DEFTER

Sayı 21, Bahar 1994





İÇİNDEKİLER

- Kadınların Zamanı
  Julia Kristeva; Çev. İskender Savaşır
- Yoksa Kadınlar Var mı?
  Meltem Ahıska
- Feminist Teori ve Erkek Şiddeti
  Gülnur Savran
- Nezih Ölüm Gardiyanları: Bosna-Hersek
  Hale Tenger
- Kadınlar
  Nadire Mater
- Yetke ve Aileye Dönüş: Ya da, Babaların Olmadığı Bir Dünya mı?
  Jessica Benjamin; Çev. Gülşat Aygen
- Kadın Eleştirisi Neyi Gerçekleştirdi?
  Jale Parla
- Haremden Kadın Partisine Giden Yolda Kadın Dergileri ve Öncü Kadınlar - I
  Zehra Toska
- 80'li Yıllarda Türkiye'de Feminizm
  Ayşe Düzkan, Meltem Ahıska
- Defter Dergisi 1-20. Sayılar Kaynakçası

ŞİİR

- Şiirler; Salih Ecer, Cevdet Karal, Roni Margulies, Mehmet Yaşın, Orhan Tekelioğlu

KADINLARIN ZAMANI

Julia Kristeva

19. yüzyılın düşü ve gerçekliği olan ulus, 1929 buhranıyla ve Nasyonal Sosyalizm'in Marx'a göre temel dayanaklarını oluşturan iktisadi türdeşlik, tarihsel gelenek ve dil birliğini imha etmesiyle birlikte hem doruk noktasına hem de sınırlarına varmışa benziyor. Gerçekten de, İkinci Dünya Savaşı'nın, terimin yukarıda andığımız anlamıyla, ulusal değerler adına savaşılmış olsa da, bir gerçeklik olarak ulusa son verdiği iddia edilebilir; o noktadan itibaren ulus, toplumsal ve felsefi iç bütünlüğünü yitirerek, yalnızca ideolojik ya da dar anlamıyla siyasal amaçlar uğruna kullanılan bir yanılsama haline dönüştü. Bir an önce bu makalede bizi uğraştıracak özgül sorunsala varmak için, iktisadi *türdeşlik* yanılsamasının yerini *karşılıklı bağımlılığa* bıraktığını söyleyebiliriz – sözkonusu olan iktisadi süper güçlerden birine boyun eğmek olmadığı durumlarda... *Tarihsel* gelenek ve *dil* birliği ise daha kapsayıcı ve derin belirleyiciler olarak yeniden şekillendirildiler. Tarihle coğrafyanın içiçe geçmesinin sonucu olarak oluşmuş kültürel ve coğrafi hafıza diye tanımlanabilecek bir *simgesel payda*... Bu hafızanın çeşitli biçimleri, bugün hâlâ kullanılıyor olsalar da güçlerini yitirmekte olan siyasal partilerin üzerinde yeniden serpiştirildiği yeni toplumsal bölgeler yaratıyorlar. Bütün toplumsal bölgelerin paylaştığı bu hafıza ya da simgesel payda, aynı zamanda, iktisadi küreselleşme ve/veya birörnekleşmenin ötesinde, ulusları aşan ve kimi zaman bütün bir kıtayı kuşatan kimi özellikleri açığa çıkarıyor. Böylelikle ulustan üstün yeni bir toplumsal grup kurulmuş oluyor; kendi özgün yönlerini kaybetmek bir yana, ulus, bu grubun içinde onları yeniden keşfedip, tuhaf bir zamansallık, bir tür "gelecekte tamamlanmışlık" içinde vurguluyor; öyle ki en bastırılmış geçmiş, en modern bir mantıki ve sosyolojik dağıtım türüne, kendine özgü bir yön kazandırıyor. Çünkü bu hafıza ya da ortak simgesel payda, zaman ve mekân içinde biraraya gelmiş insanların maddi ürünlerin *üretimiyle* (yani iktisatla ve bunun gerektirdiği insan ilişkileriyle, örneğin siyasetle vs.) ilgili sorunlara verdiği cevaplarla değil, *yeniden üretimle*, türün varkalmasıyla, hayat ve ölümle, bedenle, seksle ve simgeyle ilgili. Eğer, ör-

neğin Avrupa'nın böylesi bir sosyo-kültürel grup olduğu doğruysa, bana öyle geliyor ki bu grubun varoluşunun temelinde, ortak hafızayla elbette içiçe geçmiş olan ama özellikle, ortaklarının baskısı altında hızla değişebilen iktisat değil, kendisini sanatta, dinde, felsefede ifade eden bu "simgesel payda" var.

Böyle kurulmuş bir toplumsal grubun, hem köklerini belirli bir yeniden üretim tarzında ve bu tarzın, biyolojik türü, zamana haraç ödemek zorunda olan insaniyetiyle ilişkilendiren tasarımında bulan bir *dayanıklılığı*; hem de ortak simgesel paydanın, evrenselliği dolayısıyla, bir başka sosyo-kültürel simgesel paydada yankısını bulma zorunluluğundan kaynaklanan bir *kırılganlığı* olduğu aşikâr. Bu yüzden daha kendisini yeni kurmuşken Avrupa'dan, kendisini başka ulus-ötesi sosyo-kültürel gruplara özgü kültürel, sanatsal, felsefi ve dinsel kurgularla karşılaştırması, hatta onlarda kendisini bulması isteniyor. Sözkonusu varlıklar tarihsel bağlarla bağlı olduğunda (Avrupa ve Kuzey Amerika ya da Avrupa ve Latin Amerika örneklerinde olduğu gibi) bu doğal görünüyor; ama aynı fenomen, simgesel diye adlandırdığımız paydanın evrenselliği, geçmişte de bugün de birbirine karşıymış gibi görünen üretim ve yeniden üretim tarzlarını (örn. Avrupa ve Hindistan ya da Avrupa ve Çin) yan yana koyduğunda da meydana geliyor. Kısacası Avrupa tarzı bir sosyo-kültürel topluluk sözkonusu olduğunda, sürekli olarak ikili bir sorunsalla karşı karşıya kalıyoruz: tarihsel katmanlaşma sonucu oluşan *kimlik*'leriyle, tarihten kaçarak antropolojiye toslayan bu anılar bağlantısının yol açtığı *kimlik yitimi*. Başka bir deyişle, iki zamansal boyutla karşı karşıyayız: çizgisel tarihin zamanı ya da (Nietzsche'nin dediği gibi) *akışkan zaman* ve başka bir tarihin zamanı, dolayısıyla başka bir zaman, bu ulus-ötesi sosyo-kültürel toplulukları daha da büyük varlıklar içinde kuşatan (yine Nietzsche'ye göre) *anıtsal zaman*.

Bu tür sosyo-kültürel organizmaların dinamiklerini özetlediklerini düşündüğüm bazı oluşumlara dikkat çekmek istiyorum. Soru sosyo-kültürel gruplarla, yani üretimdeki yerleriyle, ama özellikle de yeniden üretim tarzı ve tasarımlarındaki rolleriyle tanımlanan gruplarla ilgili; sözkonusu grupların tasarımları, bu oluşumun özgül sosyo-kültürel özelliklerini taşısa da, grupla ilişkileri *çaprazdır* ve onu diğer sosyo-kültürel oluşumlara bağlar. Aklımda özellikle yaş grupları (örneğin, Avrupa'nın genç insanları), cinsel bölünmeler (örneğin "Avrupalı kadınlar") vesaire gibi sosyo-kültürel gruplar var. Avrupa'daki "genç insanlar"ın ya da "kadınlar"ın bir tikellikleri olduğu elbette aşikâr ama onları "genç insanlar" ya da "kadınlar" diye tanımlayan şeyin onları Avrupa'daki kökenleri ile çapraz bir ilişkiye soktuğu ve Kuzey Amerika ya da Çin'deki benzer gruplarla ilişkilendirdiği de aynı derecede aşikâr. Yani, aynı zamanda "anıtsal tarih"e de ait oldukları

ölçüde, yalnızca Avrupalı "genç insanlar" ya da Avrupalı "kadınlar" olmakla kalmayacaklar, son derece özgül bir tarzda yeniden üretim ve tasarımındaki yapısal yerlerinin evrensel özelliklerini yankılayacaklardır.

Bu yüzden, izleyen sayfalarda okur, önce Avrupa'daki kadınlar sorunsalını, zaman üzerine bir incelemeye yerleştirme yolunda bir çabayla karşılaşacak: feminist hareketin hem devraldığı hem de dönüştürdüğü bir zaman. İkinci olarak iki evreyi ya da iki kadınlar kuşağını ayırdetmeye çalışacağım. Bunların her ikisinin talepleri de dolaysız bir şekilde evrenselci ve kozmopolit olmakla birlikte, yine de birinci kuşağın daha çok (yukarıda telkin edildiği şekliyle) ulusal sorunsal tarafından belirlenmiş, ıkıncısının ise daha çok "simgesel payda"daki yerleri tarafından belirlenmiş olması ve dolayısıyla Avrupalı *ve* Avrupa-ötesi olması bakımından ayırdedilebilirler. Son olarak, hem üzerine eğilinen sorunlar hem de önerdiğim çözümleme tarzı aracılığıyla, bundan böyle kapsamı dünya ölçeğinde olan bir alanda, bir Avrupalı –ya da hiç değilse Avrupalı bir kadın– için takınılabilecek, benim geçerli bulduğum bir tavrı sunmaya çalışacağım.

Hangi Zaman?

Joyce'un dediği gibi, "Babanın zamanı, annenin türü"; gerçekten de insan kadınların adını ve kaderini düşündüğünde, *zaman*, oluş ya da tarihten ziyade, insan türünü yaratan ve şekillendiren *mekânı* aklından geçiriyor. Öznellik, onun şeceresi ve kazalarına ilişkin modern bilimler, kendisi de belki toplumsal-tarihsel konjonktürün bir sonucu olan bu sezgiyi kendi tarzlarında doğruluyorlar. Hastalarının düş ve fantazilerini dinledikten sonra Freud, "isterinin mekâna bağlı olduğunu"[1] düşünmüştü. Çocukların simgesel işlevi edinmesiyle ilgili daha sonraki araştırmalar, anne sevgisinin sürekliliği ve niteliğinin, çocuğun gülmesini sağlayan, sonra da sonuçta işaret ve sözdizimine varan simgesel gösterimlerin tümünü sağlayan ilk mekânsal referansların belirmesini koşulladığını göstermektedir.[2] Dahası, antipsikiyatri ve psikozların tedavisinde kullanıldığı haliyle psikanaliz, transferans ve iletişim kapasitesini hastaya kazandırmazdan önce, yeni mekânların, anne mekânındaki eski yetersizlikleri tamir eden tatmin edici yedeklerin düzenlenmesine girişirler. Örnekleri çoğaltabilirim. Ancak hepsi de

1. Sigmund Freud ve Carl G. Jung, *Correspondence*, Paris: Gallimard, 1975, 1:87.

2. R. Spitz, *La Premiere Annee de la vie de l'enfant*, Paris: PUF, 1958; D. Winnicott, *Jeu et realite*, Paris: Gallimard, 1975; Julia Kristeva, *"Noms de lieu" in Polylogue*, Paris: Editions du Seuil, 1977.

sayısız anaerkil görünümlü (ve anaerkil olarak yeniden beliren) dinin "kadın"a atfettikleri mekân sorunsalında birbirlerine yaklaşırlar; Platon da kendi sisteminde antik çağdaki atomistleri özetleyerek mekânı *chora*'nın, matriks uzayının erişilmezi olarak belirtmiştir; besleyici, adlandırılamaz, Bir'i, Tanrı'yı önceleyen, dolayısıyla metafiziğe karşı gelen.

Zamana gelince; kadın öznelliği, temelde medeniyet tarihi boyunca bilinen çoğul zaman halleri arasından *tekrarlama* ve *ebediyet*'i koruyan özgül bir önlem sağlıyor gibidir. Bir yanda döngüler, gebelik, doğanınkine uyan ve klişeleştiriciliği dehşet verebilecek bir zamansallık dayatan – ancak düzenliliği ve öznellik-ötesi zaman olarak, kozmik zaman olarak yaşanan şeyle ahengi başdöndürücü görülere ve adlandırılamaz *jouissance*'a* yol açan– bir biyolojik ritmin ebedi tekrarı vardır. Öte yandan da, belki de bunun sonucu olarak, anıtsal zamansallığın hiçbir çatlağı ya da kaçışı olmayan kütlesel varlığı sözkonusudur; bunun (geçen) çizgisel zamanla o kadar az alakası vardır ki, "zamansallık" sözcüğü bile pek uymaz: Hayali mekân gibi her şeyi kapsayan ve sonsuz olan bu zamansallık, insana Hesiodos'un efsanesindeki Kronos'u, babası Uranos'tan ayırmak için Gaia'yı kütlesel varlığıyla sarıp sarmalayan ensest ilişkisi içindeki oğlu hatırlatır. Ya da insanın aklına, tüm dinsel inançlardaki kendilerini önceleyen ya da aynı zamanda bulunan bir anne kültünün izini sürdüren çeşitli yeniden dirilme efsaneleri gelir; bunun en yakın zamanlardaki incelmiş bir örneği olan Hıristiyanlık'ta Bakire Ana'nın gövdesi ölmez, aynı zaman içinde bir mekânsallıktan diğerine (Ortodoks inancına göre) uykuya dalma yoluyla, ya da (Katolik inancına göre) uruc yoluyla hareket eder.[3]

Bu iki tür zamansallığın (döngüsel ve anıtsal), zorunlu olarak annelikle ilişkili görüldüğü ölçüde kadın öznelliğine geleneksel olarak bağlanıyor olması, bu tekrarın ve bu ebediyetin çeşitli medeniyet ve deneyimlerde, özellikle de mistik olanlarda, tek değilse de temel zaman kavramları olduğu gerçeğini unutturmamalıdır bize.[4] Belli bazı modern feminizm akımlarının kendilerini burada buluyor olmaları, onları "erkek" değerleriyle temelden uzlaşmaz kılmaz.

Buna karşılık, kendini sezgiye bırakan kadın öznelliği, belirli bir zaman kavramına göre bir sorun olur: tasarı, teleoloji, çizgisel ve geleceğe dönük açılım olarak zaman; yola çıkış, ilerleme ve varış olarak zaman – başka bir deyişle tarihin zamanı.[5] Bu türden zamansallığın her medeniye-

* zevk, haz (ç.n.)

3. Bkz. Julia Kristeva, "Heretique de l'amour", *Tel quel*, no: 74 (1977), ss. 30-49.

4. Bkz. H.C. Puech, *La Gnose et le temps*, Paris: Gallimard, 1977.

5. Bkz. Alice Jardine, "Introduction to Julia Kristeva's 'Womens's Time'", *Signs*, c. 7, no: 1 (1981), ss. 5-12.

tin mantıksal ve ontolojik değerlerinde içkin olduğu, bu zamansallığın diğerlerinin saklamaya çalıştıkları bir kopuşu, beklentiyi, ya da ıstırabı açığa vurduğu, şimdiye kadar bol bol gösterildi. Bu çizgisel zamanın cümlelerin telaffuzu (isim + fiil; konu-yorum; baş-son) olarak görülen dilin de zamanı olduğu; bu zamanın kendi engeline, aynı zamanda o telaffuzun da –ölüm– engeli olan engele dayandığı da eklenebilir. Bir psikanalist buna "saplantılı zaman" diyecektir, zamana egemenlikte kölenin gerçek yapısını fark ederek. Hatıralarından ıstırap duyan kadın ya da erkek isterik, kendi benliğini daha ziyade daha önceki zamansal hallerde bulacaktır: döngüsel ya da anıtsal. Belki de ruhsal yapılara gömülmüş olan bu zıtlık, belirli bir medeniyette yine de toplumsal gruplar ve ideolojiler arasındaki bir zıtlığa dönüşür; bu şekilde bazı feministlerin radikal konumları, spiritüel ya da mistik esinli bazı marjinal grupların söylemiyle, ve ne tuhaftır ki, yeni bilimsel kaygılarla birleşir. Mekândan ayrıştırılamayacak bir zaman sorunsalı, sürekli genişleyen ya da kazalar ve felaketlerle ritmini bulan bir mekân-zaman, gerek uzay bilimcileri, gerekse genetikçileri sürekli uğraştırmıyor mu? Üstelik, başka bir düzeyde, bilginin saklanması ve yeniden üretimiyle kendini gösteren çağdaş medya devriminin, talebin kaprislerine bağlı olarak donan ya da genişleyen, kaynağına dönen ama denetlenemeyen, öznesini tümüyle atlayıp geçen ve kendisinden yararlananlara sadece iki meşguliyet bırakan –Kim kaynak (programlama) üzerinde egemenlik kuracak , kim sonuç (kullanım) üzerinde– bir zaman fikrini ima ettiği de doğru değil mi?

Bu yazının çerçevesi içinde, duyulmadık karmaşıklıktaki bir sorunsalın içine böyle hızlı bir keşif turu yapma iznini kendime özellikle iki nedenden ötürü verdim. Okur hiç kuşkusuz gönderme yaptığım terimdeki dalgalanmalardan hayrete düşmüş durumdadır: anne, kadın, isterik... Kanımca çağdaş ideolojide "kadın" teriminin aldığı görünürdeki tutarlılık, eylemci amaçlarla kullanıldığındaki "kitle" ya da "şok" etkisi bir yana, sözcüğün altında işleyen çeşitli işlevler ya da yapılar arasındaki farkı silme yönünde olumsuz bir etki yaratmaktadır. Gerçekten de kadın ifadeleri ve meşguliyetlerinin çoğulluğunu vurgulamanın zamanı gelmiştir artık; böylelikle bu farklılıkların kesişmesinden daha kesin, daha az ticari, daha içtenlikli olarak, iki cins arasındaki gerçek *temel farklılık* ortaya çıkabilir: Feminizm, muhteşem bir iş başararak bu farklılığı acı verici kılmış, yani borsayla savaşlar dışında sıkıntıdan patlayan bir medeniyette sürprizler ve simgesel hayat üretebilmeye uygun hale getirmiştir.

Dahası, bu sosyo-kültürel dağılımın içinde yeraldığı zamana değinmeksizin Avrupa'dan veya "Avrupa'daki kadınlar"dan bahsetmek besbelli imkânsızdır. Bir yüzyıl önce bir kadın duyarlılığının ortaya çıktığı doğruy-

sa eğer, büyük ihtimalle *kendi* zaman nosyonunu getiren bu duyarlılık "ebedi bir Avrupa" fikriyle, hatta belki "modern Avrupa" fikriyle bile uzlaşma içinde değildir. Bu duyarlılık daha ziyade, Avrupa'nın geçmişi ve bugünü aracılığı ve yoluyla; ayrıca hafızanın ambarı olan "Avrupa" toplamının aracılığı ve yoluyla kendi Avrupa-aşırı zamansallığını aramaktadır. Herhalükârda, Avrupa feminist hareketleri içinde, kolayca eril olarak nitelenen ve aynı anda hem medeniyete hem de saplantıya ait olan bu çizgisel zamansallık kavramına karşı üç tavır sözkonusudur.

İki Kuşak

Başlangıçta oy hakkı savunucularının ve varoluşsal feministlerin mücadelesi olarak kadın hareketi bir tasarı ve tarih zamanı olarak kendisine çizgisel zamanda bir yer edinmeye çalıştı. Bu anlamda hareket dolaysız bir şekilde evrenselci olmakla birlikte, aynı zamanda da ulusların toplumsal ve siyasal yaşamlarına derin kökler salıyordu. Kadınların bütün siyasal talepleri –eşit işe eşit ücret, toplumsal kurumlarda erkeklerinkine denk bir güç sahibi olmak, gerektiğinde, yani çizgisel tarihe dahil olmakla bağdaşmadığında kadınsı ya da anaç diye addedilegelmiş değerlerin reddi– bütün bunlar belirli bazı değerlerle kurulan *özdeşim mantığının* bir parçasıdır; kuşkusuz bu değerler ideolojik değil (ideolojik olanla, haklı olarak gericiliğe karşı mücadelenin bir parçası olarak mücadele ediliyordu) ulus-devlette egemen olan akılcılığın mantıksal ve ontolojik değerleriydi. Şimdi burası bu özdeşim mantığının ve ondan türeyen mücadelenin kadınlar için sağladığı ve sağlamaya devam ettiği yararları (kürtaj, doğum kontrolü, eşit ücret, mesleki kabul vb.) saymanın yeri değil; kısa zamanda bütün bunların Sanayi Devrimi'nden de önemli sonuçları olacak. Yaklaşımı evrenselci olduğu ölçüde bu akım "Evrensel Kadın" etiketi altında farklı ortam, çağ, medeniyet ya da ruhsal yapılardaki kadınların sorunlarını *küreselleştirir.* Bu küresel tarz kadın *kuşaklarını* ancak bir halef-selef ilişkisi olarak, kurucuların öngördüğü programın giderek gerçekleştirilmesi yolunda bir ilerleme olarak tasarlayabilir.

Bir yandan kadın hareketine Mayıs 1968'den sonra katılan daha genç kadınlarla, diğer yandan estetik ya da psikanalitik bir deneyimi olan kadınlarla bağlantılı olan ikinci evrede ise çizgisel zamansallık neredeyse tamamen reddedildi ve sonuç olarak siyasal boyut tamamıyla taşkın bir kuşkunun gölgesi altında kaldı. Nispeten daha yeni olan bu feminizm akımının hâlâ seleflerinden sözettiği ve kadınların toplumsal ve kültürel onay görmesinin hâlâ onun da temel meselesi olduğu doğruysa da, bu akım ken-

disini, kendi kimliği ve dolayısıyla da zamansallığın kendisi hakkındaki tasarımları bakımından birincisinden nitel olarak farklı bir kuşağa ait görüyormuşa benziyor. Aslen kadın psikolojisi ve onun simgesel gerçekleşimlerinin özgüllüğüyle ilgilenen bu kadınlar, kültürün geçmişte dilsiz bıraktığı özne-içi ya da bedensel deneyimlere bir dil kazandırmaya çalışıyorlar. Sanatçı ya da yazar olarak *işaretlerin dinamiği* üzerine hatırı sayılır bir araştırmaya koyulmuş durumdalar. Bu araştırma, hiç değilse hedefleri düzeyinde, kendisini büyük estetik ve dinsel kalkışmalarla ilişkilendiriyor.

Bu deneyimi yeni bir kuşağa özgü saymak, başlangıçtaki toplumsal ve siyasal kimlik taleplerine, daha ince ve zor dile gelir sorunların eklendiği anlamına gelmiyor sadece. Ayrıca karşı cinste bir karşılığı olmayan, indirgenemez bir kimliğin, bu haliyle infilak etmiş, çoğul, akışkan ve belirli bir anlamda kendi kendisiyle özdeş olmayan bir kimliğin kabul görmesini talep etmekle bu feminizmin, birbirleriyle yansıtma ve başlangıçtaki taleplerinin haklılığını onaylatma ilişkisi aracılığıyla iletişim kuran özdeş kimliklerin çizgisel zamanının dışında kendisini konumlandırdığı anlamına geliyor. Böylesi bir feminizm bir yandan arkaik (efsanevi) hafızayla, diğer yandan da marjinal hareketlerin döngüsel ya da anıtsal zamanıyla buluşuyor. Avrupa ya da Avrupa-aşırı sorunsalının bu şekilde dile getirilmesinin feminizmin bu evresine denk düşmesi tesadüfi değildir.

Son olarak, son yıllarda Avrupa'daki, özellikle de Fransa ve İtalya'daki feminist hareketlerde patlak verenin, bu iki tavrın bir karışımı olduğu anlaşılıyor: Tarihe *dahil olmak* ve bu tarihin zamanının indirgenemez bir farklılık uğruna sürdürülen bir deneye dayattığı öznel kısıtlamaları radikal bir şekilde *reddetmek*.

O halde, "yeni bir kadın kuşağı" ifadesine verilen bu anlamı kabul ettiğimizde, iki tür soru sorulabilir. Hangi toplumsal ve siyasal süreç ya da olaylar bu dönüşümü kışkırttı? Katkı ve tehlikeleriyle bu kuşağın sorunları nelerdir?

Toplumculuk ve Freud'culuk

Bu yeni kadın kuşağı Amerika'da daha şekilsiz ve bilinçsiz, Avrupa'da daha kitleselse, insan, hiç değilse bir hipotez olarak, bunun toplumsal ilişkilerle zihniyetler arasındaki bir yarıktan, toplumculuk ve Freud'culuk tarafından yaratılmış bir yarıktan kaynaklandığını düşünebilir. *Toplumculuk* ile giderek daha geniş kitlelere yayılan ve sağduyunun gereği addedilen eşitlikçi öğretiyi ve demokratik rejimlerde hükümetler ve siyasi partiler tarafından benimsenen ve eşitlikçilik alanını, yalnızca malları değil kültürü

de kapsayacak şekilde genişleten toplumsal pratiği kastediyorum. *Freud'culuk* ile de, bu eşitleştirici ve toplumsallaştırıcı alan içinde cinsel farklılık ve birbirlerine indirgenemeyen özneler arasındaki farklılık sorusunu ortaya atan kaldıracı kastediyorum.

Daha başlangıçta kadınlarının (örneğin Flora Tristan) eşitlikçi ya da farklılaştırıcı talepleriyle sarsılmış olan Batı Sosyalizmi, kısa zamanda toplum ve kültürde kadın rolünün özgüllüğünün tanınmasını isteyen bu kadınlardan kurtularak, onlardan yalnızca Aydınlanma Hümanizmi nin eşitlikçi ve evrenselci ruhunu, yani "ikinci cins"i kurtarmanın tek ve biricik yolunun iki cins arasında kurulacak zorunlu bir özdeşim olduğu fikrini devraldı. Burada bu "ideal"in sosyalistlerden esinlenen hareket ve partiler tarafından pratikte uygulanmaktan çok uzak olduğu ve yeni kadın kuşağının da Mayıs 1968'den sonra kısmen bu duruma karşı bir isyan olarak ortaya çıktığı üzerinde uzun uzadıya durmayacağım. Yalnızca teoride ve Doğu Avrupa'da uygulanmaya konduğu ölçüde pratikte, *üretimde* ve *üretim ilişkilerindeki yeri* üzerine kurulmuş bir insan kavramına dayananan sosyalist ideolojinin, aynı insanın bir yandan *yeniden üretim*, diğer yandan *simgesel düzen* içindeki yerini ihmal ettiğini söylemekle yetinelim. Sonuç olarak bu ideolojinin bütünleştirici, hatta mutlakiyetçi ruhu açısından kadınların özgül niteliği asli olmayan, hatta varolmayan bir şey olarak görülebildi.[6] Aynı eşitlikçi ve aslında sansürcü uygulamanın Aydınlanma Hümanizmi tarafından dinsel özgüllüklere ve özel olarak Yahudiler'e de dayatılmış olduğunu yeni yeni görmeye başlıyoruz.[7]

Yine de bu tavrın kadınlar için gerçekleştirdikleri son derece önemli olmaya devam ediyor; örnek olarak Doğu Avrupa'nın sosyalist ülkelerindeki kadınların yazgısını alacağım. Çok az bir abartmayla, bu ülkelerde oy hakkı savunucularının ve varoluşsal feministlerin taleplerinin, büyük ölçüde karşılandığı söylenebilir. Ne de olsa ilk feminizmin üç temel talebi sarsaklıklar ve aksamalarla da olsa uygulanıyor: iktisadi, siyasi ve mesleki eşitlik. Dördüncüsü, eşcinsel ilişkiler de dahil olmak üzere, kürtajıyla doğum kontrolüyle cinsel eşitlik, hâlâ devlet gerekçelerinin yanı sıra Marksgil ahlakın da gölgesi altında. Dolayısıyla sorun olan ve yeni kuşağın mücadelesi için *asli* görünen, bu dördüncü eşitlik. Ama aslında tamamen bir kandırmadan ibaret olan bu sosyalist başarılardan ötürü ve onlarla aynı zamanda, mücadele şimdi artık eşitlik arayışıyla değil farklılık ve özgüllükle

6. Bkz. D. Desanti, "L'Autre Sexe des bolcheviks", *Tel quel*, no: 76 (1978); Julia Kristeva, *Des Chinoises*, Paris: Editions des femmes, 1975.

7. Bkz. Arthur Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews*, New York: Columbia University Press, 1968.

ilgili. Tam da bu noktada yeni kuşak, *simgesel* sorun diye adlandırılabilecek şeyle yüzleşmek durumunda kalıyor. Aynı zamanda hem biyolojik, hem fizyolojik, hem de yeniden üretime ilişkin olan cinsel farklılık, öznelerin toplumsal sözleşmenin *kendisi olan* bir sözleşmeyle, yani iktidar, dil ve anlamla ilişkilerine tercüme olur ve onları tercüme eder. Yeni kadın kuşağının feminist bozgunculuğunun en keskin ve dile getirilmez, hassas yönü, bundan böyle, cinsel olanla simgesel olanın vazgeçilmez bir şekilde içiçe geçtiği alanı tehdit edecek; önce dişil olanın ve sonunda her tek kadının özgüllüğünü keşfetmek uğruna...

Toplumcu öğretinin belirli bir doygunluk noktasına ulaşmış olması, yeni bir toplumsal sözleşme programı olarak bir ölçüde potansiyelini tüketmiş olması yolu Freud'culuğa açıyor. (Programın fiilen gerçekleşmesinin daha çok ötelerde olduğunu biliyorum; burada yalnızca düşünce sisteminden sözediyorum.) Freud'culuk terimi ve pratiğinin, psikanalizin bulanık ve normlaştırıcı biçimlerine haklı olarak tepki gösteren Amerikan aydın bilinci ve en önemlisi de feminist bilinç üzerinde bir şok etkisi yarattığını biliyorum. Sözlerimi feminist bilinçle sınırlayacak olursam: Freud kadınları aşağılayan, hatta istismar eden biri olarak görülmedi mi? Kadınları bir tür ast-erkekler, iğdiş edilmiş erkekler olarak hayal eden, aynı zamanda hem püriten hem de yoz ve fallokrat bir Viyanalı değil miydi?

Iğdiş mi Edilmiş, Dile mi Tâbî?

Freud'u aşıp kadınlar hakkında daha adil ve modern bir görüşe ulaşmaya çalışmadan önce, iğdiş edilme kavramıyla ne demek istediğini anlamaya çalışalım. Sorun her şeyden önce bir iğdiş edilme *korkusu* ya da *endişesi* ya da buna denk düşen bir penis *hasedidir*; dolayısıyla her iki cinsiyetten nevrotiklerin *söyleminde* kolayca algılanabilecek *imgesel* oluşumlardan sözediyoruz. Ama zamanına özgü biyolojizmine ve mekanizmine takılmayıp Freud'u dikkatli okursak, iki şeyi ön plana çıkardığını görürüz. Birincisi, iğdiş edilmişlik hayali de, ona denk düşen penis hasedi de, "ilksel sahne" kavramının ön kabulü olan birer hipotez, yani teoriye içkin a priori faraziyelerdir; teoriyi icat edenin ideolojik fantazileri olmaları anlamında değil, nevrotik söylemde hiç durmadan iş gören şeyi açıklamak üzere "köken"e yerleştirilmesi gereken mantıksal zorunluluklar olmaları anlamında... Başka deyişle, gerçeklikte hiçbir şey onları var kılmasa da, erkekte ve kadında nevrotik söylem ancak ilksel sahne ve iğdiş edilme hayallerinin onun temel nedenleri olarak kaydedildiğinde, kendi mantığı içinde anlaşılabilir. Yine daha farklı terimlerle söyleyecek olursak: İğdiş edilmişliğin

gerçekliği, modern astrofiziğe göre evrenin kökeninde yatan infilak hipotezinin gerçekliğinden daha fazla değildir. Bunu kanıtlayan hiçbir şeyin olmaması anlamında, bu, bir inanç meselesidir; ama fark şurada ki, bu "big bang" evreninin bir sürü fenomeni ancak bu ilk hipotez aracılığıyla açımlanabilir kılınıyor. Ama böylesi bir zihinsel yöntem cansız maddedense kendi öznelliğimize ve belki de bilgisever düşüncemizin temel mekanizmalarına uygulandığında insanın yaşadığı sarsıntı kat be kat fazla oluyor.

Dahası Freud'un yazdığı kimi metinler (örneğin *Rüyaların Yorumu*, ama özellikle ikinci konunun metinleri, özellikle de *Metapsikoloji*) ve onların Lacan tarafından yakınlarda yapılmış açılımları, iğdiş edilmenin, nihayetinde, simgesel alanı ve oraya kazınmış olan bütün varlıkları oluşturan bir radikal işlemin hayali inşası olduğunu düşündürüyor. Bu işlem işaretleri ve onların sözdizimini oluşturur; yani farazi bir doğa halinden, doğa ile içiçe geçmiş bir hazdan *ayrılmak* anlamına gelen dili... Öyle ki, bundan böyle bu yolla nesneye gönderme yapan ve onu ancak bu yolla özneden ayıran bir eklemlenmiş farklılıklar şebekesi artık *anlamı* yaratsın. Daha baştan sözdizimsel olan dili koşullayan ve bütün dil psikolojisi ve çocuk psikolojisinin tanıklık ettiği mantıksal bir işlem olan bu ayrılık, dolayısıyla, her iki cinsin de, kadınların da erkeklerin de ortak kaderidir. Bazı biyolojik ve ailevi koşullarla ilişkilerin kadınları (özellikle de isterikleri) bu ayrılığı ve oradan türeyen dili inkâr etmeye sevkettiği, bunlar karşısında dehşete düşen erkeklerin ise (özellikle obsessiflerin), her ikisini de abartarak onlarla başa çıkmaya çalıştıkları, Freud'un buluşlarının bu konu hakkında bize öğrettikleri arasındadır.

Analitik durum gerçekten de, penisin, bu ayrılma işlemi sırasında gönderme yapılan başlıca nesne haline gelerek, *yoksunluğa* ya da dile dahil edilme sırasında özneyi oluşturan *arzuya* tam anlamını kazandıran şey olduğunu gösteriyor. Burada yalnızca, simgesel ve toplumsal olanı kuran bu işlemin bütün hakikatiyle görünebilmesi ve her iki cins tarafından da anlaşılabilmesi için, gerçekleşme ve bütünsellikten yoksun kalmamıza yol açan ne varsa hepsine uzandığını belirtmekle yetineceğim. Yani hoş, sağlıklı ve doğal bir durumun dışlanması: kısacası, simgesel olanın zuhur edebilmesi için vazgeçilmez olan kırılma...

Şimdi artık kadınların, toplumsal, kültürel ve mesleki gerçekleşmeleri çerçevesinde, bu teorik cihazdan hareket ederek, ya bu çerçevelerdeki deneyimlerini azamîleştirmek ya da –daima çerçevenin kendisinden başlamak kaydıyla– çerçeveyi ve teorik cihazın kendisini sorgulamak üzere kendi konumlarını nasıl değerlendirebileceklerini ve cinsel ve simgesel farklılıklarını nasıl anlamaya çalışacaklarını görmeye başlayabiliriz.

Kurban Olmayı Yaşamak

Herhalükârda, kendi kendilerini bulmalarına yol açmış ya da bu sürece sadece eşlik etmiş olan (toplumcu ya da Freud'cu) başkalaşımların bilincinde olsunlar olmasınlar, Avrupa'daki kadınların bugünkü gündeminde duran acil soru şöyle dile getirilebilir: *Simgesel sözleşme içerisindeki bizim yerimiz ne olabilir?* Toplumsal sözleşme, eşit insanlar (erkekler) arasındaki bir ilişki olmak bir yana, farklılıkları ayrıştırıp eklemleyerek iletilebilir bir anlamın üretilmesini mümkün kılan, aslen bir dizi kurbanlık ilişkileriyse, bizim bu kurbanlık ve/veya dil düzenindeki yerimiz nedir? Artık dışlanmayı istemediğimizden ya da bizden öteden beri talep edilegelmiş olan işlevle (anne, karı, hemşire, doktor, öğretmen olarak bu toplumsal-simgesel sözleşmeyi korumak, düzenlemek ve süreklileştirmek işleviyle) yetinmediğimizden, önce bize gelenek tarafından bahşedilmiş olan yerimizi, sonra da bu yerin dönüştürmek istediğimiz şeklini nasıl açığa çıkarabiliriz?

Bugün açığa çıktığı şekliyle kadınların simgesel düzendeki yerinin, hangi yönlerinin toplumsal-tarihsel bir konjonktürden (Hıristiyan olsun, hümanist olsun, sosyalist olsun erkek egemen ideoloji) kaynaklandığını, hangilerinin bir yapıdan kaynaklandığını değerlendirmek güç. Hakkında konuşabileceğimiz yegâne şey, belirli bir toplumsal-tarihsel bağlamda gözlenen bir yapıdır. Bizim için de bu, Hıristiyan, Batı medeniyeti ve onun laik uzantılarıdır. Ruhsal-simgesel bir yapıyı bu anlamda kullandığımızda, kadınlar, "biz" (bu çoğul zamiri bütünleştirici bir şekilde kullanmanın sakıncalarına ilişkin yazının başındaki uyarıyı tekrarlamaya gerek var mı?), bu yapının kayıp hanesine yazıldıklarını, toplumsal-simgesel sözleşmenin ve bağlanmanın temel biçimi olan dilin dışında bırakıldıklarını hissediyorlar. Orada bir duygu bulamıyorlar, kendi bedenlerinin, çocuk bedenlerinin, başka bir erkek ya da kadın bedeninin doğasıyla kurdukları sonsuz sayıdaki akışkan işaretleşmeleri bulamadıkları gibi. Bir ölçüde erkeklerle de paylaşılan bu hüsran, bugün öncelikli olarak kadınlar tarafından dile getiriliyor; o kadar ki, bu hüsranın dile getirilmesinin yeni feminist ideolojinin özünü oluşturduğunu söyleyebiliriz. Toplumsal kodun ve dilin temelinde yatan kurbanlaştırıcı ayrışma mantığı ve dilin dizimsel yapısı ile kurulan özdeşimin zorluğu, hatta belki de olanaksızlığı, simgesel olanın reddine yolaçıyor; bu da babanın işlevinin reddi ve son kertede delilik –psikoz– olarak yaşanıyor.

Ama bu şekliyle nadiren ulaşılan bu sınır durum, toplumsal-simgesel sözleşme diye andığımız şeye iki türden karşı-yatırım yapılmasına yol açı-

yor. Bir yandan bu sözleşmeyi ele geçirmek, onun tadını çıkarmak ve onu bozguna uğratmak yolunda bazı girişimler var. Ama nasıl? Yanıtın kavramlara dökülmesi zor (tam da kavramlaştırma bir hüsran, yaralanma ya da kurban edilme olarak değerlendirildiğinden), ya da kavramlaştırmalar aşırı ve çoğunlukla ölümcül ideolojilerin kalıplarıyla yapılıyor. Diğer yandaysa, başlangıçtan beri daha açık görüşlü ve kendi kendini tahlil etmeye daha yatkın bir tavır var. Bu tavır, bu toplumsal-simgesel düzeni görmezlikten gelmeden, onunla yüzleşmekten kaçınmadan sözkonusu sözleşmenin bünye ve işleyişini incelemeye çalışma çabasından ibarettir. Sözkonusu incelemenin başlangıç noktası, antropolojinin, psikanalizin, dilbilimin biriktirdiği bilgilerden çok, bu sözleşmeyle bir özne ve bir kadın olarak yüzyüze kalındığında yaşanan son derece kişisel duygulardır. Bu, kadınların beşeri bilimlerde yürüttükleri, kuşkusuz, örnekleri hâlâ seyrek görülen ve duraksayarak yürütülen ama her zaman muhalif kalan etkin araştırmalara[8] ve özellikle çağdaş sanatın ucunda, kodu kırmaya, dili parçalamaya, gövde ve duygulara, toplumsal sözleşmenin bastırdığı adlandırılmamışlara daha yakın özgül bir söylem bulmaya, önayak olur. Burada sözünü ettiğim, (en azından sözdizimsel varoluşu) son derece sorunlu olan ve kelime dağarcığı düzeyindeki özgüllüğü de, herhalde cinsel-simgesel farklılıktan çok toplumsal marjinalliğin ürünü olan "kadın dili" değil.

Ne de bir iki istisna dışında (ama başarılı olanın istisnalar olması, her iki cins için de doğru değil mi?) çoğunlukla, ya taşkın ya bunalımlı bir romantizmin tekrarından ibaret olan ve her zaman narsistik doyumlardan yoksun bir ego'nun infilakını temsil eden kadın ürünlerinin estetik kalitesinden sözediyorum. Ama berilerinde yatan kasıt muğlak da olsa, son yıllarda son derece aydınlatıcı olmuş olan ortak emellerimizin bir işareti olarak yine de korumak isteyeceğim bir şey var: Yeni kadın kuşağı önde gelen toplumsal kaygusunun, bir kurbanlık sözleşmesi olarak toplumsal-simgesel sözleşme olduğunu gösteriyor. Hiç değilse yüz yıldır, "yaban düşünce", savaşlar, rüya ya da yazarların söylemleri üzerinde duran antropolog ve psikologlar bu olgu üzerinde durmamış da olsalar, kadınlar şimdi, bu kurbanlık sözleşmesini kendi iradelerine rağmen yaşadıklarını ifade ediyorlar – dolayısıyla kitlesel bir fenomenle karşı karşıyayız. Bu temelden hareketle kadınlar, kendilerinin bir diriliş, toplumun ise bir cinayet olarak gördükleri bir isyana kalkışıyorlar. Bu kalkışma, kimi zaman ölüm-

8. Bu araştırmalar çeşitli akademik kadın dergilerinde periyodik olarak basılmaktadır; bunlardan en prestijlilerinden biri şudur: *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, University of Chicago Press. Ayrıca şu özel sayılar dikkate değer: "Ecriture, feminité, feminisme", *La Revue des sciences humaines* (Lillie III), no: 4 (1977) ve "Les femmes et la philosophie", *Le Doctrinal de sapience* (Editions Solin), no: 3 (1977).

cül şiddetten daha az değil daha fazla bir şeye yol açabilir. Ama kültürel bir yenilenmeye de yol açabilir. Büyük bir ihtimalle ikisi birden olacak. Dünyatarihsel bir öneme sahip bu oyunun ödül ve bedeli bunlar.

Gücün Terörü ve Terörizmin Gücü

Feminist hareketlerin baskısı altında, önce sosyalist ülkelerde (SSCB ve Çin gibi), giderek de Batı demokrasilerinde hükümet, sanayi ve kültürde kadınlar önderlik konumlarına terfi ettiriliyorlar. Bu düzeyde kadınların maruz kaldığı eşitsizlikler, değersizleştirmeler, azımsanmalar ve hatta zulümlerin egemenliği beyhude bir egemenlik. Onlara karşı verilen mücadele, günü geçmiş olana karşı verilen mücadeledir. Dava, her şeye karşın anlaşılmış, ilke kabul edilmiştir. Geriye kalan, değişmeye karşı olan direnci kırmaktır. Bu anlamda bu mücadele, yeni kuşağın başlıca ilgi alanlarından biri olmakla birlikte, onun, kelimenin tam anlamında, *kendi* sorunu değildir. *İktidar*'la ilişkisi bakımından bu kuşağın kendi sorunu, daha ziyade, şöylesi kavramlara dökülebilir: Kadınlar iktidara gelir de onunla özdeşleşirlerse ne olur? Ya da tam tersine, kadınlar iktidarı reddeder de fikir kulüplerinden terörist komandolara kadar uzanan değişik veçheler kazanabilen bir karşı-iktidar tasarısı, bir paralel toplum yaratırlarsa, o zaman ne olacak?

Kadınların yürütme, sanayi ve kültür iktidarlarını ele geçirmeleri, bugüne kadar sözkonusu iktidarın doğasını köklü bir değişikliğe uğratmadı. Bu, karar verme mevkilerine yükseltilen kadınların, birdenbire kendilerinden binyıllardır esirgenen hem iktisadi hem narsistik avantajları elde ederek mevcut statükonun başlıca dayanakları, statükonun muhafızları, kurulu düzenin en fanatik koruyucuları haline geldikleri Doğu'da açıkça görülebilir.[9] Eskiden hüsran edici, baskıcı ya da ulaşılmaz olarak değerlendirilen bu iktidar yapılarıyla kadınların böyle bir özdeşim kurabilmesi, modern totaliter rejimlerin sık sık kullandıkları bir şey oldu: Alman Nasyonal Sosyalistleriyle Şili cuntası, sayılabilecek örnekler arasında.[10] Bunun başlangıçta inkâr edilen bir simgesel düzene yapılan paranoidce bir karşı-yatırım olduğu olgusu, belki bu nahoş fenomeni biraz olsun açıklayabilir. Ama yine de açıklama, bu eğilimin dünya ölçeğinde kitlesel bir şekilde yayılmasını engellemiyor; gerçi bu yayılım belki yukarıda sözü edilen totaliter ör-

9. Bkz. *Des Chinoises.*

10. Bkz. M.A. Macciocchi, *Elements pour une analyse du fascisme*, Paris: 10/18, 1976; Michèle Mattelart, "Le Coup d'etat au feminin", *Les temps modernes*, Ocak 1975.

neklerde olduğu kadar dramatik biçimler kazanmıyor ama her yerde istisnaları, deneyleri, rastlantısal oluşumları mahvetmek pahasına düzleştirmeye, istikrar kazandırmaya, konformizme hizmet ediyor.

Kimileri feminizm gibi özgürlükçü bir hareketin, kimi yönleriyle, konformizmi pekiştirerek sonuçlanmasından hayıflanacaklardır; başka bazıları ise aynı olgu karşısında keyiflenecek ve bundan yarar sağlayacaklardır. Seçim kampanyaları, hatta siyasal partilerin hayatiyeti bile, bütün kumarlarını bu ikinci eğilim üzerine oynuyorlar. Deneyim, kadınların başkaldırı nitelikli ve yenilikçi inisiyatiflerinin bile (sisteme hemen teslim olmadıklarında bile) iktidar sisteminin içine alındıklarını ve sistemin hesabına yazıldıklarını gösteriyor; ve kurumların, kadınların onlara dahil olmasıyla gerçekleşeceği ötedenberi beklenen demokratikleşmesi, sonunda kadınlar arasından birkaç "şef"in imal edilmesinden ibaret kalıyor. İkinci cinsin, yabancı olarak yaşanan ve dolayısıyla bir karşı-yatırım konusu olan bir değer sistemiyle bu şekilde bütünleştirilmesinin önümüze çıkardığı güçlük şudur: İktidarın merkezileşmesinden nasıl kaçınacağız, kadınları bundan nasıl ayırabileceğiz ve bundan sonra da onların kritik, farklılaşmış ve özerk müdahaleleriyle karar-veren kurumları nasıl daha esnek kılacağız?

Tabii bir de daha radikal feminist akımlar var. Bunlar, sözkonusu iktidar ne olursa olsun, mevcut herhangi bir iktidar rolüyle özdeşim rolüne eşleştirilmeyi toptan reddediyor ve ikinci cinsi bir *karşı-toplum* kılmak istiyorlar. Böylelikle "kadın toplumu", gerçek ya da hayali bütün *jouissance* olasılıklarının sığınak bulabileceği, resmi toplumun bir öteki beni olmuş oluyor. Aynı zamanda hem hüsrana uğratan hem kurban eden toplumsal-simgesel sözleşmeye karşı, bu karşı-toplum kısıtsız, özgür, gerçekleştirici ve uyumlu olarak hayal ediliyor. Bir ötesi olmayan ya da aşkınlığın ya dünyanın bu tarafına indirgendiği (protestanlıkta olduğu gibi) ya da çürümekte olduğu (katoliklik ve onun günlük meydan okuyuşlarında olduğu gibi) bizim modern toplumlarımızda, bu karşı-toplum, tam da bir a-topya (yersizlik) olduğundan, yasanın dışında bir yeri tanımladığından, ütopya barajının taşkın ânını temsil ettiğinden, yegâne sığınak olarak kalıyor.

Her toplum gibi bu karşı-toplum da dışlanan bir unsurun, doğru düzgün kurulmuş cemaatin kendisini arındırabilmesi için bütün kötülükleri yüklediği bir günah keçisinin ihracı üzerine kurulu[11]... Bu arınma en nihayet cemaati gelecekteki herhangi bir eleştiriden koruyabilecektir. Her türlü eleştiriyi bertaraf etmek için, suçlu olanı yabancı olana, yalnızca sermaye-

11. "Kurbanlık üzerine kurulu antropoloji"nin ilkeleri Rene Girard tarafından *La Violence et le sacre*de (Paris: Grasset, 1972) ve özellikle *Des Choses cachees depuis la fondation du monde*'da (Paris: Grasset, 1978) geliştirilmiştir.

ye, öteki dine, öteki cinsiyete yerleştiren bu mantık, modern protesto hareketleri tarafından sık sık tekrarlanmıştır. O halde feminizm, bu mantığını sonuna kadar götüren bir tersine dönmüş cinsiyetçilik olmuyor mu? Marjinalizmin cinsiyete, yaşa, dine ya da ideolojiye göre farklılaşan biçimleri, modern dünyada *jouissance*'ın, laik bir aşkınlık türünün son sığınağını temsil ediyorlar. Geçtiğimiz yıllara kıyasla daha az abartılı biçimlerde de olsa bu sorunla ilgilenen kadınların sayısı artıyor ve bu da karşı-toplum sorununun kitlesel bir biçim almasına yol açıyor: "Gökyüzünün yarısı"ndan ne daha azı ne daha fazlası...

İkinci kuşağa özgü bu radikalleşmeden ötürü, feminizm de dahil olmak üzere bu protesto hareketlerinin "başlangıçta özgürlükçü"yken, mücadele edilen temel kalıpların bildik kötülüklerine benzer hale gelmesinin nedeninin sadece daha sonra harekete içkin sapmalar ya da tesadüfi dış manipülasyonlar olmadığı giderek daha açıkça görülüyor. Aksine karşı-iktidar ve karşı-toplum mantıklarının kendileri, yapıları, birer benzeş (simulacrum) olan özleri gereği, mücadele edilen toplum ve iktidarı zorunlu olarak yeniden türetirler. Bu anlamda ve aşırı Hegelci olduğu kuşkusuz teslim edilmesi gereken bir bakış açısından, modern feminizmin, herhangi bir simgesel sözleşme için vazgeçilmez olan şiddet (ayrılma, iğdiş edilme vs.) hakkındaki bilinçlenme sürecinin anlarından birinden ibaret olduğu iddia edilebilir.

Böylece iktidarla onu pekiştirmek üzere özdeşim kurmak ya da –benliğin bunalımlarının sağaltıcısı ve her zaman daha baştan bir ihlâl olan *jouissance*'ın sağlayıcısı olan– fetişist bir karşı-iktidarın inşası, yeni kadın kuşağıyla toplumsal sözleşme arasındaki yüzleşmenin alabileceği iki toplumsal biçim olarak görünmektedir. Burada terörizm sorunuyla da karşılaşılması, yapısal açıdan bağlantılı bir olgudur.

Filistin komandoları, Baader-Meinhoff Çetesi, Kızıl Tugaylar gibi terörist örgütlerde kadınların, çok sayılarda yer aldıklarına (malumat kaynağına göre şiddetli ya da temkinli bir şekilde) sık sık işaret edildi. Kadın sömürüsünün hâlâ çok fazla olması, kadınlara karşı önyargıların hâlâ çok şiddetli olması, bu olguyu yeterli bir mesafeden değerlendirebilmenin önünde bir engel oluşturuyor. Ama bu andan itibaren bunun, toplumsal-simgesel sözleşmenin inkârı dediğimiz şeyin ve bir kimliği koruma mücadelesinde yegâne savunma biçimi olarak bu sözleşmeye karşı bir yatırım yapmanın kaçınılmaz sonucu olduğu söylenebilir. Paranoyayla aynı türden olan bu mekanizma her tür siyasal katılımın temelinde yatar. Şiddet ve ölümün yeniden ve daha esnek bir tarzda özümsenmesine hizmet ettiği ölçüde de, farklı medenileştirici tavırlara yol açabilir. Ama bir özne toplumsal-simgesel sözleşmenin bu katmanından çok vahşice dışlandığında, ör-

neğin bir kadın, kadın olarak duygusal hayatının ya da sosyal bir varlık olarak koşullarının (aile hayatından toplumsal kurumlara varasıya) mevcut söylem ya da iktidar tarafından çok vahşi bir şekilde görmezlikten gelindiğini hissettiğinde, maruz kaldığı şiddete karşı bir yatırım yaparak, hüsran diye yaşadığı şeyle mücadele edebilmek için kendisini bu şiddetin "cin tutmuş" bir ajanı kılabilir. Kullandığı araçlar kimi zaman oransız görülebilse de, kaynaklandıkları öznel ya da daha açık terimlerle söyleyecek olursak narsistik yara açısından bakıldıklarında, öyle değildirler. İktidarda olan burjuva demokratik rejimlere zorunlu olarak karşı olan bu terörist şiddet, özgürleştirici program olarak, mücadele ettiğinden daha da baskıcı, daha da kurbanlık üzerine kurulu bir düzen sunar. İşin asıl yadırgatıcı yönü, kadınların katıldığı bu terörist grupların şiddetinin totaliter rejimlere değil, elbette özünde sömürücü olmakla birlikte, genişlemekte olan demokratik hukuksallığın kısmi bir hoşgörüyü temin ettiği liberal sistemlere yönelmesidir. Seferberliğe, her durumda, bir ulus, ezilen bir grup ya da sağlıklı ve iyi olduğu hayal edilen bir insanlık özü adına, yani keyfi, soyut, hatta kötü ve son kertede ayrımcı bir düzenin engellediği hayali ve ilkel bir tatmin adına kalkışılır. Ama düzene yöneltilen baskıcılık suçlamasının berisinde, onun fazla zayıf, yani saf, iyi ama artık yitirilmiş olan bu cevhere layık olamayacak kadar zayıf olduğu şikayeti yok mudur acaba? Antropoloji toplumsal düzenin kurbanlık üzerine kurulu olduğunu gösterdi ama kurbanlık şiddeti buyurur, bağlar ve ehlileştirir. Toplumsal düzeni inkâr etmek insanı, zincirinden boşanmış bu sözde iyi cevherin infilak etmesi, her türlü kısıttan, yasa ve hukuktan bağımsız mutlak bir keyfiliğe dönüşmesi tehlikesiyle yüzyüze bırakır.

Tektanrılı dinlerin krizinden sonra, son iki yüzyılın devrimleri ve özellikle de Faşizm ve Stalinizm, baskı altında tutulan iyiniyetin, katliamlarla sonuçlanan mantığını, bütün trajik sonuçlarıyla harekete geçirdiler. Kadınlar, diğer toplumsal kategorilere, sözgelimi sömürülen sınıflara kıyasla, böylesi terörizm aygıtlarına yatırım yapmaya daha mı yatkınlar? Şu anda bu soruya, olumlu ya da olumsuz hiçbir koşulsuz yanıt verilemez. Ama elbette daha öncesinden de, ama hiç değilse feminizmin ilk şafağından bu yana istinai, yani belirli bir anlamda kurtulmuş kadınların siyasal faaliyetlerinin, cinayet, komplo ve suç biçimlerini aldığına işaret etmek gerekiyor. Son olarak da küçük kızın annesiyle girdiği suç ortaklığı; babanın işleviyle aynı anlama gelen yokluk ve ayrılık temelinde oluşmuş işaretler düzenine boyun eğmek üzere anneden ayrılmakta küçük erkek çocuğuna kıyasla daha büyük güçlük çekmesi var. Erkek çocuğun karşı cinsle ilişkisinde yeniden keşfedebileceği anneyle teması, kız çocuk bir daha asla yineleyemeyecektir; velev ki kendisi de ya bir çocuk doğurarak ya da son

derece zor olan ve toplumun kuşkuyla yaklaştığı eşcinsel ilişkilere girerek, bir anne olsun. Zaten neden, kendisine yabancı olan bir simgesel sistemin ona vereceği hangi şaibeli ödül uğruna bu geçişi yapsın ki!? Yani sonuç olarak, bütün bu unsurlar –kadının kadın-anne'ye olan ebedi borcu– onu simgesel düzen içerisinde daha yaralanabilir, acı çektiğinde daha kolay kırılabilir ve kendisini o düzenden koruduğunda da, daha hırçın kılıyor. Eğer ütopyalara içkin olan iyi ve arı bir cevhere olan inanç, ilkel, bütünsel, herşeyi kapsayan bir annenin kadir-i mutlaklığına duyulan inançsa ve dolayısıyla herhangi bir hüsran, ayrılık, kopuşlara yolaçan bir simgesel düzenin (kısacası iğdiş edilmişliğin) inkârıysa; bu hayali gerçekleştirmek uğruna karşı yatırımların harekete geçirdiği şiddeti, tam da bu ilkel anne efsanesinin kendisine meydana okumadan, asla yatıştıramayacağız demektir. Kadın hareketine, son zamanlarda Lacan'ın skandal yaratan "Kadın diye bir şey yoktur"[12] cümlesiyle örneklediği türden bir paranoyanın[13] musallat olmasını da, bu çerçeve içinde anlamak gerekir. Gerçekten de efsanevi bir birliğe sahip, iktidardan duyulan terörün ve iktidara duyulan arzunun biçimi olan bir terörizmin ifadesi olan yüce bir güç olarak, büyük "K" ile yazılmış bir kadın yoktur. Ama yine de modern dünyada inanılmaz ölçekte bozgunculuk yapan bir güç olarak rol oynayabiliyor. Ateşle oynamak değilse nedir ki bu!?

Yaratıklar: Dişi mi Erkek mi?

Eski kuşak feministler tarafından yabancılaştırıcı, hatta gerici olarak nitelendirilen anne olma arzusu, bugünkü feminist kuşak için de standart haline gelmiş değil. Ama son yıllarda analığın mesleki hayatları ya da feminist faaliyetleriyle bağdaşmaz olmadığını düşünen kadınların sayısında bir artışa tanık olduk (bunun kaynağında hayat kalitesindeki bazı iyileşmeler de yatıyor; günlük çocuk bakım merkezlerinin, yuvaların sayısındaki artış, erkeklerin çocuk bakımı ve ev hayatına daha etkin bir şekilde katılmaya başlaması vs.). Bu kadınlar analık rolünü keşfettiklerinde, burada yalnızca bu role içkin olan bolluk ve bereketi değil, ıstırap ve sevincin birlikte ördükleri karmaşayı da keşfediyorlar. Bu eğilim de aşırı uçlara varabilir: Örneğin lezbiyenlerin ve çocuğunu tekbaşına yetiştirmeye karar vermiş ka-

12. Bkz. Jacques Lacan, "Dieu et la jouissance de la femme", *Encore* (Paris: Editions du Seuil, 1975), ss. 61-71, özellikle s. 68.

