Norman O. 160
Buchanan, James 71, 97
Bullard, Laura Curtis 184
Butler, Josephine 292
Butler, Melissa 42

Chestnut, Mary 187
Chodorow, Nancy 59
Chudleigh, Leydi 192
cinsiyet farkı 245, 252, 253, 265, 266, 267, 276, 278, 279, 280
Cobbe, Frances Power 188
Cockburn, Cynthia 215
Cohen, G. A. 202
Cole, G. D. H. 25, 26
Coward, Rosalind 41, 48, 49, 50, 51
Crick, Bernard 125, 129
Cronan, Sheila 190
Cullwick, Hannah 195

Daly, Mary 141
Darwin, C. 161
Davidoff, Leonore 193
Davis, David Brion 116
Defoe, Daniel 184, 192
Delaney, Carol 62
Delphy, Christine 196, 204, 239, 275, 322
Demsetz, H. 231
Dewey, J. 125
Digges, Dudley 131, 134, 146
Dunn, John 125
Durkheim, Emile 264, 273

Eisenstein, Zillah 43, 66
Elshtain, Jean 43, 140
Engels, F. 40, 205, 206, 208
Ericcson, Lars 285, 301

evlilik birliğinden doğan haklar 83, 89, 137, 138, 139, 146, 171, 244
evlilik sözleşmesi xii, 16, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 31, 38, 51, 81, 83, 89, 96, 99, 142, 143, 165, 171, 173, 175, 178, 179, 189, 197, 201, 225, 226, 234, 248, 249, 250, 252, 256, 259, 261, 262, 263, 269, 270, 271, 272, 273, 281, 291, 304, 309, 328, 330, 338

Filmer, Sir Robert 17, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 63, 78, 79, 82, 86, 87, 106, 122, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 142, 150, 159, 163, 178, 318, 321
Finley, Sir Moses 103
Fitzhugh, George 106
Foucault, Michel 35
Freud, Sigmund 29, 47, 48, 54, 122, 128, 150, 155, 156, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 174
Frye, Marilyn 286
fuhuş sözleşmesi 19, 24, 301

Gaus, Gerald 124
Genovese, Eugene 188, 192
Goldman, Emma 283
Gouges, Olympe de 329
Green, T. H. 228
Grotius H. 108, 109

Hale, Lord 189
Hamilton, Cicely 202, 283
Hardy, Thomas 185
Hartmann, Heidi 66, 198, 204
Hartsock, Nancy 140
Havva 86, 87, 88, 137, 138, 139, 176
Hegel, G. W. F. 34, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 338
Hemings, Sally 188
himaye 32, 143, 179, 183, 221, 236, 328, 335, 340
Himmelfarb, Gertrude 243
Hinton, R. W. K. 77, 86
Hobbes, T. 21, 22, 30, 33, 49, 64, 65, 70, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 87, 88, 89, 93, 97, 99, 108, 109, 111, 132, 133, 134, 137, 156, 159, 164, 171, 181, 273, 322, 337

ilk sahne 122, 163, 164, 165, 166, 177, 182, 272, 329, 331

Jaggar, Alison 299
Jefferson, Thomas 101, 187
Johnson, Elizabeth 149

Kant, I. 72, 92, 94, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 264, 265, 303, 304
karı satışı 186
kölelik 20, 23, 25, 33, 34, 90,

96, 97, 98, 100, 101, 102, 104, 105, 107, 108, 109, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 168, 184, 187, 188, 189, 191, 221, 222, 223, 227, 240, 267, 290, 308, 338
Kurt Adam 164, 165, 166

Laslett, P. 137
Lerner, Gerda 52, 53, 55, 56, 103
Lévi-Strauss, Claude 48, 52, 96, 171, 172, 173, 174, 269
Locke, John 18, 29, 31, 41, 42, 43, 44, 46, 64, 65, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 106, 111, 112, 123, 133, 135, 136, 143, 144, 145, 146, 147, 150, 162, 253, 318
Lovelace, Richard 305

Machiavelli, N. 141
Macpherson, C. B. 90
Maine, Sir Henry 26, 27, 48, 49, 50, 56, 183
Malinowski, Bronisław 51
Mansfield, Lord 220, 221
Marshall, T. H. 57
Marx, K. 32, 208, 218, 225, 227, 300, 310
M Bebek olayı 314
McLeod, Eileen 299, 308
McWilliams, Wilson Carey 126, 127, 128
Menefee, Samuel 185, 186, 187
Mill, James 238
Mill, John Stuart 27, 64, 118, 188, 237, 242, 243, 245, 246, 249, 250, 253, 308
Mitchell, Juliet 47, 48, 54, 157, 162
Munby, Arthur 195

Nietzsche, F. 103
Nozick, Robert 113

O'Brien, Mary 61, 62, 140
Oedipus kompleksi 156
Orwell, George 199

patria potestas 49, 50, 136, 150, 161, 162, 166, 183, 336
Patterson, Orlando 102, 306
Philmore, J. 113, 114, 115, 116
Pitkin, Hanna 141, 159
Platon 140
Pufendorf, S. 84, 85, 88, 108, 109, 110, 111, 132, 133, 147, 245