13. Krş. Micheline Enriquez, "Fantasmes paranoiaques: differences des sexes, homosexualité, loi du pere", *Topiques*, no: 13 (1974).

dınların babanın işlevini reddetmesinde, simgesel olanın yukarıda sözünü ettiğimiz inkârının en aşırı biçimlerinden birinin yanı sıra, analık iktidarının tutkulu bir şekilde kutsallaştırılmasının en şiddetli biçimlerinden birini görmek mümkün. Bu ise, bütün bir ahlaki ve yasal düzeni, yerine bir seçenek sunmadan huzursuz eden bir meydan okumadır. Burada Hegel'in (ailevi ve dinsel olan) kadın hakkıyla (sivil ve siyasal olan) erkek yasası arasında yaptığı ayrımı hatırlayalım. Toplumlarımız erkek yasasının kullanımları ve kötüye kullanımlarını iyi biliyor olabilirler; ama şu an için kadın hakkının yalnızca bir boşlukla temsil edildiğini kaydetmek durumundayız. Ve eğer, diğer şeylerin yanı sıra bu anaçlık pratikleri de genelleştirileceklerse, yokluğunda çocukları da erkekleri de boyunduruğu altına alacak olan şiddetten korumak üzere uygun yasaları geliştirmek kadınların sorumluluğuna düşen bir iştir. Ama bunu yapabilirler mi? Özellikle onları kurbanlık konumuna indirgeyen egemen düzenin yolaçtığı hırsla soru sormayı bıraktıklarında, yeni kadın kuşağının yüzyüze kaldığı soruların en önemlilerinden biridir bu.

Bu durumla karşı karşıya kalındığında, analığın reddedilmesinin kitlesel bir politika olamayacağı giderek daha aşikâr hale geliyor; kendi izlerçevrelerini genişletmek isteyen feminist gruplar da bunun giderek daha çok farkına varıyor. Bugün kadınların büyük bir çoğunluğu, kendilerini tamamen değilse de kısmen gerçekleştirme imkânını dünyaya bir çocuk getirmekte görüyorlar. Bu analık arzusu neye karşılık geliyor? Geçmiş kuşağın sormadan rafa kaldırdığı bu soru, yeni kuşağın sormak zorunda olduğu yeni sorulardan biri. Bu soruya verilecek bir cevabın yokluğunda, feminist ideoloji kapıyı dinin geri dönmesine açık tutmuş oluyor; dinsel söylem binlerce yıldır, anaların umut, ıstırap ve endişelerini yatıştıracak unsurları kendi bünyesinde barındırageldi. Freud'un, çocuk arzusunun penis arzusu olduğu, bu anlamda da simgesel ve fallik bir egemenliği ikame ettiği iddiasını ancak kısmen kabul edebiliyorsak, bu deneyim hakkında kadınların ne söyledikleri çok dikkatli dinlenmeli. Hamileliğin, öznenin köklü bir şekilde yarılması sonucu yaşanan bir sınav olarak deneyimlendiği anlaşılıyor: bedenin kendi üzerine katlanması, kendinin ve ötekinin, bilincin ve doğanın, söz ve fizyolojinin ayrılmaları ama bir arada varolmaları. Kişinin kendi kendisiyle özdeşliğine yöneltilmiş bu tehdide, bir bütünlük, narsistik bir tamamlanmışlık, kurumlaştırılmış, toplumsallaşmış, nerdeyse doğal bir tür psikoz hayali eşlik eder. Çocuğun gelişi ise anneyi, onsuz nadiren yaşayabileceği bir deneyimin labirentlerine salar: Bir başkası için duyulan sevgi. Kendisi için, kendisiyle özdeş olan bir varlık için değil, aşk ya da cinsel tutkuda olduğu gibi, "ben"im kaynaştığım biri için hiç değil. Bunlar yerine dikkat, şefkat ve kendini unutmak uğruna girişilmiş, uzun, zor ve

zevkli bir çıraklık süreci. Bu yolda, mazohizme düşmeden, kişinin kendi duyuşsal, zihinsel ya da mesleki yeteneklerini yoketmeden başarıya ulaşması – suçsuz bir analık için sözkonusu olan buymuş gibi görünüyor. Yani kelimenin en güçlü anlamında, bir yaradılış. Bu an için, "ütopik" diye nitelendirilebilir mi?

Kadının olumlanma ve kendini gösterme arzusu, diğer yandan da sanatsal ve özellikle de edebi yaratılara yöneliyor. Niçin özellikle edebiyat?

Edebiyat, toplumsal normların karşısında, kendi dışında hep bastırılan, geceye ait, gizli ve bilinç-dışı bir evren hakkında bir bilgi, hatta zaman zaman o evrenin hakikatinin kendisini ifşa ettiği için mi? Söylenmeyeni, tekinsiz olanı bu şekilde açığa çıkararak, toplumsal sözleşmenin kendi üzerine dönmesini sağladığı için mi? Toplumsal işaretlerin insanın hevesini kursağında bırakan, soyut düzeninden, gündelik iletişimin sıradan kelimelerinden bir oyun, hayal ve hazza hasredilmiş bir mekân yarattığı için mi? Flaubert "Madame Bovary mi? O benim," demişti. Bugün bir çok kadın "Flaubert mi? O benim"in hayalini kuruyorlar. Toplumsal ve simgesel bağlaşma hakkındaki aşırı normatif bir bakış açısından bakıldığında sanılabileceği gibi, hayali olanla kurulan bu özdeşim, yalnızca bir özdeşimden, bir fetişten, her ne pahasına olursa olsun annenin penisine duyulan inancı sürdürmekten ibaret değildir. Bu özdeşim aynı zamanda, kadınların üstlerinden toplumsal sözleşmedeki kurbanlığa akraba yönleri atmak, toplumlarımızı daha esnek ve özgür bir söylemle beslemek çabasına da tanıklık eder. Bu söylemin ayırdedici özelliği, bugüne kadar topluluk içinde dolaşıma girmemiş olanları adlandırmasıdır; bedenin bilmeceleri, düşler, gizli sevinç ve utançlar, ikinci cinsin nefretleri.

Bundan ötürü, kadınların yazılarının hem "uzmanlar"ın hem de medyanın muazzam ilgisine mazhar olmuş olması anlaşılabilir. Ama yol üstündeki tehlikeler de azımsanmamalı: örneğin bu yazılarda, kitapları sayısız kadının üretimi için bir "model" oluşturduğu halde çeşitli erkek yazarların acımasız bir aşağılanmasına tanık olunmuyor mu? Feminist etiketini taşımasalardı, safdil sızlanmalarından ya da piyasa romantizmlerinden ötürü çağı geçmiş diye mahkûm edilecek sayısız yapıtın yine de sattığını görmüyor muyuz? Ve birçok kadın kalemlerini, fallokratik iktidarın nihai dayanakları olarak gördükleri Dil ve İşarete karşı ve hakikati ancak "jest"lerde ve "tını"larda bulunacak yarı-sessiz bir bedensellik adına, hayali suçlamalar üretmeye seferber etmiyorlar mı?

Ama sonuçlar ne kadar şaibeli olursa olsun semptom ortada; kadınlar yazıyorlar ve hava gergin bir bekleyişle yüklü: Yeni olan ne yazacaklar?

Baba, Oğul... Ve Kadın? Adına

Avrupa'daki bu yeni kadın kuşağının kendini ortaya koyuş biçiminin saydığım bu birkaç unsuru, bana şu aşamada daha az saldırgan ama daha incelikli olan kadın hareketinin kendisini toplumsal-siyasal düzlemin ötesinde, medeniyetimizin dinsel krizi çerçevesi içinde konumlandırdığını düşündürüyor.

"Din"den kastım, konuşan öznelerin onları konuşan özne olarak kuran şeyin, yani simgeselliğin –dilin ikili eklemlenmesinin, sözdiziminin ve bunların önkoşullarıyla düşünceler, duygular vs. gibi bunların yerine geçen şeylerin– yerine, kendilerine bir *tasarım* (hayvan, kadın, erkek, ebeveyn vs.) edinmeye duydukları hayali zorunluluktur. Feminizmin şimdi aydınlığa kavuşturduğumuz bugünkü pratiğinin kimi unsurları, onun da bir önceki kodun (Hıristiyanlık ya da onun laik hümanist çeşidi) kadınlara dayattığı hüsranları telafi eden böylesi bir tasarım olduğunu düşündürüyor. Bu ideolojinin, yaratıcıları tarafından sık sık olumlandığı gibi, sözde ana-erkil inançlarla (bir başka deyişle soyu anaya dayalı toplumları niteleyen o inançlarla) bazı akrabalıkları olduğu olgusu, ideolojinin kökten yeniliğine gölge düşürmemeli. Bu ideoloji bana, kültürümüze hayatiyet kazandırışında ve toplumsal-simgesel sözleşmenin sınırlamalarına karşı protestosunda, şiddet ve terörizm risklerine daha az maruz kalmayan, daha geniş kurbanlık karşıtı akımın bir parçası olarak görünüyor. Radikalizmin bu düzeyinde, meydan okunan toplumsallık ilkesinin ta kendisidir.

Gayet iyi bilindiği gibi, bazı çağdaş düşünürler modernliğin, insan tarihinde insanların dinsiz yaşamaya kalkıştıkları ilk çağ olmakla nitelendiği düşüncesindedirler. Bugünkü biçimiyle, feminizm de bir dine dönüşme sürecinde değil midir?

Yoksa tam tersine, öncü feministlerin umduğu gibi, feminizm farklılık fikrinden yola çıktığı için Kadın, Kadın Gücü, Kadın Yazısı'na olan inancından kurtulmayı becererek bu farklılık talebini dişil bütünün tüm ve her bir unsuruna yöneltmeyi ve sonuçta her bir kadının tekilliğini, bunun ötesinde her bir kadının çoğulluğunu, çoğul dilini, ufkun ötesinde, görüşün ötesinde, inancın kendisinin ötesinde ortaya çıkarabilecek mi?

Nihai seferberlik için bir etken mi? Ya da çözümleme için bir etken?

Tüm narsizmlerin hüsrana uğratıldığı teknokratik bir çağda hayali bir destek mi? Evrenin, atomların, hücrelerin –gerçek çağdaşlarımızın– akışkan ve özgür bir öznelliğin inşası çağrısını yaptıkları bu zamana uyarlanmış araçlar mı yoksa?

Soru sorulmuştur. Sormak yanıtlamış olmak anlamına mı geliyor?

I

Başka bir Kuşak Başka bir Mekândır

Eğer yukarıdaki sözler *söylenebiliyorsa* –tüm bunların *doğru* olup olmadığı başka bir mesele– bunun nedeni hiç kuşkusuz bundan önceki iki kadın kuşağına oranla biraz mesafe katetmenin bugün mümkün olmasındandır. Bunun ima ettiği, elbette, en azından Avrupa'da bugün *üçüncü* bir kuşağın biçimlenmekte olduğudur. Kastettiğim, meşaleyi ikinci kuşaktan devralmış olan yeni bir genç kadınlar grubu (ki bunun önemi de küçümsenmemeli) ya da yeni bir "kitlesel feminist hareket" değil. "Kuşak" sözcüğünü kullanışım bir kronolojiden ziyade *işaret edici bir mekânı*, hem bedene hem de arzuya dayalı bir zihinsel mekânı ima eder. Bu nedenle bugün artık aynı tarihsel zaman içinde her üç kuşağın *paralel* varoluşunu, hatta bu üçünün birbirleriyle örülebileceği ihtimalini dışlamayan –tam tersine– bir üçüncü tavrın, dolayısıyla da üçüncü bir kuşağın mümkün olduğu savunulabilir.

Vargücümle savunduğum –hayal ettiğim?– bu üçüncü tavırda, iki rakip varlık arasındaki karşıtlık anlamındaki erkek/kadın bölünmesinin kendisi, *metafiziğe* ait olarak görülebilir. "Kimlik", hatta "cinsel kimlik", kimlik kavramının kendisinin bile tartışma konusu edildiği bir yeni teorik ve bilimsel mekânda ne anlama gelebilir?[14] Gerçekleşmesi mümkün olsa bile, ancak cinslerden birinin bütünselliğine yönelecek ve farklılığın silinmesine yol açacak bir varsayımsal biseksüellik öneriyor değilim yalnızca. Benim kastettiğim, her şeyden önce, *farklılık* sorunsalının kitleselliğinin bozulması, böylelikle de ilk aşamada rakip gruplar, ve dolayısıyla cinsler arasındaki "ölümüne savaş"ın görünürdeki dramatikliğinin azaltılmasını sağlamak. Bu da bir uzlaşma adına değil –feminizm en azından toplumsal sözleşmede indirgenemez, hatta ölümcül olanın ne olduğunu gösterme erdemine sahiptir–, tam da mücadelenin, amansız farklılığın, şiddetin azami uzlaşmazlıkla işlediği o yerde, yani kişisel ve cinsel kimliğin kendisinde tasarlanarak onun tam bağrından dağılmasını sağlamak adına olacaktır.

Buradan zorunlu olarak çıkan sonuç, bunun yalnızca bugün "kişisel denge" olarak gördüğümüz şey için değil, toplumsal, ulusal, dinsel ve siyasal gruplarda toplanmış saldırgan ve öldürücü güçlerin karşılıklı dengelenmesinden oluşan toplumsal dengenin ta kendisi için de riskler içerdiğidir. Ancak zaten bugünkü "dengenin" ön kabulü olan dayanılmaz gerilim durumu ve infilak etme riski değil midir, ondan çekenlerin bazılarını bu

14. Bkz. Levi-Strauss'un yönettiği *Kimlik* konulu seminer (Paris: Grasset & Fasquelle, 1977).

dengeyi iktisadından mahrum bırakmaya, kendilerini ondan koparmaya, farklılığı düzenlemek için başka araçlar aramaya iten?

Burada kendimi kadın sorunuyla bağlantılı kişisel bir düzeyle sınırlayacak olursam, birinci ve ikinci kuşakların militanlığına karşı görece bir kayıtsızlık maskesi altında, (eril olduğu kadar dişil) cinsiyetçilikten, giderek de her tür insanbiçimcilikten bir rücunun yükseldiğini görüyorum. Bunun kısa zamanda toplumsal sorunlara sırtını dönen bir diğer tinselcilik biçimine ya da her tür statükoyu desteklemeye hazır bir baskı biçimine dönüşebileceği gerçeği, sürecin radikalizmini gözden kaçırtmamalı. Bu süreç *toplumsal-simgesel sözleşmenin kurucu ayrımının içselleştirilmesi* olarak; öznel, cinsel, ideolojik vb. olsun her türden kimliğin tam da içine yerleştirilen bir ayrım çizgisi olarak özetlenebilir. Bu öyle bir tarzda yapılmalıdır ki bir toplumun ya da karşı-toplumun yıkıcısı olarak bir günah keçisi-kurban yaratmaya yönelik geleneksel ve giderek açığa vurulan çabanın yerini her kimliği, her özneyi, her cinsi niteleyen *kurban/cellat* potansiyellerinin tahlili alabilsin.

Feminizmin de katkıda bulunmuş olduğu günümüz ideolojik işleyişinin gerek başarıları gerekse içine düştüğü kördüğümlerden sonra gerçek bir imkân olarak ortaya çıkan bu serüveni, dinsel söylem değilse, hangi söylem destekleyebilir? Bana öyle geliyor ki "estetik uygulamalar" denilegelen şeylerin rolü mutlaka artmalı; yalnızca bilginin bugünkü kitle iletişim araçları, veri-bankası sistemleri, ve özelde modern iletişim teknolojisi yoluyla saklanması ve tekdüzeleştirilmesini dengelemek için değil, simgesel bağın kendisinin kimliğini demistifiye etmek için, dolayısıyla bütünleyen ve eşitleyen olarak, evrensel ve birleştirici bir alet olarak dilin *ortaklığının* demistifiye edilmesi için de. Kadın ve erkeklerin özgül simgesel kapasitelerindeki dalgalanmalara göre, *kadın ve erkeklerin hem biyolojik hem de simgesel varlıklarının göreceliğini* ortaya çıkartabilmek için; her bir kişinin *tekilliği* ile birlikte, daha ötesi her bir kişinin muhtemel özdeşimlerinin (örneğin atomlarla, aileden yıldızlara varasıya) çoğulluğuyla birlikte ortaya çıkartabilmek için. Ayrıca, iç ile dış, ben ile öteki, bir grup ile diğerinin her terkibinde kaçınılmaz olarak ortaya çıkan ölüm tehditlerine karşı bu akışkanlık ortaya sürüldüğünde herkesin hemen yüz yüze geleceği *sorumluluğu* vurgulamak için. Gerek bireysel gerekse toplumsal kozlarıyla, içselleştirmenin bu düzeyinde, "estetik uygulamalar" diye adlandırdığım şey hiç kuşkusuz ebedi ahlak sorusuna modern bir yanıttan başka bir şey değildir. En azından, düzeninin kurban etmeye dayalı olduğunun bilincinde olan bir etiğin, kendini oluşturan unsurlardan her birine yükü dağıtıp bir yandan onları suçlu ilan ederken bir yandan da onlara hemen bir *jouissance* ve çeşitli üretimler imkânı, hem meydan okumalar hem de

farklılıklardan oluşmuş bir hayat imkânı sağlamasını böyle anlayabiliriz.

Burada Spinoza'nın sorusunu tekrar sorabiliriz: Kadınlar etiğe maruz mudur? Klasik felsefenin tanımladığı etiğe –ki bu bağlamda feminist kuşakların iniş ve çıkışları tehlikeli biçimde istikrarsız görünür– olmasa bile, kadınlar, çağımızın (savaştan, uyuşturuculardan, yapay döllenmeye kadar) çeşitli düzeylerde yaşadığı ve yeni bir etiği *talep eden* hızlı çözülmeye zaten katılmakta değiller mi? Spinoza'nın sorusuna olumlu yanıt verebilmek, feminizmi, türlerimizin söylemsel ve bilimsel serüveninin ufkunu şu anda tıkamakta olan o insanbiçimci kimlik düşüncesinde yalnızca bir *an* olarak görme pahasına mümkündür.

Çeviren: İskender Savaşır

Metis Kadın Araştırmaları

KADINLARIN BELLEĞİ
Uluslararası Kadın Kütüphaneleri
Sempozyum Tutanakları
Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi

KADINLARA KARŞI SAVAŞ
Marilyn French

İstanbul Kütüphanelerindeki
Eski Harfli Türkçe
KADIN DERGİLERİ
BİBLİYOGRAFYASI
Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi

OSMANLI KADIN HAREKETİ
Serpil Çakır

ÖRTÜLÜ KİMLİK
İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri
Aynur İlyasoğlu

Metis Yayınları, Başmusahip Sokak 3/2, Cağaloğlu / İstanbul

YOKSA KADINLAR VAR MI?

Meltem Ahıska

Kristeva'nın "Kadınların Zamanı" makalesini okuduğumdan beri bu yazıyı tasarlayıp duruyorum. Parça parça kurdum, bozdum, yeniden kurdum. Yazının gerçekleşme süreci o kadar uzadı, o kadar fazla kesintiye uğradı ki, sonuçta yazıyı yazmak yerine yaşadığımı düşünmeye başladım. Bu süreç, kafamda kimi şeyleri netleştirirken, kimi meseleleri daha da karmaşıklaştırdı. Bu yazı nedeniyle kimi erkek arkadaşlarımla feminizmin "modası geçmiş bir konu" olup olmadığını tartışmak zorunda kaldım. Bu arkadaşlarımın tavrını, bilinçli ya da bilinçsiz ama çok kanıksanmış bir erkek ideolojisinin örneği olarak düşündüm. Ama bu işin kolay yanıydı çünkü yıllardır, her konuyu sorgulamaya hazır çeşitli entellektüel erkeklerden feminizmin çocuksu bir tepkisellik, çirkin kadınların intikam hırsıyla dolu erkek düşmanlığı, ayıp bir konuşma şekli, en iyi ihtimalle esas konuyu saptıran bir bölücülük olduğunu duymaya alışmıştım. Ama birden kendimi feminizmin çok "moda" olduğu bir kültürel ortamda bulunca, mesele daha da çetrefilleşti. Feminizm, bu ortamdaki entellektüel erkekler tarafından muhalifliği garantileyen sihirli bir sözcük olarak kullanılıyordu. Ancak çok geçmeden feminizmi teorik olarak önemseyen bu saygıdeğer erkeklerin de, kadınların kendi ifadelerini dinlemek için ne ilgileri ne de vakitleri olduğunu anladım. Bu sırada, bu teorik tartışmanın hayli uzağında çeşitli evlerde kadınlar dayak yemeye, tecavüz edilmeye, aşağılanmaya, aptallıkla suçlanmaya devam ediyordu, bir kısmına çok yakından tanık oldum. Sonuçta "kadınlar" bir kavram olarak bir yerlerde günışığına çıksalar da, feminist hareketlerin kazanımları kültürel hayata daha fazla yansısa da, kadınların varlığının hâlâ sorunlu bir konu olduğuna karar verdim ve kafamda dönüp dolaşan başıboş fikirleri zaptederek bu yazının çerçevesine girmeye ikna ettim.

Kadınların varlığı üzerine düşünmek çok parçalı bir bulmacayı tamamlamaya benziyor. Bildiğimiz tarih kadınları yoksayarak yazılmış. Kadınların kendi üzerine düşünmeye, kendileri ve diğer kadınlar için konuşmaya dayanan yaşamları, eylemleri, ifadeleri coğrafya ve tarih içine dağılmış, çoğu kaydedilmeden sönüp gitmiş. Ara sıra kültür endüstrisinin parlak çocukları bu tarihi eşeleyip ilginç kadın simalarını ortaya çıkarıyor; onlarla ilgili filmler yapılıyor, romanlar yazılıyor. Ama bu, bir tarih yazmaya yetmiyor. Öte yandan bu tarihi yazmaya çalışan kimi kadın araştırmacıların tekil çabası çok değerli olsa da unutuşa karşı dirençli değil. Kadınların tarihini gündeme getirmek, sorunsallaştırmak ancak kadın hareketlerinin başarabileceği bir şey olabilirdi; ama kadın hareketlerinin de uğraşacakları hep daha acil, daha gündelik konular olmuş. Kanadalı bir feminist yazarın dediği gibi, "aynı anda hem konuşup hem hatırlayamıyor gibiyiz."[1] Kadınların hafızası, kadınların dili, kadınların bedeni ve cinselliği ataerkil gelenek içinde feshedilmiş. Sonuçta parçalanmış bir yerden konuşuyoruz, feminist tarih içinde bile, fazla geriye gitmeye gerek yok, on yıl öncesinin sözlerini unutma eğilimindeyiz. Tarihin içinden değil, mekânın içinden konuşuyoruz. Kristeva'nın kadınlara özgü saydığı döngüsel zaman anlayışının bir kanıtı sayılabilecek şekilde, dönüp dönüp aynı yerden başlıyoruz. En ileri gittiğimizi düşündüğümüz noktada en başa dönme riskini yaşıyoruz.

Bu yazıda amacım kadınların var olduğunu ispata çalışmak değil. Bu soruya en doğrudan yanıtı vermek için işaret parmağınızı kaldırıp dünyadaki insan nüfusunun yarısını göstermeniz yeterli. Eminim ki kadınları teşhis etmekte çok da büyük bir güçlük çekmeyeceksiniz. Dünya üzerinde yaşayan etli kanlı kadınlar olduğu gibi, edebiyatta, bilimsel araştırmalarda, mitlerde, yani insanlık kültürünün haznesinde de kadınlara ilişkin epeyce malzeme yer alıyor. Yine de, "kadınlar var mı?" sorusunun anlamsız olmadığı açık. En azından Türkiye'deki feministler yıllardır "Kadınlar vardır" diye seslerini yükseltme gereği duyuyor.

Kadınların yokluğunu kim dile getirdi? En can alıcı sorunun bu olduğunu düşünüyorum. Kadınları yapan ve aynı zamanda yok sayan tarihi anlamak için hangi ifadeleri, hangi kavramları kıstas alacağız? Tüm bu sorular/sorunlarla uğraşmaya başlamadan önce kadın, kadınlar, dişil, cinsellik ve cinsiyet (*gender*) kavramları arasındaki ayrıma, bu kavramların

1. Somer Brodrip, *Nothing Mat(t)ers: A Feminist Critique of Postmodernism*, 1992. Brodrip kitabına koyduğu başlıkta, anne anlamına gelen *mater* sözcüğünü, "hiçbir şey önemli değil" anlamına gelen bir cümleyle yerleştirerek, postmodernizmin her şeyi değersizleştirme eğiliminin kadınları etkileyiş biçimini vurguluyor.

çeşitli bağlamlarda tanımlanışına ve kullanılışına kısaca değinmek istiyorum.

"Kadın", üzerine en çok yazılan konulardan biri. Tarih boyunca neredeyse bütün filozoflar (hemen hepsi erkek) kadın ve erkek karşıtlığıyla uğraşmış. Ondokuzuncu yüzyılda doğa/toplum karşıtlığına paralel bir şekilde gündeme gelen kadın/erkek ayrımında, kadın hep doğayı, bilinmeyeni, tehlikeyi temsil eder. Kadın, insan (ki burda insan erkekle özdeş) aklının sınırıdır. Söylem erkek tarafından yaratıldığı için kadın doğa kadar dilsiz, doğa kadar bilinmeyene gebedir. Başta doğurganlık olmak üzere kadının bedeninde gizlenen güçler kadınla ilgili, çoğu ürkütücü, gizemlerin kaynağıdır. Kadından korkulur, ama aynı zamanda kadına güzellemeler yazılır, hayranlık duyulur. Kadın topraktır, denizdir. Erkek olmayan olarak tanımlanan kadın, düşüncede, sanatta bir metafor haline gelir. Örneğin Nietzsche'ye göre kadın, ele geçirilemeyen hakikattir.

Kadının ataerkil söylemde nasıl "öteki" olarak kurulduğuna ilişkin olarak kadın açısından, bir kadın tarafından yapılan ilk kapsamlı analizi Simone de Beauvoir'ın bundan yaklaşık 40 yıl önce yazdığı *İkinci Cins* adlı kitabında bulmak mümkün. Beauvoir'a göre kadın, erkeğin kendini görebileceği en elverişli ayna. (Aynı tema Virginia Woolf'un *Kendine Ait Bir Oda* denemesinde de var.) Erkeğin ben'inden ayrı bir bilince sahip ama tözü onunla aynı. Kadın erkeğin doğayla ilişkisinde bir arabulucu. Doğayla özdeşleştiriliyor ama doğadaki herhangi bir nesne gibi düşmanca bir sessizlik taşımıyor. Erkeğe yabancı ama bir yandan çok yakın. Kadın, fethedilebilir, sınırları erkek tarafından çizilebilir bir yabancılık alanı. Sonuçta kadın, kendiyle ilgili bu yansıtmadan, soyutlamadan gerçek dünyaya (erkeğin dünyasına) bir nesne olarak döner. Kadın ancak nesneleştirilerek ehlileştirilir. Erkek kadına sahip olur, alır, geçirir. Kadın ilişki kurulabilen tek gerçek yabancıdır. Bu yüzden, der Simone de Beauvoir, erkekler, kadını yarattığı için Tanrı'ya şükreder.

Öte yandan kadının sınırlarını çizmek hiç de kolay değil, çünkü kadın ideal bir nesne gibi davranmaz, hep tanımın dışına kaçar. Kadın belirsizdir, kaygandır, ürkütücüdür. Melek olarak tasarlandığı anda şeytana dönüşür. Simone de Beauvoir kadınlarla ilgili mitlere işaret ediyor. Ataerkil düzenin hakim olduğu kabilelerden başlayarak günümüze değin uzanan bu mitlerde kadının cinselliği, hele bir erkek tarafından ehlileştirilmeyen kadın cinselliği en büyük korku kaynağı. Bakire olarak yaşlanmış bir kadından çoğunlukla ihtiyar cadı diye söz edildiğini bugün de duyuyoruz. Kadının bir öteki olarak yok edilemeyen yabancılığı, kadınla ilgili dehşeti yaratıyor. Bu dehşetin hemen yanıbaşında kadınla ilgili yüceltmeleri buluyoruz. Mitik kadın imgesinin bereketle, toprakla bağına birçok kültürde rast-

lamak mümkün. Türkçe'de anavatan, anadil kullanımlarının yanı sıra, örneğin eski zaman Cumhuriyet Bayramları'nda, cumhuriyetin gelin gibi süslenmiş bir kız olarak sahneye çıkması tesadüf değil. Her kültürde farklı biçimler alsa da, kadını bedeninden, cinselliğinden soyup bir abide olarak dikmek, yüce idealleri, devrimi, hürriyeti, cumhuriyeti, vatanı kadınlaştırmak, genelleştirilebilir temalar... (Hatta belki de bu türden yüceltmelerde, kadın cinselliğinin işaretleriyle kurulan sapkın ilişkinin, erkek kültürünün önemli bir parçası olduğu söylenebilir.) Anneyi yüceltirken aynı anda kadın cinselliğini aşağılamak... Başta faşizm olmak üzere, bütün devlet söylemlerinde kadını bölen, parçalayan bu mitlerin nasıl politikanın malzemesi haline geldiğini gördük, görüyoruz.

Kadının "öteki" olarak kurulması ve bunun dilde sembolleşmesi, kadınların ataerkil düzen içinde erkekler tarafından ezilmelerinin, sömürülmelerinin biçimleriyle içiçe geçmiş. Kadının dilde bir metafor haline gelmesi, kadınları kuşatan bir yaşamsallık kazanmış. Mitlerle kurulan bu kültür, kadın için sadece dışarısı değil, aynı zamanda içerisi de. Kadını sınırlayan, özne olmaktan alıkoyan bir engel olduğu kadar, kadınlar tarafından her zaman onaylanmış olmasa da içselleştirilmiş bir kültür. Feminizmin tarihi içinde kadınların bu erkek merkezli kültürle nasıl uğraştığı, bu kültürü nasıl tersine çevirdiği, nasıl reddettiği önemli bir konu. Simone de Beauvoir'ın tartışmasından bence güncel çağrışımları da olan birbirinden çok farklı iki yaklaşım çıkabilir. Birincisi, Kristeva'nın sözünü ettiği ikinci dalga feminizmde de görülen, kadının öteki olmasından yola çıkarak ve bunu ters yüz ederek varılan bir feminist anlayış. Kadının indirgenemez farklılığının vurgulanması, yabancılığın kabullenilerek bunun özünün tanımlanması. Bu yaklaşım içinde kadına özgü bir dil, kadına özgü bir mantık, kadına özgü bir yaratma biçimi gündeme geliyor. Kadın, erkek için ayna olmayı reddederken ayna tümüyle yok oluyor. Kadının kendini görmek için sadece dönüp kendine bakmasının yettiği ayrı bir kadın dünyası kuruluyor. Kadının özünün tanımlanması için çoğunlukla kadın biyolojisi, farklılığın temeli olarak görülüyor ve başta annelik olmak üzere kadın doğasına özgü olan her şey bu kez kadınlar için yüceltiliyor.

İkinci yaklaşım Beauvoir'ın kadının tanımlanışı için kullandığı kültürel konumsallığı temel alıyor. Kadın, erkek karşısındaki konumuyla tanımlanıyor. Bu sabit bir ilişki, varlık/hiçlik ilişkisi değil. Kadınlığa ilişkin değerler, bu konumlanışın kendisinden çıkıyor ve belirli bir yapısal sınır içinde değişken bir özellik gösteriyor. Böyle bir bakışla kadınların ataerkil düzen içinde maddi olarak aldığı yer, ezilmesinin biçimleri ve bunun ortak sembollerin dünyasına yansıması öne çıkıyor. Bu ilişkisellik içinde "*gender*" diye adlandırılan farklılığa varılıyor. Toplumsal ve kültürel kodların

kadınlık ve erkeklik kutupları arasındaki dağılımından söz ediliyor. Böylelikle kadının özü diyebileceğimiz, tarihsellikten uzak bir tanımlamadan kurtuluyoruz. Kadınlığın yabancılığının, bilinemezliğinin, ayrı dilinin yerini ortak bir paydaya referansla anlaşılabilir, anlamlandırılabilir, adlandırılabilir karşıtlıklar alıyor. Ama bu kez de kadına özgü olan içerik zayıflıyor, kadınlık, içi çeşitli özneler –kadın veya erkek– tarafından doldurulabilecek toplumsal bir konumlanış oluyor.

Tarih içinde somut feminist akımlara birebir denk düşmeyen bu kurgusal ayrımın amacı aslında hâlâ dışına çıkılmamış bir çerçeveye işaret etmek. Bu çerçeve, özellikle son zamanlarda postfeminizm ya da postmodernist feminizm olarak anılan düşünce biçimlerinin sınırlarını değerlendirmek açısından da bir temel oluşturuyor kanımca. Kendini postmodernizmle ilişkilendiren feminizmlerin kalkış noktası, tarihin yaşayanlar üzerinde bir yük olarak sona erdiği, kültürü şekillendiren büyük anlatıların çöktüğü bir dünyada kadınların konuşmaya başlaması. Karşıtlıkların yerini sonsuz bir farklılığın, merkezin yerini farkları dillendiren bir dil ağının aldığı, öznenin parçalarına dağıldığı postmodernite içinde Batı Aydınlanma düşüncesinin kahramanı Erkek de ölüyor. Yeni feminizm, esas olarak bu ölümü kutluyor. Ama bu yaklaşımda Kadın soyutlaması da aynı ölçüde anlamsız kalıyor. Onun yerine birbirinden farklı yanlarıyla kadınlar geçiyor. Siyah kadınlar, beyaz kadınlar, evli kadınlar, evsiz kadınlar... Ancak mesele bu kadar basit değil. Kadının konumsal kimliği mi, özsel kimliği mi tartışması aslında bitmiyor. Kadınları birbirinden ayıran yanları bulmak daha kolay da, birleştiren ve tanımlayanın ne olduğunu ifade etmek hiç de o kadar kolay değil. En azından teorinin alanında.

Kimi feminist yazarlar, postmodernizmle feminist muhalefet arasında bir köprü kurmaya çalışırken, erkeklerin merkezinde yer aldığı ataerkillik kavramından kurtulmayı deniyor.[2] Onlara göre günümüz toplumunda, babanın yasası olarak işleyen ataerkilliğin yerini fallokrasi alıyor. Belirli bir merkezden gelen baskıdan farklı olarak, fallik gücün bütün toplumun bilinçliliği üzerindeki egemenliğine, çeşitli arzu nesnelerini denetim altında tuttuğu bir düzene geçiliyor. Foucault'daki güç/iktidar kavramına benzer bir şekilde, şahıslandırılamayan bu fallik düzen, kadınların ve erkeklerin bedenini cinsiyetlendiriyor, yönlendiriyor, var ediyor. Bu tartışmada kadının özünden söz edilmiyor gerçi ama bu kez de kadınları ve erkekleri yapan töz evrenselleştikçe bulanıklaşıyor. Kadınların muhalefeti somut hayat pratikleri içinde belirli kişilere yönelmek yerine, fallik düzen diye anı-

2. Buna benzer bir görüşün açımlanışı için, Amerikalı feminist Joan Cocks'un kitabı örnek verilebilir: *The Oppositional Imagination*, 1989.

lan bir soyutlamanın görüntülerine karşı konumlandırılıyor. Ve kadınların edilgenlikten etkinliğe geçişi, dolaylandıkça karmaşıklaşan teorik savlarla ifade edilebiliyor.

Teori alanındaki bu karmaşa karşısında psikanalizi temel alan feminizmlerin daha tutarlı cevapları var. Kadın ve erkek kavramlarından dişil/eril kavramlarına geçiyoruz. Vurgu, özne/öznelerin kimliğinden kadın ve erkeğin bir özne olarak kuruluşunun mekanizmasına kayıyor. Cinsiyetin yerini cinsellik alıyor. Psikanalitik bir yaklaşımı benimseyen Mitchell, Kristeva, Irigaray, Cixous gibi feministler psikanalizin, özellikle de Freud'un ve daha çok da Lacan'ın varsayımlarını en azından bir kalkış noktası olarak kabul ediyorlar. Freud'a göre dişillik edilgenlikle, erillik ise etkin olmakla tanımlanır. Cinsiyet cinselliğin kültürel olarak yaşanışıyla oluşan bir olgudur ama bu cinsiyetin bir kader olmasını engellemez. Ödip öncesi dönemde ortak hazları yaşayan kız ve oğlan çocuğu, ödipi yaşayış ve çözüş biçimleriyle farklılaşırlar. Kadının psikolojisini belirleyen temel faktör fallusun eksikliğinin ve sonuçta yokluğun idrakı ve bunun değişik biçimlerde telafi edilmeye çalışılmasıdır. Freudçu psikanalizle yapısalcı semiyolojiyi birleştiren Lacan'da ise bilinçli özne kavramı tümüyle yok olur. Kadın ve erkeğin sembolik düzleme girişleri ya da giremeyişleri –sonuçta varlıkları– fallusun varlığının/yokluğunun dilde işaret edilmesiyle kurulur. "Ben" diyebilmek için, Babanın Yasası'nı tanımak, sembolik anlamda cinsiyetlendirilmiş bir konum almak gerekir. Bu anlamda dil kontratında konuşma hakkı sadece erkeklere aittir. Lacan kadının sembolik dünyadaki yokluğunu psikanalitik bir temelde tescil eder. Psikanaliz, kadınlık ve erkeklik kavramlarına görelilik getirerek, bir yandan daha dinamik bir düşünceye izin verse de, bu konumlanışların toplumsal, kültürel çerçevesiyle pek de fazla ilgilenmediği için kökleri çok derine inen, hatta ulaşılmaz görünen bir yapısal sınırlama getiriyor. Böyle bir yaklaşım nasıl bir feminizme yol açabilir? Lacan'ın öznellik, cinsellik ve dille ilgili görüşlerini temel alan Fransız feministlerin tavrını kabaca şöyle özetlemek, sanırım haksızlık olmaz: Lacancı gelenekten gelip ona karşı çıkan Irigaray, kadınlar için anneyle kurulan ödip öncesi mutluluğa, ifade edilemeyenin alanına çekilmeyi savunurken; Kristeva, Kadın soyutlamasına karşı çıkmakla birlikte kadının gerçek bir ötekiyle, çocuğuyla kurduğu ilişkinin özgürleştirici yanını vurguluyor.

Psikanaliz kaynaklı bir feminizmin de sonunda dönüp dolaşıp kadının özüne, doğurganlığın kadına getirdiği ayrıcalığa vardığı söylenebilir; üstelik başkaldırıcı bir biçimde değil, tekilleştirici, onaylayıcı bir biçimde. Kendi varsayımlarıyla çelişen bu sonuç karşısında sistemi çelişkilerden arındırmak için çöpe atılan feminizm oluyor. Kristeva, Babanın Yasası'na

sadık, görevşinas kız çocuğu rolünü benimsiyor.[3] Kristeva için feminizm,[4] cinsiyetçiliğe karşı olumsuz ve tepkici bir tavır, tek yaptığı "hayır" demek ve bu da pek anlamlı değil. Kadınlar sembolik süreçlerde yer almadıkları için, dışarıdan bu sisteme "hayır" demeleri, ya kapalı ve şiddet üreten bir kadın topluluğu oluşturuyor, ya Kristeva'ya göre pek bir değeri olmayan bir "kadın sanatı" yaratıyor ya da politik bir jest olmaktan ileri gidemiyor. Kristeva'nın, Çinli kadınlardan başlayarak[5] kadınlığı oluşturan mekanizmaları anlamaya dayanan yolculuğu, kadının yokluğunun onaylanmasıyla düzlüğe varıyor. Kristeva kadının yokluğunu onaylayarak erkek dünyasında varlık kazanıyor. Kendisi açıkça reddettiği halde Kristeva hâlâ pek çok çevrede feminist olarak anılıyor. Daha da tuhafı, Foucault, Derrida, Baudrillard gibi postmodernist düşünce içinde anılan erkeklerin yazdıkları, bugünlerde pek çok feminist teorinin kaynağını oluşturuyor. Neden? Kadınlığı yüceltip kadınları susturan bu söylemin cazibesi nereden kaynaklanıyor?

Bu sorunun cevabı birçok düzeyde aranabilir. Öncelikle de modernizmin iflasında. Gelişme, akıl, insanlık kavramları bugünün dünyasında tarihsel olarak işlemez hale gelmiş durumda. Akıldışını, gelişmenin baskıcı yanını ve insanlık kavramı altında hapsedilen farklılıkları hesaba katmadan söylenen her söz, en hafifinden safdillik olur. Ancak hakim ideolojilerin parçalandığı, baskının sona erdiği, farklılıkların barış içinde yan yana var olduğu, akıldışının en şık kılıklarıyla sadece sanat ürünlerine konuk olduğunu söylemek de, bugünün dünyasında hakim olan vahşete eleştirisiz teslim olmaktan başka bir şey değil. Kendini saklamaya gerek görmeyen açık baskının yanı sıra hâlâ bir bölümü görünmezliğin avantajlarından yararlanan yeni baskı mekanizmalarını, ancak bugünün kendini ifade etme biçimleri arasında bulabiliriz. Postmodernist söylemlere bu gözle bakıldığında, modernizm boyunca hakim olan "öteki" üzerinde hakimiyet kurma hırsının, postmodernizmde "öteki" gibi olma arzusuna dönüştüğü söylenebilir. Batı uygarlığı kendi sınırını gördüğü anda –bu sınır, kapitalizmin nihayet bir dünya sistemi olarak kurulması olarak düşünülebilir– ürkülen yabancının, ötekinin alanına el atarak, kadının, siyahın, yoksulun, doğunun imgelerini tarihsel yaşantılarından tümüyle koparark bir söylem kurdu. Kültürel farklar, sınıfsal farklar, cinsiyet farkları arasındaki sınır, söylem düzeyinde eriyerek birbirine girdi. Yabancılığın yerini tanıdıklığın, anla-

3. Elizabeth Grozs'un (*Jacques Lacan: A Feminist Introduction*, 1990) bu saptamasına aynen katılıyorum.

4. *New French Feminisms*, der. Marks ve Courtivron, 1980.

5. J. Kristeva, *About Chinese Woman*, 1974, 1977.

mın yerini görüntünün, ehlileştirmenin yerini içermenin aldığı bu sonsuz taklit dünyasında "ötekilik", öznelliğin yükünden kurtulup hafifleyerek kapitalizmin doymak bilmeyen pazarında değişime girdi. Ve bu çerçevede postmodernizm, bir metafor olarak kadını yeniden yarattı. Bir öteki olarak Kadın bininci kez keşfedildi. Nietzsche'de kadın, hakikatin ulaşılmazlığı iken, postmodernizmde bu uzak ülkeye günübirlik turlar düzenlenmeye başlandı. Doğu'ya yapılan egzotik yolculuklardan daha fazla ilgi çeken bir "cinsiyet turizmi"[6] başladı. Bugün kadın üzerine erkekler tarafından yazılan postmodernist metinlerde kadınlaşma teması önemli bir yer tutuyor. Erkek ideolojisi kadınlığı içine alıyor ve temsil edemediği her şey için kadınlığı kullanıyor. Geçmişten farklı olarak, bu kez kadınlık sınırı aşılıyor, yabancılık yaratıcı bir manevrayla birdenbire tanıdıklaşıveriyor. Erkekler kadınlığın alanına yaptıkları bu yolculuğun sonunda, her turistik yolculukta olduğu gibi gündelik hayat içindeki erkek konumlarına dönüyorlar, epeyce zenginleşmiş ve üzerine yazacak malzeme biriktirmiş olarak. Kadın olmak, kadınlaşmak üzerine yazılar yazıyorlar. Hepsi de Kadın kavramının ne kadar anlamsız olduğunu vurgularken, kadınlığı kendi imajlarında yeniden yaratıyor. Bu temanın en tutkulu müdavimlerinden biri olan Baudrillard'a bakılırsa, kadın olmak, temeldeki erkekliği başka türlü göstermek; kadınlık, bu aldatmacadan başka bir şey değil. Böyle tanımlanınca, erkeklerin kadının içinden geçmesi hiç de zor görünmüyor. Lacan için ödip öncesi dişil yaşam coşkusu, erkek tarafından yaratılan bütün söylemlerin sınırı. Kadın, bilinçdışının metaforu. Peki, kadının da bir bilinçdışı var mı? Yine Lacan'a göre arzu, her zaman ötekine duyulan arzudur. Kimin arzusu? Ortadaki tek arzu, erkeğin arzusu gibi görünüyor. Yoksa zaten kadının bir arzusu yok mu? Baudrillard'a göre yok: "Kadını, arzunun yokluğu olarak düşünüyorum. Bunun gerçek kadınlar için geçerli olup olmadığı hiç önemli değil. Bu, benim kadınlığı kavrayışım."[7] Özne olarak kadınlar, kadınların arzusu bir kez daha yok sayılıyor, giderek ahtapotlaşan, her yere uzanabilen erkek söylemine tabi kılınıyor. Postmodernist söylem kadınlığı kuramsallaştırırken, estetize ederken kadınların varlığını bu kez çok daha şık bir biçimde reddediyor.

Bu söylemin, tarihin getirdiği bütün suçluluk duygularından arınmak isteyen erkekler için neden cazip olduğunu anlamak zor değil. Feminist teoriler içinse durum daha karmaşık. Postfeminizm ile kadın hareketlerinin

6. Bu terimi Suzanne Moore'un tümüyle katıldığım yazısından aldım: "Getting a Bit of the Other-the Pimps of Postmodernism", *Male Order*, 1988.

7. Jean Baudrillard, "Forget Baudrillard. An Interview with Sylvere Lotringer", *Forget Foucault*, Semiotexte, 1987.

durumu, geldiği nokta arasında bağlantılar kurulabilir. Ama bence daha genel bir nedenin geçerliliği de savunulabilir. Kadınlığın nasıl kurulduğunu, kadınların nasıl konumlandığını açıklayan her söylemin, her düşüncenin feminist teori için bir cazibesi var. Bir zamanlar Marksizmin, Varoluşçuluğun olduğu gibi. Aynı tarihin, aynı gerçekliğin içinde biçimlendiğimizi varsaydığımız sürece, bu gerçekliğin nasıl kurulduğu, betimleme düzeyinde kadınları da ilgilendiriyor. Bu anlamda psikanaliz teorilerinin söyledikleri yanlış değil, ya da postmodernist söylemin çoğulculuk ve farklılık vurgusunun, daha önce yok sayılan farkları gündeme getirerek feminizmi zenginleştirdiği bir gerçek. Teorinin, kadınlar için ne kadar yabancı bir alan olduğu düşünülürse, çoğu erkek söylemleri tarafından dile getirilen kavramların büyüsü anlaşılabilir ve hatta kabul edilebilir bir durum.

Ama buraya kadar hesaba katmadığımız iki kavram var: biri iktidar, diğeri tarihsel yaşantı. Köle ve efendinin ilişkisi aynı hikâye içinde anlatılabilir. Ama anlatana göre sözcükler, sonuçta hikâye değişecektir. Önemli olan kimin konuştuğu, konuşma hakkını elinde tuttuğu... Bu hakkı, iktidar ilişkileri dağıtıyor, yasaklıyor. Evrenselleşmiş gibi görünen birçok işaretin kuruculuğu, merkeziliği iktidar ilişkileri tarafından belirleniyor, sürdürülüyor. Fallusun kodlayıcı bir sembol olması, "tamamen ataerkil, hatta fallus merkezci kültürel yapımızdan ve kültürel bir kurum olan ailenin ensest yasağının yasası ile düzenlenmiş olmasından kaynaklanmaktadır."[8] Bunu sadece geri plana ilişkin bir saptama olarak kabul etmek mümkün değil, toplumda bu düzenleniş biçimine tekabül eden iktidar ilişkileri, bizzat bu ilişkiler içinde çeşitli konumlar alan bireyler tarafından sürdürülüyor. Bu yüzden iktidar üzerine yansız açıklamalar yapılamaz. İktidar üzerine her şeyi bilmek mümkün değildir. İktidarda olanlar onu farklı tarif eder, karşı çıkanlar başka türlü. İki konumda da bilgi kaybı vardır ama bu bedeli ödemeden varlıktan söz etmek imkânsız. Postmodernistlerin iktidar tarifleri bu yüzden bu kadar soyutlaşıyor ve giderek eriyip buharlaşıyor. Çünkü postmodernistler iktidarı reddetmeden muhalefeti içermeye çalışıyorlar.

Kadınlar içinde yaşadıkları duruma karşı çıktıklarında, "hayır" dediklerinde, kendileri için konuştuklarında varlık alanına geçiyorlar. Ve henüz anlatılmamış çok hikâyeleri var. Ama bugünden başlayan bir süreç değil bu. Tarih boyunca anlattıkları pek çok hikâye de var. Kadınların yokluğu, kadının öteki olması, sonuçta bize madalyonun bir yanını gösteriyor, çoğunlukla da kasıtlı olarak. Çünkü bütün milliyetçi devletlerin azınlıkların dilini yasaklaması gibi, kadınların da bir azınlık olmadıkları halde, ifadeleri baskı altında tutulmuş, yok edilmiş, en iyi ihtimalle erkek-kadın kimli-

8. Saffet Murat Tura, *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*, 1989.

ğine büründürülmüş. Üstelik önce en yakınlarındaki erkekler tarafından. Kadınların tarihine ilişkin yapılan her araştırma, bu örneklerden yüzlercesini günışığına çıkarıyor. Kadınların özne olmadığını bize öğreten, ataerkil iktidarın kurumlaşmış, içselleşmiş söylemleri. Kadınların yokluğunu dile getiren hep erkek ideolojileri, kadınlar ise var olduklarını anlatmaya, göstermeye çalışıyorlar yıllardır. Belki de bu tarih içinde kadınların yokluğundan, eksikliğinden değil, henüz anlamlandırılmamış fazlalığından söz edilebilir. Erkeklerin esas olarak bu fazlalıktan tedirgin oldukları iddia edilebilir.

Eşcinsel kimliğini öne çıkaran bir erkek yazar şöyle diyor: "Öteki olarak oluşturduğumuz, varlıkları sessizlikleriyle ve öznel yokluklarıyla belirlenenler, tanımlamaya ve kendileri için konuşmaya başladığında, konuşacak kelimelerimiz kalmıyor."[9] Bu fazla iyiniyetli bir saptama. Mesele başka türlü de açıklanabilirdi; iktidarlarına sıkı sıkıya sarılmış erkeklerin bu sesleri bastırmak için daha da yüksek sesle konuşmaya başladıkları söylenebilirdi. Bütün "medeni" ülkelerde ev içinde kadınlara yönelik erkek şiddetinin giderek artması, kadınların son zamanlarda daha fazla konuşuyor olmasıyla bağlantılandırılabilirdi. Ya da entellektüel dünya içinde, cinsiyet kavramının özneden boşaltılarak, içinin özne olmaktan imtina eden ama sonuçta konuşmaya pek meraklı erkekler tarafından doldurulduğundan da söz edilebilirdi.

"Hayır" demek bir jestten öteye geçmez, diyor Kristeva. Sonra ne olacak? Nasıl bir hayat, nasıl bir düzen? Yasaları, sınırları bugün içinde bilinmeyen bir düzen düşlenebilir mi? Yoksa bu normalin dışına düşmekten, delilikten başka bir şey değil midir? Kadın erkek için hep sınır olduysa, kadın için sınır ne? Bu soruların cevabı teoride bulunamaz bence. Sözün sınırını çizen yaşamdan başka bir şey değil. Kadın sözünün sınırı da burda. Çünkü söz ancak söylendiğinde bir etki yapıyor, hem söyleyen hem de dinleyen üzerinde... Bu etkinin dönüştürücü gücü ancak hayal edilebilir, kesin olarak bilinemez. Kadınların bilincini yokluktan varlığa çıkaracak sihirli teoriler değil, sözü söyleme ediminin kendisi. Eğer bu söz mekâna, özel alana hapsedilmişse, önce ordan konuşulmaya başlanacak. Bugünlerde modası geçmiş gözüyle bakılan 70'ler feminizminin bilinç-yükseltme pratikleri, "kişisel olan politiktir" savı bu bağlamda yeniden anlamlandırılabilir.

Kadınları erkeklerden ayıran doğaları değil. Ama kadınların, kadınlığın bir özü var yine de. Bu öz, kuşaktan kuşağa aktarılan, kadınlar tarafından yaşanmış, acısı çekilmiş, bedeli ödenmiş ve sonuçta kadınları yapmış

9. Jonathan Rutherford, "Who's That Man?", *Male Order*, 1988.

olan tarih. Ve bunun kendine ait sembolleri, her coğrafyada aldığı özgün biçimler... Bu tarihi yok saymak, yaşanmamış gibi geri sarmak mümkün değil. Kadınların tarihinin değişmeden aynı kaldığı söylenemez elbette, ama bu gizli mirası hesaba katmadan kadınların varlığını düşünemeyiz. Öte yandan kadınların kimliği ve bu kimlik için mücadeleleri ancak erkekler karşısında konumlanışlarıyla ifade bulabilir. Kadın/erkek kutupsallığı, içinde yaşadığımız düzene hakim olduğuna göre, her karşı çıkış, her "hayır" deyiş kendini öteki kutbun aynasında görmeye mahkûm. Casanova anılarında gençlik yıllarından bir öykü anlatıyor, biraz da kendi zekâsını övmek için. 7. yüzyılda yaşamış Hollandalı bir şair epigramlarından birinde, içinden çıkılması zor bir soru sorar: "Dilbilgisi ustaları anlatın bize, *mentula* dişil olduğu halde, neden *cunnus* eril bir kelime?"[10] Casanova bu soruya şöyle cevap verir: "Köle efendisinin ismini alır." Bugüne değin erkek, kadını adlandırdı, şimdi sıra kadında. Kadınların arzusu, kadınlar tarafından dile getirilmeden cinsel politika üzerine konuşulamaz. Kadının dünya üzerindeki varlığını belirleyen biri yatay ve aktarıma dayanan, diğeri dikey ve mücadeleye dayanan bu iki boyutun arasında binlerce nüans var. Kendi adlarına konuştukları zaman kadınlar tarafından yaratılmış, yeniden yaratılacak farklı söyleme biçimleri... Bu yazı aslında bittiği noktada başlıyor, şimdi Türkiye'de kadınların bu coğrafyaya özgü tarihini araştırmak, yapılan araştırmaları bir çerçeveye oturtmak, ataerkil söylemleri geçmişte ve bugünde teşhis etmek için çalışmaya, anlatmaya, konuşmaya başlamak gerek. Ama bu tek başına ve politika dışında yapılacak bir şey değil.

Son söz niyetine, tarihin derinliklerinden bir alıntıyla bitirmek istiyorum: Nietzsche'nin çağdaşı bir kadının, Lou Andreas-Salome'nin kadınlara tavsiyesi. Kadınlar var mı, yok mu diye tartışmaktan daha anlamlı ve yol gösterici: "İnanın bana, bu dünya size armağanlar vermeyecek. Bir hayatınız olsun istiyorsanız, onu çalın."[11]

10. Latince'de *mentula* erkek cinsel organı, *cunnus* ise kadın cinsel organı demek olduğu halde, bu kelimelerin dil içindeki cinsiyetleri tam tersi olarak belirlenmiş.

11. *History of Women*, der. G. Fraisse ve M. Perrot, 1993.

FEMİNİST TEORİ ve ERKEK ŞİDDETİ

Gülnur Savran

Erkek şiddeti, hiç kuşkusuz, feminizmin açığa çıkardığı ve politik mücadele konusu haline getirdiği en önemli alanlardan biri. Ne var ki, feminist teoride erkek şiddeti çok çeşitli biçimlerde tartışılıyor. Bu yazının amacı, bu farklı yaklaşımları tüketici bir biçimde taramak ve değerlendirmek değil. Belki de sonda söylenmesi gerekeni en baştan ortaya koymayı göze alarak: Bu yazının amacı, bir "erkek özelliği olarak şiddet" ile *erkeklerin kadınlar üzerindeki sistematik şiddeti* arasındaki kavramsal ayrımı göz önüne alan bir feminist açıklamanın ipuçlarını yakalamaya çalışmak. Bu ayrım yapılmadan, kadınların maruz kaldığı şiddet bir toplumsal grubun bir başkası üzerindeki şiddeti olarak kavranamaz. Bunun anlamı da, erkek şiddeti ile bir toplumsal iktidar biçimi olan erkek egemenliği arasındaki bağlantının koparılması, giderek erkek şiddetinin depolitize edilmesidir. Bazı yaklaşımlarda ileri sürüldüğü (ya da ima edildiği) gibi, "şiddet erkek, erkek de şiddet"se eğer, zaten yapılacak çok fazla bir şey yoktur.

Feminist teorinin bu konudaki ilk çıkışı, Konrad Lorenz'in (*Saldırganlık Üzerine* - 1963) temsil ettiği ve "sağduyu" haline gelmiş olan anlayışa karşı oldu. Çok kabaca, bu yaklaşımda hayvanların davranışlarından hareketle insandaki "doğal" saldırganlığa ilişkin birtakım tespitlere varılıyordu: Hayvanların erkeklerinde olduğu gibi insanların erkeklerinde de şiddet eğilimi, doğal olarak, dişilerden daha fazlaydı. Bu "bilimsel" tespitlere feministlerin yönelttiği eleştiri her şeyden önce yöntemseldi. 1970'lerin başlarında feministler Lorenz ve benzerlerinin usyürütmelerindeki döngüselliğe dikkati çektiler: İnsanların toplum içindeki davranışları, özgül anlamları olan özellikleri, *önce* hayvanlara yansıtılıyor, *sonra* da insan davranışlarını açıklamak için kullanılıyordu. "Harem", "fahişelik", "sevgi" gibi kavramların hayvanlar âlemi için de kullanıldığı *antropomorfik* bir usyürütmeydi bu. Ayrıca bu feministlere göre, biyolojik özellikler *ne olursa olsun*, bunlar cinsel ve başka toplumsal davranışları kendi başlarına açıklayamazdı. Biyoloji kadınlar için kader değildi!

Davranışçılık ve Sosyal Koşullanma Teorileri

Feminizmin 1970'lerdeki çıkışında, genel olarak biyolojist açıklamalara ve daha özel olarak da sosyobiyolojiye tepkisellik içinde, başlangıçta davranışçı açıklamalar çok rağbet gördü. Sonraları popülerliğini giderek yitiren bu açıklamalara göre, cinsiyetçiliğin ve erkek şiddetinin temelinde *cinsel rollerin öğrenilmesi* yatar. Bireyleri anlamaya çalışırken insanların içsel özelliklerine değil toplumsal bağlama bakmak gerekir: Kız ve erkek çocuklar toplumsal koşullanmayla cinsel *rollerini edinirler*: Kızlar yumuşakbaşlı, itaatkâr, pasif olmaya yönlendirilirler, erkekler ise saldırgan, rekabetçi, başarılı vb... Bu toplumsal beklentiler çerçevesinde erkekler için sağlıklı olmak saldırgan olmakla özdeşleştirildiğinden, erkek çocuklarda şiddet *özendirilir*: Bebeklikten başlayarak, oynadıkları oyunlarda, okulda, askerde, meslek yaşamında, cinselliklerini yaşayışlarında erkekler hep şiddet kullanmaya yöneltilirler. Davranışçı teorilere göre, *aslında* kadınlarla erkekler arasında farklılıktan çok benzerlik vardır, ama toplumsal bağlam çeşitli farklılıkları dayatır. Beauvoir'ın deyişiyle, "kadın doğulmaz, kadın olunur."

Bu tür tezlerin daha derinlikli versiyonlarında ise, erkeklerle kadınların davranışları ve beklentileri arasındaki yadsınamayacak kutuplaşmayı ifade etmek için "toplumsal cinsiyet" kavramına başvuruluyor. İlk kez 1972'de Ann Oakley'in ortaya attığı cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı, biyolojik olanla toplumsal olanı –ya da psikolojik olsa da sonradan edinilmiş olanı– birbirinden köklü bir biçimde ayırmaya yönelik. Bu kavram ikiliğinin dile getirdiği tez şu: Toplumsal cinsiyet kimliğinin oluşmasında kültür ve eğitim biyolojik yönelime baskın çıkar; belirleyici olan, toplumsal cinsiyete ilişkin toplumsal anlayışların edinilmesidir.

Saf biçimiyle ele alındığında, davranışçı yaklaşımın açıklayamadığı çok önemli bazı olgular var. Her şeyden önce, gerek kadınların gerekse erkeklerin cinsel kimliklerindeki *çatışma* ve *çelişkileri* açıklayamıyor bu teori. İnsan davranışının tümüyle bilinçli ve yönlendirilebilir olduğunu varsaydığı ölçüde, bu tür çelişkileri "uyumsuzluk" olarak kavramlaştırmanın ötesine geçemiyor. Bunun bir uzantısı, bu yaklaşımın *fanteziler* karşısındaki suskunluğu: Kadınların şiddet uygulama üzerine kurulu fantezileri, ya da erkeklerin pasiflik ve eşcinsellik fantezileri bu yaklaşımın kavramsal çerçevesine sığmadığı için ya yok sayılıyor ya da dediğim gibi bir "sapma" olarak kategorize ediliyor. Kadınların, bir biçimde şiddete maruz kalma etrafında örülmüş fantezilerine bu yaklaşımın getirebileceği tek açıklama ise "erkek ideolojisi tarafından beyinlerinin yıkanmış olduğu!"

Bütün bunların ötesinde, sosyal koşullanma tezleriyle, değişimin neden bu kadar güç ve yavaş olduğuna, 20-25 yıllık feministlerin nasıl olup da, örneğin bir "âşık olmaya" kalktıklarında "ilk günkü" gibi davrandıklarına bir yanıt bulmak hiç kolay değil. Her tür volontarizmde olduğu gibi, burada da geriye kalan seçenekler öznel birtakım açıklamalar veya düş kırıklığı.

Aynı biçimde, erkek şiddetini bir kez "eğitim"le açıklayınca, neden bu kadar yaygın olduğunu, nice "iyi eğitimli aydın"ın kadınlar karşısında bu kadar kolaylıkla şiddete başvurduğunu kavramak da güç. Çıkarlara dayalı bir iktidarın kendisini sürekli kılma mekanizması ne sadece eğitimle açıklanabilir, ne de hukuksal yapının geriliğiyle. Önemli olan ve asıl dikenli mesele, bu iktidarla erkek psikolojisi arasındaki bağları kavrayabilmek. Sosyal ilişkiler ufkunu eğitim ve hukukla sınırlayan, psikolojide ise bilinçli davranış alanına hapsolmuş bir çerçeveyle de bunun altından kalkmak mümkün değil.

Özcü Feminist Teoriler: Biyolojizm ve Eko-feminizm

Davranışçı teorilerin tepkiyle karşı çıktıkları biyolojizm feministlerden öcünü almakta gecikmedi. Yine 1970'li yıllarda, özellikle Anglosakson ülkelerinde feminizm içinde oldukça güçlü bir doğalcı akım ortaya çıktı. Birçok feminist, erkek şiddetini erkeklerin anatomik yapılarından, penislerinden kaynaklanan bir eğilime bağlıyordu. Buna karşılık, kadınların doğurganlıkları, anne olma, "yaşam veren" olma özellikleri, onların doğayla uyumlu, barışçı bir "tür" olmalarını sağlamıştı.

Susan Brownmiller 1976'da yayımlanan *Cinsel Zorbalık* (Cep Kitapları, 1984) adlı kitabında biyolojizm-davranışçılık karışımı bir teori geliştirdi: Erkeklerin tecavüze başvurmalarını mümkün kılan bir biyolojik kapasiteleri –penisleri– vardır; bu onları "doğal yağmacı"lar, kadınları ise "doğal av"lar (s. 16) haline getirmiştir. Erkekler bu biyolojik silahı bir kez keşfettikten sonra kullanmaktan kaçınmamışlar, tersine tecavüzü bilinçli, kolektif bir strateji haline getirmişlerdir. Bu silah aracılığıyla ilk mülkünü edinen erkek, artık onulmaz bir savaşçı ve mülk edinicidir. Kadınların şiddet içeren fantezilerine gelince, bunlar "erkeklerin bizler için hazırladıkları mazoşist fanteziler"dir (s. 420); başka bir deyişle, erkek koşullandırmalarının ürünleridir.

Brownmiller'in bu açıklaması, biyolojizminin yanı sıra, bütun koşullanma teorilerinin içerdiği zaafları içeriyor: Son derece safdil bir volonta-

rizmin, giderek bir tür komploculuğun izlerini görmek güç değil.

Ama feminist teoriler arasında daha arı biyolojist tezler de var. A. Rich, Adworkin, M. Daly, D. Spender ve S. Griffin gibi feministler, kadın bedeninden hareket ederek bir erkek özüne varıyorlar. Bu teorilerde, eko-feminizm olarak adlandırılabilecek bir çerçeve içinde, ilkin bir kadın özü tanımlanıyor: Doğurgan olan, yaşam veren, annelik yapan kadınlar doğayla uyum içindedirler. Bunlardan yoksun olan erkekler ise, savaşkandırlar, tecavüzcüdürler: Teknolojiyle doğaya tecavüz ederler, penisleriyle kadınlara, silahlarıyla da insanlığı imha ederler. Teknoloji ve ilerleme güdüsü patriyarkal dilin esasını oluşturur; fetih arzusu bu dilin temelidir.

Böylece, kadın özünün karşıtını oluşturan birtakım özelliklerin yan yana getirilmesiyle bir erkek özü kurgulanmış oluyor. Şiddet, kime ve neye yönelik olursa olsun, bu özde içkin. Susan Griffin şöyle diyor: "Erkeklerin neden tecavüz ettiğini hiç sormadım; sadece bunun insan doğasının birçok gizeminden biri olduğunu düşündüm." (Aktaran L. Segal, *Gelecek Kadın mı?*, AFA Yay., 1990)

Bu teorilere bir ölçüde haksızlık etmek pahasına, bunların tutucu/cinsiyetçi teorilerin tersyüz edilmesi olduğunu düşündüğümü söylemeliyim. Biyolojik yapıdan kaynaklanan kadın ve erkek özü, değişime imkân tanımayan birer veri bu yaklaşımda. Kadınlarla erkeklerin farklılıkları mutlak; ve kadınların iyiyi, barışçı olanı barındıran bu özleri erkek dünyasının kirliliğinden korunmalı! Farklılıkların mutlaklaştırıldığı ve o farklılıklar temelinde kadınların yüceltildiği İslam'ın da eko-feminizmin de kadınlara önerebileceği tek şey erkeklerden ayrı bir dünya.

Bu politik çıkmazın yanı sıra, yöntem açısından, bu teoriler aşılması güç bir *işlevselcilikle* malul: Erkek şiddetinin *kökeni* ile erkeklerin kadınlar üzerindeki şiddetinin bir *toplumsal mekanizma* olarak oynadığı rol birbirinden ayrılmıyor. Köken işlevle açıklanıyor: Erkek şiddeti kadınları sindirmek ve ezmek üzere oluşmuş neredeyse.

Yazının başında da değindiğim bu kavramsal ayrımı atladığı ve genel olarak şiddeti erkek olmakla özdeşleştirdiği için de, bu yaklaşımla kadınların uyguladıkları şiddeti açıklamak mümkün değil. Doğası gereği barışçı olduğu ileri sürülen kadınların, şovenizmin yükseldiği dönemlerde savaş çığırtkanlığı yapmaları, hatta oğullarını cepheye gururla göndermeleri, ya da daha sıradan olarak çocuklarını dövmeleri, bu sınırlar içinde kalınarak nasıl anlaşılabilir?

Nihayet, davranışçı teoriler bağlamında sözünü ettiğim bir sorun burada da karşımıza çıkıyor: Cinselliğe yaklaşımda çocuksu bir safdillik! Cinsel fantezilere ilişkin olarak biyolojist ya da özcü teorilerin de sığınabilecekleri tek açıklama tarzı, "kadınların erkek değerlerini içselleştirmeleri",

giderek "yanlış, eksik bilinç" Üstelik, davranışçı teorilerin başvurabilecekleri koşullanma açıklaması da –şayet tutarlı olunacaksa– yok bu kavramsal cephanede: Tutarlı bir özcülük bu türden davranışçı tezlerle çelişir. Böyle olunca, kadınları yüceltmek adına onları suçluluk duygularıyla örülmüş bir cinselliğe doğru itmek işten bile değil. Cinselliklerinin "özüne aykırı, yanlış" olduğunu düşünmeleri, zaten suçluluk duygularıyla yaşayan kadınlar için herhalde istenilecek son şey!

Psikanalitik Teoriler

80'li yıllarda feminizm içinde sözünü ettiğim "özcü" teorilerin yanı sıra, şu ya da bu biçimde psikanalitik yaklaşımdan yararlanan teoriler giderek yaygınlaştı. 1974'te *Psikanaliz ve Feminizm* adlı kitabı yayımlandığında Juliet Mitchell bu açıdan oldukça yalnızken şimdi durum çok farklı: Feminist teoride değişik versiyonlarıyla psikanalize başvurmak, artık erkek söylemine hapsolmak diye görülmüyor.

Psikanalitik yaklaşımın oldukça standart sayılabilecek bazı öncüllerini kendimize hareket noktası olarak aldığımızda, bütün psikanalitik teorilerin diğerleri karşısında temel iki üstünlüğü olduğunu görebiliriz. Her şeyden önce, bu yaklaşıma göre bebekliğin ilk yıllarında erkek ve kız çocuklar aynı hazları yaşarlar; her ikisinin cinselliğinin de hem aktif hem pasif bileşenleri vardır. Bu dönemde çocukların yaşadığı cinselliği "çokbiçimli sapkınlık" olarak nitelendirir psikanaliz: Oto-erotizm, kendi cinsine yönelik cinsellik ve karşı cinsten haz alma ayrışmamıştır. Kısacası, bir yandan aktif/pasif özellikler cinsiyetlere göre dağılmamıştır bu yaklaşımda, öte yandan da cinsellik biçimleri önsel olarak kategorize edilmez. İşte bu yaklaşımın, örneğin biyolojizm karşısındaki ilk üstünlüğü de burada yatıyor: Erkeklerin doğuştan aktif, dolayısıyla da şiddet eğilimli olduğuna ilişkin bir kaderciliğe karşı, pasifliği erkekler için de bir potansiyel olarak kavramamızı mümkün kılıyor psikanaliz.

Belki daha da önemlisi, psikanalizin, cinsel kimliğin karmaşıklığını, derinlerde yatan köklerini kavramlaştırmaya izin veren çok-düzeyli tahlili: *Bilinçdışı* dinamiklerini tahlil nesnesi haline getirerek, psikanaliz cinsel kimliğin *kökensel* oluşumuna ışık tutmanın yolunu açıyor. Saldırganlık, şiddet eğilimlerinin bilinçdışı düzleminde cinsel arzuyla iç içe var olduğunu ileri süren bir teori karşısında, erkek şiddetine getirilen her türden ahlakçı ya da komplocu açıklamanın safdilliği iyice göze batıyor. İşte, özcü teorilerin yanı sıra davranışçı yaklaşıma karşı üstünlüğü de burada psikanalizin.

Psikanalitik yaklaşımın bir üçüncü –ve yine standart sayılabilecek– öncülü ise, ödipal dönemin kızlar ve erkeklerce farklı yaşandığına ve erkek/kız çocuk *farklılaşmasının* bu evrede gerçekleştiğine ilişkin tezi.[1] Zaten erkek şiddetini anlamaya başlamak için gerekli olan üçüncü anahtar da bu. Şimdi bu dönemin ayrıntılı tahlilinin çeşitli versiyonlarına girmeden ve mümkün açıklamalardan birine dayanarak bu ipuçlarını bir araya getirmeye çalışalım.

Psikanalitik görüşe göre, ihtiyaç nesnesinden farklı olarak arzu nesnesinin özelliği hayali bir boyut içermesidir. Bu yüzden bu nesnede her zaman ya bir eksiklik ya bir fazlalık vardır. İşte şiddet, insanın sembolleştirme yeteneğinin de kaynağı olan bu açığın kapatılması çabasından kaynaklanır; ya da başka bir deyişle, arzunun kendisinden.[2]

Erkek çocuk ödipal dönemde anneden kopup babayla özdeşleşme sürecine girer. Anneye yönelik arzunun bastırılması, babayla rekabet içinde ve babanın baskısıyla, ona duyulan korku ve nefretle gerçekleşir. Bu toplumsal yasanın benimsenmesi, yani süperegonun oluşması, erkek çocukta kız çocukta olduğundan daha köklü bir biçimde olur. Çünkü bu travmatik deneyimde erkek çocuk daha güçlü korku, nefret ve şiddet duyguları yaşamakla kalmamış, korktuğu şeyle özdeşim kurmak, nefret ettiği şey gibi olmak zorunda kalmıştır. Her iki cinste de sembolik düzene geçişin ayrılmaz parçasıdır şiddet, ama erkek şiddetinin, ödipal dönemin yaşanışındaki bu özgüllükten kaynaklanan bir fazlalığı vardır.

Bu noktada, artık daha çok erteleyemeyeceğimiz soruyla yüzleşmek gerekiyor: Bu yapı ne kadar evrensel? Şayet evrenselse, değişim nasıl mümkün olabilir? Juliet Mitchell oldukça iyimser. Her şeyden önce, ona göre Freud'un teorisi patriyarkal toplumu öneren değil, bu toplumun yasalarının bilinçdışında temsil edilişini betimleyen bir teoridir: Patriyarkal toplumda cinsel kimliğin nasıl oluştuğunu anlatır. Sorun, onun teorisinde değil patriyarkal gerçekliğin kendisindedir.

Bunun da ötesinde, patriyarka tarihsel olarak özgül, dolayısıyla dönüştürülmesi mümkün olan toplumsal ilişkilere dayanır Mitchell'a göre. Bu ilişkiler, kadının emeğinin ve doğurganlığının denetlenmesi temelinde kurulmuştur: Kadınların mübadele edilmesi, dış evliliği bir nesnel gereklilik olarak dayatır; ensest tabusu ise bu nesnel gerekliliğin öznel yansımasıdır.

1. Melanie Klein ve izleyicilerinin teorilerine ve çeşitli Lacancı yorumlara burada hiç girmiyorum. Aşağıda da değineceğim gibi *feminist* bir psikanalitik yaklaşımın toplumsal ilişkilere yer açan bir çerçevesi olması gerekiyor. Bu teorilerin buna pek imkân vermediklerini düşünüyorum.

2. Bu konudaki görüşlerini çalmama izin verdiği için İskender Savaşır'a teşekkür ediyorum.

Kapitalizmin yol açtığı kitlesel proleterleşme ile birlikte, bu nesnel gereklilik ve onun yanı sıra ensest tabusu da temelini yitirmiş, gereksizleşmiştir. Ne var ki, kapitalizmde emekgücünün yenidenüretimi aile içinde sağlanır; bu yüzden de aile varlığını sürdürmektedir. Ancak bu miras gerçeklikle çelişmektedir. Değişim potansiyeli ise tam da bu çelişkide yatar.

Mitchell'ın yaklaşımının ayırıcı özelliği psikanalizin temel öncüllerini benimsemekle birlikte, ufkunu radikal bir toplumsal altüst oluşa açık tutması. Zaten feminizm içindeki başka psikanalitik açıklamalar karşısındaki üstünlüğü de bu tarih bilincinden kaynaklanıyor. Feminizm, psikanalizi ancak bir ölçüde eğip bükerek, zorlayarak, kayıt getirerek, ona "feminist şiddet"[3] uygulayarak kullanabilir. Bu da feminizmin psikanalize eleştirel katkısı olacaktır. Bilinçdışının yanı sıra bilince ve toplumsal ilişkilere yer açtığında psikanaliz feministleşebilir.

Ne var ki, Mitchell'ın teorisinde tarihsellik ve toplumsallık adına tek bir varsayımdan ötesi yok: kadınların mübadelesi ve dış evlilik. Böyle olunca da, patriyarka onun gözünde bugün ideolojik bir kalıntı. Feminizmin dönüştürücülüğü de esas olarak ideolojik/kültürel düzleme yönelik. Oysa erkek egemenliğinin bugünkü toplumsal ilişkilerde kök salmış toplumsal temelleri var. Evliliğin ve ensest tabusunun "gereksizleşmesi" için bu temellerin de yıkılması gerekiyor. Öte yandan, psikanalizi feministleştirmek ona bu gözlükle bakmakla mümkün ancak.

Belki de bugün en anlamlı olanı, Mitchell'ın yolunda giden, ama feminizm tahlilinde onu aşan bir feminizm-psikanaliz sentezi. Bunun ayrıntılarına ilişkin çok fazla söyleyebileceğim bir şey yok. Ama kesinlikle hapsolunmaması gereken sınırların ne olduğu benim için daha belirli. Bunların bir bölümünü yukarıda belirttim.

Son Söz Feminizmin

Öyleyse vardığımız nokta şu: Şiddetin, kadınlar için de erkekler için de bilinçdışında arzuyla iç içe girmiş bir kökeni olduğunu söyleyebiliyoruz. Bunu ve erkeklerin daha güçlü şiddet duygularına sahip olmalarının nedenini sadece psikanalize başvurarak açıklayabiliyoruz. Ama erkeklerin kadınlar üzerindeki sistematik şiddeti çok daha özgül bir sorun. Bu şiddetin *kaynağını*, onu mümkün kılan *malzemeyi* açıklamak için psikanaliz bize

3. Bu deyimi Meltem Ahıska'nın, "Farklılık kavramına devrimci şiddet uygulamamız gerekiyor" sözünden esinlenerek kullanıyorum. Onun kastettiğini düşündüğüm ikili anlamı ben de aynen kastediyorum.

yetebilir. Ancak, erkeklerin kadınlara yönelik şiddetini, bu özgüllüğü içinde tek başına psikanaliz açıklayamaz.

Erkek egemenliğinin sürekliliği ile erkeklerin kadınlara yönelik şiddeti arasındaki bağlantı nerelerde ortaya çıkıyor? Bu toplumsal mekanizma nasıl işliyor? Bu soruları yanıtlamaya çalışırken psikanalizin belli verilerine feminist gözlüklerle bakmak gerekiyor.

Her şeyden önce, heteroseksizm, eşcinsel düşmanlığı erkek iktidarının korunmasında son derece belirleyici bir rol oynuyor. Erkek kimliği, bu iktidarın gerektirdiği ve onun fallik simgelerinin varsaydığı kadar "güçlü ve sert" değil. Bu kadar "erkek" olmayı mümkün kılan şey ise, pasifliğin, yumuşaklığın bastırılması, yani şiddet. Bu bilinçdışı bastırmaları, toplumsal düzlemde erkek şiddetinin onaylanıp özendirilmesi tamamlıyor. Erkekler hukuktan kültüre, medyaya, her alanda, kadınlara şiddet uygulamaya özendiriliyorlar.

Öte yandan, kadınların aktif cinselliği çeşitli yasaklarla baskı altında tutuluyor. "Tecavüzü kadınların kışkırttığı" yolundaki efsanelerle kadınların aktif cinselliğinin şiddet yoluyla bastırılması, cezalandırılması onaylanıyor. Tecavüze uğrayan kadınlar suçlu konumuna konuyor. Bu onayı erkeklere hukukçular, devlet adamları, sanatçılar vb. veriyor.

Şiddet kullanan erkeklerin bilinçli saiklerine baktığımızda ise karşımıza önce evlilik çıkıyor: Kadınların cinsel mülk ve bedava emekgücü olarak görüldüğü bu yapı içinde, erkekler ihtiyaçlarını karşılamak için, hizmet vermeyen kadınlardan şiddete başvurarak hizmet alıyorlar. Ve bunu evlilik anlaşmasıyla gerekçelendiriyorlar. Yapılan çeşitli araştırmalarda, karısını dövmüş ya da ona tecavüz etmiş erkeklerin birçoğunun bunu böylece dile getirdiği belgelenmiş durumda.

Yine birçok araştırmada, cinsel şiddete başvurmanın cinsel tatmin arayışıyla ilgili olmadığı da ortaya çıkıyor. Erkekler, iktidarlarını kendilerine ve kadınlara bir kez daha hatırlatmak ya da kadını aşağılayarak ona hâkim olmak için cinsel şiddete başvurduklarını açıkça ifade ediyorlar.

Bu olgulara başkalarını da eklemek mümkün. Ama bu yazı bir feminist manifesto olarak tasarlanmadı. Asıl hedefi feminist teoride erkek şiddetinin nasıl kavrandığı ve kavranması gerektiği üzerine bir tartışmayı belki de başlatmak. Kısaca değindiğim bu olguları yazının başında eleştirdiğim tezlerle birlikte düşünerek şu sonuca varabiliriz: Erkeklerin kadınlar üzerindeki şiddeti erkek egemenliğinin temeli değil bir ifadesi. Ama aynı zamanda, basit bir eğitim ve yönlendirilme sorunundan çok öte bir iktidar sorunu: Erkeklerin kadınlara uyguladığı şiddet, erkek egemenliğinin yeniden üretilmesini ve erkeklerin kadınlar üzerindeki denetiminin sürekliliğini sağlayan mekanizma. Ancak bu, erkek şiddetinin kökenine ya da kaynağı-

na ilişkin bir açıklama olamaz. Bu köken için psikanalitik teoriye başvurmamız gerekiyor.

Bütün bunlardan, erkeklerin kadınlar üzerindeki sistematik şiddetinin ortadan kalkması için erkek egemenliğinin ve heteroseksizmin temellerinin aşındırılması gerektiği ortaya çıkıyor. Bunun ötesinde, bu yazı, cinsiyetçi olmayan bir toplumda kadın ve erkeklerin şiddet duygularından tümüyle arınıp arınmayacağı, şayet varsa bu duyguların hangi biçimler altında ortaya çıkacağına ilişkin bir öngörü ya da tahmine imkân vermiyor. Tek söylediği şu: Şiddet duygularının varlığı, *kendiliğinden*, sistematik bir erkek şiddetine yol açmaz.

MARILYN FRENCH

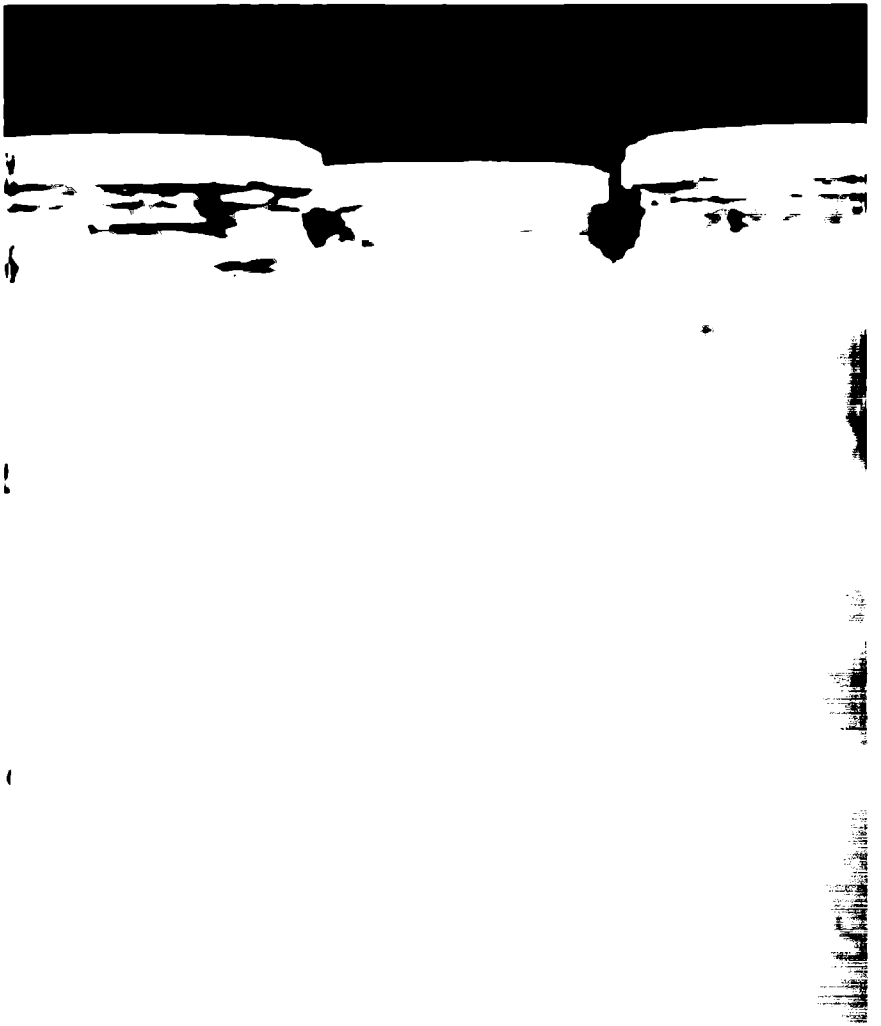
KADINLARA KARŞI SAVAŞ

Kadınlara Karşı Savaş, dünyanın her yerinde kadınlara uygulanan ekonomik, politik ve fiziksel baskıyı belgeliyor. Kadınlara duyulan nefretin tekil tavırlardan kaynaklanmadığını, sistemli bir ayrımcılığın sonucunda ortaya çıktığını göstermeye yöneliktir. Evde, işte, sokakta, hastanelerde, dinsel ve hukuksal kurumlarda sürekli karşımıza çıkan, yüzleşmemiz gereken bir gerçektir kadınlara karşı yürütülen savaş...

Metis Yayınları, Başmusahip Sokak 3/2, Cağaloğlu / İstanbul

NEZİH ÖLÜM GARDİYANLARI
BOSNA HERSEK

Hale Tenger





"Üç Temmuz'da saat altıyı çeyrek geçe başladı."

"Sonra, Sırplar geldiler bizi evimizden aldılar, Kape diye bir kampa götürdüler."

"Deneyeccğim, hiçbir şey yapamazsam

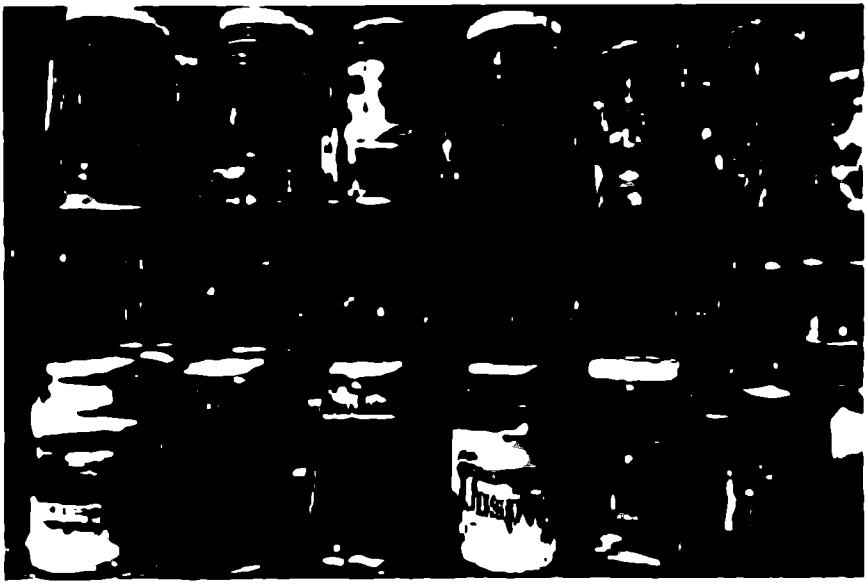
sizi başka kampa aldıracağım. Çünkü içinde olduğumuz kamp – Kibe Kampı– ölüm kampıydı."

"Nasyonalist Partiler nerede kazandıysa ilk patlamalar da orada oldu, aşırı milliyetçiler yani."

"Birlikte çalıştık, her gün işe birlikte gittik geldik. Düğün, nikâh şahidi olduk birbirimize."

"Kadınları götürüyorlar, bir saat sonra





geri getiriyorlardı. Geri gelince çok kötü ağlarlardı."

"Her ay maaşımdan %3 para kesiliyordu ordu için Şimdi benim silahımla beni vuruyorlar."

"Oğlum esir değişimine götürülmüş. Akıbeti hakkında hiçbir bilgim yok."

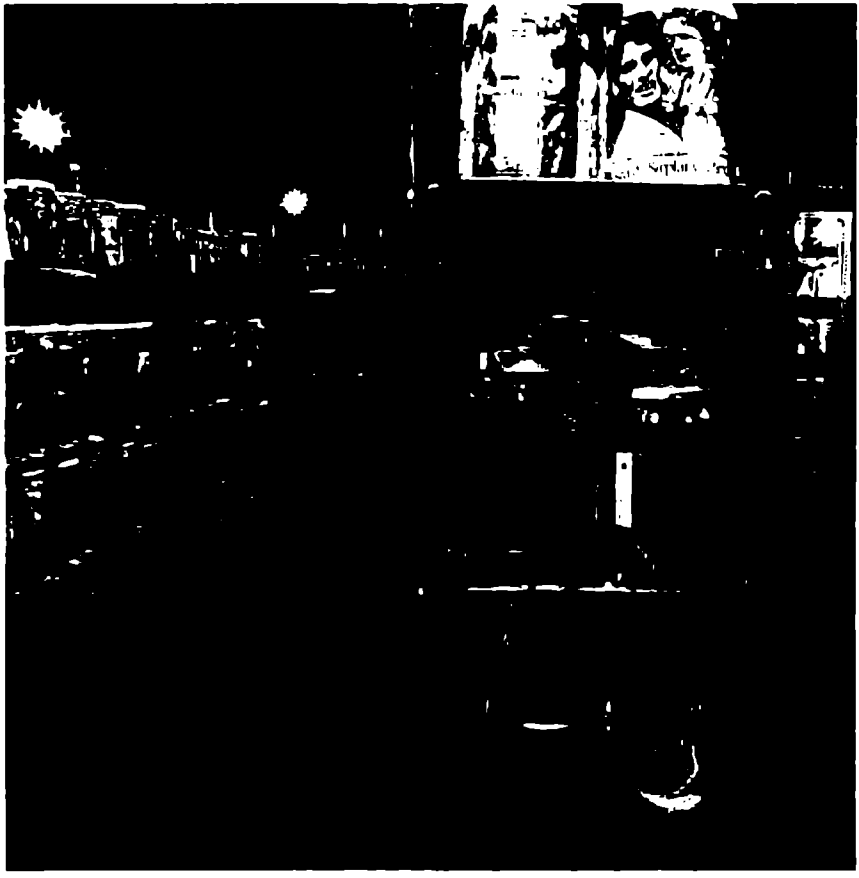
"Benim burada bir listem var. Bizim köye gelip işgal edip, bize kötülük yapan insanların isim isim listesi var...

.Listeyi alabilirsiniz çünkü ben onları kalbime yazdım."

"...Orada güller vardı. Fırsat bulunca koparıp, koltuğumuzun altına saklar, kimsenin görmediği bir yerde yerdik."

"İnsan bir başka insanın başına böyle bir şey gelmesini asla arzulamaz."

"Ben hâlâ merak ediyorum: Dünyada Bosna tarafını koruyacak ve Bosna tarafını



tutacak bir ülke var mı?"

12-13 Ağustos 1993 Kırklareli/Gaziosmanpaşa Kampı



Hale Tenger'in
"Nezih Ölüm Gardiyanları: Bosna Hersek"
adlı sergisi ilk kez 4-30 Kasım 1993 tarihinde
İstanbul'da Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı'nda
düzenlendi

K A D I N L A R

Nadire Mater

Taibet, Baian, Meryem, Amina, İrina, Florica, Leyla, Galina, Vefa, Zeliha, Berivan, Zeynep, Perihan, Fatma hiçbiri birbirini tanımıyor, hepsi birbirini tanıyor. Son üç yılda tanışılan bazı kadınlardan kısa kısa.

Işıkveren'de

"Kadının hiç hakkı yok," 1991 Nisanı'nda, Kürtler'in yeniden Irak'a dönüş günlerinde, Uludere-Işıkveren kampında erkekler politika konuşurken, bir soru da kendisine gelince, "hani kadının ne fikri olur ki, soruyorsunuz" dercesine bakan erkeklere Taibet'in yanıtı bu.

Taibet doğum tarihini bilmiyor, yaşını 40 gibi –60'tan aşağı göstermiyor–, evlilik tarihini 20 yıl kadar önce gibi tahmin ediyor. 6 çocuğundan en küçüğü yanında. Kocası, diğer çocuklarıyla son karısını almış, "onu hiç düşünmeden", tek katırlarını da götürerek Zaho'ya dönmüş, Taibet o dağları küçük oğlanla nasıl aşacağını düşünüyor, öylesine çaresiz.

Onu kocasının ailesinden bir başka genç kızla takas etmişler; evlenene değin hiç bilememiş "onun nasıl biri" olduğunu. Aşk? "Tabii, tabii," diyor, "evlendikten sonra âşık oldum."

Zamanla evdeki kadınlar üçleşiyor; ikinci kadın geldiğinde çılgına dönüyor, kıskanıyor, öfkeleniyor. Üçüncü geldiğinde, çılgına dönme sırası ikincide; Taibet alışmış, ikinci o kadar dayanamıyor ki, babasının evine geri dönüyor. "Öteki"ler neden geldiler, daha mı güzeldiler sözgelimi? "Töre böyle, değiştirilemez."

Gündüzleri, tüm evkadınları gibi ev işleriyle geçiyor, son iş kocanın ayaklarını yıkamak. Geceleri? Bekliyor, ayak seslerini dinliyor, kocası ya onu seçiyor, ya da "öteki"ni, seçilmezse "muhtemelen payına dayak düşüyor".

Eline hiç kalem almadıysa da, neredeyse, tüm Iraklı Kürt kadınları gibi, doğduğundan beri silah kullanıyor, "çok iyi nişancı".

Dahok'ta

"Politika, hayat, doğum kontrolü gibi başlıklarla bilgilendirici ve tartışmalı toplantılar düzenliyoruz. 30-40 kadın gelince müthiş bir başarı deyip seviniyoruz, yani her şey çok yavaş." Baian Kürdistan Demokrat Partisi (KDP) Dahok Kadın Birliği'nde çalışıyor.

Yıllardır ailesiyle birlikte Avustralya'daki siyasi mülteciliği nedeniyle, ona "Avustralyalı Kürt" diyorlar, üzerinde geleneksel Kürt giysileri değil, pantolon var. Kocasıyla çocukları halen Avustralya'da, bir süre sonra gidecek, sonra hep birlikte kesin dönüş yapacaklar.

"Halkım değişmeli, ben değil," Baian'ın peşmergelerle birlikte bira içmesinin "hoş karşılanıp karşılanmadığı" sorusuna yanıtı bu. "Kocamla biz birbirimize âşık olduğumuz için evlendik, burada da gençler yavaş yavaş kendi istedikleriyle evlenmeye başladılar. Tek eşlilik de artıyor, biraz da ekonomik koşullar dayatıyor elbette."

Irak Kürdistanı'nda olmayan ekonomi çökerken, evliliklerin zorlaşması, belki de çeyiz geleneği, başlık parası gibi zorunlulukların da kalkmasına yol açacak.

Erbil'de

Meryem Sıddık, 44 yaşında, 20 yıllık evli; ne evi olmuş, ne de çeyizi. Kocası Ali Süleyman'la dağlarda birbirlerini sevince evlenmişler, ikisi de Kürdistan Sosyalist Partisi peşmergesi. Meryem partideki yeri itibariyle kocasından önde, 1991 seçimlerinde milletvekili adayıydı. Hâlâ peşmerge giysileriyle dolaşıyor.

"Kürdistan kadını çok mağdur, ben hep kadının da erkekle aynı haklara sahip olması için çalıştım, toplumdan çok tepki gördüm." Meryem Sıddık, dağlarda ilk yıllarda doğum kontrol hapı kullanmış, sonra da istediği halde çocuğu olmamış, "ikinci bir kadın" sorusunu yarıda kesiyor, "biz sosyalistiz, bunun lafı bile olmaz."

Süleymaniye'de

"Zor ve acıklı bir yaşam, gene de kendimi çoğunluk mutlu hissettim, çünkü halkım için çalışıyorum." Amina öğretmen, o da Sosyalist Parti'den, peşmerge. 18 yaşında hızlı bir partizan olarak çalışırken partinin ileri gelenlerinden şimdiki kocasına sevdalanınca, ikinci kadınlık ona düşüyor.

Tek erkekli, iki kadınlı, 12 çocuklu bir aile.

"Dağlarda kimi zaman tablet bulamadım, kürtaj çok zordu, bir baktım 6 çocuk doğurmuşum, hayatımız Londra, Süleymaniye ve dağlarda geçti, iki kadın çok iyi anlaştık. Ben Londra'dayken, o burada Süleymaniye'de, ben buradayken o Londra'da çocukların başında. Tabii o peşmerge olmadığından ben kocamla dağlarda da beraberdim, eşitlik benden yana biraz daha fazla."

Irak Kürdistanı'nda Taibet'ler çoğunlukta, kırsal yörelerde kadın ve "haklarını" İslamiyet belirliyor. Kürtaj yasada serbest, törede değil. Hayatın önemli bir parçası kabul edilen "koca dayağı"nı çok iyi biliyorlar. Kadın sığınağı merak uyandırıyor, feminizmi duyanlar varsa da, henüz pek tanımlayabilen yok.

Irak parlamentosunda 5 kadın var, çok çocuk doğuran, erken evlendirilen, erkeği öteki kadınlarla paylaşan, okuma yazma bilmeyenleri fazla Iraklı Kürt kadınının durumu hayli zor.

Sayıları az da olsa, dağlardan inen, yurt dışında bulunup oralardaki kadını gören, bağımsız kadın hareketlerini izleyen, onlarla bağlar kuran kadınlar kadın mücadelesinin ilk lokomotifleri olacak gibi görünüyor.

Baian "Kürt kadını dünyaya açıldı," diyor, "ne olması gerektiğini ve ne olduğunu görmeye başladı, erkekleri Kürt kadınının uyanması gibi korkulu bir gelecek bekliyorsa da, işin doğrusu geleceği kadın erkek birlikte kuracağız."

Bükreş'te

"Yaşlı kralın 4 kızı var, oğlu yok; şimdi asıl sorun kralın ölmesi değil, ölünce kimin kral olacağı. Kraliçe bu ülkeyi yönetemez, gelenekler böyle, kızlarından birinin bir Romen'le evlenmesi, evlendiği erkeğin kral olması... bilemiyorum." İrina, Romanya'da "krallığa geri dönülmesi durumunda", yaşlı kralın "bir erkek çocuğu"nun olmaması "sorunsal"ını kafasında çözmeye çalışıyor.

Üniversite Öğrencileri Ulusal Konfederasyonu Başkanı Daniel Popescu, "Üniversitede kızlarla oğlanlar eşit tabii, ayrıca yasalar dayağı yasaklamıştır, bu kadına yönelik şiddeti tam önlemese de, fena sayılmaz değil mi?" diye soruyor.

Gençlerin anlatımlarına göre, üniversitede herkes özgürce partnerini seçiyor, flört ediyor, birlikte yaşamak pek yaygın değil, bunun önündeki mühim engel konutsuzluk. Üniversiteye girmeye hazırlanan Delia, geçmişte –Çavuşesku döneminde– evliliklere ailelerin karar verdiğini, evlilik

öncesi ilişkilerin çok seyrek olduğunu anlatıyor. Delia, şu andan da memnun değil, ilişkilerde "çok aşırıya kaçıldığı" için bir orta yol bulunsa! Onun kastettiği fahişelik.

"Batı'nın her şeyiyle buraya taşınması, televizyon reklamlarındaki o tüketim çılgınlığına çıkarılan davetiyeler, her şeye sahip olma, ve tabii ki işsizlik ve açlık," diyor resepsiyonist Andre: "İstanbul'u biliyoruz; karısını satmak üzere oraya götüren bir doktor bile tanıyorum."

Romanyalı kadın işyerinde erkekle aynı haklara sahip, İrina'nın eklemesiyle "Çalışırken kadınlar erkeklerle eşit, ama işten atılırken, kadınlar daha eşit, önce onlar atılıyor." Evin ve çocuğun bakımında kadın sorumluluğu tek başına üstleniyor. Gençler "kocalarının babalarına göre daha yardımcı" olduğunu söylüyor, sonra da erkeğin evdeki işini anlatıyorlar: "Televizyon karşısında kâh ekrana bakmak, kâh gazete sayfalarına, belki çocuklara da bir beş dakika."

Romanya'da bağımsız kadın hareketi de yok, feminist görüşlere aşinalık da. Politik partilerin kadın kolları da, "kadına dair sorunlar"dan çok, kitle tabanı aileye, gelecekte "kendileri için partili –erkek diye okuyun– yetiştirecek" anneye ulaşmakla ilgili.

Hıristiyan Demokrat Köylü Partisi Kadın Kolu Başkanı Florica Raica, kadınların özellikle dinle –pazar günleri kiliselerin sokaklara taşan kalabalıklarının çoğu kadın– ilişkisine önem veriyor: "Kadının dinle tanışması bütün bir topumun tanışmasıdır. Okuldaki din derslerinde çocuklar bir şey öğrenmiyor."

Kadın kolunun açtığı "yabancı dil, giyim, makyaj, matematik" gibi kurslar da Raica ve Romanya'nın kadına yaklaşımından bir kesit.

"Türki"lerde

Kadın hem çok önde, hem çok geride! Hemen hiçbir ülkede rastlanmayacak kadar çok akademisyen, sanatçı, politikacı, yönetici, mühendis, ekonomist kadın var Türkmenistan, Azerbaycan, Kazakistan ve Özbekistan'da. Onlar çalışma hayatı, politika ve kültürel alanlarda hayal edilebileceğin ötesinde varlarsa da, sosyal yaşamın tabuları omuzlarında, "ayıp" sözcüğü bütün bir kadın dünyasının sınırlarını belirliyor.

Mesela sigara içmek, pantolon giymek ve en önemlisi boşanmak ayıpların –cumhuriyetlerde ve cumhuriyetlerdeki farklı kesimlerde azaldığı ya da çoğaldığı notuyla– başında geliyor. Alkol yasağı konmamışsa da, kadın için hafif bir şampanya, sert bir votkadan daha "zarif" Kuralları zorlamak "kötü kadın"lığa giden yolun başı.

"Mutsuz çiftler çok fazla, evliliği daha çok aile düzenler, kararlaştırır," derken Leyla Süleymanova, yeni tanıştığı bir kadına 20 yıl önceki aşkını unutamadığını anlatacak kadar kuşatılmış ve yalnız.

Kocası da kendisi de mühendis, iki kızları var, kocası rüşvete uygun bir işte çalıştığından rahatı yerinde, hatta –Bakü koşullarında– Lancome güzellik seti kullanma şansına bile ulaşmaktan memnun ama, aklı hâlâ "ötekinde" Leyla "boşanmak asla" diyor, "belli yerlere gelmiş bazı kadınlar böyle bir cesaret gösterebiliyorsa da, genelde imkânsız."

Erkekler, "evliliklerin bu sıkıntılı" havasından, öteki halkların kadınlarıyla kurdukları ilişkilerle kurtulmayı deniyorlar. Türkiye'de "Türki cumhuriyetler" diye tanımlanan Azerbaycan ve Ortaasya cumhuriyetlerinin tümden Türkler'den oluştuğu gibi bir yanılsama yaşanıyorsa da, bu cumhuriyetler aslında tam bir halklar mozaiği. Sözgelimi Kazakistan'da Kazaklar'la Ruslar'ın sayısı hemen hemen aynı.

"Türki" erkeklerin "dışarıdan" kadınlarla yasal evliliklerine de rastlanıyor; tersi çok çok az. Erkekler, "böyle bir şey neden olsun?" diye sorarken kadınlar sessiz. Okulda, işyerinde, mahallede birlikteyken, gönlün "etnik farklılık" dinlemesi herhalde mümkün değilse de, kadınlar dinliyor görünüyor.

Türkmenistan Kültür Bakan Yardımcısı Hatice Galina için ilk yıkılacak tabu "kadının satılması"nı önlemek; başlık parasının kaldırılması için bir yasa hazırlığında. Sosyalizm döneminde, Türkmenistan ve öteki cumhuriyetlerde kadının kazandığı "sosyal statüyü" yeterli bulmayan Galina'nın projelerinin başında çalışma saatlerinin azaltılması yer alıyor.

"Erkeklerden daha az çalışma, karar mekanizmalarına daha az katılım anlamına da geliyor, ama ben işte tam da bu yüzden buradayım," diyor Galina.

"Türki kadınlar" ev dışındaki "eşit" görünen konumlarına karşın, evdeki erkek "sultanlığı"nı normal karşılıyor, itiraz etmiyor.

"İkisi akşam eve birlikte geliyor, nedense, annem çalışmaya devamla hizmet ediyor, babama hizmet ediliyor. Buna kesinlikle karşıyım ama, tek ses ne işe yarar?" Lise öğrencisi Vefa Azerbaycan kadınının öfkeli bir resmini çiziyor.

"Ne dayak yedim, ne de dayak yiyen duydum!" Taşkentli Zeliha daha sonra "böyle şeyler zaten söylenmez" deyince, dövülüp dövülmediğine dair kuşkulara yol açıyor, hele de, "kadın mükemmelse, erkek onu neden dövsün" eki "koca dayağı"nın nasıl görüldüğü üzerine az da olsa fikir veriyor.

Kadın grupları buralarda da yok. Azeri kadınları "şehit ve yaralı aileleriyle, Ermeni saldırıları yüzünden evlerini terk edip Bakü'ye gelenlere"

yardım bazında bir araya gelmişler, Kazakistan'da ise bir grup kadın Müslüman Kadınlar Derneği çatısı altında.

Türki kadınların sözcük olarak bile "feminizm"le tanışıklıkları yok. Kadınlar, şu andaki "eviçi köleliği"nin yaşanmadığı bir dünyayı henüz hayal bile edemiyorlar.

En az okuyanı 10 yıl eğitim alan kadınların "kendileriyle" ilgili bir "sorgulamaya girememeleri", daha çok dünyayla aralarındaki 70 yıllık kopukluğa bağlanıyor. Kazakistan Yazarlar Birliği'nden bir şair, "bizim kadınların dünyayla buluşması erkeklerin felaketi olur; bizim kadın okur, izler, her şeyi çabuk kavrar, yeter ki görsün, duysun," diyor, ekliyor: "Bu kadın bir isyan ederse, durdurmak mümkün olmayacak, ne kadar korksak yeridir, değil mi?"

Bekaa'da

Gecenin bir yarısı geliyor Berivan, 25 yaşında, gerilla giysileriyle birlikte cinsiyetini ve tüm duygularını terk etmiş sanki. Soruları tepki vermeden, ifadesiz bir yüzle, resmi bir açıklama yaparcasına yanıtlıyor.

Bu kod ad, Cizreli Berivan'dan geliyor. Asıl Berivan ilk kadın gerillalardan; Almanya'ya çalışmaya giden akrabalarının yanma çocuklara baksın diye gönderiliyor, tesadüfen katıldığı bir toplantıda PKK'yla tanışıyor, evden kaçıyor, dağa çıkıyor, 1988'de Cizre'de bir çatışmada vuruluyor, 18 yaşında, adına türküler söyleniyor şimdi.

"Kadın dağa çıkmakta erkekten daha hevesli," diyor PKK Ana Karargâh Komutanı Cemil Bayık, "Kürt kadını öyle eziliyor, öyle çaresiz ki, kaçabileceği tek yer dağlar, onun için özgürlük dağlarda," diye ekliyor.

"Kürdistan'daki gibi gericiliğin, İslamiyet'in egemen olduğu, kadının hiçbir yerinin olmadığı, evinden çıkıp bir yere gidemeyen kadının dağa çıkması tek başına devrimdir aslında. Kadın ne toplumda, ne evde, ne erkeğin yanında bir yer bulabilmiş değil, partide bulabilmiş, buna sarılıyor."

Bayık'ın "kadının partide yer bulduğu" açıklaması gerçeğe pek denk düşmüyor, "bulunan yer" için "dağlar" demek daha uygun; yönetici kademelerde kadın yok.

Suriye'nin bir Kürt köyünde "kısmet bekleyen", "bir koca" ve "çocuklar" hayal eden genç kız 21 yaşında Berivan adıyla gerilla oluyor, okuma yazma öğreniyor, bütün düşleriyle birlikte, aşkı ve kadınlığı da terk ediyor.

"Aşk bir devlet sahibi olmak, aynen dünyadaki öteki halklar gibi," diyor Berivan, "biz Kürtler'in de bir ülkesi olacak, görüş açım budur."

Oysa PKK lideri Abdullah Öcalan, "kızlara söylüyorum," diyor, "öyle yaman aşklar yaratın ki, sizin aşklarınıza âşık olayım."

Liderin bu "direktifini" dinleyen yok gibi, oysa Malazgirt'te, 40 yaşında, beş kızından birini dağa göndermiş, başı bağlı bir evkadını, "ateşkesin ne olduğunu yaşadık, ancak iki taraflı olursa olur," dedikten sonra, "parti karar verirse, tek yanlı da olsa uyarız, tabii," sözleriyle parti kararlarının ne kadar bağlayıcı olduğunun altını çiziyor.

Erkekler "aşk" üzerine Berivan'dan daha açık konuşuyorlar, "birlikte ölüme giderken duygusal yakınlıklar yaşanmaması anormal." İki gerillanın birbirlerine âşık oldukları için idam edildikleri hatırlatılınca, Cemil Bayık, "aşk yüzünden değil, ihmalden," diye düzeltiyor. Oysa, jürinin gerekçesi "aşk", Öcalan kararı onaylıyor, gerekçeyi "aşk nedeniyle ihmal"e çeviriyor.

Berivan, kadın gerillaların çokluğuna karşın parti yönetiminde kadınların bulunmamasını sorgulamıyor, "yol açık" diyor, "erkeklerden daha da açık." Berivan'a göre dağda da kadınla erkek arasında bir fark yok.

Farklılığı Cemil Bayık açıklıyor: "Erkeklerden çok daha güçlü kadınlar olmakla birlikte, fiziki sorunlar yaşanıyor. Mesela kanama dönemlerinde kadının hareket yeteneği azalıyor, tabii kadınlar kanamalı olduklarını rahatlıkla söylerler, ilk zamanlarda biraz çekinseler de. Biz de ona göre düzenlemeler yaparız."

Berivan'a göre, "kadın önder çıkacak," bunun garantisi ise "kadının kurtuluşunun garantisi Abdullah Öcalan." Sorular biterken, o da Türk kadınlarını sormak istiyor; Türk kadınlarının sorunları özetlenince şaşırıyor: "Neden sizin devletiniz yok mu? Sizde Serok yok mu? Neden sorunlarınız var?"

Hakkari'de

Zeynep de yaşını 40 tahmin ediyor –çok daha yaşlı gösterse de–, Hakkari'ye 30-40 km ötede Narlı köyünden. Yaşlarını bilemediği 8 çocuğu var.

En çok üzüldüğü ve sevindiği gün aynı: "Babam hastalanınca, Hakkari'ye hastaneye götürdüler, adama dedim ki, götür Hakkari'yi göreyim, iyi adamdır, götürecekti."

Hakkari girişinde babayla karşılaşıyorlar, taburcu edilmiş, hep birlikte geriye. Onun aklı hâlâ "şehri görmekte", Hakkari'de.

"Kocamı evlenirken gördüm, aileler uygun görmüşler, benim için kaç para verildi bilmiyorum. İyi adamdır, beni sıkmaz, pek dövmez de."

Zeynep altıda kalkar, çayla sıcak yensin diye ekmeği yapar, kar ya da

güneş altında bulaşıkları çamaşırları açıkta yıkar, yemeği pişirir. Temizlik, şu bu iş biterse bir evden bir eve geçilir, ortalama 7-8 çocuklu kadınlar, her yaştan çocukları ve karınlarındakiyle –genellikle "yüklü"dürler– hep beraberler, erkekler "çocuk gürültüsüne" katlanamadığından çocuklarla yaşamak kadınların görevidir.

Zeynep'in öyküsü 3 yıl öncesine uzanıyor, Zeynep gibi Kürt kadınları hızla değişiyorlar, erkek odasına yemek tepsisini uzatırken yalnızca elini gösteren kadın bugün Kürt illerinin çoğunda yan odaya geçiyor, konuşuyor, fikrini söylüyor.

Şimdi çoğu Hakkarili Zeynep'ler, genç kızlar, kimi zaman başı bağlı kadınlar parti binalarında, dernek merkezlerinde toplantılara katılıyor, konuşuyor, dinliyor, tartışıyorlar, yürüyüşlerde kimi zaman kendileri en önde oluyorlar, kimi zaman "en öne konuyorlar"

Yürüyüşlerde en önde yer alan kadının sokaklarda günlük yaşamda neden pek görülmediğini Kürt erkekleri, "acele etmeyin, Kürt kadını daha çok değişecek, kadına 'sokağa çıkma' diyen yok, ama zaten görüyorsunuz, sokağa erkekler de pek çıkamıyor," gibi sözlerle açıklamaya çalışıyor, kadınlarsa pek bir şey demiyor.

Söylendiğine göre, kocalarından daha az dayak yiyorlar, "dayak atan" koca "mahalle komitesi"ne şikâyet edilirse, cezalandırılıyor, çok kadınlı evliliklere de "mahalle komitesi" müdahale ediyor.

Rize'de

Perihan 25 yaşında, üç çocuklu, hayatından memnuniyetsizlik için bir neden yok, yaşayıp gidiyor. Kocası, öteki erkekler gibi Rus Pazarı'na gitmesini yasaklamıyor, onu kimi zaman "gezmeye bile" götürüyor, "iyi adam"

Perihan bir ara "kadın hastalığı" fark ediyor kendinde, annesiyle birlikte gidiyorlar. Doktor, ilaç veriyor, tedavi mümkünse de, bu hastalık "temasla" geçiyor. Kocasının önünde iki seçenek var, ya "biriyle ilişkisi"ni kabul edecek, ya da "karısının ilişki" kurduğu erkeği vuracak.

Kadının namusu kendi namusu, "itiraf ediyor", "kurtuluyor" Perihan suçlu, en çok suçlayan da annesi: "Nasıl bir kadınsın ki, kocana karılık yapamıyorsun da, adam başka kadına gitmek zorunda kalıyor?"

Perihan'ın fikri başka, çevresine "itiraf edemiyor"sa, "çevre dışı" birini bulunca anlatıyor: "Nataşalar çok süslü, erkeklerin aklını çeliyorlar, ben kocama hiç yüzlemedim, artık, ben de şimdi kendime daha çok dikkat ediyorum."

İstanbul'da

Fatma Sivaslı, 3 yıl önce Cihangir'e kapıcılığa gelin geliyor, bir süre sonra kocasının kapıcı maaşı yetmeyince, "evler" bulmaya başlıyor "temizlemek için".

Fatma meraklı, kıt okuma yazmasıyla gazete okumaya çalışıyor; evlerdeki "hanımlara" ve "ablalara" sorular soruyor, öğrendiklerini "kocasına da öğretiyor"du.

"Beni neredeyse o eve bir daha göndermeyecekti." Fatma "karısını dövmeyen erkek erkek değil" diye düşünüyor(du). Feministleri duydu, merak etti, konuştukça, "dayakla erkeklik arasındaki bağı" biraz manasız bulmaya başladı.

"Ben buraya geleli, 2 kere dövdü, öyle hafiften. Birinde bira içmiş, birini hatırlamıyorum, öyle başkaları gibi değil, köyde olsa daha çok döverdi."

"Şu sığınak denen şeyi anlattım, bu defa çok kızdı, o eve göndermemeye kalkışması ondan, dövmedi ama, dövecek diye de korktum. Belki de, sığınağı öğrendim diye o da korktu." Fatma artık kocasına bir şey anlatmıyor, merak etmeye ise devam ediyor.

YETKE VE AİLEYE DÖNÜŞ YA DA, BABALARIN OLMADIĞI BİR DÜNYA MI?