Rawls, John 29, 71, 72, 73, 74, 157, 304, 329
Rich, Adrienne 17
Richards, David 303, 304
Rosen, Ruth 294
Rousseau, J.-J. 23, 25, 58, 61, 70, 71, 88, 108, 119, 120, 121, 133, 134, 135, 150, 151, 152, 153, 154, 157, 158, 189, 254, 266, 330, 337, 338
Rowbotham, Sheila 54
Rubin, Gayle 55

Sade, Marquis de 278
Schochet, Gordon 45, 46, 56, 123
Schouler, J. 235
Seabury, Muhterem Samuel 107, 108, 109
seks eylemi 248, 277, 297, 307, 335
seks hakkı 18, 48, 89, 136, 137, 138, 140, 142, 147, 163, 170, 175, 189, 254, 288, 305, 324, 342
Shanley, Mary 250
Shaw, George Bernard 298
Shultz, Marjorie 251, 277
sivil toplum ii, 15, 16, 18, 28, 35, 47, 64, 82, 90, 122, 124, 146, 154, 157, 171, 264, 267, 268, 270, 305, 336
sözleşmecilik 33, 82, 90, 93, 116, 117, 230, 329, 338
Stanton, Elizabeth Cady 233
Stephen, James Fitzjames 125, 128
Stone, Lawrence 314

şahısta mülk/mülkiyet 62, 76, 94, 95, 96, 218, 229, 232, 254, 302, 306, 315, 321, 330, 338

taşıyıcı annelik 62, 135, 311, 312, 313, 314, 315, 317, 318, 319, 320, 321, 330, 332
Taylor, Harriet 242, 243, 244, 246
Thompson, William 148, 182, 190, 202, 208, 233, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 243, 245, 246, 249, 253, 258
Tribe, Keith 64
Trilling, Diana 243
tüp bebek 311, 312, 313
Tyrrell, James 123

ücretli kölelik 33, 227, 303, 338

Veblen, Thorstein 192

Walkowitz, Judith 293
Weber, M. 41
Weitzman, Lenore 249, 251
Wheeler, Anna 242, 243
Wilson, E. O. 181
Wollstonecraft, Mary 29, 192, 243, 283
Woolf, Virginia 41, 129

Zilboorg, Gregory 166, 167, 168, 182

Bütün insanlar doğuştan özgürse neden bütün kadınlar doğuştan köledir? Bu sorunun sorulduğu günden beri feministler erkeklerin kadınlar üstündeki ataerki hakkına karşı mücadele veriyor. ***Cinsel Sözleşme***, erkeklerin özgürlüğü ile kadınların tabiyetinin ilk sözleşmeyle nasıl kurulduğunu ortaya koyarak bu çabaya büyük bir katkıda bulunuyor.

Carol Pateman bugün bir klasik kabul edilen çalışmasında, bir özgürlük hikâyesi olarak sunulan toplumsal sözleşme teorisini tartışmaya açıyor. İlk sözleşme hikâyesinin yarısının eksik olduğunu söyleyen Pateman, ilk sözleşme yapılırken, erkeklerin kadınlara egemen olmasının ve erkeklerin kadınlar üzerinde eşit cinsel erişime sahip olmasının öngörüldüğünü kaydediyor.

Toplumsal sözleşme bir özgürlük hikâyesi iken, cinsellik sözleşmesinin bir tabiyet hikâyesi olduğunu vurgulayan Pateman, sözleşme teorisinde evrensel özgürlüğün daima bir hipotez, bir hikâye, siyasi bir kurgu olduğunu hatırlatıyor. Evlilik, kölelik, iş, fahişelik, taşıyıcı annelik gibi çeşitli alanlardaki sözleşme türlerini eleştirel bir yaklaşımla inceleyen ***Cinsel Sözleşme***, eşitlik ilkesine dayalı bir sözleşme arayışındaki feminist yaklaşıma da, toplumsal sözleşmeyi sivil özgürlüğün başlangıcı olarak sunan anaakım siyaset bilimine ve her iki kanattan ideolojilere de kör noktalarını gösteren çığır açmış bir metin.

Cinsel Sözleşme, siyaset bilimi ve felsefesi, kadın çalışmaları, sosyoloji ve hukuk alanlarından akademisyenlerin ve öğrencilerin temel başvuru kaynaklarından biri.

CAROLE PATEMAN Sussex'te doğdu. Ruskin College'da lisansını tamamlayıp Oxford Üniversitesi'nden doktora derecesini aldı. Avrupa'nın pek çok ülkesinde, Avustralya'da ve ABD'de ders verdi. Avustralasya Siyaset Bilimi Derneği, Amerika Siyaset Bilimi Derneği Konseyi, Uluslararası Siyaset Bilimi Derneği gibi kuruluşlarda aktif görevler aldı. Halen Los Angeles California Üniversitesi (UCLA) Siyaset Bilimi Bölümü'nde ders vermektedir.

THG 0918849 HFR

ISBN 978-605-4787-94-4

9 786054 787944

BOĞAZİÇİ ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