Jessica Benjamin

Babasız bir toplumda[1] yaşadığımız, ya da böyle bir topluma giden bir yolda olduğumuz doğru mu? Son otuz yıldır, kitle kültürü, tüketimcilik ve konformite eleştirmenleri, günümüz çocuklarının toplumsallaşmasında bir zayıflık kaynağı olarak babanın rolüne ve baba imgesindeki değişikliğe dikkat çekiyorlar. Anababa yetkesi, yetkinliği ve ahlaki tutarlılığı modelinden yoksun olan çocukların, kitle toplumunun yönlendirici aygıtına çaresizce yem oldukları söyleniyor. Kişisel yetke, anababa yetkesi ve dinsel ahlak çağının geride kaldığına ilişkin bu görüş, bugünün geçmişin ışığındaki bu eleştirisi, kendi isyan imgesini taşımaktadır. Cinsel ve psikolojik hâkimiyetteki tarihsel değişimi feminist bir perspektiften incelemek isteyenlerin dikkatle düşünmesi gereken tam da bu imgedir. Yıllar önce İspanyol bir feministle yaptığım konuşma, tehlikede olanın ne olduğunu örnekliyor. Onu endişelendiren, erkek egemen partilerin etkinliğinin devlet iktidarının faşistlerden alınmasıyla daha doğrudan ilgili olması nedeniyle, bu yeni ve deneme kabilinden feminizmin meşru olmaması değildi yalnızca. Onu daha fazla endişelendiren şey, iktidarla yüzleşme görevinin hiçbir zaman feminist yöntemlerle yerine getirilememesi olasılığıydı. Psikanalitik dilde, babayla döğüşebilmek ve onu yenebilmek için, önce onu içselleştirmek, şiddet uygulayanın gücüyle özdeşleşmek zorunda değil miydik?

Toplumun gerçekten eleştirel bir çözümlemesi, her zaman bir isyan imgesi, farklı bir yaşam biçimi görüşünü varsayar ya da ima eder. İnsan doğası ve imkânlarına ilişkin varsayımlar, geleceğe ilişkin görüş bunun sonucu olsa da, aslında başlangıcını oluşturur. Bu *uyarıyı* akılda tutarak, Max Horkheimer'in "babasızlık" sorununu kavramlaştırma çabasını ele alacağım: Bu çağa özgü hâkimiyet biçiminin kendisini doğrudan yetke olarak değil de, dolaylı olarak bütün ilişkilerin ve etkinliğin nesnel, araç-

1. "Babasız toplum" terimi Alexander Mitscherlich tarafından, İngilizce'de *Society Without the Father* adıyla yayımlanan *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft* (Münih, 1963) adlı kitabında geliştirilmiştir.

sal, kişiliksizleştirilmiş biçimlere dönüşümü olarak nasıl ifade ettiğini ele alacağım. Horkheimer'e göre, bu gelişmenin sonucu kişilik tipinde, artık yetkenin içselleştirilmesine değil, dışsal standartlara uymaya dayanan bir değişikliktir.

Horkheimer ve daha sonra eleştirel kuram üzerinde birlikte çalıştığı Adorno'yla Marcuse, toplumsal düzene gösterilen direncin yeni bir biçimde temelinden dinamitlendiğini öne sürdüler.[2] Anababa yetkesinin yerini bürokratik devlet kurumları, ahlaki baba imgesinin yerini kültür endüstrisi ve bilimin sağladığı laik ideoloji almıştı. Araçsal us ilkesi –hizmet ettiği amaçla ilgilenmeyen, etkili, hesaplanabilir aracın ussallığı– ahlaki değerleri ve amaçları yargılayan asli (*substantive*) usun yerini almıştı. Terimin en geniş anlamıyla, araçsal bir yönelim, kendi adına ilişkinin ya da sürecin tadına varmak yerine, nesnelerle ve kişinin kendi edimleriyle, onları yalnızca amaca yönelik birer araç olarak kullanan bir ilişkiyi ima eder. Bu anlam ortaya konunca, araçsal ussallık kavramında kaçınılmaz bir çift anlamlılık doğuyor. Böyle anlaşılınca, araçsal ussallık, geleneksel yetke ya da babaerkil ahlakın daha erken biçimlerinin yerini alan bir şey olarak değil de, onların içindeki eğilimlerin bir uzantısı ya da genellenmesi olarak görülebilir. Belki de, Horkheimer ve Adorno'nun zaman zaman belirttikleri gibi, us ve aydınlanmanın altında yatan niyet her zaman hâkimiyet olmuştu.[3] Başlangıçta erkeğin işbölümündeki rolü içinde gelişen ve erkeklerin rekabet ve denetim adına annenin bakıcılığını reddetmelerini niteleyen araçsal yönelim, Batı babaerkilliğinin idealleştirilmiş imgesinin yanı sıra ve bu imgenin altında her zaman varoldu. Böylece babaerkil dinin ve gözle görülür *pater familias* rolünün yerine geçen yeni ussallık biçimi, ne kadar kişiliksizleştirilmiş ya da belirsizleştirilmiş olursa olsun, erkek egemenliğinin bir bütün olarak kültürde vücut bulması şeklinde anlaşılmalıdır. Toplumumuzda cinsler arasındaki baştaki bölünme ve uzlaşmazlık, böylelikle annenin bakıcılığının nesnel, genelleşmiş yadsınması ve araçsal etkinliğin üstünlüğü aracılığıyla süregider. Bunu babasız bir babaerkillik olarak düşünebiliriz. Bu yaklaşımla, eleştirel kuramın egemenliğin değişen doğasıyla ilgili içgörülerini, bunların nostaljisine kapılmaksızın geliş-

2. Bütün bu yazarların yapıtlarına genellikle "eleştirel kuram" olarak değinecek olmama karşın, Horkheimer üzerinde yoğunlaşmayı yeğledim, çünkü onun "Yetke ve Aile"deki ilk katkısı yalnızca yeni ufuklar açmakla kalmamıştır, günümüzde de önemini korumayı sürdürmektedir. Yapıt ilk olarak 1936'da yayımlandı: *Studien über Autoritat und Familie* (Paris: Felix Alcan); artık İngilizce çevirisi de var: *Critical Theory*, çev.: J. Cummings, New York, 1972.

3. Bu konum en dramatik biçimde, 1944'de T-W. Adorno ve Horkheimer'ın ortak yapıtında dile getirildi: *Dialectic of Enlightment*, New York, 1972.

tirmek mümkündür. Anababa yetkesine direncin, her zaman bu yetkenin önceden kabulünü ve onunla özdeşleşmeyi ima ettiği aile biçiminin önemini yitirmesine daha az üzülerek bakabiliriz.

Eleştirel kuram, araçsal us kategorisini, toplumsal etkinliğin hesaplanabilir ve biçimsel süreçlere doğru bir yönelime nasıl indirgendiğini, bunun da insan eyleminin toplumsal niyetleri ve sonuçları sorusunu elediğini göstermek için ortaya koydu. İlk kez Max Weber tarafından *Zweckrationalität* (araç ya da amaç ussallık) nosyonunda kullanılan bu fikir, değerler ve ortak inançlar üzerine kurulmuş bir toplumun yerini soyut, hesaplanabilir ve kişiliksizleştirilmiş etkileşim tarzlarının aldığını ima eder.[4] Weber'in "büyüden kurtarılmış bir dünya" olarak söz ettiği bu durum, amaçların ya da değerlerin önlendiği bir durum olarak görülür. Artık, araçlar amaçların konumuna yükseltilmiştir.[5] Ussallığı toplumsal yaşamın genelleşmiş bir biçimi kılan bu büyüden kurtarma sürecine Weber ussallaşma adını vermiştir.

Weber'in modernlik çözümlemesi, bireysel yetke ya da niyetin yok oluşunu vurgular – bir etkinliğin amaçları düşünülemez, yalnızca amaçlara ulaşmanın araçları düşünülebilir. Weber, kendi içinde bir amaç olarak ussallıkla, insan gereksinimleri ya da değerlerine göre ussallık arasındaki farkı dile getirmek için, biçimsel ve asli (maddi) ussallık arasında bir ayrım yaptı.[6] Weber'in ardından Mannheim, gerek modern görececilik gerekse gelenekselciliğin, amaçlar ya da değerler hakkında usavurmaya dayalı yargılarda bulunamadıkları fikrini daha da geliştirdi. Ama modern görececilik, usun sonul yeterliliğini yadsırken, ussallığın kendini-ussallaştırma, dürtüler üzerinde denetim ve benliğin gözlenmesi ve örgütlenmesi işlevini güçlendirir. Gerçek yargının ya da karar vermenin tersine, böyle işlevsel bir ussallığın, gelişen işbölümü karşısında toplumsal yaşamın seyrini belirlemedeki çaresizlikten doğduğu görülüyor.[7]

Elbette, toplumsal yaşamda yetkeliliğin yitimi Marx tarafından, kapitalizmde yabancılaşma ve meta fetişizmi tartışmasında dile getirilmişti. Marx ayrıca özne konumunun yıtımını, bıreylerin üretici etkinliğinin sermayenin, birikerek çoğalan ezici sürecinin ardında yok olduğunu da vurgulamıştı. Meta üreticileri arasındaki ilişkiler pazarda bireyler arasındaki kişisel ilişkiler olarak belirmez; değişim sürecinin, "şeyler arası bir top-

4. Max Weber, *Economy and Society*, der. Günther Roth ve Claus Wittich, çev.: E. Fischoff ve diğerleri, New York, 1968. Orijinal yayımlanışı: 1922.

5. *A.g.e.*, ss. 85-87.

6. *A.g.e.*, s. 85.

7. Karl Mannheim, *Man and Society in an Age of Reconstruction*, Londra, 1940.

lumsal ilişkinin" arkasına gizlenmiştir.[8] Şeylerin yaygın olarak kişiler arasına girmesi, benliğin ve başkasının buna denk biçimde şeyler olarak görülmesi –şeyleşme[9]–, kapitalist gelişmenin eleştirel kuram tarafından araçsal us fikri içinde alınan bir başka yönüdür.

Marx ve Weber'in kapitalizmdeki hâkimiyetin doğasındaki değişime ilişkin çözümlemelerindeki ortak nokta, yetkenin artık kişilerde gözle görülür bir biçimde vücut bulmadığı fikridir. Feodalizmde, diye yazar Marx, "iş sürecinde bireyler arasındaki toplumsal ilişkiler, bütün durumlarda kendi ortak kişisel ilişkileri olarak belirir ve bu ilişkiler emeğin ürünleri arasındaki toplumsal ilişkiler biçimi arkasına gizlenmiş değildir."[10] "Kişisel dindarlığa dayanan feodal düzenlere" karşıt olarak bürokratik ilişkilerin "özellikle kişisel olmayan" karakteri üzerine yazmış olan Weber, sürecin laikleşme yanını, ahlaki ve dini yetkenin gerileyişini vurgular.

Bu gelenek içinde, eleştirel kuramcıların attığı en önemli adım, bireysel ruhsal gelişim –psikanaliz– ile araçsal us eleştirisinin kategorileri arasındaki açık ilişkiyi vurgulamak olmuştu. Böylelikle kişiliksizleştirme kuramını aile yapısında baba figürünün niteliğindeki değişime ve bunun psikolojik uyum için gerekli olan sonuçlarına uyguladılar. Bir yanda babanın ahlaki yetkesini yitirmesini, bireylerin tekelci kapitalizm içinde giderek büyüyen çaresizliğine, girişimci özgürlüğün, sorumluluğun ve karar vermenin yitimine atfettiler. Bu yetke yitiminin sonucunda çocuklar artık anababa otoritesini içselleştirmiyorlar, ona karşı isyan da etmiyorlardı. Öte yandan, özellikle ilk olarak *Yetke ve Aile Üzerine İnceleme*'de,[12] Horkheimer, erken kapitalizmdeki baba yetkesinin esas olarak değerlere dayanmadığını, daha çok paranın çıplak gücünü temsil ettiğini öne sürdü. Çocuğun bu baba imgesini kabul etmesi ve içselleştirmesi, aslında verili koşulları eleştirmektense, kabul etmeye yönelik ussal yeteneğin gelişmesiydi.

Sonunda, eleştirel kuram, yetkenin içselleştirilmesinin, daha sonra

8. Karl Marx, *Capital I*, New York, 1974, s. 75.

9. Şeyleşme çözümlemesi, Marx'ın meta fetişizmi kavramıyla, Weber'in ussallaşma ve işbölümü çözümlemesinin sentezini yapan Georg Lukács tarafından geliştirilmişti. Bkz. "Reification and the Consciousness of the Proleteriat", *History and Class Consciousness*'de, çev.: R. Livingstone (Cambridge, Mass., 1971), ss. 83-222. Lukács'ın şeyleşme kavramı ve kültür eleştirisi, sapma göstermekle birlikte eleştirel kuramın temelini oluşturdu. Yararlı bir yorum ve tartışma için bkz. Andrew Arato, "Lukács Theory of Reification", *Telos*, II, Bahar, 1972, 25-66.

10. Marx, *Capital I*, s. 77.

11. Weber, *Economy*, s. 672.

12. Bkz. dipnot 2.

13. Bu konum en dramatik biçimiyle Horkheimer'in şu makalesinde dile getirilmiştir: "Authority and the Family Today", *The Family: Its Function and Destiny* içinde, der. R. Anshen, New York, 1949, ss. 359-374.

reddedilmesinin en iyi, hatta tek temeli olduğu görüşünü kabul etti.[13] Bu görüş, gerçekten de kitle kültürü eleştirisinin dayanağı olmuştur ve bu belki de, de Beauvoir gibi, kadınların kendi tarihlerini yapmak için erkeklerin aşkın niteliklerini kendilerinde geliştirmeleri gerektiğine inanan feministlere yabancı değildir. Freud da içselleştirmeyi, dürtüsellikten usa yöneltilmesi gereken çocukları uygarlaştırmanın zorunlu bir biçimi olarak görüyordu. Ancak Freud'un içselleştirme kuramında, Horkheimer'in burjuva döneminde toplumsallaşma ve araçsal usa ilişkin ilk eleştirilerini yankılayan eleştirel bir çıkış da vardır.[14] Yetkeyi içselleştirmenin geriye doğru doğrulanması bu kuramcıların açıkça babaerkil bakış açılarına dayanmasına karşın, bu ortak noktanın feminist kuram için hâlâ önemli olduğunu öne süreceğim.

Freud'un içselleştirme kuramı, bireylerin, kendilerine yapılanı kendi kendilerine yapmakla kendilerini nasıl dönüştürdüklerini gösterdi. En dar anlamıyla içselleştirme, dışsal yasaklamayı (ahlak) somutlayan içsel bir temsilcinin (üstben) yaratılmasıdır. Bu anlamda içselleştirme, vicdanın yaratılması, değerlerin kabul edilmesi olarak anlaşılır (süreci algılamanın pek çok toplumbilimci tarafından beğenilen oldukça zararsız bir yoludur bu). Freud'un bütün bastırma ve nevroz kuramının ışığı altında, içselleştirme kavramının daha keskin bir kenarı görülür. Sansür eden içsel bir temsilcisinin yaratılması, korku deneyiminin bilinçli yadsınmasını içerir ve yetke figürünün karşısında çaresizdir. Bu, bastırmayı gerektiren gerçekliğin bastırılması demektir.[15] Kendini suçlama ve suç anlamında içselleştirme, başkasının tutumunu kendininki olarak benimsemek değildir yalnızca; insanın kendi davranışına gösterilmiş kaçınılmaz tepkiler olarak başkalarının edimlerinin sorumluluğunu benimsemektir de. Böylelikle ekonomik kriz döneminin işsizleri durumlarının nedeninin, kendilerinden başka milyonlarca işçiyi de etkilemiş olan ekonomik krizden çok, kendi başarısızlıkları ve yetersizlikleri olduğu fikrini benimserler. Kendini denetleme için gösterilen çaba, insanın her şeyden sorumlu olabileceği, kendi kaderini belirleyebileceği yanılsamasını güçlendirir ve onunla güçlenir.

14. Horkheimer'ın, orijinal baskısı 1947'de yapılan *Eclipse of Reason* (New York, 1974; Türkçesi *Akıl Tutulması* adıyla yayımlandı; Metis Yayınları, çev. Orhan Koçak, İstanbul, 1986) adlı yapıtında birbiri ardına sıralanan şu cümleler, antitez oluşturan konumları örnekler niteliktedir. "Serbest girişim çağında, sözde bireyselcilik çağında, bireysellik kendini koruyan usa tamamıyla tabi kılındı"; (s. 138) ve sonra: "Bu büyük çaplı iş çağında... usun bireysel öznesi, bir zamanlar gerçek içindeki konumunu aşmasını sağlayan entelektüel işlevlerinin yararını unutarak, kaybolmakta olan bir bugünün tutsağı, küçülmüş bir ego olma eğilimi gösterir" (s. 40).

15. Sigmund Freud, "The Loss of Reality in Neurosis and Psychosis," *General Psychological Theory*, der. P. Rieff, New York, 1963, s. 203.

İçselleştirmeyi, kendini denetleme ve disiplin anlamında kullanarak, şunları söyler Horkheimer: "Batı uygarlığının tarihi, astların, kendilerini disipline sokmakta onları önceleyen efendilerinin emirlerini yüceltmeleriyle, başka bir deyişle içselleştirmeleriyle ego'nun gelişmesi temelinde yazılabilir." Bu "hâkimiyetin, buyruk ve örgütlenmenin" egosudur.[16] Böylelikle araçsal usun gelişmesi, içselleştirme aracılığıyla, ilkesi "genelde doğaya karşı, özelde öbür insanlara ve kendi dürtülerine karşı mücadelede kazanmak... Bunun başatlığı babaerkil çağda açıktır." şeklinde ifade edilen bir ego'nun gelişmesini de beraberinde getirir. Çağımızda yeni olan, Horkheimer'in "Yaratılış'ın ilk bölümlerine kadar izi sürülebilir..." olduğunu düşündüğü hâkimiyet değil, "insanın en üstün zihinsel yeteneği olan usun salt araçlarla ilgili olduğu, hatta kendi başına yalnızca bir araç olduğu fikrinin günümüzde, bugüne kadar olduğundan çok daha açıkça formülleştirilmiş ve daha yaygın olarak kabul edilmiş olmasıdır."[17] Ussallık yeteneği ya da işlevi olarak "öznel us", hizmet edilecek amacı düşünen "nesnel us"tan ayrılınca, hâkimiyet eğilimi düşünce ve eleştirel bilinç üzerinde üstünlük kurar. Eleştirel kurama, o kolay bulunmaz isyan imgesini kazandıran, usun bu, içselleştirmenin dar anlamında vicdan olarak gelişen yanıdır.

Öyleyse modern kültürde, ussal yetke kapasitesi –amaçların ya da değerlerin belirleyiciliği– azalır ve hâkimiyet kendi başına bir amaç olur. Eleştirel kuramın, yüzyılların bilimsel ve düşünsel çabası olan Aydınlanma üzerine vardığı sonuç budur. Böylelikle, örneğin, bilim kitle imhasına ve ekolojik felâkete yol açacak yöntemler icat edebilir ama böyle bir üretimin sonuçları hakkında "değer yargıları" üretemez. Araçsal usun zaferi *doğaya karşı* bir zaferdir. Nesneler dünyası yalnızca bir direniş alanı ya da öznenin hâkimiyet isteğinin boş bir yansıması olur.[18] Doğa araçsallık ilkesine giderek artan bir biçimde tabi oldukça, kendine ait bir yaşamı olamaz hale gelir. Özne için dış dünyanın gerçekliği yok olur.

Bu süreç her ne kadar, psikanalitik terimlerle, düşüncenin çocukça kadir-i mutlaklığı gibi bir zihinsel durumu temsil etse de, aslında araçsal ussallık tarafından yaratılmış maddi gerçekliğe dayanır. Horkheimer ve Adorno şöyle yazarlar: Düşüncelerle gerçeklik arasında hiçbir radikal ayrımın olmadığı yerde "zihinsel süreçlerin hiçbir 'fazla-değerlendirmesi' yapılamaz." Freud'un zamana uymayan bir biçimde büyüye atfettiği "dünya hâkimiyetinin olanaklılığına sarsılmaz güven", gerçekçi dünya hâkimiyetine denk düşer. Öyleyse bu davranışın öncülü narsizm değildir, yani dün-

16. Horkheimer, *Akıl Tutulması*.
17. *A.g.e.*
18. Adorno ve Horkheimer, *Dialectic*, s. 190.

yanın çocuğa hizmet etmek için varoluyor gibi göründüğü toplumsallık öncesi durum değildir; daha çok "gerçekliğe uyarlanmış ego'nun gerçekleştirmeyi başardığı... düşüncenin nesneler karşısındaki özerkliği"dir.[19] Ne yazık ki, Horkheimer ve Adorno, günümüzdeki konformizm çözümlemelerine geldiklerinde, yıkıcı ussallıkla doğa arasındaki ilişkinin bu çözümlemesini feda ederler. Ego'nun bir işlevi olarak zihinsel şiddet görüşünden, artık içselleştirilmiş değerlerce denetlenmeyen "birincil içgüdüsel istekler"in mah-kûm edilmesine geçerler.[20] Yine de araçsal ussallığın, yalnızca dünyanın (meta biçiminde olduğu gibi) standartlaştırılmış, soyut eşitliğe indirgenmesini değil, düşüncede ve pratikte doğaya karşı şiddeti de –maddi bir hâkimiyet kültürünün, araçsal bir kültürün yaratılmasını da– içerdiğini vurgulayabildiler.

Yabancı bir nesne dünyasının yaratılması, yalnızca yabancılaştıran emeği, fetişleştirilmiş nesnelerin ve süreçlerin üretimini içermez. Aynı zamanda, nesneler dünyasının öznelliğini, doğadaki benliği *farkedememeyi* de içerir. Bu, başkasının öznelliğini farkedememe, nesnelerin özneden bağımsız ve ayrı olarak var olması, insanın kendi öznelliğini, kendi etkinliğinin sonuçlarını, nesneler dünyasında maddeleştiği şekilde farkedememesinin bir başka yönüdür yalnızca. Başkasının öznellik ve özne olma hakkı yadsınmıştır, benliğinki bile. Araçsal kültürün özü şudur: Bu kültür, söz konusu yadsımayı maddi biçimde dile getirmektedir, bu yadsımayı bilinçte ve eylemde kalıcı kılan ilişkileri yeniden üretir ve yaratır.

Horkheimer ve Adorno, nesnenin gerçekliğini tanımayı yadsımanın, doğanın (emeğin) dönüşümünde doğrudan yer almanın ortadan kalkmasına, Hegel'in formüle ettiği köle ile efendi arasındaki kabulün ortadan kalkmasına dayandığını hatırlatırlar.[21] "Soyutlamanın bir varsayımı olan özneyle nesne arasındaki uzaklık, efendinin efendiliğini yaptığı kimse aracılığıyla ulaştığı şeyin kendisinden uzaklığında temellenir."[22] Özneler arasındaki farkın artık tanınamıyor olması, kölenin efendisi için çalıştığı, yetke sahibiyle (yetkeyle) temsilci (ona tabi olan) arasındaki bölünme, düşünen öznenin nesneler dünyasına yabancılaşmasının ön koşuludur. Artık

19. *A.g.e.*, s. 11.

20. Şiddetin denetimin yitimi olarak görüldüğü usavurmanın mükemmel bir örneği için bkz. Mitscherlich, *Society*, ss. 175-176. Bu fikir Adorno'nun şu makalesindeki faşizm tartışmasında güçlü bir biçimde şekillenmektedir: *Gesammelte Werke 8: Soziologische Schriften I*, Frankfurt, 1972, ss. 408-433'de "Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda" Belki de bu fikir en iyi ifadesini, Horkheimer'ın *Akıl Tutulması*'ndaki kavramında bulmuştur.

21. G. W. F. Hegel, *The Phenomonology of Mind*, çev.: J. R. Baillie, New York, 1967, ss. 234-240.

22. Adorno ve Horkheimer, *Dialectic*, s. 13.

bu, onun etkinliğinin değil, kölesininkinin ifadesi ya da nesneleşmesidir. Buna karşılık kölenin etkinliği artık onun niyetini ya da isteğini değil, aracı haline geldiği efendinin yetkesini dile getirir. Toplum bir kez efendilerle köleler, öznelerle nesneler halinde bölününce, yetke sahibiyle fail arasındaki birlik de bozulur. Yetkeliliğin olmadığı, yani bilinçli niyetin olmadığı bir ussallığın yolu açılmıştır.

Öz olarak, bu bakış açısı, öznenin özne tarafından hâkimiyetini, doğaya karşı hâkimiyetin ve şiddetin kökeni kılar. Erkek-kadın bölünmesi paradigması, elbette, doğa ile başkasının bu eşzamanlı boyun eğişi ve eşitliğinin ima ettiği bir şeydir.[23] Doğa üzerinde, giderek artan yetkinlik ve bilgi anlamında denetim, doğaya mutlaka nesne ya da öteki statüsü verildiği anlamına gelmese de, Batı kültüründe durum budur. Ekip biçme, besleme ve hayvan yetiştirme yönelimi, yani denetim ya da sömürüden çok besleme tutumu, kadınların ikincilliğine karşın belirli kültürlerde varlığını sürdürür.[24] Batı babaerkilliğinde açıkça görülen nesneleştirici ve araçsallaştırıcı tutum böylelikle, annenin baba tarafından yalnızca boyun eğdirilmişliğini değil, tanınmayışını da ima eder. Bizim toplumumuz bu anlamda babanın hâkimiyetindedir ve araçsal ussallık varlığını koruduğu sürece babasız olmaktan çok uzağız.

Eleştirel kurama göre ussallığın denetleyici, araçsal yanını öne çıkaran tarihsel değişim, bunu uygulayan insanlarda eşzamanlı bir değişime neden olur. Bu değişim aile içindeki dayanışmanın çöküşüne atfedilir ki, bu da babanın rolüyle ilişkilendirilir. Kamu yaşamındaki etkinliğinden ve yetkesinden sıyrılan, ekonomik bağımsızlığından yoksun kalan baba figürü artık ailenin ne dayanağı, ideali, kamusal temsilcisi ne de ekonomik gücüdür. Saygı duyulabilen ve çocuğun özdeşleşebileceği yetke figürü olarak baba, babanın tekelci sermaye altındaki çaresizliği yüzünden yıkılmıştır. Tekelleşme nedeniyle bağımsız girişimci bile yok olmuşken, ailenin işlevleri de devlet ve kurumları tarafından devralınmıştır.[25] Bireyin üzerinde artık kişisel olmayan, aile-dışı yetke biçimleri etkili olunca, baş eğmenin

23. Bu konuya ilişkin bir tartışma için bkz. Sherry Ortner, "Is Female to Male as Nature is to Culture", *Women, Culture and Society*'de, der. Rosaldo ve Lamphere, Stanford, 1974, ss. 67-88.

24. Gayle Rubin, kadınların bütün kültürlerde değiş tokuş edildiğini ama ille de şeyleştirilmediğini belirtir. Bkz. "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", *Toward an Antropology of Women*, der. R. Reiter, New York, 1977, ss. 157-210. Margaret Mead'in *Sex and Temperament*'daki (New York, 1968) Arapesh incelemesinde, erkeklerin denetimindeki bir kültürde, insanlara ve doğaya temel yönelimin nasıl da mülkiyet ya da hakimiyet değil de çocuk bakımı ve toprağın işlenmesi olduğunu gösterir.

25. Bkz. Horkheimer, "Authority", s. 123 ve Adorno ile Horkheimer, *Dialectic*, s. 198.

doğasında dramatik bir kayma oldu: yetkenin içselleştirilmesinin yerini *konformite* aldı.

Aile ve yetke üzerine bu tez bildik görünüyorsa, bunun nedeni, Horkheimer tarafından ilk kez 1936'da dile getirilişinden ve 1944 ve 1949'daki çeşitlemelerinden bu yana sayısız şekilde tekrarlanmış olmasıdır. "Ailesel yetkenin gücüne değil, çöküşüne..." dayanan konformizm nosyonunun "Frankfurt Okulunun yapıtlarında hiçbir sistematik çalışmaya maruz kalmadığı" iddiasına karşın Cristopher Lasch'in mevcut aile yaşamına ilişkin yakın tarihli sayısız bildirisi[26] Horkheimer'in yapıtlarında bütünüyle öngörülmüştür. Tüketiciliğin, profesyonel çocuk yetiştirme ve rehberliğin eleştirisi, ailelerin duygusal yoğunluktan yoksun, annelerin soğuk olduğu iddiası, bunun yanı sıra yeni kişilik tipini betimlemede narsizm teriminin kullanılması, gerçekten de Horkheimer ve Adorno tarafından geliştirilmiş ve daha sonra ellili ve altmışlı yıllarda Marcuse tarafından ayrıntılandırılmıştır. Bu bakış açısına bir başka önemli katkı da, tatmini, gelişimin erken aşamalarında aramanın aşırı verici anneyle ilişkilendirildiği tüketim toplumundaki bireylerin duygusuzluğunu eleştiren psikanalist Mitscherlich'in yapıtı *Society Without the Father*'dı.[27] Mitscherlich, uygarlaşma sürecini, insanın başkasını kendi tatmininin yalnızca işlevi olarak araçsallaştıran içgüdüleri yenme, etiğin yanı sıra empatiyi (eşduyum) öğrenme süreci olarak görür. İçgüdünün annesel koşulu ve tatmini imgesine daha olumlu yaklaşan Marcuse, isyanın babasızlıktan zarar gördüğü inancını Mitscherlich'le paylaşır: "Zayıf babanın yetkesinden özgürleşmiş, çocuk merkezli aileden kurtulmuş, kitle iletişim araçlarında iletilen fikir ve gerçeklerle donatılmış olan erkek çocuk (ve daha az derecede kız çocuk) hazır bulduğu bir dünyaya girer..." Ne var ki, özgürlük bir lütuftan çok bir yükümlülük olarak ortaya çıkar: Pek fazla mücadele etmeksizin gelişmiş olan ego'nun, etkili bir direnç gösteremeyecek kadar zayıf bir varlık olduğu, başkalarıyla birlikte ve onlara karşı benlik olamayacak kadar kötü donanımlı olduğu

26. Bkz. özellikle *Haven in a Heartless World*, New York, 1977.

27 Kitle hareketlerindeki narsistik regresyon fikrinin kullanımı için bkz. Adorno, "Freudian Theory" Tüketici toplumun regresif eğilimlerle ve pre-ödipal duygularla beslendiği fikrinin genel uygulanması için bkz. Mitscherlich, *Society*, ss. 269-271. David Riesmen'ın klasik yapıtı *The Lonely Crowd* (New Haven, 1950), Lasch ve başka çağdaş eleştirmenlerin, ailenin mevcut ikilemi olarak gördükleri şeyin büyük bir kısmını önceden tahmin etmiştir.

28. Bkz. Herbert Marcuse, "The Obsolescence of the Freudian Concept of Man", *Five Lectures*'da (Boston, 1970), ss. 44-61, s. 50. Çocukları serbest bırakan, çocuk merkezli ailelerin direniş kapasitesine sahip olmadığı suçlaması tuhaftır, çünkü bu gibi aileler çoğu kez, savaş-karşıtı eylemcileri, altmışlı yılların ahlaksal protestosunu dile getirenleri yetiştirmekle suçlanmış ya da övülmüşlerdi.

ortaya çıkar..."[28]

Bu, çocukluktaki yetke deneyimiyle uyarılmış olarak buna karşı koyabilecek gücü ve bütünlüğü olan bir ussallık ve eleştirel bilinçlilik arayışında iki sorun vardır. Birincisi, kitle iletişim araçlarının, devlet kurumlarının, profesyonel rehberliğin etkisinin, insanları artık doğrudan düşünmeksizin uyum göstermeye yönlendirecek kadar ezici olduğu iddiası vardır. Bu görüş, önemli ama tartışmaya açık bir yöntemsel ve ontolojik varsayıma dayanır. Bu varsayım şudur: Öznelliğin etkin doğası ancak dış baskıyla var olur ve bu nedenle yok edilebilir. Bu varsayım, temel bir gereksinim ya da kapasitenin kökensel gereksinim ya da kapasiteye karşıt olan, *yine de ona dayalı* nesnel bir biçim aldığı nosyonunu içeren yabancılaşma kavramından ayrılır. Bunu yok ederek değil (ki bu olanaksızdır) ama onunla "beslenerek", onu değiştirerek, soyut emek, somut emeğin bağlanacağı, canlı emeğin cansız hale geleceği biçimi alır. Yaşam-etkinliği, yani karşılıklı tanıma gereksinimi ve kapasitesi de, bunları tutsak alıp bozan araçsal kültürün nesnel biçimleri şeklinde yabancılaşır.

Bunun tarafından yaratılan biçimler bize ne kadar birincil görünürse görünsün, yabancılaşma aslında özneler arası bir süreçtir; yabancılaşmış ürün ise bir *sonuçtur*. Şeyleşmenin yok edebileceği ikincil nitelikler olarak belirmeleri için, özneler arası gereksinim ve kapasitelerin yabancılaşması, şeyleşmenin var edileceği yoldur gerçekte. İnsan etkileşiminin yarattığı görünümler öyle güçlüdür ki, bunları gerçek olarak kabul etmemek, ikinci doğayı doğayla karıştırmamak çoğu kez zordur. İçsel ve dışsal doğadaki us hâkimiyetini çözümlemesine karşın, eleştirel kuram, sonunda hâkimiyetin sonuçlarını öznenin doğasına atfeder. İçselleştirmeyi yalnızca araçsal kültürü yaratma ve yeniden üretme süreci olarak umut vaat edici bir tarzda çözümlemelerine karşın, eleştirel kuramcılar sonunda görünümle gerçekliği ortadan kaldırırlar.[29]

Hâkimiyete direnç olarak eleştirel düşünce imgelerindeki ikinci sorun, içselleştirmeyi biçimsel (öznel) ussallıktan çok asli (nesnel) ussallığın kabulüyle, araçsallıktan çok ahlakla eşitleme eğilimidir. Bu da baba yetkesinin, Horkheimer'in önerdiği gibi, Batı babaerkilliğinde efendiliğin yönleri olarak birleşmiş olan, ahlaki ve araçsal yönleri arasında sahte bir antiteze yol açar. Yetke, tanımı gereği, yetkenin meşrulaştırıcı ilkelerini içselleştirmiş olduğu için gönüllü olarak boyun eğen bir öznenin varlığını ima eder. Eleştirel kuram, Weber'in ussal yetkenin ussal meşruiyeti üzerine fikirleri-

29. Özellikle psikanalizin kullanımında, öznelerarası kategorilerin bulunmadığı bir yolun, eleştirel kuramın içselleştirmeyi kabul etmesinin temeli olarak tartışılması için benim şu makaleme bakınız: "The End of Internalization: Adorno's Social Psychology", *Telos*, 32, Yaz, 1977, 42-64.

ni hatırlasa iyi ederdi. Weber'e göre modern bürokratik yetke, kurallarının, yani biçimsel ussallığın evrenselliği ve tutarlılığıyla meşrulaştırılmıştı.[30] Bunların ussallığını, kuralların içeriği değil, benzer herkes için geçerli olmaları gerçeği oluşturuyordu. Burjuva yasal sisteminin desteği olarak böyle soyut ve biçimsel ideallerde içselleştirilebilen, bu ussallıktı. Horkheimer'in yetke sorunuyla ilgili ilk çözümlemesinin gücü, aslında, burjuva çağındaki yetkeyi zorunluluğun ussal kabulü olarak gerçekliğe uyarlanma olarak göstermesinden kaynaklanır.

İçselleştirme kavramının eleştirel kuram tarafından ilk ve belki de en eleştirel kullanımı *Yetke ve Aile Üzerine Inceleme*'de bulunabilir. Burada da, meta fetişizmi fikirleriyle (öznel) usun yetkeyi yeniden üretme tarzı olduğu önermesine dayalı Protestan etiğin kayda değer bir sentezini buluruz. Başka ve daha sonraki formülasyonlara karşın, burada Horkheimer, bireysel çıkara duyulan çekimin, bir yetke ilişkisinin yeterli temeli olabileceğinden emindir. Bireysel çıkara, toplumsal temsilcilik ve yetkililik gereksiniminin feda edilmesiyle ulaşılır. Burada usun kendisinin gerek aile gerekse bir bütün olarak kültürel aygıtın içinde, "insanın insan üzerindeki hâkimiyetini, hâkimiyet altındakilerin kendi gönüllerinde pekiştirmek için" oynadığı rolü çok daha açık seçik olarak görürüz.[31] Ayrıca, bütün yapıtlarında, toplumsal ilişkilere ilişkin bilinçli, eleştirel içgörü olarak usla, intibak ve *konformite* olarak usun tematik karşıtlığı yaşamsal önem taşır. Bu aşamada, Horkheimer *konformite*'yi (dış yetke korkusunu) henüz içselleştirmeden ayırmaz. Ama burada burjuva bireyselliğinin görünümünde vücut bulmuş olan kesin içselleştirmenin kuşkusuz en iyi eleştirisini yapar.

Horkheimer şunu göstermek ister: Burjuva çağında us, içgörüden çok intibak biçimini alır çünkü, tek tek bireyi ve onun çıkarını aşan niyetleri belirleme ya da eylemleri onaylama iddiasından vazgeçer. Burjuva usu evrensel özgürlük adına yetkeye karşı çıkarken, girişimcinin yalnızca kısmi özgürlüğünü ortaya koyar. İdeal burjuva özgürlüğü, öznenin düşünen birey olduğu fikri, özgürlükle düşünce arasındaki bağıntıda somutlaşır. Bu birey bir monaddır; kimseyi etkilemeyen ve kimseden etkilenmeyen, ken-

30. Weber, *Economy*, ss. 868-890. Weber'e göre, maddi değerlerin ussal meşrulaştırmanın temeli olarak görüldüğü geleneksel meşrulaştırma biçimlerine karşı yalnızca kısa bir burjuva isyan dönemi vardı. Örneğin doğa, maddi bir ilkeden, biçimsel bir ilkeye kaydı.

31. Horkheimer, "Authority", s. 67. Benim çevirim.

di kendine yeten bir gerçekliktir. Bireyin yetkeyle savaşma özgürlüğü salt düşünseldir ve kendi etkisizliği pahasına satın alınmıştır. Onu bir birey yapan, artık benliğini ya da kendi etkinliğini, kendi üzerinde ve kendisine karşı bir güç haline gelmiş olan toplumsal ilişkilerin parçası olarak kabul etmemesi gerçeğidir.[32]

Bireyle toplum arasındaki karşıtlık, doğanın bir gerçeğine yükseltilmiştir. Toplumsal ilişkiler, "kendine yeten bir gerçeklik, bilen ve edimde bulunan özneyle yüzleşen bir başka ilke olarak belirir... Benlikle dünya arasındaki uçuruma, düşünce aracılığıyla köprü kurma girişiminde bulununca, zaten gerçekliği kendi haklılığı içinde bir ilke olarak kabul eder... ki bu da özgürlüğünün tam olmayışını yansıtır: anarşik, insanca olmayan bir gerçeklik içinde tek bireyin iktidarsızlığını."[33] İnsan öznesinin öbür yanı, insan emeği ve işbirliğindeki kökenleri belirsizleşmiş olan, nesnel ve sabit soyut toplumdur. Toplum, kendi yasalarıyla belirlenmiş bir doğa görünümünü alır ve us onu biçimlendirmeyi değil kavramayı, üzerinde edimde bulunmayı değil ona intibak etmeyi ister. Böylelikle, bütün sınıfların üyeleri, toplumsal ilişkilerin şeffaf olmamasının getirdiği şaşkınlık hali içinde bir hâkimiyet sistemi üretme rollerini oynarken, kendilerini, gerekliliğe boyun eğerken, gerçekleri (örneğin, mülkiyet ilişkilerini) onaylarken bulurlar.[34] Gerekliliğin kabulü –ve elbette bundan en iyi şekilde yararlanma girişimi– olarak us, insanın bireysel kaderine ilişkin sorumluluğunun kabulü olarak ussallıkla iç içe geçmiştir. İş ahlakı, ya da işteki performans ilkesi,[35] bireysel çabayla başarı arasındaki görünüşteki tutarlılığa dayalıdır. Tam da toplumsal ilişkilerin "doğası" yüzünden, bireyin kendi kaderinin efendisi olduğu ya da kendi kaderi nedeniyle suçlanabilir göründüğü rekabetçi bir çerçeve ortaya çıkar. Örneğin, sınıf (gruplar arasındaki) yapısal bir ilişki olarak değil, kendi konumunu hak eden bireyler arasındaki nitelik olarak belirir; bir grubun diğeri üzerinde iktidar sahibi olduğu, ortak bir koşullayıcı ilişkiden çok, şans ile olan ilişkileri açısından bireyler arasındaki bir karşılaştırma biçimini alır. Bunun sonucunda yetke –ve yetkelilik– sınıfa değil, "şansa" yaslanır. Bütünden hiç kimse sorumlu değildir ama herkes kendinden sorumludur.[36] Yetkenin şeyleşmesi, keyfiliği ve de-

32. *A.g.e.*, ss. 78-79.
33. *A.g.e.*, s. 79.
34. *A.g.e.*, s. 89.
35. "Performans ilkesi" deyişi Almanca *Leistungsprinzip* teriminin çevirisidir. Bu Almanca terim daha net olarak, İngilizce'deki başarı (*achievement*) kavramının çeşitlemelerine atıfta bulunur ve bunlara eşlik eden çalışma, üretim ve zorunlu disiplin önerir daha çok.
36. *A.g.e.*, ss. 93-94.

netlenemezliği, her şeyden kendini suçlamaya dayalı o modernliğe özgü özgürlüğünün temelidir. İçselleştirmenin gerekliliği, kaçınılmaz olarak toplumsal eylem ve yetkeciliğin üzerindeki sınırlamalardan çıkar.

Öyleyse her iki sınıf için de, yetkenin kabulü, yetkeyi yadsımak anlamına gelen biçimin, yani usun içinde yapılanmıştır. Kapitalizmde *yetkenin içselleştirildiği biçim, (öznel) us yeteneğidir:* gerçekçilik konusunda içgörü, gerçeklerin kabulü. Yetkenin kendisi hiçbir zaman böyle görülmez. Bir yetenek ve kişisel çıkarın hesaplanması olarak us, yetke olarak değil, yasa olarak görülene boyun eğmenin temelini oluşturur. Kişisel sadakat gibi hiçbir "ussal olmayan" yetkeyle kısıtlanmadan, verili gerçeklere ve yasalara uyum göstererek kişisel çıkar peşinde koşmak *usun pratiği*'nı oluşturur. Doğanın yasaları ve gerçekleri önünde çaresiz olan birey, kendi yalıtlanmışlığını bir sorumluluk ya da kendini suçlama olarak içselleştirir, talihini kendi edimlerinin sonucu olarak kabul eder. Kendi üzerinde hissettiği toplumsal güçlerin eylemini kendi eylemi olarak kabul eder. Horkheimer'in çözümlemesi, gerek felsefi gerekse günlük biçimlerdeki monadik birey kavramının nasıl da gerçekte toplumsal etkinlik ve sorumluluk yitiminin içselleştirilmesi yoluyla yaratıldığını gösterir. Ve ussallık da bir içselleştirme biçimidir.

Bireyin tekrar tekrar ve yaşamı boyunca denetlemekte güçsüz kaldığı olayların ussallığını ve sorumluluğunu kabul ettiği bu içselleştirme biçimi nasıl gelişir? Psikolojik açıdan dile getirirsek, şeyleşmiş toplumsal ilişkilerin içyüzünü görmede ya da bunlara karşı edimde bulunmada çaresizliğe denk düşen kendini denetleme tutumu ve pratiği nasıl gelişir? Horkheimer bu soruyu, bireyin yaşamında yetkeyle en erken yüzleşme noktası olan aileye gönderme yaparak yanıtlamaya girişir. Karakterin ya da psişik yapının çocukluğun erken dönemlerinde, toplumsallaşmış erişkinlerle etkileşimin bir sonucu olarak biçimlendiği önermesini kabul eder. Ancak, bu etkileşim anlayışı, belirli somut davranış biçimlerinden çok, aile üyelerine verilen yapısal rollerle büyük oranda sınırlıdır. Böylelikle, daha sonra bu yapısal roldeki değişimin içselleştirmeyi sona erdirdiği fikrini benimsese de, içselleştirmeyi babanın yapısal rolü temelinde açıklamaya girişir.

Babanın üretimde yer almasından ve annenin üretimden çıkarılmasından doğan bütün nesnelleştirilmiş rollerin ötesinde, ailenin yapısal ilişkisi çocukluğun yetkeyle ilişkisinin doğasını belirler. "Bireyin kendini denetlemesi, iş ve disiplin eğilimi, belirli fikirlere sıkı sıkıya bağlanma yeteneği, pratik yaşamda tutarlılık, usun uygulanması", bunların hepsi babasal yetkenin koruması altında gelişti.[37] Babanın yetkesi, hiçbir doğuştan gelen,

37. *A.g.e.*, s. 101.

takdire şayan nitelikten değil, onun ekmek parası kazanan kişi olarak statüsünden, ekonomik gücünden geliyordu. Erken dönem kapitalizmde bile, böyle bir boyun eğme talep ediliyordu ve babanın gücü çıplaktı, herhangi bir meşrulaştırıcı, gizemlileştirici örtüden uzaktı. Babanın haklılığının nedeni, gücüdür – bu kabul onun gücüne ve başarısına duyulan saygının uygun biçimidir. Horkheimer, Tanrı'nın iyi olduğu için değil, yalnızca Tanrı olduğu için sevilmesi gerektiği Protestan biçimciliğine bir analoji yapar. Ona duyulan sevgi herhangi bir maddi erdeme dayalı olsaydı, bu sevgi koşullu olurdu ve onun düzenine meydan okunabilirdi. Tanrı, Tanrı olarak yetkesinin koşulsuz ve kendi içinde yeterli olmadığını ima ederdi.[38] Açıktır ki, artık maddi olarak uygun olmayan bir yetkeden vazgeçilebilir ya da bu yetke reddedilebilir. Boyun eğmeye yönelik usdışı talep, boyun eğmenin kendisini biçimsel bir ideale yükseltir; ki çocuğun edimlerinin ussallığı da bu ideale göre yargılanır – çocuk ne kadar itaatkârsa, o kadar ussal olduğu yargısına varılır. Çocuğun ne denli ussal davrandığının ölçüsü, bu davranışın babaya ne kadar kabul edilebilir geldiği olur – ve kabul edilebilirlik ussallığın tanımı olur. Us burada "gerçekleri fark etme ve kabul etme"yle eşit kılınmıştır – yoksa bağımsız asli değerlerle değil.[39]

Annenin yapısal rolü ve bu rolün babanın rolüyle karşılıklı oynanması, aynı boyun eğme ve *konformite*'nin gelişmesine katkıda bulunur. Anne çocuklara ne denli bakar konumda olursa olsun, babaya tabi olmanın örneğini oluşturur. Ancak annenin yapısal rolü, tam da onun baba tarafından tabi kılınmışlığı, onu seven çocuk açısından babaya karşı belli bir yetke karşıtı hareketi de içerir. Aynı derecede önemli olan, annenin dişil sevgi ilkesini korumasının kamu dünyasının dışında bırakılmasına bağlı olmasıdır – cinsiyete dayalı eski işbölümü, böylelikle ailenin içinde insan olma, dayanışma gösterme ve sıcaklık verebilme fırsatını kısmen korumuştur.[40]

Horkheimer, modern çağda devletin toplumsallaştırma işlevini üstlenmeye başlamasıyla, ailenin bu pozitif yönlerinin önemini yitireceğini düşünür. Aile artık bireyi koruyan dayanışmayı sağlayamaz, çünkü ilişkiler pazar alışverişine dayalı değildir.[41] Dişil sevgi ilkesinin ve yetke karşıtlığının anne tarafından yüreklendirilmesi artık söz konusu değildir. Her ne kadar cinsiyete dayalı işbölümünün ve erkek yetkesinin çözümlenmesi daha eşitlikçi bir aileye yol açabilirdiyse de, bunların yerini devletin alması, bu umudu boşa çıkarır.[42] Üstelik, babanın, çocuğun eylemlerinin suçunu

38. *A.g.e.*, s. 104. 39. *A.g.e.*, ss. 100-101.

40. *A.g.e.*, ss. 114-119.

41. *A.g.e.*, s. 114. Ailenin artık sığınak olmadığı fikri özellikle Lasch tarafından *Haven*'da geliştirildi.

42. Horkheimer, "Authority", s. 116.

ve sorumluluğunu alması konusundaki ısrarlılığını haklı çıkaran, (ekonomik kriz nedeniyle) çaba ile ödül arasındaki belirgin uyumun yok edilmesi durumu, eleştirelliği değil teslimiyeti yüreklendirir. Yetkenin gerek devlette gerekse evde sürmesi, son ussallık izini de silmiştir. Ne var ki bu Horkheimer'e göre, onu eylemlerinden daha da az sorumlu kılar – meşrulukla her tür benzerliğini yitirmiştir ve bu nedenle hiç kimse onun meşru ilkelere göre edimde bulunmasını beklemez. Üstelik, toplumun yasal (ikincil doğa olarak) göründüğü pazar sistemi düzensizleştiğinde, ayırt edilebilir bir insan yetkeciliğinin yokluğu, kendini daha az değil daha çok suçlamasına (içselleştirmeye) yol açar.

Pazar ilişkilerinin krizi içinde yetkenin giderek anlaşılmaz oluşunun, artık ussal olarak meşrulaştırılamayışının (ve buna bağlı olarak belki de artık yetke değil çıplak hâkimiyet oluşunun) sonuçlarına düzen vermekte güçlük çeker Horkheimer. Bunun nedeni kısmen, kuramının, liberal kapitalizmin krizinin, sırasıyla faşizm ve tekelden yana çözüldüğü Almanya ve Amerika gibi iki son derece farklı deneyim arasında köprü oluşturmasıdır. Böylece, devletin, toplumsal yaşamın daha önceden özel yaşama ait bölgelerine daha çok müdahale etmeye başlaması fikri, farklı süreçlere gönderme yapar. Onun kuramındaki güçlük ayrıca, araçsal usun her zaman var olduğu ancak şimdi daha açıkça ve net biçimde hâkim olduğu fikrinin doğasındaki çift anlamlılıktan gelir. Öyleyse Horkheimer zaman zaman, 1936'daki biçimsel, öznel usun içselleştirilmesine ilişkin çözümlemesinde yaptığı gibi, araçsal usun erken burjuva çağındaki rolünü vurgulayacaktır. Ya da, günümüzdeki yetke üzerine yazdığı 1949 tarihli makalesinde olduğu gibi, biçimsel araçsal ussallığın içselleştirilmekten çok kurumlarda vücut bulduğunu vurgulayacaktır. Daha sonra geçmişe daha kayırıcı bakar ve babasal yetkedeki biçimsel olarak ussal değil de ahlaki unsuru vurgular. *Dialectic of Enlightment* da asli ustan saf hâkimiyete doğru gelişimin sürekliliğinin portresini çizer; öyle ki isyan ve eleştirel bilinçliliğin mümkün olduğu an, artık geçmiştir.[43] Boyun eğmeyi, asli davranıştan çok yapısal bir rolün talep ettiği biçimsel bir tepki olarak betimlediği 1936 tarihli baba çözümlemesine karşın, Horkheimer pozitif bir baba imgesine döner. Henüz sona ermemiş olan us çağında baba yetkesinin nostaljik romantizasyonu dönemini başlatır.

"Babanın toplumsal olarak koşullanmış zayıflığı, çocuğun onunla ger-

43. Farklı yazılardaki farklılıklar, bu yazıların hepsinde sürüp giden çiftanlamlılık kadar fazlaca vurgulanmamalıdır. Belli bir dereceye kadar bu farklılıklar, kapitalist gelişmenin aile üzerindeki etkilerinin ya da Batı uygarlığı boyunca ussallığın bir bütün olarak gelişiminin vurgulanıp vurgulanmamasına bağlıdır.

çek özdeşleşmesini engeller. Daha erken dönemlerde, kendi gücüne güvenen, ileri görüşlü, kendini görevine adamış erkeğin sevgi dolu taklidi, bireyde ahlaki özerkliğin kaynağıydı. Günümüzde yetişen,... keyfi gücün yalnızca soyut fikrini almış olan çocuk daha güçlü, daha muktedir bir baba arar... Yetkeci itaatkârlık hâlâ telkin edilmektedir... ama anababayla içgüdüsel ilişki büyük oranda hasar görmüştür."[44] Bu önermeler her ne kadar Horkheimer'in anababa yetkesini soyut olarak gördüğü eski görüşünün önemli ölçüde gözden geçirilmiş bir biçimini temsil ediyorsa da, eski burjuva ailesinin dayanışma, işbirliği gibi önlemlerinin olduğunu ve bu ailede anne sevgisinin bulunduğunu savunmayı sürdürmektedir. Üstelik, çocukların artık, erken çocukluk döneminden sonra ailelerine bağımlı olmayı bıraktıklarını, bunun yerine –bağımsızlık yerine *konformite* ilham eden öğretmenlere, arkadaş gruplarına– duygu içeriğinden yoksun, kişisel olmayan kurumlara yöneldiklerini öne sürer.[45]

Horkheimer güçlü babalığa ek olarak değişimin önemli bir nedeninin de anne bakımındaki azalma olduğunu belirtir. Bu, anneliğin profesyonelleşmesinin, yani toplumsal hijyen ve verimin yeni ilkelerine göre modelleşmesinden kaynaklanır. Artık ev dışında çalışan annelerin duygusal soğukluğunun yanı sıra, çocuk bakımı uzmanlarının ve kitle iletişim araçlarının müdahalesi, anneyle çocuk arasında gerçek bir duygusal iletişim eksikliği sonucunu doğurur.[46] Öyleyse, araçsal ussallık, anneler özgün yaşama ortamı olan toplumsal üretime çekilse de, annelik alanına kadar uzandı demektir. Bu bakış açısı, en uç noktasında, kadınların eşitliğinin araçsallaştırmaya yönelik eğilimin yalnızca bir başka yönü olduğunu öne sürer. Her halûkârda bu görüş, istemeden hamile kalmak ve ev işinde olduğu gibi, özel yaşamın kadınlar için bir tuzak olduğu görüşüne karşı, ailenin [bir zamanlar] özel bir sığınak olduğu görüşünü açıkça destekler. Ancak, kadının gerek evde gerekse iletişim araçlarındaki değişen imgesinin çocuklar üzerindeki etkilerinin yanı sıra, çağdaş toplumda anne bakımının kurumsal ve

44. Horkheimer, "Authority, Today", s. 368.
45. *A.g.e.*, s. 366. 46. *A.g.e.*
47. Evin sığınak olduğu, kadınların sevgi ve huzuru temsil ettiği ve sağladığı fikri, 19. yüzyıl gerçekliğinden çok bir idealleştirmeyi yansıtabilir. O yüzyılda istemeden hamile kalmaya karşı ve kadınların eşitliği için mücadele verildiği düşünüldüğünde, işçi sınıfından kadınlar için anneliğin doğasının sözünü bile etmeye gerek yok, oldukça farklı bir evcillik görüşü geliştirilebilirdi. Bir üniter "aile"nin benimsenmesi, Horkheimer'ın tartışmadığı sınıfsal ve kültürel farklılıkları gözardı eder.

kişisel olarak nasıl desteklenebileceğini araştırmak da önemlidir.[47]

Horkheimer, ailedeki bu değişikliklerin sonuçlarını, özdeşleşme için gözle daha az görülür modeller ve çocuklar üzerindeki anababa iktidarını azaltmak için daha zayıf duygusal bağlar temelinde açıklar. Buna bağlı olarak, çocuğun üzerinde uygulanan iktidar onda bir dış yetke korkusu geliştirir ve bu korkunun yerini artık içselleştirme ve duygusal figürlerle özdeşleşme alamaz. Çocuk dış yetkeden korkulan ve iktidarın saygı gördüğü bir aşamada kalır ve böylece o sırada güçlü olan her sterotip değere uyum gösterir.[48] Güçlü figürler hâlâ idealize edilse ve kişisel olmayan yetkeler yeniden kişiselleştirilse de (kitle iletişiminin süregiden özelliğidir bu), bireyi özdeşleştiği yetkeyi eleştirebilir kılan kendini araştırma tutumu ve vicdan ortalarda yoktur. Birey yetkeyi ölçmek için hiçbir sabit ölçüt, hiçbir yargı, kendi sınırlı alanı için bile hiçbir yetkelilik deneyimi geliştirmez.

Şu da belirtilmelidir ki, göreceğimiz gibi, daha zayıf ve daha güçlü noktaları olan bu çözümleme Horkheimer'in araçsal ussallığa ilişkin daha önceki eleştirileriyle ilk bakışta göründüğü kadar çelişik değildir. Horkheimer'in daha önceki savları, burjuva toplumsal ilişkilerinin olabilirliğinin işe yaradığı, çünkü bireysel çıkar bakış açısından ussal göründükleri varsayımına dayanıyordu. Aslında pazar ne doğal ne de ussal olmadığı halde, pazarın öyle olduğu görüntüsü, belirli özgürlük ideallerinin doğmasına yol açtı, ki bu idealler, diyor Horkheimer, farklı bir toplumsal biçim (eşitlik, özgürlük, vb.) tarafından gerçekleştirilebilirdi. Eğer kültürel yaşamın şeyleşmiş biçimleri bu idealleri artık korumuyorsa, yetkenin doğası gerçekten de değişmiştir – hatta asli ussallığın ortaya çıkışını hazırlamıştır ve belirgin olarak sinik bir biçimde araçsaldır. Aynı şekilde Horkheimer araçsal us aracılığıyla hâkimiyetin, soyut ve biçimsel olarak ussal bir değer sistemi şeklinde içselleştirilebilecek eski yetke biçiminin yerini aldığına inanır. Ona göre şimdi hâkimiyet, artık temsilciliği gereksiz olan öznenin doğrudan yönlendirilmesi ve yetkelilik umudu koruyan bilinçli ideallerin ortadan kaldırılması aracılığıyla işlemektedir.[49]

Yetkeye direnişin asli bir temeli olması gerektiğine ilişkin bu görüş, Horkheimer'in eskiden yetkenin tümüyle yadsınmasıyla, bilgi ve değerlerin yetkesinin bencil kişisel çıkardaki temelinden bağımsızlaştırılıp geliştirilmesi gerektiğinin kabulü arasında yaptığı ayrıma denk düşer.[50] Fromm, aynı kitapta, ussal ve usdışı yetke ayrımını yaparken, ussal yetkenin potan-

48. *A.g.e.*, s. 369.
49. Horkheimer ve Adorno, *Dialectic*.
50. Horkheimer, "Authority", ss. 96-97.
51. Eric Fromm, *Studien Über Autoriat und Familie*, Paris, 1936, s. 91 ve s. 133.

siyel olarak demokratik olduğunu, çünkü tabi konumdakinin bağımlılıktan kurtulma, yetke figürü *gibi* olma olasılığını sağladığını öne sürer. Fromm, kapitalizmin erken aşamasının babanın yetke konumunu, çocuğun bir gün ulaşmayı umabileceği, ulaşılabilir, ussal bir amaç kıldığını belirtir.[51] Vazgeçme ve boyun eğmenin "bir anlam ifade etmesi" için kendi kendini disipline etmeyle ödül vaadi arasında anlaşılabilir bir ilişki var görünmektedir.

Ne var ki, bu bakış açısı, çözdüğünden daha çok sayıda sorun yaratmaktadır. Bu sorunlar, hem kuramsal hem de ampirik niteliklidir – önce kuramsal konuları inceleyeceğim ve sonra (zorunlu olarak kısaca) ampirik varsayımlara ve bunların ortaya çıkardığı kuramsal düşüncelere döneceğim. İlk olarak Freud için bile, erken yaşlardaki yetke korkusuyla –ve bu nedenle erken özdeşleşmeyle– daha sonra korkunun üstben olarak içselleştirilmesi arasındaki ayrım sanıldığı kadar kesin ve çabuk değildir. Her iki korku da suçluluk duygusu yaratır.[52] Üstben korkusu çoğunlukla, gerçek bir öteki korkusu olarak herhangi bir dışsal biçime yansıtılarak yaşanmalı ve ifade edilmelidir – o zaman bu korku bir *konformite* ve yaratılan görüntüyü koruma arzusu olarak belirir. Fanteziyi gerçeklikten, içseli dışsaldan ayırt etmek çok güçtür. Dış yetke korkusuyla içselleştirme arasındaki ayrım, onaya duyulan gereksinim karşısında kendini denetleme olarak işleme sokulamaz, çünkü içselleştirmiş olan kişi hâlâ kendi suçuna karşı çıkmak ya da onaylamak için bir dış onay arar durumda olabilir. Weber böyle bireylerin, Puritenlerin, nasıl topluluk içindeki yerlerini, iç varlıklarının somutlaşması olarak gördüklerini gösterir. Kurtulup kurtulamadıklarını bilmenin başka yolu olmadığı için, arkadaşlarının yargılarına güvenmek zorundadırlar.[53] Suç ve kendini suçlama modern yaşamda sürmektedir, tam tamına kaderin bilinemezliği ve acıya neden olan toplumsal ilişkilerin şeffaf olmayışı nedeniyle. Çaresizlik duygusu, başarısızlıktan kişisel sorumluluk duyma şeklinde dile getirilmeye devam edilmektedir.[54]

52. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, çev.: J. Strachey, New York, 1965, s. 73.

53. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, çev.: T. Persans, New York, 1958.

54. İşçi sınıfı üyelerinin insanın kendi kaderi üzerinde bireysel denetim fikrini içselleştirme ve böylelikle yükselmedeki "başarısızlıklarının" sorumluluğunu üstlenme yollarının iyi bir örneği Richard Sennett ve Jonathan Cobb tarafından verilmiştir: *Hidden Injuries of Class*, New York, 1972.

Horkheimer'in düşüncesindeki daha ciddi bir sorunsa, *baba*'yla özdeşleşme, içselleştirme ile bağımsız vicdan arasındaki bağ üzerinde ısrar etmesidir. Böyle düşünmenin, eleştirel kuram içinde daha sonra belirginleşen pek çok önemli sonucu, ima ettiği pek çok şey vardır. Bu düşünce, çocuğun bireyselleşmek, bağımsız olmak için hiçbir kendiliğinden arzusu olmadığı gibi, annenin de bağımsızlığı yüreklendirme arzusu olmadığını ima eder – bu yüzden, uygarlığı gerilemeden kurtarmak için babanın müdahalesi gereklidir. Çocuğun bireyselleşmesi için babanın gerekli olduğu fikri, Marcuse'den Mitchell'e kadar, radikal psikanaliz kuramlarında yeniden ortaya çıkar.[55] Bu fikir, anneden ayrılma ve bireyleşme ile bir cinsle özdeşleşmenin karıştırılmasına dayalıdır – çocuk, erilliği (en azından kısmen) anne bağımlılığının reddinden oluşan babayla özdeşleşerek ayrılabilir anneden ancak.[56] Öyleyse zorunlu olarak, bu görüş, kız çocuklara uygulandığında daha az ikna edici olur.

Bu görüşü problematik kılan, her şeyden önce, özerkliği yüreklendiren anne bakımı olasılığını görmemesidir. Peki ama diğerinin büyümesinden duyulan haz değil de nedir ki çocuk büyütmek? İster birine tutunma, ister bağımsız olma gereksinimi olsun, diğerinin gereksinimlerini karşılama arzusundan başka nedir? Bu bakış, özgürlüğün yalıtılmışlıktan oluştuğuna ilişkin diyalektik olmayan bireyselci önermeyi gündeme getirir. Bütün bu problematik varsayımlar, özellikle erkek kimliğinin bağımsızlığa varmak için ötekinin gereksinimlerinin yadsınmasını benimsediği –belki de içselleştirmenin en olumsuz yönüdür bu– yola işaret eder.[57]

İçselleştirmeyi olduğu kadar anababaya duyulan sevgiden vazgeçilmesini de meşrulaştıran bu görüş, geçmişte çocuğun babası gibi olma umutlarıyla kendini denetleyebildiği ve bu umudun gerçekten gerçekleştirilebileceği fikrine bağlıdır. Horkheimer'in görüşünde bu vaat, kişisel çıkar, zorunlulukla ilgili içgörü ve gerçeklere uyum anlamında içselleştirmeyi baş-

55. Bkz. Marcuse, *Eros and Civilization*, New York, 1962, s. 73 ve ayrıca Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism*, New York, 1974.

56. Bu noktanın özellikle içgörülü bir tartışması ve bunu takip eden pek çok ilgili tartışma için bkz. Nancy Chodorow, "Family Structure and Feminine Personality", Rosaldo ve Lamphere içinde, ss. 43-66.

57. Chodorow erkek ve kız çocuklar arasındaki ödipal farklılığın, kızların sevgi yitimini, erkeklerinse kastrasyon korkusunu içselleştirdikleri olgusunda yattığına dikkat çeker. Böylece, toplumsaldan çok narsistik öğe denen şey erkeklerin içselleştirmesinde daha güçlü olabilir. Bu da kızların erkeklerden daha güçlü bir vicdanları olduğu önermesini taşır. Oldukça farklı olarak, Freud kadınların erkeklerden daha zayıf bir üstbeni ve ahlakının olduğunu ve uygarlığa direndiklerini belirtir. Bkz. Freud, "Femininity", *New Introductory Lectures*, New York, 1965 ve *Civilization*. Bu ve başka konuların derinlemesine tartışılması için bkz. Chodorow, *The Reproduction of Mothering*, Berkeley, 1978.

latmış olan ussal tutarlılık ve kavranabilirlikti. Ne var ki aynı zamanda, gereksinimlerin ve arzuların bu düzenlenişinde benliğe yönelik araçsal bir tutum ima edilmektedir ve "gerçekleri" kabul etme adına, kendi kendine tayin edilmiş gereksinimin değerlendirilmesinden yoksun kalınmıştır. Bu tutum, burjuva çocuğun, gelecekte edineceği iktidar adına zevkten feragati anlamına gelirken, proletarya için yalnızca kendini suçlama ve kişisel başarısızlık yanılsaması demektir. Son olarak, babayla özdeşleşmenin ima ettiği (araçsal) ussallığın kabulü, yaşam koşulları üzerinde toplumsal denetime duyulan ilgiyi, kendini denetlemeye, dış gerçeklik değişmez olduğundan içselleştirmenin özünün insanın kendi üzerinde edimde bulunması anlamında kendini denetlemeye çevirdi. Kendi kendini denetlemenin ve anababa yetkesinin ussallığı biçimseldi, en iyi olasılıkla gerçek bir görünümdü. Bu, Horkheimer'i bunu geriye doğru onaylamaktan alıkoymadı çünkü bu görünümün yerini alan düzene uyum sağlamanın daha da yıkıcı olduğunu düşünüyordu. Görünümlerin bu şekilde yıkılışının nihai olarak daha az bireyci, daha az araçsal bir haz ve toplumsal yaşamın efendisi olma görüşüne yol açabileceği olasılığını görmedi.

Bir anlamda, Horkheimer'in içselleştirmenin azaldığına ilişkin fikri fazla iyimserdir, yani olgunlaşmamıştır. Ampirik çalışmalar, içselleştirmenin azalmakta olduğu fikrine prim vermez. Daha önemli ampirik çalışmaların ve tartışmaların bazıları,[58] şu noktayı ortaya çıkarmıştır: İçselleştirme, orta sınıf bunda "daha önde" olsa da, her iki sınıftan anababalarca da giderek tercih edilen "psikolojik" çocuk yetiştirme "teknikleri"yle artmaktadır. Bronfenbrenner, içselleştiren çocukların yetkeye, arkadaş gruplarıyla ilişki kuran çocuklardan *daha* bağımlı olduğu gerçeğini gösteren kanıtlara dikkat çeker – özellikle alt-orta sınıftan kızların daha az bağımsız olmasının düşündürdüğü bir önerme. Bu kızlar daha çok "sevilir" ve psikolojik cezalandırmaya daha fazla maruz kalır ve bu yüzden erkeklerden daha çok içselleştirirler.[59] Kohn, özellikle bürokratik kurumlarda çalışan babaların neden olduğu içselleştirmeye yönelik yoğun eğilimleri örnekleyerek, içselleştirmenin azalmakta olmadığı önermesini desteklemektedir.[60]

58. Bkz. Uri Bronfenbrenner, "Socialization and Social Class Through Time and Space", *Readings in Social Psychology*'de, der. E. Maccoby ve diğerleri, New York, 1958 ve "The Changing American Child", *Merrill-Palmer Quarterly* 7 (1968), 73-85. Ayrıca bkz. Melvin Kohn, "Social Class and Paternal Values", *The Family*'de, der. R. Coser (New York, 1974), ss. 334-353 ve "Bureaucratic Man: A Portrait and on Interpretation", *American Sociological Review*, 36, 461-474. Bkz. Philip Slater, "Parental Role Differentiation", Coser'de, ss. 259-275.

59. Bronfenbrenner, "The Changing", s. 79.

60. Kohn, "Bureaucratic Man", ss. 461-471.

İlginçtir ki bu çalışmalarda içselleştirme, biçimsel, araçsal ussallıkla benzerliğini gösterecek tarzda tanımlanır: Deneyimlerden genel kurallar çıkarabilme, kendinden ve başkalarından ussal tutarlılık talep etme ve rekabetçi, bireysel bir kendine-yetme yeteneği anlamını taşır.[61] Davranışla değerler arasındaki biçimsel tutarlılık, geleneksel değerlerin herkes tarafından benimsendiği ve beslendiği işçi sınıfı topluluklarında kayda değer ölçüde daha az önemlidir – çocuk bunların geçerliliğini, tek bir bireyde tutarlı bir biçimde vücut bulmuş olarak değil de, evrensel olarak yaşar. Paradoksal olarak, orta sınıftan anababaların savunduğu *değerler*, işçi sınıfından anababalarınkinden daha az araçsal olabilir ama içselleştirmenin *biçimi*, grubun dayanışmasından çok, bireyin araçsal gelişim eğrisini somutlar. Kohn, yeterince mantıklı olarak, bu farklılıkları, işçi sınıfının hayatta kalmasının akraba ve işyeri dayanışmasına çok daha bağımlı olduğu, oysa orta sınıftan insanların soy ilişkilerinden daha bağımsız ve işyerlerinde örgütlenmeye daha isteksiz olduğu olgularına bağlar.[62] Aile içindeki ve aileler arasındaki dayanışma sorunu yaşamsal önem taşır ve kadının bu yüzyılda aile ve üretimdeki yerinde ortaya çıkan değişiklikler konusuna bağlıdır. Horkheimer'in, dişil çocuk bakımı ilkesinin, tarihçilerin yakın zamanda öne sürdüğü gibi, anneliğin araçsallaşması, uzmanlara dayanma ve tavsiyelerin kitle iletişim araçlarınca standartlaşması nedeniyle zayıfladığı varsayımı gerçekten kayda değer olabilir. Ancak her durumda, araçsal kültürün, araçsallığın en karşısında yer alan alana –çocuk bakımına– tecavüz edişine ilişkin açıklaması geçerli görünmüyor. Horkheimer bunu, kişisel olmayan biçimde iletilen uzmanlıktan çok kişisel dayanışma sağlayacak olan akraba-grup bağlarının ve özellikle kadınlar arasındaki bağların kırılmasına değil, babanın zayıflığına bağlar. Toplumsal ilişki ağları içinde aileler üzerinde yapılan klasik çalışmalar, eşler arasında dayanışmanın, gevşek ilişkiler içinde olan hareketli ailelerde daha yaygın olduğunu gösteriyor: Cinsiyet ayrımı, daha az hareketli olan, eski akraba ya da arkadaş ilişkilerini koruyan, çoğu kez işçi sınıfından aileler arasında çok daha derindir.[64] Açıktır ki iç-

61. *A.g.e.*

62. Kohn, "Social Class", ss. 351-353.

63. Babaların çocuklarıyla daha az zaman harcadıkları ya da çocuk yetiştirmede daha küçük bir rol oynadıkları varsayımı kanıtlanmışa benzemez ve bu varsayım, babaların işe gittiği ve işyerlerine artık çocuğun giremediği, işyerinin çocuk büyürken onunla paylaşılmadığı konusundan ayırt edilmelidir. Ancak bu ikinci değişim, babayla insan olarak özdeşleşmeyi zayıflatır ama yalnızca işlev ya da yapısal rol olarak. Bu nedenle baba, mevcut toplumda daha çok değil, daha az araçsal bir rol oynar.

64. Bkz. Elizabeth Bott'un çalışmaları: *The Family*, ss. 318-333'de, "Conjugal Roles and Social Networks", Young ve Willmott, *Family and Kinship in East London*, Harmondsworth, 1972).

selleştirmenin çocuğun gelişiminde çok daha önemli olduğu aileler, anababa rol farklılaşmasının ve cinsiyet ayrımının daha az olduğu, birbirine sıkıca bağlı ailelerdir.[65]

Kısaca gözden geçirdiğimiz bu ampirik değerlendirmeler temelinde, Horkheimer'in kuramına ilişkin bazı yorumlar yapabiliriz. İçselleştirme bu yüzyılda *daha* da yaygınlaşmaktadır; çünkü kentleşmeye, banliyöleşmeye, hareketliliğe ve iş örüntülerine bağlı olarak, anababa dayanışması ve işbirliğinin, cinsiyet ayırıcı, genişletilmiş ilişkilerin yerini aldığı daha çok aile var. Bu gibi modern çekirdek ailelerde, özellikle babanın bağımsız değil "bürokratik" olduğu orta sınıfta, her iki ebeveynin çocuğa karşı geçmişte olduğundan daha benzer yapısal roller oynamaları daha olasıdır. Anababanın çocuğa karşı rollerini ayırmadıklarında olacağı gibi, bakım ve disiplin aynı kişiden gelince, içselleştirme artacaktır.[66] İçselleştirmenin, aslında yetkeden bağımsızlaşmayı artırıp artırmadığı konusunda da önemli tartışmalar var. Her durumda, açıktır ki çocukta son derece gelişmiş bir ussallık geliştirmeyi, içselleştirmeyi başlatmayı anne de baba kadar başaracak kapasitedir.

İçselleştirmeyi bir isyan imgesi olarak ya da bağımsız etkinliğin ve yetkeciliğin önkoşulu olarak kabul etmenin babaerkil göndermelerine daha önce işaret etmiştim. Gözden geçirilen araştırmaların ışığında, içselleştirmenin, bireyselciliği ve araçsal yönelimi yeniden üretmenin sinsice bir biçimi olduğundan kuşkulanmayı gerektirecek bir neden yok. Oysa, bu yönelim baba tarafından temsil edilmiş olsa da, araçsal ussal yönelimin zamanla cinsiyetten arındığını ve bebeklerin anne tarafından beslenip bakılma biçimlerine bile sızdığından kuşkulanmak için neden var. Bu içselleştirmeyi artırırdı. İçselleştirme, bir zamanlar ahlaki yargının belirli biçimleriyle ilişkilendirilebilir olmasına karşın, biçimsel olarak ussal ilkelerin, hatta görünürde serbest, ahlakçı olmayan çocuk yetiştirme tarzlarının da temeli olabilir.

Eşit derecede önemli bir konu da özelleşmedir. Küçük çocukların o zaman da şimdi de esas bakıcıları olan kadınların, annelik etkinliğinde daha yalıtılmış ve yalnız olduklarını önerecek kayda değer kanıtlar vardır. Bunun anneyi çocuğa daha bağımlı, ona özerklik tanımaya daha uzak, ayrıca çocuğun iletişim araçlarının belirlediği şeyleşmiş standartlara uygun davranması konusunda daha talepkâr kılacağını da varsayabiliriz.[67] Anne

65. Slater, "Parental Role", ss. 267-71.

66. *A.g.e*, ss. 270-71.

67. Aileyi sığınak olarak ele alacak kadar idealleştirilmiş bir bakışa dayanmayan ve ailenin annelik açısından sonuçlarını araştıran bir özel hayat tartışması için bkz. *The Pursuit of Loneliness*, Boston, 1970 ve Chodorow, "Feminine Personality", ss. 63-64.

çocuğun davranışının, bir anne olarak kendisine iyi yansımasını ister. Böyle bir yalıtılmışlığın sonucunda anne çocuktan gerçek bir bağımsızlıktan çok kendine yetme görünümü talep edebilir: Bireyselliğin bir gerçeklikten çok bir ideal olarak içselleştirilmesi. Çünkü Horkheimer'in kendisinin de işaret ettiği gibi, gerçek bireysellik topluma karşı çıkılarak değil onun içinde ve onun dolayımında gerçekleşir.[68]

Horkheimer içselleştirmeyle, toplumsal temsilcilikle yetkeciliğin karşılıklı tanınması gerçekleştirildiğinde mümkün olabilecek bireyselleşme arasında bir bağ kurmaya çalışır, ancak bu bağ ikna edici görünmemektedir. Daha çok, daha önceki çözümlemelerinde görüldüğü gibi, içselleştirme *tanınma*'dan, temsilcilikten ve yetkelilikten yoksun bırakılmaya bir tepkidir. Horkheimer kendi yapıtında açık bir biçimde bu savunulamaz karşıtlığın içine düşer, çünkü tanınmanın, kendi etkinliğinin ve toplumsal yetkeliliğin peşinde koşmanın "ikincil" görüngüler olduğu bir bakış açısını benimsemiştir. Freudcu ego'nun etkin ve sentezleyici işlevleri gibi, bu etkinlik ve yetkelilik kapasiteleri de yalnızca dış baskıya tepki olarak ortaya çıkarlar. Etkinliğe yönelik bu baskı baba tarafından sağlanmış ve sonra içselleştirilmişti. Ben tam tersini savunurdum; yani gelişimleri araçsal kültür tarafından engellendiği için bu kapasitelerin bozulduğunu ve ikincil, türevsel olgular gibi göründüklerini. Eleştirel kuram, kendi içinde ve dolayımında yaygın olan, temsilcilik ve yetkeliliğin yitimini bu kadar açıkça belirlemiş olmasına karşın, bu kültürü yaratan etkin öznelerarası süreci atlamaktadır. Eleştirel kuramcılar için özne öznelerarasılık fikrinden çok, büyük ölçüde eleştirel düşünceye başvurudan oluşuyordu! Eleştirel kuramcıların araçsallık kavramı öznenin –içselleştirmenin kültürel biçimlerine ya karşı ya onlarla birlikte– edimde bulunma kapasitesini yadsır. Psişik doğa kavramları da, azalışına üzüldükleri çocuk bakımı etkinliğini destekleyen malzemeyi, başkasında kendini, kendinde başkasını tanıma gereksinimi içermez. Böylelikle, yetkenin kişiliksizleştirildiğini ve kültürel biçimlerin şeyleştiğini öne sürerken etkinliğe ve tanınmaya yönelik kişisel isteklerin, fetişleştirilmiş görüntülerin altında yatmayı sürdürdüğü gerçeğini ihmal ederler. Böyle olmasaydı, bir yabancılaşma kuramına değil, öznenin sonsuz biçimde uysal olduğunu varsayan bir manipülasyon kuramına gereksinim duyardık.

Araçsal us ve yetkenin us olarak içselleştirilmesine ilişkin eleştirilerin, aynı görüngünün farklı biçimlerini muhatap aldıkları görülmektedir. Açıkça araçsal bir yönelime dayanan yeni *konformite*, bir cinsin temsilciliğinin ve yetkeliliğinin, diğerinin efendiliğinin temeli olarak yadsınmasından kaynaklanır. Kendi kendini disipline etme ahlakından ve bakıp büyüt-

68. *Akıl Tutulması*.

me ve bakılıp büyütülme –eşitler arasındaki bağımlılığın karşılıklı tanınması– kapasitesinin reddinden kaynaklanır. Kişinin yaşam koşullarından çok, özerklik yanılsaması ve kendini denetleme olarak anlaşılan içselleştirme, eski biçimlerin olduğu gibi yeni biçimlerin altında da varlığını korumaktadır. Eleştirel kuramcılar bu noktanın tam olarak hakkını vermezler, çünkü onların özerklik, eleştirel bilinç olarak isyan modelleri adil ve ahlaki baba imgesine kazılıdır. Onlara göre, "karılarına ve çocuklarına karşı sorumlulukları burjuva uygarlığı tarafından bu denli dikkatle beslenen... vicdanları ego'nun maddi dış dünyaya adanmasını, başkalarının gerçek çıkarlarını hesaba katma yeteneğini içeren"[69] baba, oğluna isyan etmeyi öğreten babadır. Bu döngüsel dramda[70] oğullar önce babanın ilkelerini ve yasaklamalarını içselleştirir, sonra bunlarla başa çıkmadaki başarısızlıklarında babayla yüzleşirler. Kendi isyanlarını, aştıkları babalarıyla meşrulaştırırlar. Öyleyse isyanı onarımdan ayırt etmek güçtür çünkü iyi baba arayışı hiçbir zaman sona ermez.

Toplumumuzun, kişisel, ahlaki yetke figürü olarak baba imgesinden büyük oranda vazgeçtiği doğruysa, araçsal kültürün ruhunu, genelleştirilmiş babaerkilliğin biçim ve sonuçlarını araştırma görevimiz sürmektedir. Eksiksiz *konformite*'ye karşılık içselleştirilmiş yetke seçeneklerini reddederek, bu kültürün annelik ve ev içi özel hayatın niteliği üzerindeki etkisini hâlâ araştırabiliriz. Yetkenin cinsiyetsizleştirilmesi ve kişiliksizleştirilmesinin her iki cinsten kişilerin daha önce biriyle sınırlanan rolleri oynamalarına izin verme olasılığının sonuçlarını değerlendirmek de önemlidir. Bu yalnızca, kadınların erkek kültürünün ana akımı içinde eritileceği ve anne bakımının zayıflayabileceğim değil, aynı zamanda erkeklerin ilerde anne olabileceğini de ima eder.

Değişim süreci, baba ideali, disiplini ve ussallığına dayanan eleştirel bilinçlilik modelinden oldukça farklı bir feminist isyan imgesini ortaya çıkarmıştır. Geçmişte, geleceğin neler getirebileceğine ilişkin bir imge arayan başkaları gibi Horkheimer de yetke karşıtı bir anne imgesi aramış olsaydı, belki de kadın-erkek dayanışmasına değil, kadınların soy bağlarına, arkadaşlık ilişkilerine ve kızkardeşlik dayanışmasına ilişkin bir kayıp ütopya bulurdu.[71] Belki de çağdaş feminizmin, insanın kendi acılarının ve

69. Horkheimer ve Adorno, *Dialectic*, s. 198.

70. Marcuse'nin *Eros and Civilization*'da Freud'un ilkel sürüye ilişkin öyküsüne dayanarak erkek çocukların baba yetkesini yeniden kurumlaştırmaktan nasıl da asla kaçınmadıklarına ilişkin şaşkınlığı, baba ilkesini ruhumuzun doğasında bulunması nedeniyle kaçınılmaz görenlerin içine düştüğü yanlışı örnekler.

71. Örnek için Bkz. Carrol Smith-Rosenberg, "The Female World of Love and Ritual: Relations Between Women in 19th Century America", *Signs*, no: 1, Sonbahar, 1975, 1-30.

ezilişinin farkında olmasından doğan ve başkalarıyla özdeşleşmeye dayanan bir isyan imgesini dile getirmesini sağlayan mantığı görebilirdi. İnsanın kendi duygularına ve hayat hakkı tanınmamış özlemlerine dikkat etmesine dayanan bir bilgi, nihai olarak, insan doğasına ve uygarlaşma sürecine farklı bir bakışı ima eder.

Bu görüş, Aydınlanmanın ilk büyük eleştirmenlerinden biri olan Rousseau tarafından dile getirilmişti: "Felsefe [uygar insanı] yalıtır, bu yüzden acı çeken adamı görünce, gizlice şöyle der: İstersen yok ol, ben güvencedeyim. Artık toplumun bütününe yönelik tehlikeler dışında hiçbir şey [onun] uyku[sunu] kaçırmaz... Arkadaşları, penceresinin tam altında cezasını çekmeden öldürülebilir; kendi içinde isyan eden doğasının katledilmekte olan adamla özdeşleşmesini önlemek için kendisiyle birazcık tartışmak... zorunda kalır yalnızca... acıma doğal bir duygudur..."[72] Bu "doğanın isyanı", insanın acı çekmesi karşısında duygulardaki bu ani değişiklik ve buna neden olmanın reddi, içselleştirmenin, yetkeyle toplumsallaşmayla yaşanan yüzyılların kaybı olmuştur. Horkheimer'in, faşizmde öne çıkan ilkel saldırganlık, empati ve merhamet olarak "doğanın isyanı" görüşü, uygarlığın kazandırdığı şeylerden çok, doğuştan gelen dolaysız tepkiler olarak görülür. Araçsal ussallığa karşı babasız bir toplum için verdiğimiz mücadelede bize yol gösterecek olan, karşılıklı tanıma ve bakıp büyütme etkinliğinden çıkan bu isyan imgesidir.

Çeviren: Gülşat Aygen

72. Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Origin and Foundation of Inequality Among Men*, der. Roger Masters, New York, 1969, s. 132.

KADIN ELEŞTİRİSİ NEYİ GERÇEKLEŞTİRDİ?

Jale Parla

20. Yüzyıl Başında Eleştiri

20. yüzyıl kuşku yok ki edebiyat eleştirisinin en dinamik, en heyecanlı, en tartışmalı yüzyılı oldu. Yüzyıl başında yepyeni bir okuma yöntemi öneren Yeni Eleştiri (Amerika'da) ve Uygulamalı Eleştiri (İngiltere'de) yazın metninin neredeyse yeniden tanımlanmasını da gündeme getirdi. Eleştiri izlenimsel ve keyfi olmaktan çıkıp bilimsel bir yöntem olacaksa eğer, aynı bilimin nesnesini tanımladığı gibi eleştiri de nesnesini, neyin yazın metni sayılacağı, neyin sayılamayacağını tanımlamalıydı. Tanımladı da: Yeni Eleştiri ve Uygulamalı Eleştiriye göre insan yaşamının temel çelişkilerini (yaşam/ölüm; şiir/nesir; sahip olma/yitirme; geçicilik/kalıcılık; vb.) dile aktararak kolay çözümlemelere kaçmadan yüksek bir gerilim noktasında dengede tutan deyişler edebi deyişlerdi. Bunlar bir bütün oluşturduklarında, diğer bir deyişle, birbirlerini tamamlayacak biçimde ardarda dizildiklerinde de şiiri oluşturuyorlardı. İşte bu şiir eleştirinin nesnesiydi; buna "sanat nesnesi" de denebilirdi. Sanat nesneleri yüksek gerilimdeki çelişkiler dengesinde oluşan bütünü gerçekleştirebildikleri ölçüde mükemmel sayılmalıydılar. Bir sanat yapıtının ne zaman, kimin tarafından, hangi koşullarda ya da hangi esin kaynağıyla yazılmış olduğu edebiyat eleştirisi açısından gereksiz ve geçersiz sorulardı; bu sorulara yanıt arayacak disiplinler tarih, psikoloji, sosyoloji, felsefe, iktisat olabilirdi. Ama eğer edebiyat eleştirisi bağımsızlaşmayı amaçlıyorsa, kendini bu disiplinlerden ayrıştırmak zorundaydı. Edebiyat eleştirisi sanat yapıtına ilişkin, yalnızca o yapıtın özgüllüğünü ortaya çıkaracak sorular sormalı ve bu sorulara yanıt aramalıydı.

Bu uygulama, okuru tüm dikkatini metne odaklaştırmaya zorlayarak, yazın metnine o güne dek verilmemiş bir öncelik veriyor, okurdan da o güne dek görülmemiş bir okuma dikkati, duyarlılığı ve sorumluluğu bekliyordu. Öyle ki, bu duyarlılık ve sorumluluk neredeyse yaşama ilişkin sorumluluklarla eş önemdeydi; bireycileşmiş ve yabancılaşmış burjuva top-

lumun bunalımına direnmek, hatta bu bunalımı aşmak için tek yoldu. Sanat nesnesi bir yana, kapitalist toplumun pazarda dolaşan nesneleri bir yanaydı; birincisi ikincisinin panzehiri olacaktı; neredeyse çivi çiviyi söker der gibi, nesnelerin insan yaşamına egemenliği, yani tüketici fetişizmi, imtiyazlı bir nesne fetişizmiyle, yani sanat yapıtı fetişizmiyle etkisiz kılınmak isteniyordu.

Yeni Eleştiriyle eş zamanlı olarak edebiyat eleştirisini bağımsız bir disiplin olarak tanımlamak amacındaki diğer bir eleştiri akımı da Rus Biçimciliği idi. Rus Biçimcileri, yapısalcıların dili incelemek için geliştirdikleri yöntemin yazın metnini incelemeye uyarlanabileceğini düşündüler. Yeni Eleştiriciler gibi onlar da sanat dilinin gündelik dilden tümüyle ayrı, kendine özgü bir dil olduğunu öne çıkararak bu özel dilin nasıl üretildiğini ve nasıl etkili olduğunu saptamayı amaçladılar. Şiir dilinin özel ögeleri ancak belirli işlevler yüklendikleri zaman dilden bağımsızlaşıyorlardı; parlak bir eğretileme, kendi başına şiir sayılamasa da, aynı eğretileme, belirli başka ögelerle bir araya geldiğinde şiirsellik kazanabiliyordu. Herhangi bir deyişin şiirsel sayılıp sayılamayacağının tek ölçütü ise bu deyişin sarsma, afallatma, şaşırtma, belli bir duygu ya da düşünceyi tazeleme gibi etkilerinin tümünü içeren "yabancılaştırma" etkisinde aranmalıydı. Edebiyat eleştirisinin alanı işte bu yabancılaştırma ögelerini saptayıp, işlevselliklerini sergilemekti. Kısaca, hem Yeni Eleştiri hem de Rus Biçimciliği, sıfırdan kurmak iddiasında oldukları bir disiplini, edebiyat eleştirisini, hem disiplinin kendisini, hem de incelediği yapıtı tarihten tümüyle soyutlayarak tanımlamaktan başka çıkar yol bulamamışlardı.

Gerek Yeni Eleştiri gerekse Rus Biçimciliği, yazın metnini tarih, toplum, yazar ve bağlamdan soyutlayıp bunlardan tümüyle bağımsızlaştıran bir gelenek içine, edebi gelenek içine yerleştirirken, yorum ve anlamı yadsımıyordu; tersine Uygulamalı Eleştirinin kısa erimli amacı metin çözümlemesi ya da yorumsa, uzun erimli amacı da bu çözümlemelerden ortaya çıkacak olan yöntemdi. Yazın metni, kendi dışında hiçbir maddi koşul ya da varlığa gönderme yapmadığı için çok-anlamlıydı; her yeni okuma yeni bir anlam üretebilirdi. Anlam katmanlarının azamisine ulaşmak yazın metnini tarihsel ve toplumsal koşullarından soyutlamakla düz orantılı, metnin bu koşullarla herhangi bir ilgisini kurmakla da ters orantılıydı. Rus Biçimciliğine gelince, metnin çok anlamlılığını yalnızca yabancılaştırma tekniğinin işlevselliğinde görüyor; bu işlevselliğin azaldığı ölçüde anlam yoksullaşması olacağını ileri sürüyordu. Yapısalcılık ise işlevle anlam arasındaki ilişkiyi bile yeni bir disiplinin temelleri atıldığı bir sırada sakıncalı buldu. Eğer edebiyat eleştirisi tam bir bilimsel yansızlık kazanacaksa, anlamla uğraşmayı bırakmalıydı. Yapısalcılık, yazın metnini Yeni Eleştiri ve

Rus Biçimciliğinin nesneleştirmediği ölçüde nesneleştirdi; özel bir dil olan sanat dilinin de aslında dilin işlerlik kazandığı ikilikleri kullanarak özgülleştiğini söyledi. Yazın metnini oluşturan, gerek yazarın kullandığı özel dile ilişkin ikili ögelerin, ikili dengenin, gerekse tematik ikiliklerin haritalarını çıkarmak eleştirel bir yöntem olarak önerildi; bir yandan ikiliklerden oluşan iskelet sergilenecek, bir yandan da bu iskeletle yabancılaştırma etkisi arasındaki bağ da açığa çıkacaktı. Bu yöntemin uygulama örneklerinde yapısalcı eleştiri bitmez tükenmez ikilik envanterleriyle, edebiyata en sıkıcı okumaları hediye etti.

Yeni Eleştiri, Yapısalcılık ve Rus Biçimciliği edebiyat eleştirisini nesnel kurallara bağlama uğruna yazın metnini tarihsizleştirirken, temelleri bir yüzyıl önce atılmış edebiyat sosyolojisini de tümüyle karşılarına alıyorlardı. Burada edebiyat sosyolojisini Herder, Mme de Stael, Hippolyte Taine'den devralan, edebiyatı da diğer üst yapı kurumları gibi maddi temellere, yani sınıfsal temellere oturtarak değerlendiren Marksist eleştiriye karşı da bir tavır alma söz konusuydu. Marksist eleştirinin 1970'lere dek kuşkusuz en tartışmalı ama en etkin sözcüsü Georg Lukacs, yazın metnini biçimcilerin elinden kurtarıp tarih ve toplumla arasındaki bağı sergilemek uğraşının temeline öz-biçim ikilemini koyarak yaşamı boyunca kendi yarattığı bu canavarla boğuştu. Lukacs'ın eleştiri kuramı ise, bir temel paradoksla, bir de temel ironiden yola çıkıyordu. Paradoks, yabancılaşmaya karşı yabancılaştırma, nesneleşmeye karşı nesnelleştirmeyi çıkarmanın çarpıklığındaydı. Lukacs'a göre bu toplumsal bir hastalığın sanata bulaşmasıydı ve eleştirmen bunun farkında değildi. Lukacs ömrü boyunca hastalık saydığı bu sendromla uğraştı; öyle ki, sonunda hastalığı tedavi etmek azmindeki Lukacs, edebiyatçı Lukacs'a egemen oldu, analitik Lukacs reçeteci Lukacs'a yenildi: deneysel ve öncü metinleri kapitalist yozlaşmanın sanata yansıması olarak gören Lukacs, modernizmi reddedip sanat reçeteleri yazmaya başlayınca, Marksist eleştiri çok büyük bir darbe yedi; onunla birlikte sanat yapıtının toplum ve tarihle ilişkisini kurmaya çalışan eleştirel yaklaşımlar da.

Lukacs'ın sistemindeki ironi ise eleştirel ironi kavramıydı. Parçalanmış benlikleri, yabancılaşmış bireyleri ve bunların toplumsal konumunu ya da varoluş sorunlarını, Marksist bilince sahip olmayan yazarların eleştirel bir açıdan sanata dönüştürmelerine olanak var mıydı? Lukacs'a göre modern kapitalist toplumda yazarın konumu, eğer Marksist değilse, zorunlu olarak ironikti ve salt eleştirel bir bakışla bu ironi aşılamazdı. Çünkü yazar parçalanmış toplumu ve yabancılaşmayı görüyor ve bunlara karşı Tanrı, sevgi, fedakârlık gibi kurtarıcı ve bütünleştirici değerleri koyuyordu. Oysa kapitalist toplum aşılıp komünist düzene geçilmeden birey/

toplum, doğa/insan, yazar/yapıt, sanat/yaşam, biçim/öz parçalanmışlığı da aşılamazdı. İşte bu yüzden eleştirel bakış açısı hep uzlaşmaya mahkûmdu, ama yazar bunun farkında olmadan eleştirisini sürdürdüğü için de ironik bir konumdaydı. Lukacs sisteminde temel analitik amaç bu ironinin saptanmasıydı, bu da ancak yapıtı tarihsel bağlamında okumakla mümkündü.

Peki, yazarın yarattığı esere katkısı neydi? O yalnızca toplumsal konumundaki çelişkileri yansıtarak yanlış bilinçle de olsa doğruya işaret eden bir yansıtıcı mıydı, ya da toplumsal koşulların doğurduğu yapıtlara yalnızca ebelik mi yapıyordu? Yazın metnini yazarından bağımsız okumalıyız diyen biçimci eleştiri, çağdaş yazarı ironiye mahkûm eden, biçimciliği de çağın nevrozu olarak gören Lukacs'a ateş püskürdü. Bütün biçimciler, eleştiri yöntemlerinde yer vermedikleri yazarın avukatı kesildiler, hep bir ağızdan başlattıkları yazara saygı tiradlarıyla Lukacs'a cephe aldılar. Marksist eleştiri Lukacs'dan sonra hep savunmada kaldı. Frederick Jameson, Terry Eagleton, Lucien Goldmann, Pierre Macheray gibi Marksist eleştirmenler hep Yeni Eleştirinin, Rus Biçimciliğinin ve Yapısalcılığın dışladığı tarih ve toplum kategorilerinin edebiyat eleştirisinin vazgeçilmez kategorileri olduğunu, edebiyat eleştirisinin zorunlu olarak disiplinlerarası, yani başka disiplinleri içeren bir yaklaşım olması gerektiğini kanıtlamaya çalıştılar.

Yeni Bir Analitik Kategori

Edebiyat eleştirisinin tarihsel ve toplumsal koşulları gözardı edemeyeceği, yazın metninin tarihi ve ideolojik konumuyla ilişkisinin kavranmasının o metnin okunması, incelenmesi, değerlendirilmesi, yorumlanması için kaçınılmaz olduğu, biçimle içeriğin ayırt edilemezliği feminist eleştiri geleneği ve bu geleneğin getirdiği analitik ölçütler sayesinde tartışılmaz bir biçimde kanıtlandı. Çünkü feminist eleştiri, kendisine dek hiçbir edebi yaklaşımın metodolojisine dahil etmeyi akıl etmediği bir analitik araç kullandı: kültürel olarak belirlenen cinsiyet. Değişik feminist yaklaşımlar, kâh kültürel olarak belirlenmiş kadın, kâh kültürel olarak belirlenmiş erkek rolleri ve bu rollerin yazın metnindeki izleri üzerinde durdular; sanat yapıtı açısından bu belirlenimlerin anlamını kâh uzlaşmacı kâh uzlaşmaz bir tavırla eleştirel yaklaşımlarının temeline yerleştirdiler. Böylece Yeni Eleştirinin metin dışı diye tanımladığı tarih ve toplum ardalanı, Rus Biçimciliğinin eleştirinin dışına ittiği içerik, ve yapısalcılığın yalnızca eşzamanlılığını vurguladığı ikilikler sistemi eleştirel açıdan yeterliliğini yitirdi. Kültürel olarak belirlenmiş cinsiyet kavramı sayesinde, yapısalcı eleştirinin te-

mel aldığı ikiliklerin, kadın erkek rollerinin kutuplaşmasını pekiştirebileceği, ikiliklerin bir tarafının üstün ve imtiyazlı kılınabileceği, böylece, biçimsel yansızlık şöyle dursun, belirli ideolojilere yardaklık edilebileceği olasılıkları ortaya çıktı. Kültürel olarak belirlenmiş cinsiyet rollerinin toplum yaşamının her alanında olduğu gibi yaratıcılıkta da çok önemli bir rol oynadığı, hayal gücünün bilinçaltlarından bağımsız olamayacağı, bilinçaltının ise toplumsal olarak kısıtlanmış ve belirlenmiş yapılardan bağımsız olamayacağı savunuldu. Dili özcülüğe (kadının özü farklı olduğu için dili de farklıdır) ya da biyolojik farklılığa indirgeyen aşırı pozisyonlar dışında, feminist eleştiri yeniden okuduğu her metne tarihi ve toplumsal bir boyut, disiplinlerarası bir kapsam, ve en önemlisi yeni yorumlar kazandırdı. Edebi gelenekleri oluşturan ve kilometre taşları sayılan klasikleri sorguladı, bunlara yeni kitaplar ekledi. Annette Kolodny 1980'de yazdığı "Dancing Through the Minefield" makalesinde üç saptamada bulundu: (1) Edebiyat tarihi keyfidir, hatta bir kurgudur; (2) metin okuma yöntemleri bu kurguyu sürdürmemiz üzere bizi koşullandıran yöntemlerdir; (3) bu yüzden gerek eleştirel değerlendirmeler gerekse bu değerlendirmelere dayandırılmış "temel okuma" listeleri keyfidir.[1]

Kadın ve Erkek Rollerinin Toplumsal Kutuplaşması

Feminist eleştirinin temelinde 18. yüzyılda kadın-erkek rollerinin toplumsal tanımlamalarının kadın açısından ne demeye geldiğini anlatmaya yönelen kadın hareketi yatar. Çıkış noktasında feminist eleştirinin amacı, cinsiyet rollerinin doğal farklılıkların gerektirdiğinden de öte farklılaştırılmasında erkek egemen ideolojilerin belirlemelerini saptamaktır. Demek ki feminist eleştiri sosyolojik bir olgunun kavranma, eleştirilme ve değiştirilme gereğini de içeren kapsamlı bir eleştirel harekettir.

1792'de Mary Wollstonecraft'ın kadın hareketinin ilk önemli yapıtı, *A Vindication of the Rights of Woman*'ı yayımlandı ve bu yapıt aşağı yukarı bir yüzyıl boyunca kadın hareketinin ana metnini oluşturdu. Mary Wollstonecraft yapıtında 18. yüzyılın gündeme getirdiği insan hakları davalarından esinlenerek kadınlar için de eşit haklar istiyordu. Kitap, bu amaçla Fransa Başbakanı Talleyrand'a ithaf edilmişti. *İnsan Hakları Beyannamesi*'ndeki (1789) kişinin doğal hakları ilkesine atıfla, bu haklardan kadınla-

1. Annette Kolodny, "Dancing Through the Minefield: Some Observations on the Theory, Practice, and Politics of Literary Criticism", *Feminisms*, yay. haz., Robyn R. Warhol ve Diane Price Herndl, New Brunswick, 1991.

rın da yararlanması gerektiğini savunuyor ve kadın haklarını içermeyen bir anayasanın eşitlikçi olamayacağını, Fransa'nın da despotik bir rejim olarak kalacağını söylüyordu.[2] Böylece Aydınlanma düşüncesi kadın haklarının ilk kez gündeme gelmesine olanak sağlarken, aynı Aydınlanma felsefesi, bir taraftan da, kadın ve erkek alanlarını, gene çağdaş sosyo-ekonomik yaşamın bir gereği ve sonucu olarak, ayırıyor ve kadınları iki yüzyıl sürece başka bir cendereye sokuyordu.[3] Eşitlikçi düşünceyle kadın hareketlerinin başlangıcına ilham veren 18. yüzyılın bir yandan da toplumdaki kadın erkek rollerini son derece şematik, kutupsal ve katı bir biçimde tanımlayarak kadını kamu yaşamında ikinci plana itişi kültür tarihinin paradokslarından biridir.

Batı düşüncesinde aklın egemenliğinin savunusu erkek egemenliğinin savunusunu da içerdi. Çünkü akla dayalı dünya görüşü duyguları hep bir yana itiyor ve ancak aklın denetiminde duyguya yer veriyordu. Geleneksel bir belirlemeyle kadın duyguyla, erkek akılla özdeşleştiriliyordu.[4] Akıl ve aklın düzeni, duygusal ve düzensiz olana bir biçim vermeliydi. Aklın egemenliğinde yeniden değerlendirilen klasik edebiyata aklın geometrisi uğruna temelli bir sansür uygulanıyor, tragedyalara üç birlik kuralı (yer-zaman-olay) getirilirken, Shakespeare'in fazla duygusal, ya da akıl-dışı görülen oyunları akla uygun olarak yeniden yazılıyordu. Bu arada *Anthonius ve Kleopatra*'nın muhteşem Kleopatra'sı da evli bir adamı baştan çıkarmış, ama vicdanının ve aklının sesini dinleyerek nedamet getirmiş, iflah ve ıslah olmuş, kısaca 18. yüzyılın kutsal saydığı burjuva aile değerlerine saygıyı öğrenmiş, gözü yaşlı, orta yaşlı bir günahkâr olarak çizilebiliyordu.[5]

17. ve 18. yüzyıllara kadar kadının yerinin evi olduğuna ilişkin bir inanç zaten evrenseldi. 18. yüzyılın ikinci yarısından sonra ve özellikle de 19. yüzyılda, kadın eve kapatılırken, iş ve ev hayatı da birbirinden tümüyle koptu. Sanayi devrimiyle birlikte, erkekler ev dışında, yani fabrikalarda

2. Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*, Baltimore, 1975, s. 88.

3. Evlenince kadın ve erkek kanun karşısında tek insan olarak kabul ediliyor, ama kadının hukuk karşısında temsili tümüyle erkeğe devrediliyordu; evlilik yoluyla kadın bir tür hacir altına alınıyordu. Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton, 1979), s. 249. John Locke da (*An Essay Concerning the True Original Extend and End of Civil Government*'da) kişinin doğal hakları ve eşitlikten söz ederken, kadın ve erkek arasında fikir ayrılığı olduğu durumlarda, "daha yeterli ve kuvvetli" olduğu için erkeğin sözünün geçerli olması gerektiğini söylüyordu. *The English Philosophers from Bacon to Mill*, yay. Edwin A. Burtt, New York, 1939, 2. 405.

4. James Winders, "Writing Like a Man (?); Descartes, Science and Madness", *Gender, Theory and the Canon* (Madison, Wisconsin, 1991), ss. 24-47.

5. Dryden, *All for Love, Dryden: Poems and Plays* (Boston, 1949).

çalışırken, kadın da daha çok eve mahkûm edildi. Tabii burada orta sınıftan söz ediyoruz, yoksa işçi sınıfında kadınlar da erkekler gibi ev dışında çalışıyorlardı. Böylece kamu yaşamıyla özel yaşam eskiden olmadığı ölçüde birbirinden ayrıldı.[6]

18. yüzyılın eşitlikçi olmakla birlikte erkek merkezli ideolojisine karşı ilk kez 1845'te Margaret Fuller, *Woman in Nineteenth Century* adlı kitabında bağımsız bir kadın kültüründen söz ederek toplumun kadına atfettiği özelliklerin ve biçtiği rolün kadınlar tarafından yadsınmak yerine belki de benimsenmesi gerektiğini, çünkü bu niteliklerin zaaf değil kuvvet içerdiğini söyledi. Kadın-erkek rollerinin birbirine karşıt roller olarak tanımlanmasını da başka bir yanlış olarak gören Fuller'a göre, kadınlar, içlerindeki cevheri işlemeliydiler. Ancak bu sayede insanlık yitirdiği bütünlüğü yeniden bulabilir, kutuplaşmış özellikler tekrar bir araya gelip bütün insanı yaratır ve kişiyi toplumun ona biçtiği rollere hapsolmaktan kurtarabilirdi.[7] Böylece, Margaret Fuller ile kadın hareketi bir önceki yüzyıla göre bir adım daha atmış oluyor ve eşit haklar kavgasına erkek egemen toplumu etkileme, hatta onu dönüştürme davasını da ekliyordu. Bu bakımdan Margaret Fuller'ın kitabı 20. yüzyılda ayrı bir kadın kültürünü savunan teorilerin ana metni de sayılabilir.

Kadının toplumca belirlenen konumunu her yönüyle irdeleyen bu çalışmaların edebiyat eleştirisine asıl katkıları ise, eleştirmenleri "kadın imajı" konusunda düşünmeye zorlamak oldu. Bu biçimiyle kadın hareketi edebiyatta kadın imgesinin, eğretileme olarak kadının, kadın motif ve temalarının, kadın yaratıcılığının incelenmesine çok büyük bir ivme kazandırdı.

Kadının, erkeğin karşı kutba koyduğu "öteki" olarak nitelendirilen kadının bireysel ve toplumsal varoluşunun bu nitelendirmeden nasıl etkilendiğini inceleyen Simone de Beauvoir'ın *Le Deuxieme Sexe* [*Ikinci Cins*] adlı kitabı Margaret Fuller'dan beri yeşermekte olan bir bilincin belki de ilk vurucu ifadesi olduğu için çok etkiliydi. Simone de Beauvoir, varoluşçu felsefenin Hegel'den Sartre'a benliği ikiye bölünmüş olarak gören, bir

6. Marksist tarihçilere göre bu bölünme tümüyle Sanayi Devrimi'nin eseridir. Bkz. Eli Zaretsky, *Capitalism, the Family and Personal Life* (New York, 1976), 3. Bölüm ve Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England: 1500-1800* (New York, 1977). (18. ve 19. yüzyıl İngiliz romanında bu mekân ayrımı çok önemlidir ve kadınların ev dışına çıkmalarının yaratabileceği trajik sonuçlar tekrar tekrar işlenir.)

7. Margaret Fuller bu kadın erkek birliği düşüncesiyle Virginia Woolf'un da kadın erkek özelliklerinin aynı kişide toplandığı gerçek insanı özgürleştirmeyi savunan "androgyny" kuramının öncüsüdür. Sonradan bu görüş, Ursula Le Guin'in yazdığı türden androgyny ütopyalarına (*The Left Hand of Darkness*, 1969 (*Karanlığın Sol Eli*, Ayrıntı Yayınları); *The Dispossessed*, 1974 (*Mülksüzler*, Metis Yayınları)) esin kaynağı olacaktır.

tarafıyla gözleyici, yaratıcı, dönüştürücü, diğer tarafıyla uzlaşımcı, uyumlu, kalabalığa karışan insan benliğinin sürekli çatışma ve çelişme içinde olduğunu varsayan ilkelerinden yola çıkarak kadının hep ikinci konuma itildiğini, sonra da itildiği bu konum sanki onun doğal ya da yapısal özelliklerinin bir sonucuymuş gibi gösterildiğini söyledi. Simone de Beauvoir'ın 1949'da çıkmış olmasına rağmen 1960'larda hâlâ oldukça etkili olan bu kitabı, Mary Wollstonecraft, Margaret Fuller ve Virginia Woolf gibi liberal-kültürel feminizm ile 1970 sonrasında kadının öteki olarak görülmesini çeşitli biçimlerde yadsıyan (Helene Cixous, Mary Daly gibi) daha radikal feminist hareketler arasında bir köprü oluşturur.

Feminist eleştiri çoklukla moderni Foucault'nun kullandığı anlamda "Disiplin"in Batı toplumunda yer ettiği dönem (yani Rönesans ve Aydınlanma) ve bu disiplinin "öteki"nin cezalandırılması için harekete geçirildiği, bu harekete geçirilişin kurumlarının ve söylemlerinin yaratıldığı dönem olarak anladı ve kadını da öteki sınıflandırmasında gördü. Bu çok kritik bir bakış açısıydı ve çok zengin sonuçlar doğurdu.

Sandra M. Gilbert ve Susan Gubar'ın *Madwoman in the Attic* adlı yapıtı 19. yüzyıl kadın yazını geleneğinin daha da ilginç bir yönünü ortaya çıkardı: Yazarlık korkusunu. Bu kadın yazarlar, kendi cinslerine yakışmayacağı düşünülen yaratılar ortaya koymaktan korkuyorlardı. Gilbert ve Gubar'a göre "eğer çağdaşımız kadın yazarlar, hiç çekinmeden kalemi ellerine alabiliyorlarsa bunu 18. ve 19. yüzyılda tek başlarına savaşmış annelerine borçlular," der. Öyle bir tek başınalık ki hastalık gibi, öyle bir yabancılaşma ki delilik gibi, öyle bir görmezlikten gelinme ki felç gibi gelmiştir onlara.[8] Ayrıca Gilbert ve Gubar, kadın sosyalizasyonunun kadın yaratıcılığında nasıl yansıdığı konusunda da şu gözlemi yapar: Kadını, melek gibi davranmadığı takdirde canavar gibi gören bir toplumda, melek olmadığını bilen kadın kendini canavar gibi görmek, ya da bu bilincin suçluluğuyla bir sürü psikosomatik hastalıklarla boğuşmak zorunda kalmıştır. İsteri, anoreksi, agorafobi bunların en sık görülenlerindendir. Bu hastalıklara kadın yazarların romanlarında sıkça rastlanır.[9]

Kadın imgelerini konu alan feminist eleştiriye Marx'ın "yabancılaşma" ve "şeyleşme" kavramlarının katkısı da önemlidir. Marksist düşüncenin ideoloji tanımı, kadın imajının belirlenmesi ve kadının "öteki" olarak sınıflandırılması olgularına ışık tutuyordu, Marksist "şeyleşme" kavramı

8. Henüz bu kitabı okumamış olduğum bir sırada, Mary Shelley'nin *Frankenstein*'ının benzer bir yorumunu yapmıştım. Bkz. "Romans Gülünden *Frankenstein* a", *Toplum ve Bilim*, s. 51, Bahar, 1991.

9. Sandra M. Gilbert ve Susan Gubar, "Infection in the Sentence: The Woman Writer and the Anxiety of Authorship", *Feminisms*, ss. 269-289.

da Freud'un ve Lacan'ın "fetişizm" incelemeleriyle birleşince feminist eleştirinin disiplinlerarası boyutunu zenginleştirdi. Gene, bir yandan söylem belirleyici ideolojilere, bir yandan da bu söylemin fetişleştirdiği kadın imajına karşı bilinçlenmek için, Marksist gelenekteki "bilinçlenme" pratiğine benzeyen bir "bilinçlenme" pratiği kadın hareketlerinde de benimsendi.[10] Edebiyat açısından bu "bilinçlenme" pratiklerinin önemi kadınlarca yazılan otobiyografik, biyografik, ya da büyüme-bilinçlenme romanlarını *(Bildungsroman)* ortaya çıkarmış olmasındadır.

Sonunda bağımsız bir kadın eleştirileri pratiği ortaya çıktı: Buna göre, feminist estetik'in mutlaka kadın yaşantısına ilişkin gerçekler üzerinde yükselmesi öngörülüyordu. Bu eleştirel hareket, kadını bastırılması gereken "öteki" olarak sınıflandıran bütün evrenselci toplum kuramlarına (rönesans hümanizması, burjuva liberalizmi, milliyetçilik, emperyalizm, Marksizm, Freudcu psikanaliz) karşı çıkarken, bunları sorgulayan yapıçözümcü sistemlerin analitik kategorilerini bazen tümüyle bazen kısmen benimsedi. Bu süreçte feminist hareket kendisini dışlanmış, kapatılmış azınlıklarla (özürlüler, yaşlılar, eşcinseller), erkek egemen toplumda kamu alanından uzaklaştırılmış, belirli mekânlara kapatılarak o mekânlarda erkek egemen söylemin yarattığı yaşam biçimlerini sürdürmeye mahkûm edilmiş, ya da bu söylemin zorladığı işlevsellik alanlarına itilmiş gruplarla dayanışma içinde buldu. Kamu alanını kendisine ve bütün bu gruplara açmaya çalıştı. Özel yaşam ve kamu yaşamı arasındaki çizgiyi ortadan kaldırıp, kamu alanına çıkarken bir sorunu vardı: Bu alana erkek egemen söylemin belirlediği biçimlerle çıkmak ve orada gene erkek egemen söylemin belirlediği biçimlerle kalmak kolaydı. Feminizm kendisini bundan öte bir şeyi başarmak zorunda görüyordu: Bu alana kendi tanımladığı farklılıkla çıkabilmek ve burada kendi tanımladığı farklılıkla tutunabilmek. Erkek egemen söylemin ittiği "öteki" olmayı reddettikten sonra kendi farklılığını nasıl tanımlayacağı ve daha da önemlisi, farklılık hakkını bu kez erkeği dışlamadan nasıl koruyacağı, feminist hareketin en sorunlu teorik ve pratik alanını oluşturdu.[11]

10. Frederick Engels 1884'te yazdığı *Ailenin ve Özel Mülkiyetin Kökenleri*'nde aile düzeniyle kapitalist toplum arasında bir kıyaslama yaparak erkek burjuvaysa kadın da proletaryadır, demişti (*Origin of the Family*, New York, 1942 basımı, s. 222). Her ne kadar kadının konumunun sorunları sınıf çatışmasıyla birebir örtüşmese de, Marx'ın "ideolojiyi belirleyen egemen sınıftır" ilkesi "kadının konumunu belirleyen erkek egemen ideolojidir" olarak uyarlanabildi.

11. Türkiye'de Müslüman kadınların Cumhuriyet kadınlarından farklı bir biçimde kamu alanına çıkmak için örtünmeyi bir feminist farklılık eylemi olarak uyguladıklarını söyler Nilüfer Göle (Bkz. *Modern Mahrem*, İstanbul, 1991). Eğer böyleyse, bu tür farklılaşma eylemlerinin ne denli dışlayıcı olabileceğine iyi bir örnektir İslami kadın hareketi.

Psikanaliz ve Toplumsal Olarak Belirlenmiş Kadın Kimliği

Freud feminist değildi. Ama liberal ideolojinin fetişleştirdiği aile kurumunu büyük bir cesaretle inceledi. Başlı başına bu cüret bile kadın hareketinin gözardı edebileceği bir girişim değildi. Aile içinde kadın ve erkek rollerinin tanımlanması, çocukluktan yetişkinliğe geçiş, aile içi dinamikler gibi konularda devrim niteliğindeki gözlem ve çalışmalarıyla kadınlar arasında dosttan çok düşman edindi ama kadın yazını Freud'u ya karşısına ya da yanına almadan edemedi.

Freud'un analizinde erkeklik etkinlik, kadınlık pasiflikle nitelendirilir. Buna uygun olarak, psişik seksüel enerji "libido" da bir erkeklik özelliğidir ama çocuğun ilk gelişim evrelerinde hem erkek çocukta hem de kız çocukta bulunur. Gel gelelim, büyüme sürecinde kız çocuk bu özelliğini bastırarak, küçük bir erkek çocuktan, yetişkin bir kadına dönüşür. Bu süreç onun vücudunun erotik merkezini de klitoristen vajinaya aktarmasını gerektirir. Freud'un bu teorisi, üzerinde o denli tartışılmış bir teoridir ki, bu tartışmaların ayrıntılarına girmek şimdilik amacımız dışında kalır. Ama şuna değinmeden de geçmeye olanak yok: Freud kuramında kadınlığın toplumsal tanım ve belirlenimi bir anlamda biyolojik olarak da desteklenmektedir, çünkü Freud toplumca tanımlanmış kadın ve erkek rollerinin fizyolojinin de gereği olduğunu söylüyor gibidir. Kadının gelişme sürecinde "erkek"liğinden vazgeçerek "normal" bir kadın olabilmek için seksüelliğini klitoristen vajinaya aktarma zorunluluğunda olması, aile içi kural ve törelere de uygun düşmesiyle, kadın erkek rollerinin kültürel belirlenimlerini pekiştirmektedir. Gene Freud'a göre kadın, büyüme sürecinde erkeğin yaşadığı hadım edilme korkusunu yaşamadığı için, onun üstbeni erkeğinkinden daha zayıf, bir anlamda da daha esnektir. Kadın için ahlaki kurallar duygusal bağlardan, ilkeler yaşamın pratik gereklerinden sonra gelir. Sonradan, *Civilization and Its Discontents*'de Freud, uygarlığın ilerlemesinde etken olan akılcı, aktif, buyurucu erkek üstbenine karşı kadının engelleyici bir rol oynadığını da söyleyecektir.[12] Kısacası Freud, 18. yüzyıldaki akıl-duygu ikiliğini ve bu ikiliğe bağlı olarak türemiş bir dizi başka ikiliği, kadın erkek özellikleri olarak görmekle kalmıyor, bunları fizyolojik ve psikolojik olarak meşrulaştırıyordu da. Bu meşrulaştırmaya kadın hareketinin kayıtsız kalması beklenemezdi.

12. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, yay. James Strachey (Londra, 1963), s. 41.

Simone de Beauvoir *Le Deuxieme Sexe*'de Freud'un kadına atfettiği penis öykünmesi fikriyle alay etti. Karen Horney'e göre bu, erkek narsizminin ifadesinden başka bir şey değildi. Kate Millett *Sexual Politics* adlı kitabında Freud'un yaptığı erkek-kadın ayrımında biyolojik ve kültürel olanın nasıl örtüştüğünü ve bu örtüşmenin sonucunda kadının nasıl hep erkeğin seksüel saldırganlığının pasif bir nesnesi olmaya itildiğini, romandan örneklerle sergiledi. Kate Millett'e göre Freud teorisi kadını "eksik bir erkek" gibi tanımlayarak, birkaç yüzyıldır süregelen kadın düşmanlığını açık ediyordu. Betty Friedan, *The Feminine Mystique*'de psikoterapiden medet uman kadınların aslında erkek egemen toplumun baskı yöntemlerinden birinin daha kurbanı olduklarını söyledi. Freudcu psikoterapinin amacı "uyum"du. Uyum ise Freud'un tanımladığı seksüel rolü benimsemek demek oluyordu. Psikoterapi kadın uyumsuzluğunun temelinde, kadının "eşit" olmak için beslediği "nörotik" arzuyu görüyor ve bunun bastırılmasını amaçlıyordu.[13] Betty Friedan ve Kate Millett'in açtığı Freud eleştirisi çığırı bugün hâlâ sürmektedir ve feminist hareket içinde kadın yazınını etkileyen en önemli etkenlerden biri olmuştur.

Freud'a göre kadınsal niteliklerin uygarlığın gelişmesinde oynadığı engelleyici rolü sonradan Freud'u Marksist açıdan yorumlayan kimi düşünürler olumlu bir rol olarak görmüşlerdir, çünkü erkek özelliği olan "aktiflik, saldırganlık, başarı" çağdaş kapitalist toplumun erkek rolüne zorla yakıştırdığı niteliklerdir. Kadınlar ise "pasiflik, sevecenlik ve dayanışma" gibi özellikleri öne çıkararak bu tür erkeklik kalıplarını sorgulamakta ve bu ideolojinin rasyonalitesini yıkmaktadırlar. Bu rasyonaliteden Freud da *Beyond the Pleasure Principle*'da (1920) söz etmişti. Freud bu kitabında gerçekle oyunu birbirinden ayırarak, gerçeğin aklın, oyunun bilinçaltının alanına girdiğini söylemişti.[14] Herbert Marcuse bu ayrımdan yararlanarak sosyalizmin "niteliksel olarak değişik bir toplum olacağı için, erkek-egemen bir kültür olan kapitalizmin değerlerinin, bastırma gereksinimlerinin ve saldırganlığının kesin bir yadsınması olması gerektiğini" söyledi.[15] Dolayısıyla, Marcuse'ye göre, kadın hareketi erkek-kadın eşitliği saplantısından vazgeçmeliydi, çünkü bu eşitlik erkek egemen kapitalist uygarlığın terimlerinin de kabulünü içeriyordu. Oysa, tam tersine, kadın hareketi, bu uygarlığın "yaşam içgüdüsünü", yani Eros'u egemen kılmalı, yıkıcı erkek uygarlığını yadsımalıydı.

13. Betty Friedan, *The Feminist Mystique* (New York, 1963), s. 119.
14. Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle.*
15. Herbert Marcuse, "Marxism and Feminism", *Women's Studies* 2, no. 3 (1974): 282.

Kadın hareketinin içinden bazı kadınlar Freud psikolojisinin topyekûn yadsınmasına da karşı çıktılar. Kadının bastırılmasının bir rasyonalizasyonu olduğu ölçüde Freud teorisine karşı çıkmak doğruydu, ama aynı teorinin kadınların nasıl, hangi süreçlerle bastırıldığını göstermek açısından da bir yararlılığı yok muydu? Erkek egemen toplumu anlatır ve bir anlamda meşrulaştırırken, Freud teorisi aynı zamanda o kültürün işleyişini açık etmiş olmuyor muydu? Juliet Mitchell ve Nancy Chodorow bu ipuçlarını kullanarak kadın hareketinin toplumsal psikolojik çizgisini geliştirdiler.

Juliet Mitchell *Psychoanalysis and Feminism*'de bilinçaltının yasalarını anlamak için önce ideolojinin nasıl işlediğini anlamak gerektiğini öne sürdü. Mitchell ideolojiyi Althusserci anlamda, yani egemen söylem anlamında kullanıyordu. Ayrıca Freud'un, kendi özel nedenleri ve içinde bulunduğu kültürün erkek merkezli dünya görüşüne bağlı olarak, pre-ödipal dönemde çocukla ana arasındaki sevgi bağını yeterince vurgulamadığını söyledi.[16] Claude Levi-Strauss'un yapısalcı antropoloji kuramını Freud kuramıyla birleştirerek kadınlara yönelik baskıyı açıklamaya çalıştığı ve bazı genellemeleri yüzünden ciddi eleştiriler aldığı bu kitabında bizim için önemli olan bir şeyi, söylemin nasıl kültürel cinsellikle belirlendiğini ve kültürel cinselliği belirlediğini vurgular. Ona göre bilinçaltının yasalarını anlamak için önce ideolojinin nasıl işlediğini anlamak gerekir, bilinçaltımız da büyük ölçüde ideolojinin, yani benimsediğimiz fikirlerle uyduğumuz kurallardan etkilenir.

Nancy Chodorow *The Reproduction of Mothering*'de, kitabın başlığına bile sinmiş bir kültürel cinsiyet ya da kimlikten söz eder. Chodorow'a göre analık üretilir; toplumun tanım ve değerleriyle kuşaktan kuşağa, çok erken bir aşamada aktarılır. Bu aktarma kız çocukla annesi arasında, pre-ödipal aşamada gerçekleşir. Anne kız çocukla erkek çocukla özdeşleştiğinden çok daha fazla özdeşleşir ve erkek çocuğu daha kısa bir ödipal öncesi süreçten sonra sosyalizasyona terk eder. Oysa kız çocuğu tutabildiği kadar kanatları altında, yani pre-ödipal aşamada tutar. Böylece kız çocukla ana arasında çok temel ve özel bir bağ oluşur. Bu bağın kişilik gelişmesindeki çarpıcı etkisi ise kadınların benlik sınırlarının daha esnek çizilmiş olması, başkalarıyla özdeşleşme yeteneklerinin daha fazla olmasıdır. İşte bu yetenek sayesindedir ki kız çocuk, erkek çocuktan daha az acıyla koptuğu anaçocuk bütünlüğüne yeniden kavuşabilmek arzusuyla, olgun bir kadın olunca analık rolünü üstlenir. Analık rolü de böylece kuşaktan kuşağa aktarılır. Bu rolün böylesine bağlayıcı, yani kadının kışılığını tek işleve indirgemeci bir rol olmaması için Chodorow ortak ebeveynliği önerir – yani

16. Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism* (New York, 1975), s. 111.

pre-ödipal aşamada babanın da bebeğe ananın yakın olduğu ölçüde yakın olmasını. Bu, cinsiyetle ilgili kültürel kimlik kutuplaşmalarını törpüleyeceği gibi, analığın kadını kısıtlayıcı bir biçimde üretilmesine de çözüm getirecektir.[17]

İlginç olan şudur: Böylesine kuvvetli bir bağla aktarılan analık (ki Chodorow'da kadının kültürel cinsiyet kimliğine eşittir), ürettiği bütün değerlere rağmen erkek egemen toplumun değerlerine boyun eğmek, kendi değerlerinin ikinci planda kalmasına razı olmak (değerler aşağı yukarı bütün feminist söylemin öne çıkardığı değerlerdir: sevgi, şefkat, anlayış, koruyuculuk, barışçıllık, rekabet yerine dayanışma, destek, kendini başkasının yerine koyabilme yeteneği) zorunda bırakılmıştır. Anaerkil bir toplum ütopyası bu değerlerin egemen olacağı bir toplumu özlemekten başka bir şey değildir.

Kadının Dili

Anaerkil toplum ütopyası bizi günümüzün çağdaş Fransız kadın hareketine ulaştırır: Fransız kadın hareketine göre cinsiyetin kültürel belirlenimi yadsınamayacak bir gerçektir ve bu gerçeğin temelinde hem erkek hem de kadının dile mahkûm olma yazgısı yatar. Julia Kristeva, Helene Cixous, Luce Irigaray gibi feministler bu mahkûmiyeti Lacan kuramı çerçevesinde açıklarlar. Lacan'a göre pre-ödipal aşamadan ödipal aşamaya geçiş aynı zamanda dile hapsoluştur; çocuk pre-ödipal aşamanın kusursuz varoluş bütünlüğünü, bu bütünlük içinde anneyle bütünleşmiş oluşu yitirir; "ben"ini dış dünyadan ayrıştırır, öznelliğe mahkûm olur; bu kopuş kaçınılmaz olduğu kadar acılıdır da, çünkü her bireyin içinde yitirilmiş bütünlüğe bir özlem bırakır; bireyin yaşamı artık hep bir telafi yaşamı olacaktır, hep pre-ödipal aşamaya dönüp o noksansızlığı bir daha yakalamak isteyecektir. Ama bu uğurda kullanabileceği tek araç dildir, bu arzuyu bile dille ifade etmekten başka bir çaresi yoktur; işte bu yüzden dil de onun yaşamındaki bu müthiş boşluk ve arzuyu yansıtır; dilin taşıdığı anlam yalnızca bu çabaya yönelik bir telafi girişimidir ve sonuçsuz kalmaya mahkûm bir girişimdir. Bu dil, aynı zamanda babanın dilidir. Bu dile ve bilince mahkûm olmakla eşzamanlı bir biçimde çocuk cinsiyet ayrımının ve bu ayrımın belirlediği farklı yaşamların da farkına varır. Erkekler bu mahkûmiyeti egemenlik kurarak telafi etmeye çalışırlar; babanın dilini benimseyerek erkek egemen söylemi kurarlar, kadınlar ise sürekli erkek egemen söyleme ulaş-

17. Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering* (Berkeley, 1978), s. 215.

maya, bir bütünlüğü barındırdığını sandıkları bu söylemin olmayan anlam odaklarının gizini çözmeye çalışırlar. Böylece güç, söylemin sahibinde, yani erkekte kalır; dili belirleyen erkek, toplum yaşamının diğer bütün kurallarını da belirler; Baba'nın Kanunu'nun (yani dilin) egemen olduğu bir dünyada kadının kültürel cinsiyeti bu söylemin keyfiliği içinde üretilir durur.[18]

Helene Cixous ve Luce Irigaray'e göre, erkek egemen söylemle uğraşmak da bir tür vakit kaybı sayılabilir. Kadınlar artık toplumsal biçimde belirlenmiş kimlik imajlarını yıkmakla uğraşmak yerine daha "yapıcı" bir yazın biçimi benimseyip, özgürce kendi "dilleri"ni kullanmalıdırlar; çünkü, ne kadar bastırılmış ve saptırılmış olursa olsun, bir yerlerde kadına özgü bir dil vardır ve erkek baskısına karşı çıkmak için de zaten dilden başka silah düşünülemez. Erkek egemen dili işlemez hale getirmek kadın hareketinin birinci adımını oluşturmalıdır. Burada feminist hareket Derrida'nın yapı çözümcü, yani anlam boşaltıcı yöntemini de benimser.

Kristeva edebiliğin yabancılaştırıcı örnekleriyle uğraşırken, Rus Biçimcilerinin de iddia ettiği gibi, gerçek edebiyat eserinin ancak yabancılaştırıp yadırgatarak etkili olabileceğine inandığı için eleştirisine örnek olarak hep modern, sembolist ve sürrealist metinleri seçti: (Artaud, Mallarme, Joyce, Lautreamont gibi). Kristeva'ya göre, bu yadırgatma ve afallatma eylemini en etkili bir biçimde gerçekleştirebilmek için psikoseksüel güdülerin, rasyonel anlam birimlerini parçalamasına izin verilmeli, bunun için de tutarlı, mantıklı, bütünlüğü olan bir yazı biçimi yerine, parçalı, tutarsız, ama kışkırtıcı bir yazı biçimi seçilmeliydi. Kristeva, avangard yazınla, bir psikopatın konuşması, ya da bebek agu gugusu arasında bir benzetme yaparken her üç diskur tipinin de egemen iletişim biçimlerini paramparça edecek, erkek egemen dilin anlam egemenliğini kırabilecek güce sahip olduğunu söylüyordu.[19] İşte Fransız feministleri Julia Kristeva'nın bu semiotik başkaldırısından esinlenerek *l'ecriture feministe*'i tarif ettiler.

"Vücudunu yaz", diye haykırdı Helene Cixous *Medusa'nın Gülüşü*'nde, "ondan başka yazacak neyin var? Unut geçmişi, ağlayıp yaralarını deşmekten ne çıkar? Sıfırdan başla ve vücudunu yaz. Kaleminden akan mürekkep ananın ak sütü gibi saftır!"[20] Luce Irigaray, Medusa'nın bu gülüşüne daha hınzır bir kıkırdamayla katıldı: Freud'un ünlü penis öykünmesi kuramına karşı, eksiklik değil fazlalığı olduğunu kanıtlamak zorunda ol-

18. Bu özet için, bkz., Winders, "Writing Like a Woman (?)", *Gender, Theory, and the Canon*, ss. 120-142.

19. Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art* (Oxford, 1980), s. 133.

20. Helene Cixous, "The Laugh of the Medusa", *Feminisms*, ss. 334-350.

duğuna göre, kadın cinsel organının üstünlüklerine, çoğulluğuna, kendine yeterliliğine, açıklığına, vb. övgüler düzerek sanki bir çırpıda yüzyıllık Freudiyen aşağılanmaları silmeye çalıştı.[21] Ama kışkırtıcılıkta pek de başarılı olduğu söylenemez, çünkü bu uğurda özcülüğe dönüşü gene kadın yazarlardan çok eleştiri aldı. Gerçekten de kadının bilinçlenmesinde ve kadın kimliğinin problematizasyonunda bu denli önemli rol oynamış olan toplumsal belirlenimleri bir çırpıda sildikten sonra özgürleşmek için bir vücut egemenliğine sığınış, bazı sorunsalların toplum ve tarih boyutunu yok saymak için insanın işi, başını bacaklarının arasına saklamaya kadar vardırabileceğini göstermesi bakımından ibret vericidir. Ayrıca eleştiri geleneğine katkıları açısından da tartacak olursak, meseleye daha kalıcı bir biçimde nüfuz edebilen kadınların bacaklarının arasından daha ötelere bakabilen kadınlar olduğunu kabul etmemiz gerekir.

21. Luce Irigaray, "This Sex Which Is Not One", *Feminisms*, ss. 350-357.

HAREMDEN KADIN PARTİSİNE GİDEN YOLDA KADIN DERGİLERİ GÜNDEMLERİ VE ÖNCÜ KADINLAR*

I



Okuryazarlıkla kadının buluştuğu
bir dizi resimden bir örnek
(Lemke Arşivi)

* Makalenin II. bölümüne
Defter'in ileriki sayılarında
yer vereceğiz.

İki yılı aşan bir süreyi kapsayan *İstanbul Kütüphanelerindeki Eski Harfli Türkçe Kadın Dergileri Bibliyografyası (1869-1927* adlı çalışmanın hazırlayıcılarından biri olarak bu kitapta yer alan konuları biraz daha açmak, daha ayrıntılı bilgiler vermek amacıyla bu yazıyı yazmaya karar verdiğim zaman, bir tarihçinin alanına girmenin tedirginliğini yaşadığımı itiraf etmeliyim. Üstelik daha önce tarihe hiç ilgi duymamış, bilinçaltında tarih şu gün, şu ay ve yılda yapılmış savaşların, madde madde sıralanmış antlaşmaların ezberlenmesi demek olan ve dayatma karşısında sıkıntıya düşmüş biri olarak buna cesaret etmem pek de kolay olmadı. Ancak, benim gibi yakın tarihimiz ve özellikle Türk kadın tarihi hakkında basmakalıp bilgilerin ötesinde bir düşüncesi olmayanlarla bu dergilerden edindiğim bilgileri paylaşmak istedim.

Kadın tarihimiz üzerine ne biliyoruz? Özel ilgisi olmayan birinin bu soruyu aklından bile geçireceğini sanmıyorum. Bize, Atatürk'ün gerçekleştirdiği devrimler sayesinde, hiç çaba göstermeksizin, hatta Batılı bazı ülke kadınlarından da önce bir çok haklara kavuşmuş olduğumuz bilgisi dışında ne verildi? Geçmişteki kadın düşünür ve yazarlarımız hakkında ne biliyoruz? Belki onun kadar usta bir yazar niteliği taşımasalar da Halide Edib'den başka eserleri günümüze kadar gelen başka kadın edebiyatçılar var mı?

Bütün bu soruları sormaya başlayıp cevapları bulabileceğimiz kaynaklara ulaştığımızda mektupları, makaleleri, şiirleri, hikâyeleri, çevirileri ve fotoğraflarıyla pek çok kadınla tanışırız. Başlangıçta onları cehaletten kurtarmak isteyen erkeklerin desteği, ama daha sonra kendi gayretleri ve engeller karşısında yılmak bilmeyen savaşımlarıyla Batılı hemcinsleri gibi toplum içinde seslerini yükseltmek, var olduklarını göstermek isteyen bu öncü kadınlar değişmez sanılan kaderleriyle birlikte değer yargılarını da değiştirmeye çalışmışlardır. "Biz ki saçı uzun aklı kısa mahluklarız" diye söze başlayan itaatkâr, cılız sesler, yerini "yolumuzda, bizim tealiye doğru atılan hatvelerimizi durdurmak isteyenler bulunursa el birliğiyle onların kafalarını kıracağız."[2] diyen öfkeli, engel tanımayan gür seslere bırakmıştır.

Sözün kısası kadınların Cumhuriyet döneminde anayasal olarak elde ettikleri hakların arkasında savaşımlarla dolu bir tarih var: Kendine ait bir benliği, eğitimi, güvencesi olmadan baba, koca ve erkek kardeş vesayetinde yaşamış, "alet-i zevk" ve "alet-i hizmet" olarak görülmüş olan kadınla-

1. Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı, *İstanbul Kütüphanelerindeki Eski Harfli Türkçe Kadın Dergileri Bibliyografyası (1869-1927)*, Haz. Zehra Toska ve diğ. (İstanbul: Metis Yayınları, 1993). [Bundan sonra KEK kısaltması kullanılacak]

2. Feriha Kâmuran, "Meşrutiyet ve Kadınlar", *Osmanlı Kadınlar Âlemi*, 8 (10 Temmuz 1330/1914), 8.

rın Tanzimat'la birlikte yavaş yavaş, atılan her küçük adımla genişleyen ama bedeli ödenen hakları, II. Meşrutiyet'in kısa süren sevinci, eşit eğitim, yüksek eğitim, meslek edinme yolunda verdikleri uğraşlar, dernekler, klüpler, Kadınlar Halk Fırkası ve Cumhuriyet...

Tanzimatla birlikte başlayan Osmanlı yayın hayatı içinde kadın gazete ve dergileri, kapladıkları yer küçük olmakla birlikte, genel olarak dünya kadınına, ayrıntılı olarak da kendi kadın tarihimize doğrudan kaynaklık etmeleri açısından önemli bir yer tutarlar. Bu tarihlerden başlamak üzere Latin harflerinin kabulüne kadar geçen dönem arasında yayınlanmış olan bu eski harflerle basılmış Türkçe süreli kadın yayınları ve bunların içinde yer almış önemli kadın yazarlar, bir kaçı dışında, zaman içinde unutulup gitmiştir. Bunun nedeni ilk bakışta eski yazı bilmemenin getirdiği kopukluk olarak görülebilir. Oysa diğer konularda neden bu boyutlarda bir kopukluğun yaşanmadığı sorgulanmalıdır. Yapılan çalışmaların çoğunun kadın araştırmacılara ait olması ve bunların da son yıllarda yapılıyor olması dikkat çekicidir.

Tezer Taşkıran'ın, *Cumhuriyetin 50. yılında Türk Kadın Hakları* adlı kitabında[3] dolaylı olarak değindiği bir kaç kadın gazete ve dergisi ve daha sonraki yıllarda yazılan makalelerde verilen genel bilgiler dışında ilk önemli çalışma Emel Aşa tarafından yapılmıştır. *1928'e Kadar Türk Kadın Mecmuaları*[4] adlı bu araştırmada süreli yayınlar tarihi dönemlerine göre ele alınmış, dergide yer alan bütün yazılar konularına göre bölümlendirilmiştir. Yoruma kaçmadan yalnızca bilgileri aktaran bu oldukça kapsamlı çalışma bir çok araştırıcıya daha şimdiden bir başvuru kaynağı olmuştur. Serpil Çakır'ın *Osmanlı Kadın Hareketi*[5]; Aynur Demirdirek'in dergilerde tanıştığı kadınların sesini duyurmayı amaçladığı *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikâyesi*[6]; Şefika Kurnaz'ın, ikincil kaynaklardan aktarılarak da olsa bazı kadın dergilerini sıraladığı *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını (1839-1923)*[7]; Ayşegül Yaraman-Başbuğu'nun *Elinin Hamuruyla Özgürlük*[8] ve *Mahasin* dergisi üzerine yapılmış Almanca yayın[9], son yıllarda Osmanlı dönemi kadın dergileri üzerine yapılan

3. Tezer Taşkıran, *Cumhuriyet'in 50. Yılında Türk Kadın Hakları* (Ankara: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı, 1973), 30-33.

4. Emel Aşa, *1928'e Kadar Türk Kadın Mecmuaları* (Basılmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü , 1989), c. I-III.

5. Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi* (İstanbul, Metis Yayınları Kadın Araştırmaları Dizisi, 1994).

6. Aynur Demirdirek, *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikâyesi* (Ankara: İmge Kitabevi, 1993).

7 Şefika Kurnaz, *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını (1839-1923)* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1992).

Tanzimat döneminde açılan İnas Mektebi öğrencileri

araştırmaların sadece yurt içinde değil yurt dışında da ilgi çektiğini gösteriyor.[10] Kadınlar tarafından yapılan bu çalışmalar içinde, bir grup kadının, Kadın Eserleri Kütüphanesi'yle gerçekleştirdikleri dayanışmanın ürünü olarak yayınlanan *Istanbul Kütüphanelerindeki Eski Harfli Türkçe Kadın Dergileri Bibliyografyası (1869-1927)* üzerinde de durmak gerekir. Kendilerini gazete, mecmua, risale olarak tanımlamış bu süreli yayınlar, yalnızca kadın ve dolayısıyla çocuk bakımı ve terbiyesi, ev idaresi, mutfak, aile ve bunun gibi konularda değil; başta edebiyat olmak üzere fotoğraf ve illustrasyonlarıyla, moda, sinema, tiyatro, resim ve müzik gibi güzel sanatlarla ilgili bölümleriyle, felsefi ve sosyal içerikli yazılarıyla oldukça zengin bir içeriğe sahiptir. Bu çeşitliliği okura göstermek ve okuru bilgilendirmek amacıyla bu bibliyografyada, bibliyografik tanımın yanısıra "içindekiler" ve yazar indeksi de verilmiştir.

Bu yazının amacı bu bibliyografyada ismi geçen süreli yayınları kro-

8. Ayşegül Yaraman-Başbuğu, *Elinin Hamuruyla Özgürlük* (İstanbul: Milliyet, 1992).

9. Ruth Haerkötter, *Mahäsin* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992).

10. Son zamanlarda kadın dergileri üzerinde üniversitelerde yapılmakta olan bitirme tezlerinin sayısı gittikçe artmaktadır. Yurtdışında da lisansüstü ve doktora çalışmaları olduğu bilinmektedir.

nolojik olarak sırasıyla tanıtmak ve Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadınların gelişim çizgisini belirtmek olacaktır. Bu nedenle derginin yukarıda ana hatlarıyla belirtilen zengin içeriğinin her birine değinilmemiş daha çok kadınlarla ilgili olan bilgiler ve kadın yazarlar üzerinde durulmuştur. Süreli yayınlar ait oldukları dönemi yansıtan birer belge oldukları için dönemlerine göre bölümlendirilmişlerdir. Bu bölümler, Tanzimat'tan (1839), II. Abdülhamit'in tahta çıkışına (1876) kadar birinci devre; 1876' dan II. Meşrutiyet'in ilanına (1908) kadar olan ve büyük bir kısmı istibdat döneminde geçmiş olan ikinci devre; 1908'den Mondros mütarekesine kadar (1908) olan üçüncü devre; İstanbul'un Milli hükümet tarafından işgaline (1923) kadar süren dördüncü devre ve Cumhuriyet'in ilanından Latin harflerinin kabulüne (1928) kadar olmak üzere beş devrede incelenecektir.

1869'dan 1927'ye Türkçe Kadın Dergileri

1. Devre (1839-1876)

Tanzimat'la birlikte yayın hayatında önemli girişimler olmuş, özellikle 1860'tan sonra yayın sayıları artmıştır. Gerçi ilk gazete *Takvim-i Vekayi* daha II. Mahmud zamanında (1831) çıkmıştır. Ancak bu yayın gerçek bir gazete olmaktan çok hükümetin yaptığı işlerin duyurusunu yapma amacını taşır. Özel girişimle çıkarılan ilk gazete *Tercüman-ı Ahval*'le (1860) birlikte gazete ve dergi sayısında artış olmuştur. İşte bu tarihten sekiz yıl sonra İstanbul'da yayın hayatına atılan *Terakki* gazetesi *Terakki-i Muhadderat* adı altında kadınlar için haftalık bir ilave vermeye başlar (15 Haziran 1285/28 Haziran1869). Derginin yayımlayıcısı Ali Raşit'in dışında yazı kadrosu yoktur; diğer imzalar dergiye gönderilen mektup sahiplerine aittir. Bunların çoğunluğunu kadınlar oluşturur.[11] Bu dönemde çıkan diğer iki dergi ise *Ayine* (15 Şevval 1292/14 Kasım 1875) ile *Vakit yahut Mürebbi-i Muhadderat* (26 Şaban 1292/27 Eylül 1875)tir. Her ikisi de haftalıktır. Selanik'te çıkan *Ayine*, "muhadderat ve etfal", yani kadınlar ve çocuklar için çıkarılmaktadır ve yayımlayıcı adı sayılara göre Mustafa, Mahmud ve Hamdi olarak geçmektedir. Derginin yine Selanik'te çıkarılan *Zaman* gazetesiyle bağlantısı olduğu içindeki yazılardan anlaşılmaktadır.[12] İkinci dergiyse Filip Efendi tarafından İstanbul'da yayınlanmaktadır ve sadece

11. Dergilerin ayrıntılı bibliyografik tanımları için bkz. KEK, *a.g.e.*

12. Dergideki birkaç yazıdan *Ayine* muharririnin aynı zamanda *Zaman* gazetesinin de muharriri olduğu anlaşılıyor. Ayrıca, derginin 27. sayısının ilk sayfasında, gazetenin hükümetçe tekrar basılmasına izin verilinceye kadar çıkamayacağı duyurusu veriliyor.

kadınlara yöneliktir. Bu iki dergide de kadınlardan gelen mektuplar dışındaki yazılar dergiye aittir ve imzasızdır. Yalnız *Vakit*'te "Meşşate" adına rastlıyoruz. Kadınlara bazı bilgiler veren ve yaşlı bir hanım olarak kendini tanıtan bu imza sahibinin kadın olup olmadığı konusu kesin değildir. Gelin süsleyicisi anlamına gelen bu kelime müstear bir ad olmalıdır. Bu üç dergi de, *Terakki*'nin 17. sayısındaki Fransa imparatoriçesi Eugenie'nin portresi dışında, resimsizdir. Yazılar sütünlar halinde düzenlenmiştir. *Terakki*'de henüz noktalama işaretlerinin kullanılmadığı göze çarpmaktadır. Bir diğer özelliği ise eski anlatım üslubunun –çok eski bir geleneği olan bu anlatım biçiminde, konu üzerindeki düşünceler işlendikten sonra akılda kalıcılığı sağlamak üzere uygun hikâyeler, meseller verilirdi– sürdürülmüş olmasıdır. Arapça, Farsça tamlamalarla ve uzun cümle yapılarıyla dönemin klasik yazı dilinin bir örneğini temsil eden bu yayınlar bu nedenle kadın okurlarının eleştirisine uğramışlardır. Kadınlar, kendileri için oldukça yararlı bilgiler verildiğine inandıkları bu yayınlara teşekkür mektupları göndermekle birlikte yazarları yalın yazmaları için uyarmışlardır:

> Bizim için çıkardığınız gazeteyi her defa okuyorum. Doğrusu şuna her kadın teşekkür etmiştir. Fakat şu kullandığınız lisanı çok lugat ezberlemiş kadınlar anlayabiliyorlar, o da nadirdir. Herkes Belkıs Hanım olamaz a! Onun gibi İstanbulda beş on kadın bulunur, bulunmaz....[13]

Bir diğeri,

> Bu kere karılara mahsus olmak üzere *Ayine* ismiyle çıkan gazetenizin bir danesini elime geçürdüm. Bir kaç defalar baştan aşağı okuyup ibaresi Türkçe yazılmadığı için bir takım sözlerine mana veremeyüp her ne kadar lugat kitabına bakdımsa da layıkıyla manasını çıkaramayup ancak murad-ı âliniz bizi cahillikten kurtarmak, fena ahlaktan geçürüp iyiyi kötüyü ve bize lazım olan vazifeyi bildirmek ise.... ricam şudur ki bundan böyle çıkacak nüshaları bizlerin anlayacağı mertebede Türkçe yazmalısınız.[14]

Bu ilk dergilerde özellikle çocuk bakımı ve terbiyesi üzerinde durulmuş, kadınlara, iyi bir eş olarak ev idaresinde nelere dikkat etmeleri gerektiği anlatılmış ve çok yaygın olan batıl inanışlardan onları arındırmak ve maddi açıdan yıkımlara neden olan bazı âdetlerden vazgeçirmek yolunda telkinler verilmiştir. Kadınları eğitmek anlamında kullandıkları "terbiye" sözünden de anlaşılacağı gibi, süreli yayınlar her bakımdan cahil bırakıldığına inandıkları kadınlara bir okul olmuşlardır. Bu nedenle ilk ve ikinci dönem çıkarılan yayınlarda tarih, coğrafya ve matematik konuların-

13. "Fatma Hanım imzasıyla gelen varakadır", *Terakki-i Muhadderat*, 5 (13 Temmuz 1285/1869), 5.
14. "Mektup", *Ayine*, 2 (9 Teşrin-i Sani 1291/1875), 3.

da ders niteliğinde bilgilere de yer verilmiştir. Dergiler, daha çok kadınları ilgilendirecek iç ve dış haberlere de yer vermişler, ancak buna yeterince eğilmediklerinden dolayı kadın okurlarınca eleştirilmişlerdir:

> burasını affınıza güvenerek söylüyorum. Gücenmeyiniz. Eğer maksadınız kadınların memnun olacağı surette bir gazete çıkarmak ise öyle bir takım saçma sapan havadis yazmaktan vazgeçiniz. Kadınlara tahmininizden ziyade ahval-i âleme vakıf nazarıyla bakınız. İçimizde Basiret, İstikbal, Vakit ve Ceride-i Havadis gibi politika gazetelerini sizin gazetenize tercih edenler vardır. Burasını bilip de bizi yalnız kurt masallarıyla avuturum zannetmeyiniz. Biz politika havadisi ve tevcihat gibi şeyler de isteriz...

Ülke içindeki ve dışındaki saray çevresinden kadınlarla ilgili magazin türündeki haberlerin yanısıra kadınların okullarda eğitilmesinin gerekliliğini anlatan ve toplum içindeki konumlarını tartışan dış kaynaklı haber ve yazılara da yer verilmeye başlanır. Bu yazılar doğrudan çeviri olup yorumsuzdur. Bu üç dergi içinde döneminin değer yargıları çerçevesinde kadın erkek ilişkilerini, kadının aile içindeki konumunu, evlilik ve eğitim sorunlarını en çok irdeleyen hatta dönemine göre kadınlar için daha radikal görüşler bildiren dergi, adından da anlaşılacağı üzere, müslüman kadınlarının ilerlemesi anlamında olan *Terakki-i Muhadderat*'tır diyebiliriz.[16]

Dergilerin içindeki çeşitli türden yazılar; makaleler, okur mektupları, haberler incelendiğinde, kadınların genel olarak her bakımdan cahil, bilgisiz oldukları, savurgan, boş inanış ve korkularla yaşamı kendilerine ve eşlerine çekilmez hale getirdikleri, ülke sorunlarından habersiz olarak yaşadıkları ortaya çıkar. Dergiler, işte bu durumda olan kadınları aydınlatıp, onlara yol göstererek, erkekler kadar kadınların da ilim öğrenmek hakkına sahip olduklarını ve bu bilgileri öğrenme bakımından doğuştan gelen zeka ve yeteneklerinde bir eksiklik olmadığını söyleyerek onları okumaya, bilgilenmeye teşvik ederler. Bu açıdan dergilerin, kadınların kapalı ev hayatından kurtularak meslek sahibi olma, haklarını arama ve çeşitli dernekler kurarak toplum içinde seslerini duyurmadaki rolü yadsınamaz. Ancak, ilk bakışta sadece kadınlara yönelikmiş gibi görünen bu ilk dönem kadın dergileriyle diğer yayınlarda yer alan, kadınlarla ilgili yazılara eleştirel bir gözle bakıldığında, onların gerçek hedefinin kadınlar değil, bu nitelikteki kadınların yetiştirdikleri, ilk terbiyeyi verdikleri çocuklar olduğu ortaya çıkacaktır. Bununla ilgili olarak dergilerde yer alan çocuk bakımı ve terbiyesiyle ilgili yazıların yoğunluğuna bakılabilir. Kadınların asli görevlerinden biri olarak

15. [elif]. H.,"Şehir Postasıyla Aldığımız Mektubun Aynıdır", *Vakit yahut Mürebbi-i Muhadderat*, 3 (10 Teşrin-i Evvel 1875), 1.

16. Kadın dergilerinin düşünsel yapısının farklılığını, getirdiği yenilikleri ve toplumun tüm kesimlerinden aldığı olumlu ya da olumsuz tepkileri değerlendirebilmek için şüphesiz diğer gazeteleri de taramak gerekmektedir.

kabul edilen bu konunun kadın dergilerinde yer almasının doğal olduğu düşünülebilir. Ancak dergilerin çıkış gayelerini özetledikleri "mukaddime" bölümlerine ve ilk makalelerine göz atıldığında bu sav açıkça görülür:

Vaktiyle çocuğu baba terbiye eder itikadı var idi. O zamanlarda ise babadan terbiye bekleyen çocuklar yirmi beş yaşlarına kadar haremden selamlığa çıkmaz ve andan sonra on, onbeş sene dahi tahsil ile vakit zayi ider idiler. Şimdiki zamanda bir çocuk, içinde yaşadığı cemiyet ve familyaca ve buna mümasil bir medeni millet efradının genç yaşında öğrenmesi lazım gelen vezaif-i insaniyeyi daha validesiyle düşüp kalkarken öğrenüp müteakiben mektebe giderek icap eden fününu tahsil ile nihayet onaltı , on yedi yaşında daha genç ve belki tecrübesiz ve binaenaleyh hevai fakat her işe aklı erer, eli yakışır, söz anlar bir adam olup meydana çıkıyor İşte böyle çocukların vaktiyle yirmi beş yaşına kadar öğrenebildikleri şeyleri şimdi sekiz yaşına kadar öğretiyor...Pederler, idare-i aile gailesiyle sabahtan akşama kadar şurada burada koşup çalıştıkları sıra da hanelerinde kalan ve henüz söz söylemeye başlayan çocuklarına mama, kaka cici gibi türrehata bedel asıl ana lisanı ile zihinlerinin ihate edebileceği derecelerde lüzumlu ve faideli şeyleri öğretmeğe muktedir bir validcye hasbelvakt lüzum-ı kavi olduğunu öğrendiler [17]

İnsan küçükten her ne terbiye olur ise büyüdükte o terbiye ile mütehallik olması tabiidir. Vakıa insan yaş aldıkça ve aklı başına geldikçe tabiatına yerleşmiş olan fena terbiyeden ikrah eder ve mümkün olduğu kadar tehzib-i ahlaka çalışırsa da tabiata tamamıyla galebe edemez. Çünkü masumiyet alemi fotograf ayinesi gibidir. Bu ayineden levh-i tabiatına nik ü bed her ne akseder ise ahz ü zabt eder. Eğer suret-i aks güzel şeyler ise tabiat mahasin-i insaniye ile ülfet eder ve eğer fena şeyler ise anınla kesb ü kuduret eyler ki bir kere küçükten sui terbiye ile alışan kimse büyüdükte ne kadar çalışsa yukarıda dediğimiz gibi tabiata galebe edemiyeceğinden ahir ömrüne kadar sui terbiyenin tesiratı altında kalır. Hususi umumi hüsn-ı terbiyenin vucubu alelıtlak insan için mansus ve hüsn-i terbiyenin ala vechi'l- kemâli istikmali evladı küçükten alıştırmağa mahsus olduğundan ve dünyada valideler nufus-ı fazıla-i insaniye mehd -i neşet ve terbiye olunduğundan binaenaleyh nisaya ve insanlığı ve nisanlığa lazım olan fezaili küçükten öğretmek vazifesi evvela validelere terettüp eder. Bu takdirce nisvanın ilim ü marifet ve hüsn ü meziyet eshabından olması lazımdır ki terbiyesiyle mükellef oldukları evladın ayine-i tabiatı hal-i masumiyetlerinde münkesir olmasun.

Bu görüşün altında yatan neden imparatorluğun içinde bulunduğu durumdur. Geri kalmışlığın, yenilgiyle biten savaşların yarattığı karamsar ruh halinin izlerini silerek yeniden yükselmek için iyi yetişmiş annelerin elinde büyümüş bireylere ihtiyaç vardır. Bu görüş bütün kadın dergileri boyunca farklı söylemler içinde tekrarlanacaktır. Celal Nuri'nin, 1913'lerde yazdığı *Kadınlarımız* adlı kitabının, biraz da karşıt görüşleri ikna etme amacıyla abartılı bir biçimde yazıldığı sezilen önsözünde de bu durum ifade edilmiştir:

İslamların ve Türklerin yalnız kurtulmaları değil, her türlü tealileri kadınların terfi-i seviyesine vayestedir. Dünyada erkekleri ileri olup da kadınları geri bulunan hiç bir mil-

17. "Maarifin Kadınlara Lüzumu", *Vakit*, 1 (26 Eylül 1875), 1-2.
18. "Mukaddime", *Ayine*, 1 (2 Teşrin-i sani 1291/1876), 1-2.

let yoktur. Esaslı bir medeniyet ancak zülciheteyn olabilir. Türkleri ve alelumum islamları isad etmek istiyorisek ameliyata yalnız ordudan, donanmadan başlamamalıyız. Hatta terakkiyata mekteplerden bile beda' etmek doğru değildir. Her şeyden evvel kadınlarımızı islah etmeliyiz ki anlar da çocukları, çocuklar da büyüdüklerinde devlet ve milleti islah etsinler. Bir bina yapılacağı vakit çatıdan başlanmaz. Evvela temel kazılır Kadın mebnayı beşerin rükn-i rekinidir.

Sanayi, iktisadi ve özellikle kültürel kalkınmanın gerekliliğine inanan II. Abdülhamit, eğitime önem vermiş, başta Mekteb-i Mülkiye olmak üzere pek çok orta ve yüksek dereceli okul onun zamanında açılmıştır.[20] Bu arada toplumun yarısını oluşturan kadınları, geri kalmışlığın batağından kurtararak onları bir kaç dil bilen, kültürlü bireyler olarak yetiştirme yolunda açılan kız mekteplerinin sayısı yine bu dönemde artmıştır. Dergiler, hükümetin bu gayretlerini teşvik etmiş, açılan okulları duyurmuş, ebeveynleri kızlarını okula göndermeleri konusunda ikna etmeye çalışmışlardır. Bu ilk dönem kadın dergilerinden, Avrupa ve Amerika'daki kadın hareketlerinin, Osmanlı düşünce hayatının bu yeni oluşumunu ne derece etkilediğini tam olarak çıkarmak mümkün değildir. Ancak, okuma yazma ve hatta başka bir dil bilmeyen kadınların pek yakında ayıplanacağını ve bunun da *zaman*'ın bir gereği ve gidişi olduğunu, bunu durdurmaya ise kimsenin gücünün yetmeyeceğini söylemekle yetinmişlerdir:

> Şöyle ki yazıp okuma bilmeyen kadınlara adeta terbiyesi nakıs ve evlad analığına gayr-i layık nazarıyla bakılıyor. Hele bir kaç sene sonra kendi lisanından başka bir lisan daha bilmeyen kadınların tayip edileceklerinde şüphe yoktur. Bu ihtiyaca, bu itikada sebep zamandır. Zamanın hükmünü icabını tebdil ve tagyire kimse muktedir olamaz. Revişine gidişine tabi olmak istemeyenler zahmet çekerler, sıkıntı çekerler.[21]

2. Devre (1876-1908)

Tanzimat dönemi yayın hayatında da görülen baskılar bu dönemde daha da artmış, gazeteler 1878'de kurulan ve matbuat müdürlüğüne bağlanan sansür heyeti tarafından ve ayrıca Zaptiye Nezareti'nin yardımı ile denetim altına alınmıştır. Bunu diğer matbuat kanunları izlemiş yayın yoluyla işlenen suçlar için şiddetli cezalar konmuştur. Gazeteler ve diğer yayınlara, yayınlanmadan önce resmi olarak izin alma zorunluluğu getirilmiştir. Bu nedenle, bu dönem yayıncılık hayatı genel olarak sönük geçmiş, dergi-

19. Celal Nuri, *Kadınlarımız* (İstanbul: Matbaa-i İçtihad,1331/1913), 12-13.

20. Birol Emil, *Jön Türklere Dair Vesikalar I Edebiyatçı Jön Türklerin Mektupları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 16.

21. Bkz. Dipnot 17.

ler kısa ömürlü olmuş, sansürün izin verdiği ölçüde habercilik yapılmış ve yazıların çoğu edebiyat ağırlıklı olmuştur.[22] Sansür ve denetimin izleri kadın dergilerinde de açıkça görülür. Dergilerin iç kapağında "maarif nezaretinin ruhsatıyla neşr olunmuştur" ifadesiyle ya da giriş yazılarında, önceki dönem dergilerine göre daha abartılı bir biçimde padişaha övgüler ve idarenin "takdir ve tasdik"ine uygun yayınlar yapacaklarını söyleyen vaatlerle karşılaşırız. Bu dergilerin birçoğu için devletin güdümünde ve onun teşvikiyle çıkarılmış olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu dönemde yayınlanan kadın dergilerinin sayısı artmakla birlikte bunların çoğu uzun ömürlü olmamıştır. Bu dergiler yayınlanış sırasına göre şunlardır: *Aile* (17 Cemaziyelahir 1297/27 Mayıs 1880). Haftalık olarak çıkan bu dergi her hangi bir gazetenin kadın ilavesi olarak gözükmüyorsa da, sahibi Mihran Efendi'nın *Sabah* (1876) gazetesinin müdürü ve yazarının yine *Sabah*'ın yazarı Şemseddin Sami olması, bu iki yayın arasındaki ilişkiyi göstermektedir. Dergi kendini "aileye yani kadınlara, çocuklara ve ev işlerine müteallik mebahis-i mütenevviayı cami mecmua" olarak tanıtıyor. Yazılar çift sütun halinde verilmiştir ve imzasızdır. Üç sayısı vardır. Okur imzası yoktur. Ağırlıkla üzerinde durulan konu ailedir. Ailenin tanımı ve kadının aile içindeki konumu irdelenmiştir. *İnsaniyet* (1299/ 1882). Mahmut Celalettin' in çıkardığı bu dergide "kadınlara müteallik olarak senede on iki nusha çıkarılacaktır" denmektedir, ancak kütüphanelerde iki sayısı mevcuttur. Kadın okurlardan gelen mektuplar dışında kadın imzasına rastlanmaz. Diğer yazıların çoğu Mahmut Celalettin'e aittir. Yazar "İfademiz" adlı bir iki cümlelik önsöz yazısında "*İnsaniyet*'i tarif abes olduğu için mukaddimeyi ber taraf etdik. Bu eserin bedayeti ve mevzuu muhaderata, binaenaleyh insaniyete hizmettir" diyerek cins ayrımının yapılmayacağına işaret etmiştir. Derginin bu isimle çıkması kadınlar arasında memnuniyetle karşılanmıştır. "Lisan âşina bir hanım" imzasıyla gelen bir mektupta: "İnsaniyet sahibi efendiye; Gazetelerde insaniyeti bize mahsus kılan ilannameden ne kadar haz ettiğimi beyana muktedir olamam. Kadınlar ki insaniyet düşkünü biçarelerdir onları memnun etmek ve müstefid etmek isterseniz size ihtar ederim sakın daha ilk nüshanızdan ahlak dersi vermeye kalkmayın"[23] denmektedir. Gerçekten kadın ve erkek kıyaslamasının yapılmadığı tek dergidir. Bütün kadın dergilerinde bulunan eve yönelik bilgiler, aile hayatında kadının eş ve ana olarak sorumluluğunu içeren ahlaki yazılar bu dergide

22. Vedat Günyol, "Matbuat, II. Türkler, I. Türkiye", *Islam Ansiklopedisi*, c. VII (İstanbul: MEB, 1972), 370-372 ve 378; Ahmet İhsan, *Matbuat Hatıralarım 1888-1923* (İstanbul: Ahmet İhsan Matbaası, 1930), c. I.

23. " Lisan Âşina Bir Hanım", *İnsaniyet*, I (1299/1882), 31-32.

görülmez. Sadece tarih, coğrafya, takvim sistemleri gibi konularla şiir ve küçük edebi çeviri yazılara yer verilmiştir. Derginin ilk sayısında ilk sayfalar Zeynep Hanım'ın[24] Üsküdar'da yaptırmış olduğu hastane için Şakir Efendi'nin yazmış olduğu kasideye ayrılmıştır. *Hanımlar* (Muharrem 1300/12 Kasım 1882). "Kadınlara mahsus olup ayda bir kere neşr olunur" denilen bu derginin imtiyaz sahibi hakkında bir bilgi yoktur. Yazarı, Cafer olarak geçmektedir. Başlığın altında yer alan Said Bey'in dörtlüğü derginin kadına bakışını yansıtmaktadır:

"Mâye-i fahr u şeref nisvana
Hanenin hizmetine dikkattir
Çocuğa validenin aguşu
Hücre-i terbiyet ü izzettir"

Ayrıca "İfademiz" adlı önsöz yazısı da bu dörtlükle bitmektedir. Bu yazıda kadınlar, kız çocuklarının eğitimine önem vermemekle suçlanmaktadır. O dönemde yaygın olan okuryazar olanların azacakları düşüncesi kınanmaktadır. Zamanla bu düşüncenin değişeceğini söyleyen yazar, kadınlara elden gelen hizmeti yapmak ve ilerlemelerine yardımcı olmak gayesiyle bu dergiyi çıkardıklarını, kadınlık âlemine mahsus ne bulurlarsa yayınlayacaklarını ifade eder:

...biz de kadınlara elden gelen hizmeti etmek ve terakkilerine vasıta olmak için "Hanımlar" ismiyle bir mecmua-i mevkute neşrine mübaşeret ve kadınlık âlemine mahsus her ne bulur isek neşre müsara'at edeceğimizi beyan ile iftihar ve bu hizmetimizde müstaid hanımlarımızın teşviklerine uğrayacağımız ümidiyle kesb-i mesarr eyler isek de bunu tekzib veya tasdik edecek yine zaman olduğundan ol babda gevezeliği bırakarak deruhte eylediğimiz vazifenin icrasına ibtidar ve hanımların vazifelerini dahi min gayri haddin arza ictisar eyleriz.[25]

Ancak, sadece tek sayısı mevcut olan bu dergideki yazılara bakıldığında da yukardaki dörtlüğün altını çizdiği ev idaresi, çocuk bakımı ve terbiyesi konusunda fazla bir yazı olmadığı görülecektir. Dergi kültür ve edebiyat ağırlıklıdır. "Takvim" başlığı altında müslim, gayri müslim bütün Osmanlıların kutsal günleri bir liste halinde verilmiştir.[26] Bu da derginin sadece müslüman kadınlar için çıkarılmadığını göstermektedir. Kadınların yazmış olduğu şiirlere ilk defa bu dergide yer verilmiştir. Mevhibe Hanım'ın şarkısı ile Yeni Leyla Hanım ve Yeni Fitnat Hanım imzalarıyla gönderilen müfretler göze çarpmaktadır. Leyla ve Fitnat Hanımın'ın isimleriyle ilk

24. Yusuf Kâmil Paşa'nın karısı Zeynep Kâmil Hanım.
25. Muharrir, "İfademiz", *Hanımlar*, 1 (1Muharrem 1300/1882), 4.
26. "Takvim: Bilcümle İslamların Eyyam-ı Mebrukeleri, Umum-ı Osmanlıların Eyyam-ı Madudeleri, Hıristiyanların Eyyam-ı Mahsusaları" *a.g.e.*, 5-12.

olarak derginin önsözünde karşılaşırız. Yazar bu şair hanımları, Madam Sevigne ve George Sand gibi Fransa'da erkekleri geçen kadınlar olduğu gibi bizde de Leyla ve Fitnat Hanımlar vardır ve bunların tercüme-i halleri tarih sayfalarında yerlerini almıştır, ifadeleriyle takdim etmiştir. Yine ilk örneklerden olmak üzere evlilik meselesinin konu edildiği üç perdelik bir piyes vardır. Yazar ismi verilmemiştir.

Şükufezar (1302/1886): Kadınların çıkardığı ilk dergidir. On beş günde bir yayınlanmak üzere çıkan bu derginin imtiyaz sahibi Arife'dir. Yayın amaçlarını "siyasetten başka her şeyden bahsetmek" olarak belirtirler. Mukaddimede Arife Hanım, "şimdiki halde on altı sahife olarak çıkan risalemiz rağbet-i umumiyeye mazhar olunduğu takdirde otuz iki sahife olarak arz-ı didar-ı terakki edebileceğini vaat edebiliriz," diyerek dergilerinin uzun ömürlü olması dileklerini "heman cenab-ı hak bu hakir risalemizi padişah efendimiz hazretlerinin vücud-ı bihbud-ı humayunları gibi zevalden masun eylesün" ifadesiyle belirtir. Ancak beş sayı çıkmıştır. Yine bu önsözden Maarif Nazırı Münif Paşa'nın bu yayını desteklediğini öğreniyoruz. Münif Paşa'nın Arife Hanım'ın babası olması[27] nedeniyle ve yukarıda verdiğimiz alıntıdan da anlaşılacağı üzere bu derginin devletin desteği ve himayesiyle çıkarılmış olduğu anlaşılıyor. Dergilerinin tanıtımını Şeyh Vasfi'nin şu kıtasıyla ifade ederler:

"Ey talibe-i safa-yı mana
İman ile bak Şukufezar'a
Ezhar-ı edep şemimi solmaz
Tercih eder ehl-i dil bahara"

Böylece dergilerinin, güzel kokusunu hiç bir zaman kaybetmeyecek edep çiçeklerinden oluşan çiçek bahçesi (Şükufezar) olduğunu ve gönül ehlinin onu bahara tercih edeceklerini söyleyerek mana safasının talibelerinin ona imanla bakmalarını isterler. Seçilen bu tanımlayıcı addan da anlaşılacağı gibi *Şükufezar*'a, Arife Hanım başta olmak üzere Münire ve Fatma Nevber adlı şair hanımlar tarafından çıkarılmış bir şiir dergisidir, diyebiliriz. Şiir dışında diğer yazıların çoğunluğunu derginin çıkışını tebrik etmek üzere yazılan okur mektupları oluşturur. Moda hakkındaki birkaç yazı dışında, *Şükufezar*'da çağdaşı diğer dergilerdeki ana konu olan "kadınların terbiyesi" ile ilgili hiçbir yazı yer almamıştır. Önem verdikleri şey toplumun ilerlemesidir. Bu konudaki görüşlerini şöyle özetleyebiliriz: İlerlemenin yolu eğitimden geçer. Eğitim ise, kadın ve erkek ayrımı yapmaksızın herkese gereklidir. İnsanlığın ilerlemesi için yapılacak hizmette kadın

27. Bkz. Aynur Demirdirek, *a.g.e.*, 16.

ve erkeğin hiçbir farkı olmadığı için herkesin ciddi olarak birlik ve eşitlik içinde çalışması ve gayret etmesi gereklidir. İnsanlar çalışma ve gayretleri sayesinde isim kazanırlar; yeter ki çalışmaları sırasında candan aziz olan namus gözardı edilmesin:

Terakkiyat-ı beşeriyeye-beşer olduğu hasebiyle- hizmet etmek hususunda kadın ile erkeğin hiç bir farkı olmadığı cihetle bila istisna ber azm-ı ciddi ile müttehiden ve mütesaviyen say ve gayret etmeliyiz.

İnsan say ve ikdam ile meşhur-ı enam olur....Perde-i namus dahilindeki mesainin kaffesi memduhdur. Bu hususta candan aziz olan namus feramuş edilmemelidir...Biz saçı uzun aklı kısa diye erkeklerin hande-i istihzasına hedef olmuş bir taifeyiz. Bunun aksini isbat etmeye çalışacağız. Erkekliği kadınlığa, kadınlığı erkekliğe tercih etmeyerek şahrah-ı say u amelde mümkün olduğu kadar payendaz-ı sebat olacağız.[28]

Beşinci sayının sonunda yine Arife Hanım'ın *"Vacibü'l-tazim bir zat-ı celilü'l-kadre takdim olunmuştur"* başlıklı 18 Mart 1301/1886 tarihli mektubu derginin aynı zamanda sonsözüdür.[29] Bu mektupta Arife Hanım özet olarak: Biz ilim ve edep denilen gerçek saadete erişememiş acizelerden isek de çalışma ve sebat kelimelerine uygun gelecek biçimde davranacak kadar uyanığız. İlim ve maarif zannederim ki kadınları hariçte bırakmaz. Zannımız doğru olmasa bile biz bu zannın doğru olduğunu "çalışmak" kelimesine dayanarak ispat edeceğiz, diyerek bu söze kanıt olarak *Şükufezar*'ı çıkardıklarını ve bunu takdime cesaret ettiklerini ifade ederek başağrısına son vermek istediklerini söyler:

Şükufezar risalesininin mukaddimesinde arz eylediğim vechile "sacı uzun aklı kısa" sözüyle mazhar-ı tahkir-i enam olan bu biçare kadınlar böyle bir eser neşrine cesaret ettiklerinden dolayı afv-ı istirham ederler.

Millet-i Osmaniyenin yegâne bir edibi olan efendimizi takdis eden bu satırları pak bir vicdanın hissiyatına tabiyetle yazan o biçare kadınlar, hissiyat-ı kalbiyelerinin kabule tenezzül buyurulmasını istirham ve buna şahid olmak üzere hakir risalelerini âsar-ı edibeleriyle tezyin buyurmaları arzu-yı halisanesini izhar ederek tasdia hitam verirler.[30]

Mürüvvet (15 Şubat 1303/28 Şubat 1887): Marufizade Mehmed Ziyaettin'in müdürlüğünü yaptığı bu derginin yazı işleri sorumlusu *Insaniyet*

28. Arife, "Mukaddime", *Şükufezar*, 1 (1303/1887), 3.

29. Kadın Dergileri Bibliyografyası çalışmaları sırasında *Şükufezar*'ın elimizde bulunmayan sayılarının fotokopilerini arkadaşımız Selmin Kurç'un duyurusu üzerine Ordu İl Halk Kütüphanesi'nden getirtmiştim. 78-79. sayfalar eksik olarak geldi. Sonradan elimize geçen bu sayfaların Bibliyografya'da ufak bir yanlışlığa sebebiyet verdiğini gördüm. "Neva Nehri Sahilinde Bir Yaz Gecesi" adlı hikâye [ayın] imzasına aittir (s.72-79). Bundan sonra Arife'nin kaleme aldığı "Mektup" gelmektedir (s. 79-80). Bkz. KEK, *a.g.e.*, 357 ve 358.

30. Arife,"Mektup", *Şükufezar*, 5 (18 Mart 1301/1886).



Leyla Hanım

dergisinin de yazarı olarak gördüğümüz Mahmud Celalettin'dir. *Mürüvvet* gazetesinin hanımlara mahsus nüshası olarak haftada bir yayınlanmıştır. Dokuz sayısı mevcuttur, resimsizdir. Kendinden gazete olarak söz eden bu yayındaki yazılar "Bend-i mahsus" (bir haftalık politika icmali), "Havadis-i dahiliye" (bu kısım ise resmi tevcihat, velayet, muharrerat, muvasalat, azimet, ilan-ı mahsus, muhaberat-ı mahsusa olarak kendi arasında kısımlara ayrılmıştır), "Havadis-i hariciye", "Edebiyat", "Terbiye ve ahlak", "Fünun", "Mütenevvia", "Tefrika", "İlanat" olmak üzere dokuz ana başlık altında verilmiş, böylece ilk defa bu dergiyle yazılar düzenli bir biçimde sıralanmıştır. Daha sonraki dergilerde de bu sıralanış görülecektir. Okuma kolaylığını sağlamak üzere yazılar iki sütun halinde yazılmıştır. İçerik açısından daha önce çıkan dergilerle kıyaslandığında gazete olma özelliği daha ağır basar. Zaten yukarıda da işaret edildiği gibi kendisini gazete olarak tanımlamaktadır. Kanunlara sıkı sıkıya bağlı kalarak yayın hayatını sürdüreceğine, yabancı ülkelere karşı kendi kendilerini teşhir etmeyip konuları uygun bir dille ele alacaklarına söz vererek yayın hayatına başlayan dergi, II. Abdül-

hamid döneminin resmi görüşlerini yansıtması açısından önemlidir:

Teamül-i kadim, efal-i gayr-i müstakimden dolayı tezallüm-i hale müstaid ve mustahak keyfiyetlerde hukuk-ı nisayı mütekeffil kavanin ve nizamatın icraat ve tatbikatında ve bazı evrakın nevakıs münderecatında enzar-ı ecanibe karşı kendi kendimizi ilan ve teşhir etmeyip her harf ve kelimesi asar-ı hüsnüniyeti natık-ı ibarat yani lisan-ı münasib ile evliya-yı umurdan ve makamat-ı aidesinden istir hamatda bulunmagla iktifa edeceğiz.

Kavanin-i mevzuayı ve cümleden evvel şeriat-ı Ahmediye'yi hiç bir meselede feramuş etmemek şartıyla dilhah-ı âliye tabiyeten kadınların maarifce ve ahlakca faide müşahade etmeleri muhakkak olan keyfiyetten dolayı maruzat ve müsted'ayat-ı muhikkada bulunabildiğimiz halde bunun semeresini müşahade edinceye kadar sebat ve metanet göstermek cümle tasmimatımızdandır.[31]

II. Abdülhamid'in ve devrin Maarif Nazırı Münif Paşa ve ayrıca Ahmet Vefik Paşa'nın teşvik ve desteğiyle çıkarılan *Mürüvvet*, itaatkar bir eş ve iyi bir anne olarak aile ve toplumsal düzenin korunması yolunda örnek kadınlar yetiştirilmesini amaçlar. İslamiyetin öngördüğü koşullar içinde kadının eğitilmesine önem veren dergi, bu dönemde sürdürülen maarif faaliyetlerinin duyurulması ve desteklenmesi amacıyla İstanbul ve taşrada yeni açılan inas mekteplerini, eğitim kadrosu (isimleriyle), programı ve öğrenci sayılarıyla ilan eder.[32] Maarif faaliyetleri desteklenirken kadınlar için nasıl bir eğitim gereklidir konusu da tartışılıyor ve kızların okumasının, din ve geleneğe ters olmadığı, tam tersine okumuş kadınların daha dindar, faziletli ve sağlam ahlaklı olacağı söylenerek, eğitimli ve toplum içindeki saygın konumlarıyla asr-ı saadet, Emeviler ve Abbasiler dönemlerindeki kadınlar örnek olarak gösteriliyordu. Böylece kadının İslamiyetin geçmiş dönemlerindeki konumu, kızları eğitime teşvik etmede meşru bir zemin oluşturuyordu. Bu nedenle de kadınların ilerlemesi ve eğitilmesi için Batı'yı kendilerine örnek almasına gerek yoktu. İşte bu düşünceler çerçevesinde *Mürüvvet*, geçmişteki önemli kadın simalarını tanıtan yazılara yer vermiştir. Bunun yanı sıra kadınları da köşe yazarı olarak yazı yazmaya teşvik etmiştir. Mirkun İnas Rüştiyesi ikinci muallimesi Ayşe Nazire'nin, yine aynı okulda birinci muallime olarak belirtilen Fitnat'ın din tarihiyle ilgili yazıları, erkek yazarların yazıları arasında yerlerini alır. Şair Leyla Hanım'ın, Abdülhamid'in cülusu için yazmış olduğu tarih kıtası, derginin ilk sayısında yayınlanmıştır. Yine, şair Nigâr Hanım'ın ilk şiiri ilk defa bu dergide yer almıştır.[33] Ölen kardeşi için yazmış olduğu iki mersi-

31. "Tayin-i Meslek", *Mürüvvet*, 1 (15 Şubat 1303/1887), 9.

32. Darulmualimat, Leyli ve Nehari Kız Sanayı mektepleriyle İstanbul ve taşrada açılan yirmi bir kız rüşdiyesi bildirilmektedir. "Havadis-i Dahiliye", *a.g.e.*, 1, 11-13.

33. Nigâr Hanım kendisiyle yapılan bir görüşmede ilk şiirini on dört yaşındayken yazdığını ve kazada ölen kardeşi için yazmış olduğu bu şiirin ilk defa bu dergide yayın-



Nigâr Hanım

ye ve Alfred de Musset'nin bir neşidesinin nesir olarak çevirisi, babası Miralay Osman Bey tarafından dergiye gönderilmiştir. Dergi, Nigâr Hanım'ı "asrımız şairlerinden Nigâr Hanımefendi" olarak takdim ediyor.[34] Dergideki diğer çeviri yazı, "Romanya Kraliçesinin Mülahazatı" adıyla Azmi Bey'in yaptığı çeviridir. Gazete olarak haberlere yer vereceğini bildirmekle birlikte dışardaki kadın hareketiyle ilgili bilgiler verilmemiş, ancak saray çevresinde geçen haberlere yer verilmiştir. Dahili haberlerde ise kadın yardım kuruluşlarıyla ilgili bir takım bilgiler elde etmek mümkündür. Bu haberlerden olmak üzere, Beyoğlu Rum Cemiyet-i Hayriye-i Nisvaniyesi'nin Kasımpaşa yangınzedelerine üç yüz altmış takım elbise dağıtmış olduğu bilgisi verilebilir.[35]

Parça Bohçası (1305/1889): Kadınlar tarafından yayınlanan ikinci dergidir. Kurucuları Hatice Semha ve Rabia Kâmile'dir. Aile mecmuası olarak her ayın birinci ve on beşinci günleri çıkacağı ifade edilmiştir, ancak elimizde sadece birinci sayısı vardır. Ayrıca bu ilk sayıyla birlikte yayınlanmış önsöz ve program eki de bulunmaktadır. Dergideki imzalar şair Nigâr Hanım'la Darülmuallimat mezunlarından Cemaliye ve Fahriye Hanımlara aittir. Diğer yazılar imzasızdır. Nigâr Hanım'ın daha önce *Mürü-*

landığını söylemiştir. Bununla ilgili olarak bkz. Fuat Köprülü, "Edebi Tedkik", *Yeni Mecmua*, C. II, S. 39 (11 Nisan 1918), 249-252.

34. Bkz. *Mürüvvet*, 3 (29 Şubat 1303/1887), s. 70-71.

35. "Havadis-i Dahiliye", *Mürüvvet*, 6 (21 Mart 1303/1887), 115.

vet'te de yayınlanan, kardeşinin ölümü üzerine annesinin ağzından yazmış olduğu "Bir Mader-i Mütehassir" ve yine kardeşi için yazıldığı anlaşılan "Yeis-i Külli" adlı şiirleri yer almıştır. Diğer iki hanımın birlikte yazdıkları yazı, kızların eğitimiyle ilgilidir ve Fenelon'un *Kızların Talim ve Terbiyesi* adlı eserinden yararlanılarak yazıldığı belirtilmiştir. *Parça Bohçası* ilk resimli dergidir. Dergide el işi ve nakış motifi çizimleri de yer alır. Böylece kadın dergilerini diğer dergilerden ayıran görsel özelliklerin de yavaş yavaş ortaya çıkmaya başladığını görüyoruz.

Hanımlara Mahsus Malumat (14 Safer 1313/5 Ağustos 1895): *Malumat Gazetesi*'nin haftalık, "edebiyat, ahlak, sanayi-i vesaireden bahis hanımlara mahsus malumat veren" ekidir. Müdür ve yazarı Mehmet Tahir'dir. İstanbul kütüphanelerinde görebildiğimiz sayıları 8. sayıdan 28.' ye kadar olmak üzere 17 tanedir. Diğer dergilerden farklı olarak Fransızca başlığı da vardır: *Le "Malumat" pour dames.* İlk sayfasını modaya ayıran dergide, Avrupa tuvaletlerinden resimli örnekler verilip giysinin hangi kumaşlardan[36] yapıldığı ayrıntılı bir biçimde Türkçe ve Fransızca olarak yazılmıştır. Terzilik konusuna önem verilmiş, bir yazı dizisi olarak bu konunun incelikleri şekillere de başvurularak anlatılmıştır. Giyime verilen önemin yanı sıra saç ve vücut bakımıyla ilgili bilgilerin de yer aldığı görülür. Sadece dış görünüşüyle değil, zarif bir kadının güzel yazı yazmanın inceliklerine de sahip olması gerekliliği, derginin "Hanımlara talim-i kitabet" başlıklı bir yazı dizisi yayınlamasına neden olmuştur. Nazif Sururi'nin kaleme aldığı bu yazı dizisinde, konuşma ve yazı dilinin ayrımı, dilbilgisi kuralları, çeşitli yazı biçimleri örnekleriyle işlenmiştir. Kadınların, dergilerin dilini ağır bulduklarını ve bu nedenle de verilen bilgilerden yararlanamadıklarını dile getiren şikayetlerine daha önce değinmiştik. Bu yazı dizisinde Nazif Sururi şikâyetlere hak verircesine, kadınlara, bazı edebiyat kitaplarında görülen süslü yazı biçimlerine özenmemelerini, elden geldiğince Türkçe ve Türkçeleşmiş kelimeler ve kurallara uygun cümleleri tercih etmelerini salık vermektedir.[37] Yazı dilinin sadeleşmesi akımının kadın dergileri içinde ilk defa bu dergide yer aldığını görüyoruz. Derginin kullandığı dil, genel olarak, dönemin kadın dergilerinin diline göre daha yalındır. *Hanımlara Mahsus Malumat*, sıralamaya çalıştığımız bu tür özellikleriyle kadın dergilerine yeni bir üslup getirmiştir. Konularının çeşitlili-

36. Batı modellerinin benimsenmesiyle birlikte Osmanlı kadınının yeni kumaşlarla da tanıştığı anlaşılıyor. Verilen model tanımında kullanılan "organdi" kelimesi için not düşülmüş ve "bir nevi kumaştır" açıklaması yapılmış. *Hanımlara Mahsus Malumat*, 8, (15 Ağustos 1895), 1.

37. Nazif Sururi, "Hanımlara Talim-i Kitabet", *Hanımlara Mahsus Malumat*, 10 (31 Ağustos 1895), 12.

ğinin yanı sıra çok seslidir, farklı görüşlere de yer verir. Okurlarıyla devamlı bir iletişim içinde olan dergide, kadın imzalarının çoğu okur mektuplarına aittir.[38] Bu okur mektuplarının bazıları mektup olma niteliğinden çok makale olma niteliği taşımaktadır. Bu tür yazılar ilgi uyandırmış ve okurlar, dergi aracılığıyla birbirleriyle tartışma zemini bulmuşlardır. Mektupların yanı sıra dergilere şiirler de gönderilmiştir. Şiirin aşk, özlem ve serzeniş gibi klasik temaları her zamanki yerini korumuştur. Bunlardan farklı olarak, Nakiye Hanım'ın, Abdülhamit'in maarifin ilerlemesi yolundaki hizmetlerini öven uzun bir methiyesi göze çarpmaktadır.[39] Derginin "Şuunat-ı Nisaiye" adı altında kadınlarla ilgili haberler kısmı hem yurtiçi ve hem de yurt dışındaki magazin türü ilginç haberleri içermektedir. Özellikle Avrupa ve Amerika'daki kadınlarla ilgili haberler Osmanlı kadınının aklını çelecek özelliktedir. Henüz Osmanlı kadını için geçerli olmayan mühendislik, doktorluk, diş hekimliği, yöneticilik, vb. gibi geleneksel olmayan işkollarındaki meslek sahibi kadınların sayısını bildiren istatistik bilgiler buna bir örnektir.[40]

Hanımlara Mahsus Gazete (19 Ağustos 1311/1 Eylül 1895-26 Cemaziyel Evvel 1326/25 Haziran 1908): Bütün kadın dergileri arasında en uzun ömürlü yayın bu olmuştur. Belirleyebildiğimiz toplam sayı 612'dir. Kendisini "Gazetemizi neşretmekten asıl maksadımız menafi-i mülk-i devlete hizmet-i ciddiyetten ibarettir," ifadesiyle tanıtmaktadır. İmtiyaz sahibi İbnülhakkı Mehmet Tahir, müdiresi Fatma Şadiye Hanımdır.[41] Başyazar olarak Makbule Leman, Nigar b. Osman, Mustafa Asım, Faik Ali, Talat Ali ve Gülistan İsmet imzaları görülmektedir. 1.-150. sayıları haftada iki kez olmak üzere pazartesi ve perşembe, daha sonraki sayılar ise haf-

38. Ahmet Rasim'in Leyla Feride imzasını kullandığı bilinmektedir. Bu dergide bu imzayla bir şarkısı (*Hanımlara Mahsus Malumat*, 8 (15 Ağustos 1895), 2) ve "Avdet-i Canan" (*Hanımlara Mahsus Malumat*, 12 (13 Eylül 1895), 21-22) adlı hikâyesi bulunmaktadır.

39. Darulmuallimat tarih ve farisi muallimesi olarak kendini tanıtan Nakiye Hanım'ın bu şiiri yirmi bir beyittir. *Hanımlara Mahsus Malumat*, 13 (13 Eylül 1895), 24.

40. "Amerika hükümeti tarafından yayınlanan bir istatistikte 1870 den 1890 senesine kadar geçen zaman içinde Amerika kadınlarının muhtelif iş kollarında gösterdikleri ilerlemeye göre; aktris, mimar, nakkaş ve hakkak, edebiyat yahut fünun muharriri, rahibe, dişçi, mühendis, gazeteci, kanun-şinas, müzikacı, resmi memuriyette bulunan, tabibe ve cerrah, tiyatro müdürü, muhasip, katip, matbaacı gibi iş kollarında çalışan kadın sayıları verilmiştir. Örneğin, 1870'te 1 mimar, 5 kanun adamı, 7 matbaacı varken 1890'da bunların sayısı sırasıyla 22, 206, 21180 yükselmiştir. Mühendis, gazeteci, müzikçi ve muhasebe mesleğinde hiç kadın bulunmazken bunların sayısı yine sırasıyla 127, 888, 34518, 47777 olmuştur", *Hanımlara Mahsus Malumat*, 10 (31 Ağustos 1895), 18.

41. Derginin daha sonraki sayılarında müdire olarak gördüğümüz Fatma Şadiye Hanım'ın İbnülhakkı Mehmet Tahir'in eşi olduğu konusunda bkz. Aynur Demirdirek, *a.g.e.*, 19.

tada bir kez ve perşembe günleri yayınlanmıştır. Bu derginin yayın hayatına girme hazırlıkları 3 Mayıs 1310/ 1894 tarihinde *Tarîk Gazetesi* başmuharriri Mehmet Tahir'in Dahiliye Nezareti'ne yazdığı, kadınların ilerlemesine hizmet etmek arzusuyla, edep ve iffet dairesinde yazılmak koşuluyla kadınlara mahsus her türlü haller, faydalı makaleler ve günlük havadislerden ibaret olmak üzere *Hanımlara Mahsus Gazete* ismiyle bir gazete imtiyazının kendisine verilmesi isteğini belirten dilekçesiyle başlar.[42] Bu dilekçe üzerine yazar hakkında soruşturma yapılmış, güvenilir kişi olduğu anlaşılmış ve Maliye Tellalbaşısı Mehmed Sadık Efendi kendisine kefil olmuştur:

...Osmanlı Devleti teb'asından Tarik Gazetesi başmuharriri izzetli Mehmet Tahir Efendi erbab-ı ırz ve namustan olduğu cihetle gazetenin tab'ı ve neşri halinde matbuat nizamnamesinin hükümlerine harfiyyen uyacak ve umumi adaba muhalif yazıdan sakınıp kanun ve nizama muhalif hiçbir hal ve harekette bulunmayacağına ve kanun ve nizama aykırı bir hareketi görüp te kendisinden ne miktar para cezası alınması lazım gelirse ödenmesine ve kendisinin hükümetten istenildiği vakit teslimine kefil olduğumu bildirir.
29 Nisan 1311/1895

Böylece dergi, Sadık Efendi'nin kefaleti, Sadrazam Said Bey'in onayı ve 30 Haziran 1311 tarihli padişah emriyle yayın iznine kavuşur.[43] 1 Eylül 1895 tarihinde çıkan derginin ilk sayısının ilk sayfası padişahın cülusunu tebrik eden yazıyla başlar. Bu yazıda özetle, Osmanlı devletinin her bakımdan ilerleme gösterdiği bir dönem yaşadığı, özellikle maarif ve matbuat hayatındaki gelişmenin padişahın himmet ve inayetiyle gerçekleştiği vurgulanmış, bu mutlu günde ilk nüshası neşredilen ve ailelerin terbiyesi, kadınların bilgisini arttırmak maksadıyla çıkarılan bu gazeteyle padişahı tebrik etme cesaretini gösterdikleri ifade edilmiştir. Süslü bir nesirle kaleme alınan bu cülusiyeden sonra *"Tahdis-ı nimet -Tayin-i Meslek"* başlıklı bir giriş yazısı yer alır. İyiliğe teşekkür etmek anlamına gelen "Tahdis-i nimet" sözünden de anlaşılacağı üzere bu sefer daha ayrıntılı ama daha sade bir dille II. Abdülhamit'in, memleketin şeref ve şanını yükseltmek ve ilerlemeyi gerçekleştirmek için kendi huzur ve rahatını feda ederek gösterdiği çaba anlatılmıştır. Herkesin okuması için mektepler açılmış, çeşit çeşit kitaplar, risaleler, gazeteler yayınlanarak cehaletin karanlığı ortadan kalkmış, yalnız erkekler değil, Osmanlı kadınlarının da eğitim ve terbiyeden mahrum kalmamaları için pek büyük himmetler, lütuflar sarfedilmiş, erkek ya da kadın şu "nimet-i celilenin" kudretini takdir etmeyecek bir Os-

42. Seval Arpınar, "Basın Tarihi: İlk Kadın Gazetesi (Kadınlara Mahsus Gazete)", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, 16 (Ocak 1969), 30.
43. Yazışmaların tam metni için bkz. Emel Aşa, *a.g.t.*, 85-89.

manlı düşünülemez, denilmiştir. Böyle övgülü bir girişten sonra kadınların eğitimine neden önem verilmesi gerektiği konusu ele alınmış, daha önceki dergilerde de işlenen temel görüşler tekrarlanmıştır. Yine bu önsözde, gerek okullarda eğitim görmüş gerek kendi kendini yetiştirmiş hanımların daha fazla bilgi edinmeleri için kadınlar için bir gazeteye ihtiyaç duyulduğu, diğer günlük gazetelerin onların gereksinimlerini karşılamaktan uzak olduğu belirtilerek kadınların aileleri içinde, çoluk çocuğunun arasında bilgi edinmelerini sağlamak ve devletin bu konudaki politikasına yardımcı olmak üzere padişahın da lütuf ve izniyle bu yayını çıkardıkları anlatılmıştır. İlk iş olarak kadın muharrir, edip ve şairlere seslenilmiş, onların eserlerini yayınlamak ve bu suretle Osmanlı kadınının doğuştan gelme yeteneğini ortaya çıkarmak istendiği belirtilmiştir. Daha önceki örneklerinde de gördüğümüz gibi kadın dergileri kadınlara eğitim vermekle kalmamış, aynı zamanda onları yazı yazmaya da özendirmiştir. Kadınların önceleri sadece, kendileri için çıkarılan bu dergileri tebrik için yazdıkları mektuplar, zamanla eleştirel görüşler taşıyan, habercilik yapan yazı ve makalelere dönüşmüştür. Devletin kız çocuklarını okumaya yönlendirmesi semeresini vermiş, Darulmuallimat'ı bitiren hanımlar öğretmenliğin yanı sıra kadın dergilerinde de yazarlık yapmaya başlamışlardır. İşte *Hanımlara Mahsus Gazete*'ye gelinceye kadar, önceki dergilerde deneyim kazanan bu kadınlarla üst sınıf aydın kesimin, yabancı dil bilen, iyi eğitim görmüş ve aynı zamanda toplum içinde yazar ve şair olarak isim yapmış kadınları derginin bu çağrısına olumlu yanıt verirler. Nigâr, Rehyap, N. Sabiha, Saide, Saliha Suat ve Talat Hanım'ın padişahı tebrik eden cülusiye şiirleri ve derginin çıkışını kutlayan mektupları, Makbule Leman Hanım'ın makalesi, yine Fatma Aliye, Fatma Zehra, H. İhsan'ın kutlama mektupları hemen ilk sayıda yerlerini alır. Bu kadın imzalarının çağrının yapıldığı ilk sayıyla birlikte gözükmesi, derginin, kadın yazarlardan oluşan bir kadro yaratma amacıyla önceden örgütlendiğini göstermektedir. Nitekim bu mektuplar bize, derginin "Osmaniyanın id-i ekberi olan ruz-ı cülus-ı cenab-ı padişahiye musadif"[44] bir tarihte çıkarılmak üzere hazırlık yaptığını göstermektedir. İbnülhakkı Mehmet Tahir'in ön hazırlıklar çerçevesinde teyzesi ve eşini de görevlendirdiği anlaşılıyor. Bu hanımlar aracılığıyla Fatma Aliye Hanım'a düşüncelerini ve mektubunu ilettiğini öğreniyoruz:

İzzetli Efendim Hazretleri

Geçen gün hane-i acizeye gelmiş olan teyzeniz ve harem-i âliniz hanımlar ile görüştük. Taraf-ı âlilerinden memur oldukları sözleri söylediler ve gönderilen pusulayı verdi-

44. Darülmuallimat müdavimlerinden Talat Hanım imzasıyla gönderilen mektup ve diğerlerindeki benzer ifadeler derginin bu tarihte çıkarılması kararını göstermektedir.

ler. Çıkaracağınız hakikaten umur-ı hayriyeden olan teşebbüsattan bulunduğu tahkikatım neticesinden malum olmagla arada makalat irsaline dair olan teklifinizi kabul edebileceğimi arz eylerim....Bu türlü umur u hususatımı peder-i manevim atufetlü Ahmet Midhat Efendi hazretlerine ihale eylemiş olduğumdan gönderilecek varakalarım müşarünileyh hazretleri tarafından zat-i âlinize irsal kılınacağı gibi sizin tarafınızdan dahi acizlerine beyan-ı mütalaa olunacak oldukda yine kendilerine gönderildiği halde dest-i acizeye vasıl olacağının beyanıyla şu hayırlı ve şayan-ı iftihar olan hizmette muvaffakiyetinize dualar ederim...[45]

Aslında derginin ilk sayısında görülen bu mektuplar, şair Nigâr Hanım'ınkinden de anlaşılacağı gibi çağrıya cevaptır. Nigâr Hanım, yazar olarak öncelikle kendisine başvurulmasına teşekkür ediyor, şimdilik içinde bulunduğu üzüntü ve kederin onu şiir yazmaktan alıkoyduğunu, ancak padişahın cülusuna bigâne kalamayarak kutlamalara katıldığını bildiriyor:

Mektub-ı âlilerinin münderecat-ı mültefitanesine ve tevcih-i edibanelerine arz-ı teşekkür ederim İntişarı mukarrer bulunan gazetelerı gibi her tarafca rağbet göreceğinde tereddüt etmediğim bir cerideye muharrire sıfatıyla en evvel bu acize intihap buyurulmuş olmasına ne kadar teşekkür etsem azdır! Ancak infialat-ı fikriye ve ıztırabat-ı kalbiye çoktan beri şiir ile iştigalden mahrum bıraktığı cihetle tabiata kesel gelmiş iken tahrir ile tezkir ile bitmek tükenmek bilmeyen evsaf-ı tacdariyi tazammun edecek bir manzume inşadını maaliftihar gönlüm arzu eyledi.... fi 12 Agustos 311.[46]

Kadınlar, dergiye sadece yazılarıyla değil maddi yardımlarla da destek olmuşlardır. Trablusgarp vilayeti eski mektupçularından Mehmet Sait Beyin eşi Saliha Suat Hanım'ın, kuruluş aşamasında yardımları olduğu "Dahili Havadis" haberleri arasında bir teşekkür yazısıyla açıklanmıştır. Yine bu kısımda, 30 Temmuz 1311/1895-1896 tarihli *Konya Gazetesi*'nin, *Hanımlara Mahsus Gazete*'nin yayınlanmasına müsaade edildiğini bildiren duyurusuna teşekkür yazısı var.[47] Kafkasya'dan Şefika Sabiha imzasıyla gönderilen mektup, derginin Kafkasya kadınlarınca ne kadar sevinçle karşılandığını anlatıyor. İlk defa kadınlar için çıkarılmış bir dergiyle karşılaştıklarını yazan Sabiha Şefika, Kafkasya kadınlarının eğitim düzeyiyle ilgili bilgiler de vermiştir. Yazarın, henüz bir sene önce açılan Nahv şehri Mekteb-i Cedid İnasiyesi muallimi Şeyhzade Hafız Mehmet Efendi'nin kızı olduğunu annesinin de aynı okulda idareci olarak çalıştığını anlıyoruz. Kendisinin de okulun işlerine yardımcı olduğunu ve *Hanımlara Mahsus Gazete*'den çok yararlandıklarını yazıyor.[48] Dergi yurtdışından da tebrik almıştır. Macaristan'ın Peşte şehrinde yayınlanan *D.* Gazetesi dergiyi tanı-

45. Fatma Aliye, " Mektup", *Hanımlara Mahsus Gazete*, 1 (19 Ağustos 1311/1895), 5.
46. Nigar Hanım, "Mektup", *Hanımlara Mahsus Gazete*, 1 (19 Ağus. 1311/1895), 5.
47. "Dahili Havadis", *Hanımlara Mahsus Gazete*, 1 (19 Ağustos 1311/1895), 6.
48. Sabiha Şefika, Mektup", *Hanımlara Mahsus Gazete*, 55 (14 Mart 1312/1896), 5 -6.

Fatma Aliye Hanım

tan bir yazı yayımlamıştır.[49] Bütün bunlar Tahir Bey'in kendisini destekleyen geniş bir çevreye sahip olduğunu ve yayını çıkarmadan önce ön çalışmalara gayet önem verdiğini göstermektedir. Anlaşılan dergisinin tüm kadrosunun kadınlardan oluşması isteği ve belki de imparatorluk içinde yazı yazan ve yazma becerisini geliştirecek kadınları tanıma, dergisinde onların yazılarını görme arzusu, onun için aynı zamanda milli bir görevdi. Bu nedenle Dersaadet ve taşrada bulunan bilumum inas mekteplerine devam eden muallime ve kız öğrencilerin gönderecekleri yararlı makaleleri yayınlamayı vaadettiği gibi bu okullardan mezun olacakların isimlerini de duyuracağını bildiriyor. Tahir Bey'in bu konuya ne kadar önem verdiğini vurgulamak üzere ilk sayının sonlarında, bu kez tanımadığı kadınlara yaptığı çağrıyı doğrudan onun ifadesiyle görelim:

> Şiir ve inşada sahib-i iktidar olup da isimleri bizce malum olmayan hanımefendilerin terakkiyat-ı nisvaniye-i Osmaniyeye hizmet için gazetemize muavenet-i tahririyede bulunmalarını menafi-i mülk ü memleket namına bilhassa rica ederiz.[50]

49. "Harici Havadis", *Hanımlara Mahsus Gazete*, 90 (28 Teşrin-i sani 1312/1896), 8.
50. "Dahili Havadis", *Hanımlara Mahsus Gazete*, 1 (19 Ağustos 1311/1895), 7.



İnci Dergisi Kapağı

Kadınlar bu çağrıya ilgisiz kalmamışlar ve o kadar çok tebrik mektubu ve makale göndermişlerdir ki, bunların hepsinin yayınlanmasının olanaksız olduğunu gören dergi, mektuplara toplu olarak teşekkür etmiş, diğer yazılar arasından yayınlanmaya uygun olanları sıraya koyduklarını bildirmiştir.[51] 600'ü aşkın sayısıyla en uzun süre çıkan, içinde çok az sayıda erkek[52] imzasına rastladığımız bu dergide yukarıda ismi geçenlerin dışında düzenli yazıları görülen kadın imzaları şunlardır: Fatma Fahrünnisa (çeşitli konularda makaleler ve *Hüdavendigâr Vilayetinde Kısmen Bir Cevelan* ve *Dilharab* adlı tefrika eserleriyle), Şadiye Makbule (hikayeleriyle), P. Fahriye (*Hikâye Çantası* adlı tefrika hikâyesiyle) Emine Semiye (çeşitli konulardaki makaleleri ve *Bikes* ve *Muallime* adlı tefrika romanıyla), Bint-i Saffet Rana (*Ahretlik* adlı tefrika hikâyesiyle), (elif) Rasime (çeşitli makaleleriyle), Salime Servet (*Devre-i Hicran* adlı tefrika hikâyesi), Emine Vahide (çocuk terbiyesiyle ilgili yazı dizisiyle), Refia ("Hanımlara

51. "İhtar-ı Mahsus", *Hanımlara Mahsus Gazete*, 5 (4 Eylül 1311/1895), 5.

52. Ahmet Mithat'ın 145. sayıya kadar zaman zaman yazılarıyla dergiye katkıda bulunduğu görülüyor. Diğer erkek imzaları ise daha çok sağlıkla ilgili köşelerde bulunmaktadır. Ahmet Rasim'in Leyla Feride adıyla yazdığı şiirler dikkati çekiyor.

Havadis-i Fenniye ve Medeniye" adlı köşe yazılarıyla), Nedime ve Meliha (sohbet yazılarıyla), Münire (küçük fıkralarıyla), Hatice S. (elişleri ve dikişle ilgili bilgi veren yazılarıyla), Zekiye, Feride Melahat, Saime, Emine Aliye (Moda yazılarıyla), Fıtnat ("Umur-ı Beytiye" köşesindeki yazılarıyla). *Hanımlara Mahsus Gazete*, yukarıda ismi geçen kadın yazarların işledikleri konulardan da anlaşılacağı gibi bir takım bölümlerden oluşmuştur ve zamanla bu bölümler ilgi alanlarına göre kadın yazarlarını yetiştirmiştir. Bunlar; kadınların hoşuna gideceği düşünülerek kaleme alınmış ve özellikle kadınlarla ilgili iç ve dış haberler, çocuk bakımı ve eğitimi, aile saadetini temin etmek için gerekli bazı makaleler, evin temizliği, düzeni ve genel sağlık bilgisi, moda ve nakış (moda sayfaları önceleri "ilave", daha sonraları "kısm-ı musavver" başlıkları altında verilmiştir. Bu sayfalarda Avrupa modası takip edilmiş, ancak İslamiyete uygun düşecek modeller seçilmiştir), yine İslamiyete ve geleneklere ters düşmemek kaydıyla aşçılığa, çamaşıra ve her türlü ev işlerine dair bilgiler, musiki notaları gibi bölümlerdir. Ayrıca tefrika halinde bir roman verilecek, hikâyeler derlenecektir, denilmektedir. Gerçekten dergi ilk sayısıyla birlikte Carmen Sylva'nın[53] *Astera* adlı romanını tefrika etmeye başlamış, bunu Jane Austen'in *Kuvvet-i Akıl ve Hassasiyet-i Kalp* adlı romanı (çeviri (elif) Rasime), Tolstoy'un *Hikâye-i İzdivaç* adlı büyük hikâyesi, Adrienne Cambary'nin *Hayal-i Rebi* adlı romanı (çeviri (elif) Rasime), Guy Chantepelure'ün *Hugnette* adlı romanı (çeviri Talat Ali), Mathilde Senaille'nin *Mimi'nin Kalbi* adlı büyük hikâyesi, Philippe Chaperon'un *Lelouse'un Aşkı* adlı romanı (çeviri Faik Sabri), Alexandre Dumas'ın *Sir William'ın Muaşakası* adlı romanı (çeviri Faik Sabri), Charles Vincent'in *Lina* adlı romanı (çeviri Faik Sabri), Henri Bordeaux'ın *Aşk-ı Girizan* adlı romanı (çeviri Faik Sabri), Anatole France'ın *Andre* adlı hikâyesi, L. Hameau'nun *Balıkçı Kızı* adlı romanı (çeviri Ziya Şakir) takip etmiştir. Ayrıca edebiyat dışı konularda da çeviriler vardır. Aslında kadın dergilerinde çeviriler, ilk dergilerle birlikte gözükmeye başlamıştır. Ancak bunlar daha çok haber, makale, kısa hikâye ve şiir türünden yazılardır. Tefrika roman ve büyük hikâye çevirileri ilk defa bu dergide yer almıştır ve daha sonrakiler de dahil olmak üzere bu yoğunlukta çeviri edebiyata yer veren başka bir kadın dergisi yoktur. Dergi 203. sayısıyla genç kızlar için ayrı bir bölüm açmış ve buna kendi içinde numara vermiştir. Bu bölüm 298. sayıdan sonra kaldırılmıştır. Bu dergide göze çarpan özelliklerden birisi de ilanlardır. Gerçi ilk

53. Carmen Sylva, Romanya kraliçesi Elizabet'in takma adıdır. Roman ve kraliçe hakkında verilen kısa bilgi için bkz. "Romanımız Astra", *Hanımlara Mahsus Gazete*, 2 (24 Ağustos 1311), 9.

ilan örnekleri değildir bunlar. Yeni çıkan kitapların duyurusu niteliğinde ve emlakla ilgili ilanlar diğer dergilerin ilk ve son sayfalarında belli bir köşede yer alırlarken, bu dergide giderek artan bir biçimde çeşitlilik göstererek, her sayının sonunda düzenli olarak yer almıştır ve çoğu da kadınlara yöneliktir. Avrupa kumaşların, dantellerin, giysilerin, krem, parfüm ve çeşitli ev eşyalarının ne kadar rağbette olduğunu gösteren bu ilanlar, değişimin sadece düşünsel yapıda değil, her alanda olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bu da bize, Avrupa'nın kendine yeni bir tüketim pazarı yaratma açısından toplumdaki bu değişimi çeşitli yöntemlerle desteklediği izlenimini vermektedir.

Âlem-i Nisvan (24 Mart 1906): İsmail Gasprinski'nin, Kırım, Bahçesaray'da haftalık olarak çıkardığı *Tercüman Gazetesi*'nin kadınlar için çıkardığı ekidir. Müdiresi, İsmail Bey'in kızı Şefika'dır. Elimizde sadece 4. sayısı bulunan dergi, resimlidir. Bu sayının arka iç kapağında yayının amaçları beş madde halinde belirtilmiştir. Bunlar:

> 1-Hanımlara mahsus devlet nizamları ve şeren hukukları, 2-Hane idaresine, evlat terbiyesine ve yurt tabiliğine dair malumat ve haberler, 3-Hane işleri-dikiş, nakış vesair lazım olan mevad resim ve şekilleri ile, 4-Bizde ve sair devletlerde hanımların hali ve maişeti, ilm ve edebiyatda umur ve siyasette meşhure olan hanımların tercüme-i hali ve resimleri, 5-Mukaddemat-ı fünun, usul-i ahlak, hikâye, şiir, tarih ve seyahat. Lazım gelen resimler ile.[54]

Dergideki yazılar bu maddelere göre sıralanmıştır. *Âlem-i Nisvan* yerel bir dergidir. Seslendiği kesim, İmparatorluğun etkinliğinin pek hissedilmediği Rusya'da yaşayan, yalnız ve çaresiz kaldıkları anlaşılan müslüman topluluğudur. Bu kesimin çeşitli sorunları olduğu kuşkusuzdur. Bunların başında cehalet gelmektedir. Şefika Hanım'ın "Kafkasya müslimeleri de cehalet denizinde boğulmaktadırlar," satırlarıyla başlayan makalesi,[55] Kafkasya kadınlarının bu tarihlerdeki Osmanlı kadınına, en azından İstanbul, Selanik ve diğer büyük şehir merkezlerinde yaşayan müslüman kadınlara göre oldukça cahil ve eğitimsiz kaldıklarını göstermektedir. Aslında buradaki problem biraz farklıdır. Bu bölgenin Rus nüfuzu altında olması ve Osmanlı eğitim ağının buralara kadar ulaşamaması bu bölgedeki kadınların geri kalmasına neden olmuştur. Eğitimin Rusça olması ve bu okullara gidenlerin kendi dillerine, dinlerine ve milliyetlerine yabancılaşmaları kadınları eğitimden uzaklaştırmıştır. Bu okullara giden müslüman kızların

54. *Âlem-i Nisvan*, 4 (24 Mart 1906) Arka iç kapak.

55. [Şefika], "Kafkasya'da Müslime Hanımlar", *Âlem-i Nisvan*, 4 (24 Mart 1906), 49. Bu makalenin bir dizi olduğu anlaşılıyor. Bu dizide Kafkasya kadınları ele alınmış. Daha önceki ve sonraki sayılarda diğer bölgeler konu edilmiş olabilir.

Şehbal Degisinde giyim kuşam reklamı

yalnızca Rusça okuyup yazdıkları, hatta kendi aralarında Rusça konuştukları, hemcinslerine yardım etmek, onları aydınlatmak şöyle dursun, kendi toplumuna da yabancılaştıkları ve hatta doğup büyüdükleri yerleri terk edip Bakü'de oturdukları anlaşılıyor. Türkistan'daki durum da bundan farklı değil. Burada da müslüman kadınların gideceği tek bir okul bulunmadığı, kadınların hiç bir hayat hakkı olmadığı anlaşılıyor. Evlenirken bile parayı en çok verene satılıyor ve kendilerini "erlere esire ve hizmetkârlık için Hüda tarafından gönderilmiş bir makhure mahlukuz diye biliyorlar."[56] İşte bu cehalete terkedilmiş kadınları eğitme, onlara yol gösterme görevini üstlenen derginin diğer imzasız yazıları, edebiyat, sağlık ve dikişnakış konularına ayrılmıştır.

İlk dönemi kadınlar için bir uyanış, dünyada bir varlıkları olduğunu hatırlayış ve onların çeşitli açılardan eğitilmelerinde ilk adımların atıldığı bir başlangıç olarak ele alırsak ikinci dönem bunun bir devamı olarak bilgilenme dönemidir. Ülkenin selameti için kadının iyi bir eş, iyi bir anne ve dinine geleneklerine bağlı olarak yetiştirilmesine çalışılmıştır. Bir devlet politikası olarak bu temel amaç doğrultusunda kızların ve dergiler aracılı-

56. S. A. , "Mektup", *Âlem-i Nisvan*, 4 (24 Mart 1906), 64.

ğıyla da aile içinde kadınların eğitimine önem verilmiştir. Yeterli eğitim düzeyinde olmamakla birlikte hızla kızlar için de okullar açılmıştır. Okumaya teşvikin yanısıra en çok üzerinde durulan konuların başında aile ve çocuk terbiyesi gelmektedir. O zamanlar çok moda olan yabancı mürebbiyeler ve onların çocuklar üzerindeki olumsuz etkileri, Avrupa modasının müslüman kadının giyim kuşamına getirdiği yenilikler eleştirilmiştir. İlk dönemde çıkan dergilere göre ikinci dönemde çıkan dergilerdeki yazılarda Batılı kadına daha eleştirel yaklaşılmış, onlarla ilgili haberlerde olumsuzluklar daha fazla ön plana çıkarılarak verilmiştir. Dergiler yazılarını, devletin politik görüşünün eşgüdümü altında belirlemek zorunda kalmakla birlikte kısıtlı da olsa zaman zaman çok sesli olabilmişlerdir. Bu dergilerin özellikle *Hanımlara Mahsus Gazete*'nin kadınlara getirdiği en büyük hizmet, kendileriyle ilgili her konuda düşünmeye, soru sormaya ve çözüm aramaya yönelterek kadınları yazı yazmaya teşvik etmeleridir. Bu dönemin sonunda kadınlar yalnızca şiir ve diğer edebi türlerde değil, fikri yazılarıyla da giderek deneyimli yazarlar olarak erkek yazarların yanında yerlerini almaya başlamışlardır.

80'Lİ YILLARDA TÜRKİYE'DE FEMİNİZM

Söyleşi

Ayşe Düzkan, Meltem Ahıska

MELTEM AHISKA: Feminizm, Türkiye'de 80'den sonra ortaya çıktı, kendini ifade etti – çok daha önceki feminist tecrübeleri bir yana bırakarak konuşuyorum. Muhalif hareketlerin yükseldiği dönemler olarak, 60'lar, 70'ler olarak bakarsak, feminizm 80 sonrasına ait. Sosyalist hareketin dağıldığı, dağıtıldığı ve giderek yok olmaya yüz tuttuğu bir dönemde ortaya çıktı feminizm. Üstelik hem sosyalistler hem de toplum için biraz aykırı bir hareket olarak göründü, çok tepki çekti ama aynı zamanda da çok tartışıldı, gündemde oldu. 90'lı yıllara girdiğimiz bugünlerde ise daha farklı bir durum var. Aradan neredeyse 10 yıl geçti ve bugün feminizm, belki kendi başına feminizm değil, ama gündeme getirdiği konular, yani "kadın meselesi" toplum için daha tanıdık bir hale geldi. Magazin dergileri, popüler kadın dergileri bu konulara el attılar, yaygınlaştırdılar. Kadın Bakanlığı diye bir girişim oldu ve hatta bir zamanlar feministlerin kullandığı sloganları kendilerine mal etmeye çalıştılar. Hatırlarsın, 91'de bakanlık tarafından 8 Mart için hazırlanan kutlama programında bu sloganlar yer alıyordu. Gayet eklektik ve anlamlarından hayli boşalmış bir şekilde. Öte yandan, bugün bazı solcu örgütlenmeler içinde "kadın meselesi"ne yer vermek çok önemseniyor. Bir tür çağdaşlığın ölçütü gibi. Hatta solcuların toplantılarında, "niye burada kadınlar yok, kadınlar da konuşsun" gibi tepkiler oluyor. Şu anda böyle bir duyarlık var gibi görünüyor. Ama bir yandan da feminizmin kendini ifade ettiği alanlar sanki azaldı, daha doğrusu kendi örgütlenmeleri, kendi dergileri yok ortada. Sen bu durumu nasıl değerlendiriyorsun?

AYŞE DÜZKAN: 80 sonrası feminizmin ortaya çıkışı çok tartışıldı, çok şey söylendi. Şirin Tekeli'nin söylediği bir şey var, biraz katılıyorum buna. 80 sonrası sosyalist örgütlerin zayıflaması feminizmin ortaya çıkışını belki kolaylaştırdı ama daha önce de feminist kadınlar vardı. Daha sonra feminist örgütlenmeleri gerçekleştiren kadınlar, bundan önce de kadın örgütlenmeleri yapmaya çalışıyorlardı. *Kadınca* vardı, onu okuyan kadın-

lar vardı. Aslında 80 darbesi olmasaydı bile, feminist örgütlenmeler olacaktı, diyor Şirin. Bir ölçüde katılıyorum. Diğer yandan 80 öncesi Türkiye'de iç savaş olduğunu düşünüyorum. İç savaş gibi koşullarda böyle şeyler zor zaten. Yani Türkiye tuhaf bir ülke. Her şey 80'den sonra ortaya çıktı belki. Anarşizm 80'den sonra ortaya çıktı, Lenin'i eleştirmek 80'den sonra ortaya çıktı, hatta belki sosyal-demokrat teori bile 80'den sonra ortaya çıktı. Bu bir yana, ama feminizmi ya da kadınların mücadelesini engelleme konusunda sosyalistlerle, mesela devletin çok farklı olduğunu düşünmüyorum. Çünkü bizim açımızdan bakıldığında, iki taraf da erkeklerin tarafı. Tabii devlet daha kötü bir şey, çünkü sosyalistler henüz iktidarda değiller. Fakat özel olarak kadınlardan yana olduklarıyla ilgili bir şey yok.

Sosyalistler ne zaman kadın tarafı olmuşlar da bunu şimdi ifade ediyorlar? Ayrıca Türkiye solunda şöyle bir şey var: Türk solu eskiden Kürt mücadelesine de karşıydı. Kürtler ayrı örgütlenmeye başladı, şimdi herkes Kürt mücadelesinden, Kürtler'in bağımsız örgütlenmesinden söz ediyor. Kadın örgütleri de kadınların bağımsız örgütlenmesinden söz ediyor. Ortada paradoksal, hatta matrak bir şey var, çünkü öncülük iddiasında olmayan Marksist hareket yok Türkiye'de. Ama hepsi de işin kıçına takılırlar, yani hep olayların arkasından giderler. Şimdi başka bir şey patlasın Türkiye'de, daha ne patlayabilir bilmiyorum, sosyalistler hiç akıllarında yokken bu konuda yazmaya başlarlar. Kendi gündemini oluşturmuş bir şey değil sosyalizm Türkiye'de.

Tabii devlet kendi gündemini yaratmış bir şey. Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte zaten devletin kadınlara yönelik bir politikası var. Resmi politikanın alanlarından biriydi bu konu ve tabii bu konuda alternatif ya da düzen dışı bir politika üretilmeye başlanınca, o eski politika da hortladı bence. Bunlar anlaşılır şeyler. Şimdi bizim karşımıza ne zaman Kemalistler, Kemalist kadınlar çıkıyor? İşte Nermin Abadan, "Bir gün uyuyordum, Atatürk geldi, başımı okşadı, 'başaracaksın kızım,' dedi, beni okula gönderdi," gibi hikâyeler anlatıyor. İşin ilginç yanı devletin niçin kadınlara yönelik politika yaptığı konusunda, feministler çıkana kadar, kimse bir şey söylememiş Türkiye'de. Bu konuda yazmaya Şirin Tekeli filan başladı. Niye Türkiye'de devlet, Cumhuriyet kurulurken kadınlara yönelik politika yapmış, niye özgürleştirici şeyler söylemiş, bunların anlamı ne? Bunları feministler düşünmeye başladı.

Türkiye'de tuhaf bir şey var. Devlete en karşı olanlar devleti çözümlemiyor, bu Cumhuriyet nasıl kuruldu diye bir analiz çabası yok. Bunlar da yeni tartışılan şeyler Türkiye'de. Ama tabii bir on yılı devirdiğimizde, ciddi bir kuşatma altında olduğumuzu düşünüyorum. Sosyalistler, Kemalistler, Müslümanlar, liberaller... geniş bir kuşatma altındayız. Türkiye'nin

son on yılına baktığımda, en önemli iki dinamikten biri olduğunu düşünüyorum kadın hareketinin. Bir de Kürt hareketi... Türkiye'nin çehresini çok değiştiriyor. İslamcılar da Türkiye'nin çehresini çok değiştirmeye başladı, ama İslamcılık nereye doğru değiştiriyor, bundan çok emin değilim. Ama kadın hareketi de çok değiştirdi şu son on yılda Türkiye'nin çehresini diye düşünüyorum.

M. AHISKA: İstersen nasıl değiştirdiğine daha sonra girelim. Daha önce başka bir şey sormak istiyorum. Bu hareketlerin, özellikle kadın hareketinin gelişimiyle kapitalizmin gelişimi arasında nedensel değilse de bir bağlantı kurmak mümkün gibi geliyor bana. Yani kapitalizmin var olan bütün geleneksel bağları çözerek, her şeyi kendi içine, piyasaya çekmesi yeni kimliklerin oluşumunda çok önemli. Bir yandan özgürleşmenin temellerini atan ama bir yandan da yeni baskı mekanizmaları kuran bir süreç bu. Örneğin kadınların çalışma hayatında daha çok yer alması, piyasa içinde yer alması gibi şeyler... İsyan eden, ya da kendi adına konuşan kadın kimliklerin oluşmasında bunun payı var mı sence? Varsa, Türkiye'de bu nasıl yaşandı?

A. DÜZKAN: Bunun anlamlı olduğunu düşünüyorum. Mesela kadın basınının oluşumu beni çok ilgilendiriyor. Yani *Elele, Kadınca* gibi dergilerdeki gelişmeler bence çok önemli. Kadınlara yönelik yayın yapan dergiler belli bir tür okura sesleniyor. Yeni bir okur bu. Çalışan, kimi evli, kimi de yalnız yaşayan bir şehirli kadın kitlesi oluştu Türkiye'de. Bu basın onlara sesleniyor ve satıyorlar, kendilerini finanse edebiliyorlar. Bu da gerçek bir desteğin belirtisi. Ama toplumun bu açıdan analizi, kadınlar ne kadar piyasaya çıktılar, son on yılda mı çıktılar, ne zaman çıktılar? Bunlar benim çok bildiğim şeyler değil.

M. AHISKA: Bu konuda çok fazla bir çalışma da yok.

A. DÜZKAN: Sanmıyorum. Ama bu şehirde, artık çalışan, yalnız yaşayan ya da evli olan ama evlilikten geçinmeyen kadınların olduğunu gözlemleyebiliyorum. Bunun da feminizm açısından önemli bir potansiyel olduğunu, kullanılmayan bir potansiyel olduğunu düşünüyorum. Ama şunu söylemem lazım, feminizmden yola çıkarak Türkiye'ye baktığımda, kapitalizmi görmüyorum, patriyarkayı görüyorum, erkek egemenliğini görüyorum. O yüzden, kapitalizm içindeki değişimlerden çok, Türkiye'de patriyarka nasıl değişiyor, bunun uygulanma biçimleri nasıl değişiyor, aile kurumu nasıl dönüşümlere uğradı –son on yılda değil de, çekirdek aileye ge-

çiş açısından– bunlar daha çok ilgimi çekiyor.

M. AHISKA: Peki, patriyarkayı nasıl tanımlıyorsun? Kapitalizmle ilişki içinde mi, yoksa tümüyle farklı ve bağımsız bir sistem olarak mı?

A. DÜZKAN: Tabii ilişki içinde. Ama başka bir şey, aynı şey değil. Yani, başka bir üretim biçimi olarak tanımlıyorum. Eklemlenmiştir, son derece iç içe geçmiştir, ama şu çok önemli benim açımdan: Patriyarka, kapitalizm sürsün diye var değil, hatta yer yer bunlar birbirleriyle çelişen şeyler ve sistem demek doğru mu bilmiyorum ama, birbirlerine ödünler vererek yürüyen iki sistem bunlar. Yani kadınlar, kapitalizm yürüsün diye evde çalışıyor değiller. Tam aksine, kadınlar evde çalışıyorlar, kapitalizm bunun tersini zorluyor, dışarı çıkarıyor kadınları bir şekilde, bunun alanını sağlıyor, çünkü kadınlar kapitalizm için ucuz emek. Biz kadınların dünyaya baktığımızda gördüğümüz ilk şey patriyarka. Kapitalizm de kadınları sömürüyor, kullanıyor... Bir sürü şey söylenebilir ama bundan önce patriyarka nasıl dönüşümler geçiriyor, buna bakmak lazım.

M. AHISKA: Bu söylediklerin daha çok maddi koşullarla ilgili. Bir de bunun kültürdeki, ideolojideki boyutları var. Yani, kadınlar evden çıktıklarında nasıl bir hayatla karşılaşıyorlar? İşyerinde de benzer bir ideoloji yok mu? Bu noktada patriyarkanın kapitalizmle eklenme tarzı çok önemli geliyor bana, çünkü "bütün bağları çözme eğiliminde" dediğin kapitalizm bazı bağları, bazı ilişki biçimlerini çözmüyor. Yine kadınlar ikincil konumda, yine erkeğe tabi ve işyerinde de bu durum kullanılıyor.

A. DÜZKAN: Kapitalizm dünün işi şu dünyada. Patriyarka ise çok eski bir sistem. Kapitalizm tabii ki onu çözmüyor, niye çözsün ki? Kapitalizm ne işine gelirse onu kullanıyor; bulduğundan hareket eden, bulduğunun üzerine gelişen bir düzen kapitalizm. Kapitalizm, patriyarkayı bulmuş, zaten dünyadaki bütün üretim biçimleri patriyarkayı bulmuş.

M. AHISKA: Ama kapitalizmin gelişimi kadınları bir şekilde etkiliyor dedik.

A. DÜZKAN: Kapitalizm kadınları evin dışına çıkarıyor, yeni bir geçim alanı, patriyarka dışında bir geçim alanı sunuyor. Şimdi bizim konuşmaya başlamamızla yeni bir söz oldu artık bu ülkede: Başka bir hayat vardır. Dışarı çıkıp çalışırsın, sonra belki kendine bir hayat kurabilirsin, belki yine kocanla, yine çekirdek aile içinde kalarak, farklı bir hayat kurabilir-

sin. Türkiye'de son on yılda feminizmin sağladığı en önemli şey bence bu. Şehirli kadınlara bu imkânı hatırlattı, ve bu meşru bir şey, sözü edilir bir şey oldu. Yani artık TV'de, her yerde, medyada –ki ne medyanın içindedir, ne dışındadır, medyanın dışında kalınabilir mi... alternatif gözüken şeyler çok şüphe ettiğim şeylerdir benim– bu imkân fark ettirildi. Başka bir hayat mümkündür. Bu biraz yüzeysel, biraz genelgeçer bir şey gibi oluyor ama nasıl, işçiler için örneğin sendikalar veya sosyalizm başka bir hayatın, başka bir dünyanın habercisi ise, bu da böyledir. Ve her şey burada başlar. Bu patrona çalışmaktan başka bir şey mümkündür hayatta, haklarımızı bir araya gelip koruyabiliriz, sendikalı olunabilir falan... Sonuç olarak işçi için bireysel bir şey bu, kendi hayatıyla ilgili. Kadınlar için de böyle bir umut oldu... Ama bunun örgütlenmesini nasıl yapacağız?

M. AHISKA: Ben de tam bu noktaya gelmek istiyordum. Bence feminizm Türkiye'de, belki dışarıda da, ama özellikle Türkiye'de çok önemli bir noktaya geldi. O da, işte bu maddi temelleri, yani, kadının çıraklık durumlarından gelen kendine özgü ezilmesini ve nesnel çıkarları ortaya koymak. Nasıl ki sendikalar işçinin nesnel çıkarlarını örgütleyen kurumlarsa, kadın hareketi için de bu çok önemli geliyor bana. Ama feminizm bundan daha farklı bir şey... Feminizmde politik bir bilinçten söz ediyoruz. Bu nesnel çıkarlar temelinde oluşan zeminin, politik bir dolayımla başka bir bilince geçmesi, yani işçilerin sosyalist olması gibi bir bilince geçmesi... İşçiler kendiliğinden sosyalist olmuyorlar. Aynı şekilde kadınlar da eziliyorlar ama kendiliğinden feminist olmuyorlar. Bu politik dolayımın kurulması ve örgütlenmesi gerekmiyor mu?

A. DÜZKAN: Tabii, tabii onu kurmak gerek. Feminizm kendi geleneği olan bir hareket, ama hem total olmamaktan dolayı, hem de total teorilerden yola çıkmadığı için, tabir caizse, enternasyonal olmayan bir hareket. Dünyanın her yerinde feminizim var ama herkes başka bir şey söylüyor. Bu bence aynı zamanda bir imkân feminizm için. İmkân ama işin başında çok zorlaştırıcı bir şey. Feminizm, ayrılığı tanımanın imkânı, yani farklı ırklardan, farklı uluslardan, farklı kültürlerden kadınların ortak bir ezilmişliğe karşı çıkarken ayrılıklarını korumalarını sağlayabilen bir şey. Bir sürü ülkede, örneğin İngiltere'de –biraz daha iyi bildiğim bir yer olduğu için söylüyorum– İrlandalı kadınlar ayrı örgütleniyor, kahverengi kadınlar ayrı örgütleniyor, siyah kadınlar ayrı örgütleniyormuş. Bu bir bölücülük olarak görülmüyor. Bu belliydi, böyle olması gerekiyordu, çünkü farklı yaşıyoruz biz, yaşadıklarımızdan söz ediyoruz, deniyor. Bu yüzden son derece ayrışmış örgütlenmeler var... İrlandalı lezbiyen kadınlar gibi.

Bu bir imkân bence. Çünkü total bir ezilmişlik olduğunu düşünmüyorum. "Total bir baskı var, total bir düzen var, insanlar da onun altında eziliyorlar" düşüncesi, anarşizmin zaafı. Anarşizm bunun dışında çok imkânlı bir şey, şu ayrılıkları tanısa çok imkânlı bir şey olacak bence. Örneğin kapitalizmde patron da eziyor, devlet de... ama erkekler eziyor dedirtmek çok zor bir sürü insana. Bir türlü erkekler eziyor denmiyor. Birileri eziyor ama kim belli değil, erkek egemen düzen deniyor, heteroseksüeller eziyor falan deniyor ama bunun da günahı kimsenin üzerine kalmıyor. Bütün bunlar da var ama, herkes bir şekilde, bazı durumlarda bir tarafta, bazı durumlarda öbür tarafta.

M. AHISKA: Bunlar çok da statik kimlikler değil.

A. DÜZKAN: Sınıflar arası geçişlerin çok olduğu Türkiye'de, herkes bir işçi, bir küçük burjuva, bir patron olurken, sonra yine çalışan olurken statik değil. Ama sınıfsal ayrımların daha oturduğu toplumlarda aslında statik. Yani ya beyazsın, ya zencisin, ya kadınsın ya erkeksin, ya işçisin ya patronsun, ya küçük burjuvasın. Bunlar değişmeyen şeyler. Ama insan her ilişkide bir de başka bir taraf. Yani işçi olarak ezilmiyor da kadın olarak eziliyor, ya da işçi olarak ezilen erkek karısını eziyor. Bu çok önemli bence.

M. AHISKA: Şimdi bunun politikası nasıl yapılır konusuna geçelim. Çünkü bütün bu söylediklerin, dünyada bir erkek ideolojisi olarak gelişen Aydınlanma'nın karşısına çıkan şeyler. Yani, bütün herkes için iyi ve doğru olana, İnsan Hakları Beyannamesi'ne karşı çıkan bir sav. Daha göreli kimliklerden, farklı konumlardan söz ediyoruz. Bu farklı konumlardaki insanların, özellikle de kadın hareketi içinde bu farklı kadınların birbirleriyle buluşmaları nasıl sağlanabilir? Feminizmin politik dolayımıyla bunların arasında bir ilişki kurulabilir mi? İşte kadın hareketi içinde değişik konumlarda kadınlar var... siyahı, kahverengisi... bunlar yaşadıklarını aynı şekilde hissetmiyorlar.

A. DÜZKAN: Maddi olarak da aynı durumda değiller.

M. AHISKA: Peki, bunların hepsini birleştirecek bir feminist politika mümkün mü?

A. DÜZKAN: Böyle bir toptan politikanın mümkün olacağını sanmıyorum. Feminizm zaten kampanyalarla yürür, isteyen o kampanyalara ka-

tılır ama herkes ayrı ayrı örgütlenmiştir. Bazen bir kampanya için bir araya gelinir. Onun dışında küçük gruplar vardır. Bazen işe yönelik olarak örgütlenmiş gruplar, bazen sadece bilinç yükseltmeye yönelik olarak örgütlenmiş gruplar, bazen sadece bir şey yazmaya, bir şey tartışmaya yönelik olarak örgütlenmiş gruplar. Fakat hiçbir şey kalıcı değil, kampanya da kalıcı değil. Örneğin Türkiye'de bugün Mor Çatı'yla uğraşan kadınlar var, bu işle uğraşıyorlar. Ama dayağa karşı yürüyüş oluyor, herkes geliyor. Belki bu daha genel bir şey, bütün kadınları ilgilendiren bir şey. Ama Mor Çatı'da olmak başka bir şey. Benzer şekilde Kadın Kütüphanesi ile uğraşan kadınlar var. Örgütlenme bunlar aslında. Başka şeyler de var. Türkiye'de feminizmden arda kalan kurumlar oldu ama kurumlaşmamış şeyler de var. Bir ara kadınlar cinsel tacize karşı bir araya geliyorlardı, sonra dağıldılar. O kampanya bittiyse, amacına ulaştığı düşünülüyorsa, dağılmaları normal bence. Yani bir örgütsüzleşme değil bu.

M. AHISKA: Ama ben hâlâ bir noktada bir açmaz görüyorum. Bu farklılık konusu, son zamanların en gözde konularından biri. Örneğin post-feminizm de bundan söz ediyor. Ama bu farklılıkları temel alan düşüncelerde, farklılık, sonuçta birbirini anlaması mümkün olmayan tekilliklere indirgeniyor.

A. DÜZKAN: Orda başka bir şey var, orda depolitizasyon var. Çünkü sonuçta herkes kendi kurtuluşu, kendi şahsi kurtuluşu için mücadele eder anlamına geliyor. Ama şunu fark ettiğim için feministim ben; tek başına kurtuluş olmaz, bir kadın olarak tek başına kurtulmak mümkün değildir. Çünkü en kaba ve klişe anlamıyla bu bir düzen sorunudur. O zaman, bu düzenden ezilen birileriyle bir araya geleyim ki bu işi yapabileyim. Tek başına olmaz. İstediğim kadar özgürleşme sağlayayım kendime, kurtulamam. Post-feminizmde farklılıkların bir araya gelmemesini sağlayacak şekilde öne çıkarılması var. Hiç ortak nokta aramıyorsun, sadece farklardan söz ediyorsun. Ama hayatta hem farklılıklarımız var, hem de ortak noktalarımız. Açık bir şey bu.

M. AHISKA: Ben bu ortak noktaları hem geçmişe hem de bugüne yönelik olarak sormak istiyorum. Feminizmin bu on yılı içinde, bu ortak noktalar bulunabildi mi, nasıl farklılıklar vardı ve bu farklılıklar nerelerde buluştu, nerelerde buluşamadı? Bu farklılıklar, örneğin entellektüel olan kadınlarla olmayan kadınlar, ya da Kürt kadınlarla Türk kadınlar arasında nasıl yaşandı ve bugüne baktığında nasıl yaşanabilir?

A. DÜZKAN: Şöyle bir handikapla başlandı bence. Türkiye'de kadın hareketini başlatan, ilk uzun yıllar boyunca içinde yer alan kadınların çoğu ya entellektüel ya solcu, ya da eski solcu. Sosyalizmde uyduruk ve sahte bir "hepimiz biriz" duygusu veren bir şey vardır. Bu kadınlar o duyguyla geldiler feminizme. Ama bazı kadınlar az para kazanıyor, bazı kadınlar daha fazla para kazanıyorlar, bazıları evli, bazıları evli değil... bazıları entelelektüel, bazıları değil... bunlar hissedildi. Ama bunların üzerinde konuşulduğu bir süreç olmadı. Ancak ufak tefek şeyler üzerinde duruldu. İşte, bazı kadınlar daha rahat konuşabiliyorlar falan. Otorite çalışması çok yapıldı feministler arasında. Anarşistlerden çok feministler otorite tartışması yaptılar Türkiye'de. Yani bazı kadınlar var, yıllarca hocalık yapmışlar, tabii ki konuşmayı daha iyi biliyorlar. Üniversitede ders vermiş kadınlar daha çok konuşabiliyor.

M. AHISKA: Onlar bu yüzden eleştirildiler de bildiğim kadarıyla.

A. DÜZKAN: Tabii, tepki gördüler. Otorite tartışması oraya varan bir şey. Çözücü bir şey değil bence. Niye bu farklılıklar var, bu farklılıkları nasıl yaşarız sorusuna dönüştürülemediğinde, bazı insanlar otoriteyle suçlanır, bazıları mağdur hissederler kendilerini. Anlamsız bir şey, haksız bir şey demiyorum ama çözücü değil bence. Hiyerarşinin, otoriteyi eleştirmeyle çözülemeyeceğini düşünüyorum. Çözülebileceğini düşünseydim, cidden bir Ateş Hırsızı olurdum. Türkiye'de sosyalizmi tartışmaktan buralara gelemiyoruz; bu en önemli zaaflardan biri. Sosyalizmle feminizmin ilişkileri, sosyalizm nasıl yanlış bakmıştır gibi konular dışında derinleşilmedi. İnsanlar istemedi bunu.

M. AHISKA: Niye istemedi? Aslında bu sosyalistlerin dayattığı bir şey değil galiba.

A. DÜZKAN: Türkiye'de feminizme duygusal yatırım yapmış çok az sayıda kadın dışında, önemli bir kitlesi ya da militanlarının çoğu için –militan lafını niye kullandığımı istersen açarım– feminizm yan bir şey oldu. Politika var, bir de feminizm var. Politika solculuk, politika sosyalizm... politika var çünkü.

M. AHISKA: Başka bir politika bilmiyoruz zaten.

A. DÜZKAN: Politika var, bir de feminizm var. Feminizm, o politikayı düzeltecek, iyi hale getirecek, daha iyi bir politikamız olacak –neyse o

politikamız artık– ya da bizim politika içindeki haklarımızı koruyacak. Çünkü sosyalizm, dünyadaki en yumuşak deyimi kullanırsam, kadınların en azından göz ardı edildiği bir alan. Biz onu ortadan kaldıracağız. Ama feminizm kendi başına dünyayı dönüştürücü, devrimci, ayrı bir politika olarak hissedilmedi.

Türkiye'de feminizm neydi, üzerine çok şey söylenebilir. Ben en azından bir kitle hareketi, ya da bir kitle hareketi taslağı olduğunu düşünüyorum. Feminizm, kadın kurtuluş hareketi Türkiye'de. Bazı kadınlar için düzeltici, dönüştürücü olan sosyalizmdir, feminizm ona eklemlenecek bir yan alandır... esas oğlan-esas kız değil, bir yan oyuncu. Bazı kadınlar feminizmi sanki kültür ve düşün hayatını zenginleştirici bir hareket olarak gördüler. Mesela Duygu Asena çok aşağılanır, çok eleştirilir, feminizm yandaşlarınca bile. Halbuki çok işlevi olduğunu düşünüyorum ben Duygu'nun, Türkiye'de feminizm sözünün yaygınlaşması açısından. Duygu çok derin şeyler söylemez ama kitle hareketi zaten budur. Kitle hareketi derin tahliller üzerinde yürüyen bir şey değil. Tahliller bir yerlerde yapılır ve kitle hareketi etkilenir.

M. AHISKA: Kitle hareketi derken, ne kadar kitleselleşti?

A. DÜZKAN: Taslağı diyorum, kitleselleşti demiyorum. Kitle hareketinin taslağıdır. Olabileceği nokta oydu, hâlâ da umudum o yönde. Zaten feminizm dünyada da bir kitle hareketidir. Sosyalizmin bir yan kültürü ve düşün hareketi ya da zengin ve derin bir akademik kapsam değildir. Bu noktada çok insanla ayrıştığımı düşünüyorum.

M. AHISKA: Peki, kitle hareketi derken feminist bilinci nereye koyuyorsun? Doğrudan edinilmeyen, koşullardan doğrudan çıkmayan feminist bilinç kitleselleşiyor mu?

A. DÜZKAN: Feminizmin diğer muhalif hareketlere bir üstünlüğü var bence. Yine militanlarının diyeceğim, öznesinin doğrudan yaşadığı bir şey. Kadın kadından söz ediyor, yani kendinden söz ediyor. Çok doğrudan, dolayımsız bir şey bu. Diğer muhalif hareketler böyle değil. Çok dolayımları var, ikinci el şeylerden söz ediyorlar onlar. Bilinç elbette dolayımlı bir şey, yaşadığımız hayatın tıpkısı, bir aynada yansıması değil. Ama feminizmin bu kadar kolay bir şekilde vücut bulmasının nedeni bu doğrudanlık. Feminizm daha işin çok başında ama kolay vücut buldu. Tabii, bu kitle hareketi içinde yoğunlaşan odaklar var, bunların farkındayım. Bir kitle hareketi ama başından sonuna, önünden arkasına aynı yoğunlukta

var olan bir hareket değil. Dolayımın sağlandığı yerler tabii ki var, bazı odaklar var. Yani kitaplar olmasa, dergiler olmasa, tartışmalar olmasa, hatırlatılmasa bu hareket olmazdı. Kendim için de, daha birçok başka kadın için de şunu söyleyebilirim: Bir gün açıp *Somut*'un kadın sayfasını görmeseydik, ne olurdu bilmiyorum. Bazı kadınların daha çok duygusal yatırım yapmış olması, fiziksel çaba harcamış olması dolayım sağlayan bir şey. Ama zaten böyle olmuyor mu? Bir yerden bir şey başlıyor, o damar devam ediyor. Bunun dışında bir şey olduğunu düşünmüyorum. Herhangi bir insan topluluğunun toplumun bütünü için öncü olması, Marksizm'de, hatta hayatta en karşı olduğum şey.

M. AHISKA: Ben bunu tartışmak istemiyorum. Benim tartışmak istediğim, natüralizm diye adlandırdığım bir bakış. Tabii ki bütün talepler, örgütlenmeler var olan durumdan, durumlardan çıkar. Ama var olan durumu aşmak, yani natüralizmi kırmak önemli geliyor bana. Bunu kadın örneğinde söylersek, şu anda kadınların içinde bulundukları durumun dışına çıkmaları çok önemli ve politik dolayım da burada önem kazanıyor. Senin feminizme bakışında, kadınları oldukları yerden çıkmaya yöneltmek, belki de düşündükleri, kurdukları kadınlık çerçevesinin dışına çıkartmaya yöneltmek gibi bir perspektif yok mu?

A. DÜZKAN: Biraz idealizm var gibi geliyor bana burada. Moral bir şey olarak değil tabii, maddecilik karşıtı olarak idealizm. Kadınların var olan durumlarının dışına çıkmaları, tabir caizse, feminizm için demode bir şey haline gelen, birey olma, bireyselleşme gibi şeylerle ilgili. Biraz da Simone de Beauvoir dönemlerine dönerek söylüyorum bunu. Bu ancak bir analiz aracı olarak düşünülebilir, kullanılabilir. Çünkü var olan durumun biraz değişmesi, sonra biraz daha değişmesi, sonra da bir ideal olarak, bir İthaka olarak gerçekleşmesi gibi bir durum yok. Bununla politika yapılamayacağını düşünüyorum. Natüralist dedin, çok doğru, politikanın natüralist şeylerle, maddi şeylerle yapılabileceğini düşünüyorum. Ama İthaka, kadınlar için başka bir hayat, başka bir varoluş, başka bir dünya, tüm bunlar bir analiz aracıdır.

M. AHISKA: Böyle bir perspektif olması gerekmiyor mu sence?

A. DÜZKAN: Tabii böyle bir perspektif var ama, bu perspektif politikanın aracı mı, emin değilim. Politika bunun üzerine mi kurulur, emin değilim. Politika çok gündelik bir şey ve gündelik bir şey olduğu için eldeki imkânlarla ve araçlarla, imkânlar çerçevesinde yapılabilir bir şey.

M. AHISKA: O zaman feminist politika, var olan taleplerin dile getirilmesi, öyle mi?

A. DÜZKAN: Var olan taleplerin dile getirilmesi ama var olan talepler tam da var değil. Talepler oluşturulur. İnsanlar, köle olarak yaşarım, kölelikten başka hayat yoktur zannederler. Köle olmama talebi, oluşturulan bir taleptir bence. "Artık köle olmayalım"ın dile getirilmesidir. Bu talebin oluşturulması bir bilinç üretimidir.

M. AHISKA: Var olan isteği, yönelişi başka bir düzeye sıçratarak, kavramlar ve talepler oluşturmak tam da natüralist olmayan dediğim şeyi yapmak değil mi? Bu anlamıyla feminist politikanın "yapılacak" bir şey olması...

A. DÜZKAN: İşte o zaman, bunun için, var olan hayatı analiz etmek zorundayız ki neredeyiz, nerede olabiliriz bunu anlayalım. Var olan hayatın analiz edilmesi kavramlarla ve yöntemlerle yapılabilen bir şey. Ben, içinde bulunduğumuz durumun analiz edilmesi için maddeciliğin iyi bir yöntem olduğunu düşünüyorum. Çünkü maddeci olmadan feminist olmak son derece mümkün ve yaygın. En yaygın şey hatta belki o. Tabii, kavramlara, soyutlamalara ihtiyacımız var. Örneğin, hayatlarımıza genellikle psikolojinin kavramlarıyla bakmak yaygındır. İşte, "nevrotiklerin çoğu kadındır", "sıkılıyorum, ben bu adama çalışıyorum, niye ben hep evdeyim..." Ama buradan şuna varmak gerekir: Yandaki kadın da sıkılıyor, o da arada dayak yiyor. Buradan bir kitle hareketi yaratmak için, acaba kimin işine yarıyor bu dayak yiyişimiz bizim, diye sormamız, yani bir analiz çabası gerekiyor.

Burada şöyle bir şey var: Kadın hareketi kadınlarla hareket ediyor, elindeki malzeme o. İşçi hareketi baştan çok şanslı. Çünkü işçi hareketi, işçilerle değil aydınlarla hareket ediyor ve düşünme şansına sahip. Çok başka bir şey bu. Kadınlar doğaldır, erkekler kültürdür, diye bir yargı vardır. Tabii, bu mutlak bir şey değil, natürel ve değişmez bir şey de değil ama bunda hiç de doğruluk payı yok değil. Kültür, kadınlardan çok uzak tutulmuş. Düşünmek, kültür, tahlil, aklına gelebilecek her türlü soyutlama uzak tutulmuş.

M. AHISKA: Sen demin bir kitle hareketi taslağı derken, feminizm dünyayı dönüştürücü bir şey olarak görülmedi, dedin. Böyle bir perspektifi var mıydı, ya da nasıl ifade ediliyordu?

A. DÜZKAN: Perspektif, oluşturulan bir şey. Bu imkânı vardı. Yani lafz düzeyinde söylenen, çok sık söylenen bir şeydi. Ama artık şahsen benim duyduğum zaman sinirlendiğim bir şey olmaya başladı. Çünkü klişe halini almaya başladı. Dünyayı dönüştüreceğiz, ama nasıl dönüştüreceğiz, hangi örgütlenmelerle, hangi tahlillerle, hangi perspektiflerle, hangi araçlarla? Bunları konuşmuyoruz bir türlü. Ne konuşuyoruz? Sosyalizm niye kötüdür, niye bizi istemiyor, falan. Biraz çocuksulaştırdım ama bu böyle. Feminist hareketin dünyayı dönüştürücü bir şey olduğu, bizim feminist literatürde bin kere yazılmıştır. Ama analiz etmezsen, bunun altını doldurmazsan, bu anlamlı bir şey olmuyor. Çünkü aslında herkes içten içe inanıyordu ki, sosyalist hareket dünyayı dönüştürecek.

M. AHISKA: Feminizm, sosyalizme alternatif bir dünyayı dönüştürme projesi sunabilir mi sence?

A. DÜZKAN: Sosyalizm dünyayı işçiler için dönüştürür bence. Daha da ötesi olmaz. O bile şüpheli gelmeye başladı artık ama neyse. Feminizm, kadınlar için dönüştürüyor dünyayı. İkisi farklı şeyler. Birbirinin alternatifi değil. Çünkü özneleri farklı. Sosyalizm de lazım bu dünyaya, feminizm de. Ama ne feminizm işçiler için bir şey vaat edebilir, ne sosyalizm kadınlar için bir şey vaat edebilir, diyorum. Feminizm şurdan avantajlı, zaten söz etmiyor işçilerden, ama sosyalizm tabii kadınlardan söz ediyor.

M. AHISKA: İstersen yine tarihe, kadın hareketine dönelim. Sosyalist feministlerle radikal feministler bu süreçte birbirlerinden ayrıştılar. İki ayrı dergi çıkardılar ama birlikte de davrandılar, çeşitli eylemlerde bir araya geldiler. Bu ayrımı sen bugün nasıl değerlendiriyorsun?

A. DÜZKAN: Benim için aslında o kadar yakın bir olay ki, tarih olarak bundan söz etmeli mi, açıkça bilemiyorum. Tarih daha uzaktan bakılan bir süreçtir gibi geliyor. Radikal feministler bir dergi çıkardı, sosyalist feministler bir dergi çıkardı gibi görünen şey, benim çok içerden yaşadığım bir şey ve tam böyle olmadı. Bir arkadaşım derdi ki, eskiden üniversiteye girerdin, önce Dev-Gençli olurdun, sonra siyasetini belirlerdin. Ben de derdim ki eskiden, feminist olunca insan sosyalist feminist olur, sonra siyasetini belirler. Çünkü bütün bu kadınlar sosyalizmden geldikleri için herkes kendini sosyalist feminist zanneder ya da sosyalist feminist olur. Ben hayatımda ilk kez radikal feministim dediğimde, kendi arkadaşlarım dahil birçok insan küçük dilini yutuyordu, "nasıl olabilir, artık bitti mi o

sosyalizm hayali, bu nasıl bir kopuştur, nasıl denebilir bu?" gibi. Bunu demek bana da çok irkiltici gelmişti çünkü o zaman sosyalist feminizm dışında, feminizm adı altında da sosyalist feminizm yapılıyordu gibi geliyor bana. Sosyalist feminizm dışında bir feminizm, hatta bu ayak bağı olmadan –ayak bağını düşünsel bir şey olarak kullanıyorum– serbestçe analiz etmemizi, serbestçe teori üretmemizi sağlayacak başka bir feminizm olabileceği imkânını hatırlatmak çok önemliydi benim için. Bır sürü şey daha sonra oturdu. Sen de vardın herhalde o toplantılarda. Çok geniş bir gruptan *Feminist* dergisi çıkarılma noktasına gelindi. Bir arada olmadığım için daha sonra hayıflandığım kadınlar var. Ama sosyalist feministler değil onlar. Mesela, Şirin Tekeli ile niye bir arada olmamışım? Bunu kendi geçmişimde bir hata olarak görüyorum. Ama o zaman, *Feminist* dergisi ilk çıktığında, o grup içinde benden başka radikal feministim diyen yoktu. Ama sosyalist feminist olmayan kadınlar vardı. Yani kendilerini böyle tanımlamak istemeyen, sadece feminist olarak tanımlamak isteyen kadınlar vardı. Sosyalist feministlerin, yani *Kaktüs*'ün çıkış sürecini tam bilmiyorum. Daha sonra *Kaktüs*'ü çıkaran kadınların önemli bir bölümü o zaman ortak bir metin yazmışlardı. O metin çerçevesinde bir araya geldiklerini duydum. Yani net bildiğim bir süreç değil bu, ama *Feminist*, sosyalist feminizmden, sosyalizmden söz etmeden de feminizmden söz edilmesinin imkânıydı. İlk başta şahsen çok ısrarlı olduğum bir şey vardı: Burada sosyalistlerle atışmayacağız, cevap vermeyeceğiz, bundan söz etmeyeceğiz, bu polemiğe girmeyeceğiz, başka bir şeyden söz ediyoruz biz, onu söyleyelim önce... Ben kişisel olarak böyle bir tercih yapmıştım. Daha sonra da çok az kadın vardır radikal feministim ben diyen. *Feminist*'i çıkaranların hemen hiçbiri kendilerini böyle tanımlamadılar.

M. AHISKA: Daha somut olarak, sosyalizm dışındaki ayrım neydi sence?

A. DÜZKAN: Buydu. Somut olarak bir şey yok sosyalizm dışında. Stella'nın o zaman dediği bir şey var: "İlk bu işlerden söz etmeye başladığım günlerde, solcu kadınlar feminist olsun istiyordum. Bu hedef gerçekleşti, şimdi ev kadınlarına yönelmeliyiz," derdi. Bence ev kadınlarına değil, demin sözünü ettiğimiz çalışan, şehirli, yalnız yaşayan kadınlara yönelmek gerekirdi, yapmadık. Bunda kendimi de sorumlu buluyorum. Mesela *Kaktüs*'le ulaşılabilir mi böyle bir şeye? *Feminist*'le ulaşılırdı diye demiyorum ama *Kaktüs*'te sosyalizmle süren hesaplaşmanın bağlayıcı olduğunu düşünüyorum. Çünkü kadınlar sosyalistler ve feminizmle uğraşmaya çalışıyorlar. Yani feminist politikanın bir rengi olarak sosyalist feminist

olmak başka bir şey, feministler olarak sosyalist politikanın içinde olmak başka bir şey. Arada önemli bir fark var. Politik bir fark. Yoksa uzun vadede teorik olarak aynı şey.

M. AHISKA: Sosyalist feminizmin nasıl kendini dışarıya kapatıcı olduğunu anlıyorum ama *Feminist* dergisine dönersek, burda da bir kapatıcılık yok mu? Kişisel olan politiktir, önermesinden çıkarsak, bireysel hayat son derece sınıfsal ve diğer farklarla belirlenmiş bir şey. Bu hayatın bazı kadınlarca dile getirilişi bir kadın imajını, bir hayat tarzını ifade ediyor. Bu, senin sözünü ettiğin potansiyel kadın kitlesine nasıl ulaşılabilir?

A. DÜZKAN: *Feminist*'te ben bir aşamadan sonra kafamda olandan bambaşka şeyler yazdığımı düşünüyorum. Başka şeyler üzerine düşünmeye başladım, onları yazmaya başladım. Öncülük olmayınca ve kendini de öncü gibi görmeyince, herkes, bunu yazmak istiyorum, canım bunu çekiyor bunu yazıyorum, diyor. Bir yükümlülükler dünyası değil. Tabii, o zenginlik, o renklilik yok. Bence onun en önemli aracı *Kadınca*'dır. Çok önem veririm ben *Kadınca*'ya, orda yazan bazı kadınlara. Şu anda *Kim*'e. Biz bir şekilde onları besleyen bir damar olduk. Yani bizim söylediğimiz bazı şeyleri şimdi orda görüyorum. Daha popülarize edilmiş bir şekilde, ama kötü bir şey değil o kadar popülarize edilmesi bazı şeylerin. Mesela şişmanlıkla ilgili şeyler. Bunlardan şimdi *Kim*'de söz ediliyor. Zaten bunlar *Kim* gibi bir yerde söz edildiği zaman anlamlı şeyler. Yani biz üç bin basıyorduk... Belki o zaman anlamlıydı, insanlar şişmanlığın politikası yapılacak bir şey olduğunu bile düşünmüyordu. Ama asıl kırk bin satan bir dergide söylendiği zaman politikaya dönüşmüş bir şeydir o.

M. AHISKA: Demin, işçi hareketinde aydınlar konuşur işçiler adına, dedin. Benzer bir durum yok muydu kadın hareketinde?

A. DÜZKAN: Tabii doğruluk payı var ama... Mesela ben aydın değilim. Yani, benim çevremde tanıdığım bir sürü kadın, hatta *Feminist*'teki kadınların önemli bölümü akademik formasyonu olmayan kadınlardı. Ben yazı yazmaya feminist olduktan sonra başladım. Daha önce gazetede çalışmıştım, haberler yapmıştım *Demokrat*'ta, ama bu başka bir şey. Yazı yazmak feminizmle başlayan bir şey benim için. Başka türlü yazar mıydım, bilmiyorum. Bir sürü kadın için böyle. Yani daha önce hiç yazmadılar, daha sonra da yazmadılar bu kadınlar. Böyle bir topluluktu *Feminist*. Bu özelliğiyle önemli olduğunu düşünüyorum *Feminist*'in. Yazmaktan bu kadar uzak insanların yazması...

M. AHISKA: Geçmişe yönelik hatalar olarak söylemek istediğin bir şey var mı?

A. DÜZKAN: Şimdiki aklım olsaydı, mesela daha kitlesel bir yayına yönelirdim. İlk *Feminist*'i çıkardığımız anda demiyorum, ondan çok emin değilim. O zaman birlikte olmak istemediğim kadınlar vardı. Onlarla birlikte olmamanın hata olduğunu düşünüyorum şimdi. Ama daha sonra, kitlesel, daha sık çıkan, daha fazla şey söyleyen, daha gündelik şeylerden söz eden bir yayın organına yönelirdim gibi geliyor. Onun dışında Kadın Kurultayı'yla falan vakit geçirmezdim, gibi geliyor. Bunlar hatırlayabildiğim şeyler. Demek ki, kişisel bir tarih. Sadece kişisel şeylerden söz edebilirim.

M. AHISKA: Bugün için daha yaygın feminist bir politik örgütlenmenin imkânlarını görüyor musun?

A. DÜZKAN: Şu anda duygusal yatırımı daha güçlü olan kadınlar var. Onlar düşünüyorlar bence bunun üzerine. Çözülmüş bir süreç değil bu, yani dağılmış bir süreç değil. Halen düşünen ve kollektif olarak bir şeyler yapan kadınlar var. İmkânları oralarda görüyorum. Yani, Boğaziçi Üniversitesi'ndeki kadınlar, Mor Çatı'daki kadınlar... Ama tabii bir de 89'da bu işe giren kadınlar var. Onlar için daha farklı bir şey. Onların elinde daha az imkân olduğunu düşünüyorum bu analiz sürecinde. Ancak yeni bir şeyler yaparken aynı hatalara düşmemek anlamında dönüp bakmalıyız geçmişe. Ayrıca, mutlak bir yenilgi olur da bir geçmiş değerlendirmesi yapılır, bu tam da böyle bir şey değil.

M. AHISKA: Şu anda en aktif çalışan kurumlardan biri Mor Çatı ve kadınlara yönelik şiddete karşı, dayağa karşı faaliyet gösteriyor. Spesifik olarak çalışma alanı bu. Ama bence feminizm bundan daha kapsamlı bir proje ve içerdiği birçok başka alan var. Ve "kişisel olan politiktir," dediğin anda, aslında kadının kendini bir özne olarak oluşturması diye bir konu geliyor, yani, cinsellik ve kadın bedeni üzerine, sadece bir şeylere karşı olarak değil, daha olumsal bir alanda söylenebilecek şeyler de var. Bu konuda ne düşünüyorsun?

A. DÜZKAN: Bunun üzerine düşünmek, çalışmak isteyen kadınlar da bunun üzerine çalışacaklardır. Erkeklerin kadınlara yönelik şiddetinin sandığımızdan çok daha önemli bir şey olduğunu düşünüyorum. Sadece dayak gibi sindirme yöntemleri değil, yani, hizaya getirme yöntemleri olarak değil, cinselliğin yaşanış biçimi olarak, cinselliğimizin bir parçası ola-

rak... Bunu sadizm-mazoşizm gibi şeyler anlamında kullanmıyorum, gündelik, olağan cinselliğimizin yaşanması olarak, gündelik hayatlarımızın örgütlenmesinde, erkeklerle ilişkilerimizin örgütlenmesinde çok önemli olduğunu düşünüyorum. Mor Çatı daha spesifik bir şeye yönelik bir örgütlenme tabii. Ama bütün bunların cevabının bulunması da belki böyle parçalı parçalı olacak. Belki bir gün bir grup kadın ortaya çıkıp yatak odalarındaki bilmem neye hayır diyecek, bunun üzerine konuşmaya, düşünmeye başlayacak. Hem kendileri, hem kadın kurtuluş hareketinin diğer militanları, hem de toplumsal hafızamız bu yeni düşünceyle tanışacak. Ama bunun dışında daha total bir bilinç üretiminin olabileceğine inanmıyorum. Ayrıca çok da doğru mu, bilmiyorum.

M. AHISKA: O zaman teorinin anlamına geliyoruz. Bazı kadınlar şu anda feminist teori alanındaki eksikliklerden söz ediyorlar. Bu konuda da Batı merkezli bir düşünce var, Avrupa'da olanlar Türkiye'de sonradan yaşanıyor gibi... Oysa şu anda, bildiğim kadarıyla Avrupa'da merkezi bir feminist teori yok. Üniversitelerin bünyesinde yapılan çok sayıda araştırma, yazı filan var ama ortaya çıkan, birbirinden son derece farklı yaklaşımlar, bakış açıları... Hele post-feminizm diye adlandırılan düşünceler zaten dağılmaya ve farklılığa işaret ediyor. Sence toparlayıcı bir feminist teoriye gerek var mı bugün?

A. DÜZKAN: Bir kere ben kendimi Doğulu hissediyorum. Ve Doğulu bir feminizmin mümkün olduğunu düşünüyorum. Şimdi öyle bir şey var ki Türkiye'de, sanki daha özgürlükçü, daha kurtuluşçu şeyleri savunmak Batılı bir şey, bunun aksini savunmak Doğulu bir şey. Bunu kıran Kürt hareketidir bence. Doğu'nun saklı bilinci... Bu ülke bir sürü şeyiyle, Kemalizm'ine rağmen, Doğulu bir ülke ve bu o kadar kötü bir şey değil. Ama Doğu daha az özgürlükçüymüş, biz de bunu kırarız, bunun sorularına cevap verebiliriz, çünkü biz buraya aitiz. Batı'da ne olup bittiği beni çok ilgilendirmiyor. Burnumuzun dibinde İran var, Mısır var. Haberimiz yok ne oluyor oralarda. Hindistan'da ayda bir kadın yakılıyor, hiç kimse ayağa kalkmıyor. Mısır'da bir şeyler var, burun kıvırıyoruz. Ben söyledikleri şeyleri çok beğendiğim için demiyorum, ama gözümüzü oraya çevirmiyoruz. Arapça öğrenmiyoruz, hepimiz İngilizce öğreniyoruz sürekli. İkinci dil olarak Fransızca öğreniyoruz. Bir Farsça öğrenenimiz yok. Farsçaları da İngilizce'den okuyoruz. Müthiş bir şey bu.

Tabii, kendi sorduğum sorular için bir teorik perspektife ihtiyaç duyuyorum. Düşündüğüm bazı şeyleri paylaşamamanın, kollektifleştirememenin sıkıntısını daha önce de çok çektim. Ayrıca feminizmin politik günde-

mini belirleyen cinsellik gibi konularla ilgili düşündüğümüzde bile bunları kollektif bir bilinç haline getiremedik. Kollektif bilinç haline getirdiğimiz en önemli şey, bağımsız hareket olmak ihtiyacıdır.

M. AHISKA: En çok da sosyalizmden bağımsız olma... Marksizm'in çok etkili olduğu bir dönemde, dünyada feministler Marksizm'in kavramlarını feminist teori içinde yeniden üretmeye çalıştılar. Örneğin Christine Delphy, 70'lerde kadınların sınıf olduğunu ispatlamaya çalıştı. Bu da aslında biraz Marksist çerçeve içinde düşünmek değil mi? Sanki feminizm ciddiye alınabilmek için, Marksizm'e benzer kavramlarla konuşmak, kadınların sınıf olduğunu ispatlamak zorundaydı.

A. DÜZKAN: Buna Kate Millet için biraz katılıyorum. Christine Delphy için katılmıyorum. Çünkü Christine maddeci ve maddeciliğin tek çare olduğu yolunda da uzun uzun yazıp çizmiş bir kadın. O yüzden onun kadınların sınıf olduğundan söz etmesini bir aynanın içinde karşılığını bulma çabası olarak görmüyorum. Ben Delphy'yi okuyana kadar maddeciliğin evin dışındaki kamusal alana uygulandığını gördüm yalnızca, Delphy evin içini de bir sömürü alanı olarak ele alıyor. Ev dediğimiz zaman çok geniş bir alan, hele prekapitalist düzenlerde – düzen derken düzenek anlamında kullanıyorum. Bunda özellikle sömürü var. Kadınlar evin içinde çalışıyor ama evin önündeki tarlada da, bahçede de, evin içindeki halı tezgâhında da çalışıyor. Patriyarka sadece erkeklerin kadınlar üzerinde değil, yaşlıların gençler üzerinde, aile reisinin ailenin diğer fertleri üzerindeki egemenliği. Kendi başına düzenlenmiş bir şey. Christine bunu analiz ediyor, maddeci bir yöntemle analiz ediyor bunu. Fransa'da olması önemli tabii, çünkü en az kapitalistleşmiş ülkelerden biri Batı Avrupa'da. Delphy'nin söylediklerinin Türkiye için de çok önemli olduğunu düşünüyorum. Çünkü Türkiye, epeyce prekapitalist ilişki içeren bir ülke. Aileye bakarken bu tarihsel gelişim içinde bakmak başka bir şey, çekirdek aileden bakmak başka bir şey. Marksizm ideolojik düzeyde tarihin pre-kapitalist dönemlerine bakmış olmasına rağmen, esas olarak çekirdek aileye bakıyor. Diyor ki, çekirdek ailede ev işi yapılıyor, bu yeniden-üretimdir, üretim falan değildir. Ama buna patriyarkanın dönüşmesi perspektifiyle bakmak ayrı bir şey. Patriyarka herhangi bir erkeğin egemenliği değil. Yani devlet, patriyarkadır denemez. Patriyarka içinde bir üretim ilişkisi olduğunu söylüyor Delphy, bunu analiz ediyor. Bu analiz içinde kadınlara sınıf demek anlamlı.

Mesela cinsellik de çok önemli egemenlik ilişkileri içeren bir alan ama üretim ilişkilerini tahlil ederek bu egemenlik ilişkilerini çözmek mümkün değil bence. Kültür var, ideoloji var, devlet var, ayrıca hayatın

kamusal üretimi var. Bunlarla ilgili çok fazla şey söyleyemeyen bir perspektif bu.

M. AHISKA: Hep bir maddiyattan, maddi temellerden söz ediyorsun ve dünya, sonuçta maddi temeller değişiyor. Bir yandan feminist hareketin bağımsızlaşma ihtiyacından söz ediyoruz. Ve üstelik de farklılık var, farklı kadınlar, farklı örgütlenmeler var diyoruz. Bugünün maddi dünyasının analizinden çıkacak ve bu farklı kadınları buluşturacak kavramlara ihtiyaç yok mu? Ben dönüp dolaşıp buraya geliyorum.

A. DÜZKAN: Farklı kadınlar, farklı bir yerlerde bir araya gelebilseler, ondan sonra belki buluşmalarından söz etmek mümkün. Türkiye'de hep onlar buluşturulmaya çalışıldı. Farklılık üzerine örgütlenilmedi. Halbuki feminist örgütlenme geleneksel olarak farklılık üzerine yürüyen bir şeydir. Türkiye'de farklılık üzerine örgütlenilmedi ki. Tabii azlığın falan da etkisi var ama herkes zannediyordu ki, her toplantıya gitmeli. Hareketli dönemimizin son yıllarında başlandı bu farklılık üzerine düşünülmeye, bu farklılık temel alınmaya. Ama tabii buluşmak için değil, bugünkü hayatımızı ve tabii dünkü hayatımızı çözmek için bazı sorulara ve cevaplara ihtiyacımız var. Sanırım teorik perspektif dediğimiz şey de bu.

M. AHISKA: Farklılığı kabul etmek de yetmiyor ki politika üretmek için. Farklılık üzerine temellenen post-feminizmin politikasızlığı ortada.

A. DÜZKAN: Türkiye'de farklılığı analiz etmedik biz. Farklılıktan söz etmeye de, analiz etmeye de ihtiyacımız olduğunu düşünüyorum. Ondan sonra ortak hayatımızı konuşabiliriz. Cinsellik bir alan olduğu için söylüyorum, kim nasıl sevişiyor mesela? Bunun için, farklı kadınlar farklı deneyimler aktaracak, farklı şeyler söyleyecekler ki bunlardan bir soyutlama olsun, bir araya gelsin. Bunlar olmuyor. Yani birisi, "nasıl sevişiyoruz, yazın nasıl seviştiğinizi" demedi daha. Yazar mı herkes onu da bilmiyorum. "Nasıl dayak yediniz?" dedik mesela.

M. AHISKA: Cinsellik, cinsel özgürleşme gibi konular üzerine düşünme Türkiye'de feministlerin gündeminde pek olmadı sanıyorum.

A. DÜZKAN: Çok fazla değil. Bazı kadınlar için çok önemli oldu cinsel özgürlük, cinsel olarak özgürleşmek, arzularını daha kolay ifade edebilmek, daha kolay yaşayabilmek, daha çok erkekle ve kadınla sevişebilmek. Bazı kadınlar için kendi feministliklerini yaşarken bu öne çıktı. Bazı

kadınlar için daha az önemli oldu. Ben şahsen cinsel özgürleşmenin her şey olmadığını düşünüyorum. Cinsel özgürleşme her zaman kadınlar için de, feministler için de önemli bir şey ama, cinselliğin yeniden tanımlanmasını sağlamıyor.

Aslında çok az konuşuldu cinsellik. Hatta karikatürlerde hep böyle açık saçık kadınlar vardır, kulağında femina küpeli. Hiç görmedim ben hareket içinde öyle kadın. Çok tartışılan bir şey olmadı cinsellik. Zordur da cinsellik üzerine tartışmak, konuşmak. En zor konuşulan şeylerden biri. Hele böyle bilinç yükseltmenin falan az tutulduğu topluluklarda.

M. AHISKA: Heteroseksüel modele karşı çıkmak, eleştirmek de pek gündeme gelmedi... Eşcinsel hareketle nasıl bir bağlantısı oldu feminist hareketin?

A. DÜZKAN: Eşcinsel hareketin Türkiye'de ilk ortaya çıkışından beri onlarla hep dirsek temasımız oldu. Tanıştık, ilişkilerimiz oldu. Onlar bizimle ortak bir şey yapmayı çok istediler. Biz de bir ara daha istekliydik. Türkiye'de eşcinsel hareket daha ziyade erkek eşcinsel hareketi olarak cereyan etti. Olağan bir şey de bu galiba. Onların özgürleşmesi önemli bir şey ama, doğrudan kadın hareketinin gündeminde bir şey olmadığını düşündüm ben hep.

Kadın kurtuluş hareketi içindeki ve dışındaki lezbiyenler arasında da kendilerini bir özgürleşme perspektifiyle ifade edenler pek olmadı. Lezbiyenlik, hep konuşulan, yaşanan, azıcık şakası yapılan bir konu oldu – ağır bir konu bu çünkü. Ama politikası yapılmadı. Lezbiyenliğin heteroseksüel dayatmayı kırmakta önemli olduğunu düşünüyorum. Ama Batı'dan çok fazla politik lezbiyenle tanışmadım, tanıştıklarımdan da rahatsız oldum, açıkça itiraf etmeliyim. Batı'da bildiğim tartışmalardan, bu çelişkinin her zaman çok meyve veren bir şey olmadığını düşünüyorum. Tabii, Amerika'da lezbiyenler gerçek bir cadı avına uğramışlar. Ama bunların hepsi bir dayatma. Lezbiyenlik de bir dayatma. Niye böyle tanımlıyoruz kendimizi? Bütün bunlar düşünülebilir şeyler. Ama lezbiyenliğin genel olarak cinselliğimizi sorgulamakta devrimci bir araç olduğunu düşünüyorum. Bundan öte bir şey değil. Ancak bütün araçlar kullanıldığında cinselliğimiz üzerine anlamlı bir yere varabiliriz gibi geliyor.

M. AHISKA: İşte burada da ütopik bir yan devreye giriyor bence. Örneğin devrimci bir dönüşüm dediğimiz zaman, tamam, bu maddi olanın değişmesi anlamına geliyor, ama ne yöne doğru? Hayatının her alanında, ne yöne bir değişim?

A. DÜZKAN: Devrimci bir dönüşümde, ne yöne doğru diye mi sormak gerekir, yoksa neden rahatsız oluyorsak onları kaldıralım diye mi sormak gerekir, bilmiyorum. Mesela cinsellikle ilgili olarak neden rahatsızız? Bir kere bunun zaten rahatsızlık verici bir şey olduğu belli, kimselere göstermeden yapıyoruz. Ama bazen de yapıyormuş gibi gösteriyoruz. Yani pornografiyi kastederek söylüyorum. Tuhaf bir şey var. Gerçekten yaptığımızı asla göstermiyoruz. Bunlar üzerine düşünerek nereye varsak iyi olur konusunda konuşabiliriz gibi geliyor bana. Ama cinsellik ne kadar toplumsal olarak belirlenebilecek bir alan, bu da şüphe götürür.

M. AHISKA: İstersen biraz toparlayalım. Doğu-Batı ayrımından, farklılıklardan konuştuk. Şu anda Avrupa, Doğu'yu yeniden tanımlıyor, bir yabancı olarak. Bana öyle geliyor ki, aslında bir yandan her şeyin birbirine eklemlenmesi, tarihlerin yok olması, her şeyin birbirinin içinde erimesi gibi bir süreç var; öte yandan mutlak farklılığın, ayrı olmanın vurgulandığı bir düzey var. Bütün ayrımlar ortadan kalkıyor gibi, ama her şey de birbirinden ayrı. Biz farklılığı analiz edemedik dedin, bu çok doğru, ama bir yandan hep o soruyu sorar buluyorum kendimi. Ortak olanı yeniden keşfetmek gerekmiyor mu? Önce bütün insanlık vardı, sonra bütün kadınlar ayrıldı, sonra beyaz kadınlar, siyah kadınlar... Şimdi ayrılığı kabul ederek, bu ayrılığa bir pay, bir mesafe tanıyarak, bu farklılık içinde bir ortaklık noktası nasıl bulunacak? Ben bunun çok zor bir şey olduğunu düşünüyorum, ama olması gereken ya da olmasını istediğim bir şey de aynı zamanda...

A. DÜZKAN: Ama eğer bu parçalanmanın nedeni bütünleşmeyse, her şeyin birmiş gibi, hiçbir şeyin birbirinden farkı yokmuş gibi olması ise, bu dayatmaysa, bu göz boyamaysa o zaman tam da bu parçalanmayı yıkmanın yolu bu dayatmaya karşı çıkmaktır. Hiçbir şey birbirine benzemiyor ama niye benzemiyor, nerede ayrılıyorlar? İktidarda ayrılıyorlar. Çünkü, bu farklılığı temel alanlar, farklılığı iktidardan bakarak analiz etmiyor, iktidardan bakarak tanımlamıyor. Biliyoruz ki kadın olmakla, erkek olmak farklı şeyler. Ama niye? Biri iktidar olduğu için. Aynı şekilde beyaz olmakla, siyah olmak... İktidar olmasa, fark etmezdik bu ayrımı biz. Mesela, yeşil gözlü olmakla mavi gözlü olmak arasında pek bir fark yok. Ama yeşil gözlü olmakla kahverengi gözlü olmak arasında bu ülkede bir iktidar farkı var. Yeşil gözlüysen en güzel göz senindir. Güzellik çok ciddi bir iktidar aracıdır. Neden bazı farklılıklar önemli? İktidar yarattıkları için. Bunları tanımlamak bence gittikçe unutuluyor. Sanki hiç iktidar yokmuş gibi. İnsan olarak, yani bütün diğer tanımları içeren bir birey olarak söylü-

yorum, bu iktidarları tanımlamak belki birey olmaktır. Hangi iktidarın neresindeyim ben? Burada bireysellik herkes için çok karmaşık bir şey, herkes için ayrı bir bileşim söz konusu âdeta, ve ancak ondan sonra, yine o iktidarlar temelinde bir araya gelip tanımlamak mümkün bence.

M. AHISKA: Peki, iktidarların hiyerarşisini de tanımlamak gerekmiyor mu, yoksa bunlar hep aynı değerde olamaz herhalde?

A. DÜZKAN: Hayır, aynı değerde değil, toplumun örgütlenmesini bazı iktidar ilişkileri daha çok etkiliyor.

M. AHISKA: Ben de, bu iktidarı tanımlamak meselesinin çok önemli olduğunu düşünüyorum. İktidardan başlamak, onun analizinden başlamak, ve o hiyerarşiyi bilmek bize birleşme noktalarını gösterecektir.

A. DÜZKAN: Ama sonuç olarak, mesela emekle sermaye arasındaki iktidar ilişkisinin, biseksüellerle heteroseksüeller arasındaki iktidar ilişkisinden daha fazla düzenlediğini düşünüyorum, şu toplum denen cehennemi. Ama iktidarlar arasındaki hiyerarşinin muhalefetin örgütlenmesinin hiyerarşisine birebir tekabül etmemesi gerektiğini düşünüyorum. Çünkü o zaman biseksüel muhalefet de emek muhalefetine tabi olmalıdır, çünkü bu çelişkinin tanımlandığı iktidar, toplumsal düzeyde diğerine göre daha kapsayıcıdır. Bu sonuca ulaşmak yanlış bence. Her birey, her hareket kendini başka bir yere koyabilir.

M. AHISKA: İşte o zaman bir projeye ulaşmak çok zor görünüyor bana.

A. DÜZKAN: Zaten bir proje yok, olmaz.

M. AHISKA: Bir sürü projeye de ulaşmak zor.

A. DÜZKAN: Bir sürü projeye ulaşmak zor mu, bilmiyorum. Esas olan şu bence: Bunlar arasında çatışma olacaktır, farklı farklı projeler, farklı muhalif hareketler olacaktır. Çünkü kimisi projeyle yürümek istiyor, öbürü, hayır ben proje istemiyorum diyor. Mesela, biseksüel muhalefet. Adamlar da projesiz davranma hakkına sahipler. Pek de kapsayıcı bir şey değil bu, ama çatışma var aralarında. Kadın hareketiyle sosyalist hareket de öyle. Çatışma var aralarında. Sosyalist devrim olsa, bak nasıl çatışma olacak. Para belli, ödenekler belli. Yani pratik sınırlar var. Mesela, ortak

kreş mi kurulacak –sosyalistler hep bunu önerdiği için söylüyorum, yoksa kreş acaba kadın sorunu mudur, yani kadınların talebi midir, ebeveynlerin talebi midir, bebeğin talebi midir, o ayrı– fabrika mı? Bu tabii daha somut bir şey. Ama muhalefetler yürürken de çatışma var. Çünkü farklı çıkarlar var. Çatışma var. Biz bu çatışmayı bir noktada fark ediyoruz. Hâkim olanın altında olanlar fark ediyor. Yoksa aslında çatışma hep var. Birilerinin susturması da çatışmadır, ama ses çıkmadığı için çatışma gözle görülmez, kulağa çarpmaz. Biz fark ediyoruz şimdi, kadınlar fark ediyor.

M. AHISKA: Son olarak, bu on yıllık feminist hareketin bugün üzerindeki etkilerine geçelim. Bu hareket kadınları nasıl etkiledi, toplumu nasıl etkiledi, neleri değiştirdi?

A. DÜZKAN: Değiştirdiğini düşünüyorum. Hâlâ da sürüyor bu. Konuşmanın başında da söylemiştim, kadınlar için başka bir hayatın mümkün olabileceğini fark ettirdi hareket. Her şeye kadınlar açısından bakılabileceğini fark ettirdi. Türkiye'de gündelik hayatın parçası olan bazı davranışların pek de öyle yenilir yutulur şeyler olmadığını ve esas önemlisi, erkeklerin kadınlara düşman olduğunu fark ettirdi. Artık Türkiye'de kadınlar, erkeklerin kendilerine düşmanlık ettiğini fark etmeye, bundan söz etmeye, bunun biçimleri üzerine düşünmeye başladılar. Bu çok önemli bir şey. Çünkü erkekler kadınlara karşı çok derin bir düşmanlık yürütüyor. Bu, feministlere kadar hiç söz edilmeyen bir şeydi. Belki kadınlar eziliyor deniyor ama bu ayrılık ve düşmanlık ilk defa hissedilir bir şey oldu. Bu düşmanlığı fark etmenin kadınlar için çok devrimci bir şey olduğunu düşünüyorum. Belki de feminizm bu zaten. Yani kadınlardan yana olmak ama erkeklerin düşmanlığını fark etmek, buna karşı düşmanlık göstermek, buna karşı düşmanlık hissetmeyi bilmek. Çünkü kadınlar düşmanlık hissetmeyi de bilmiyorlar herhangi bir şeye karşı. Ve Türkiye'de kadınlar sokağa çıkamıyorlarsa bunun bir düşmanlıktan kaynaklandığını biliyorlar. Ve artık kadınlarla erkekler arasında bir çelişki olduğu –uzlaşalım ya da uzlaşmayalım– bu toplumun hafızasına nakşedildi. Bu, çok önemli bir şey bence. Mesela Türkiye'de yine kadın hareketinin sonucu tuhaf bir maço edebiyatının geliştiğini düşünüyorum. Yani daha önce maço olduğunu fark etmeyen adamlar maço olduklarını fark ettiler, tavır alıyorlar. Mizah dergilerinde maço bir yaratıcılık var. Kadın hareketiyle birlikte çıkmış, tanımlanmış bir maçoluk var.

M. AHISKA: Çatışmayı tanımak, kutuplaşma daha iyi, en azından ne yaşadığını bilirsin.

A. DÜZKAN: Mesela *Pişmiş Kelle* çok ilginç bence. Çok da kendini tanımlayan, kadınlar için eğitici, çok faydalı bir şey. Onu okumadan insan erkeklerin öyle baktıklarını, öyle düşündüklerini bilmiyor. Bilmeyebilir yani... Çok da tutarlılar. Mesela biz bir ilan vermek istedik. Basmadılar. Biz erkek dergisiyiz, dediler. Ne yaptıklarının bilincinde olarak yapıyorlar. Aynı üslupla cevap verecek kadınlar olsa çok sevinirim. Edepsiz Kadınlar Ligası! Benzer bir kadın ağzı olsa, o kutuplaşma hoş bir şey.

M. AHISKA: Kültür tarihi, kaydedilmiş kültür tarihi büyük ölçüde erkekler tarafından yazılmış. Sonuç olarak erkeklerin damgasını vurduğu bir kültür. Bunun dışında laboratuvarda yaratılacak bir kadın kültürü olduğunu düşünmüyorum ben. Ama bu, kadınların kültür içinde hiç yeri yok, demek de değil. Belki gizlenmiş, gölgelenmiş, üstü örtülmüş, kaydedilmemiş bir kadın kültürü var tarih boyunca. Bunu araştırmak, ortaya çıkarmak çok önemli geliyor bana. Bu gündeme geldiği zaman, kadınların kültür içindeki varlığı ifade edildiği zaman, tarihe birdenbire başka bir faktör ekleniyor. Her şeye bir yeniden bakış, belki bir kopuş...

A. DÜZKAN: Bu kadar keskin dönüşümlere, kopuşlara inanmıyorum ben. Faydası olmayacağından değil, olabileceğine inanmıyorum. Bunlar Batı'da yazılan, konuşulan, tartışılan şeyler... Kişisel olarak en sevdiğim sanatçıların çoğu erkek. Tarkovski'yi çok beğenirim mesela. Kadın düşmanıdır. İsmet Özel'i beğenirim, kadın düşmanıdır.

M. AHISKA: Bizim böyle bir lüksümüz yok ama. Kültürle, sanatla ilgileniyorsan, karşına çıkanların çoğu erkek. Tabii ki seveceksin, başka bir çaren yok. Bu çerçevenin tümüyle dışında durmak mümkün değil.

A. DÜZKAN: Doğru. Sanatın biraz daha özerk bir alan olmasını tercih ediyorum kişisel olarak. Orada her şey olmalı, kadın düşmanlığı ve erkek düşmanlığı dahil buna...

D E F T E R
kaynakça
(1-20. Sayılar)

Abacı, Tahir, Öncülük ve Ustalık Üzerine, 1992, no. 18, s. 107.

Abel, Olivier, Laikliğin Bunalımı, 1990, no. 13, s. 57.

Acar, Erhan, *şiir*, 1987, no. 1, s. 78.

Acar, Erhan, Muttianne, *hikâye*, 1988, no. 3, s. 95.

Ada, Ahmet, *şiir*, 1991, no. 17, s. 52.

Ada, Serhan, *şiir*, 1992, no. 18, s. 136.

Adanır, Oğuz, Türk Sinemasında ya da Türk Toplumsal Yaşamında "İçerik" Sorunu, 1989, no. 8, s. 22; Türk Sinemasında ya da Türk toplumsal Yaşamında İçerik Sorunu -II, 1989, no. 9, s. 111; Osmanlı'dan Günümüz Türkiyesi'ne "Sanat"ta İçerik Simülasyonu - III, 1989, no. 10, s. 130.

Adorno, Teodor, Minima Moralia'dan Seçme Parçalar, 1992, no. 18, s. 17.

Adorno, Theodor ve Lucien Goldman, Betimleme, Anlama ve Açıklama, 1990, no. 14, s. 38.

Ahıska, Meltem, Çeşitli Sapkınlıkların Analizi, 1987, no. 1, s. 80; Aşk Üstüne Tartışma, 1987, no. 1, s. 103; Homo-Sexualis Üzerine Bir Söyleşi, 1987, no. 1, s. 125; *şiir*, 1988, no. 6, s. 96; S Henüz P Değil, 1988, no. 3, s. 69; Teyzeniz Olur, 1988, no. 5, s. 58; Betty Blue, 1988, no. 6, s. 180; Kültürün Değeri, 1989, no. 8, s. 7; Yüzey ve Şiddet, 1989, no. 10, s. 80; İmgeli Cohenseverler, *söyleşi*, 1989, no. 8, s. 138; Zamansız Korku, *hikâye*, 1990, no. 15, s. 103; *şiir*, 1991, no. 17, s. 145; Metropol ve Korku, 1992, no. 19, s. 118; *şiir*, 1992, no. 18, s. 31.

Akay, Ali, Metinleri Doğru Okumaya Bir Çağrı, 1989, no. 9, s. 142; Postmodern Konumdaki Filozoflar, 1992, no. 18, s. 22.

Akay, Ali; İhsan Bilgin; Orhan Koçak; İskender Savaşır, Çelişki ve Fark: Modernizm ve Postmodernizm Üzerine Söyleşi, 1992, no. 18, s. 82.

Akay, Ezel, *şiir*, 1987, no. 2, s. 118.

Akçam, Taner ve Michael Böttcher, Lenin'in Devrim Teorisinde Rusya'nın (Asyalı) Karakteri, 1989, no. 10, s. 40.

Aköz, Emre, Dolaylı Aşklar, 1988, no. 5, s. 109.

Aksoy, Bülent, Müzik Neyi Anlatır, 1987, no. 2, s. 140.

Aksoy, Nazan ve Bülent Aksoy, Şklovki'nin Makalesi İle Biçimci Yöntem Üzerine, 1988, no. 5, s. 156.

Aksoy, Nazan, "Cinsel Devrim" Döneminde Cinsel Karşı-Devrimci Bir Yazar: Iris Murdoch, 1988, no. 4, s. 121.

Aktunç, Hulki, *şiir*, 1988, no. 7, s. 50; *şiir*, 1989, no. 10, s. 68.; *şiir*, 1989, no. 8, s. 15; Dilin Yarılışı, 1990, no. 11, s. 7; Taşemen, *hikâye*, 1991, no. 17, s. 156.

Alioğlu, Füsun, Bir Şehir: Mardin, Belgeler,Efsaneler, 1990, no. 15, s. 73.

Alkaya, Orhan, *şiir*, 1989, no. 8, s. 98.

Altınel, Şavkar, Karışık Kış Manzaraları, *hikâye*, 1993, no. 20, s. 181.

Anadol, Zihni, Hapishane Tanıklıkları, *söyleşi*, 1989, no. 9, s. 41.

Anday, Melih Cevdet ve Orhan Koçak, Melih Cevdet'le Söyleşi, 1989, no. 10, s.

81.
Anday, Melih Cevdet, *şiir*, 1989, no. 10, s. 88.
Anderson, Benedict, Ulusal Bilincin Kültürel Kökleri, 1990, no. 13, s. 7.
Apaydın, Alpaslan, Geniş Geceler Durağı, 1990, no. 14, s. 118.
Arendt, Hannah, Geçmişle Gelecek Arasındaki Boşluk, 1988, no. 3, s. 78.
Ariès, Philippe, Yasak Ölüm, 1987, no. 2, s. 78.
Arslantunalı, Mustafa, İletişim Çağı, 1990, no. 14, s. 56.
Artan, Tülay, Mahremiyet: Mahrumiyetin Resmi, 1993, no. 20, s. 91.
Aruoba, Oruç, Hegel'in Özgürlüğü, 1988, no. 6, s. 97; Uygarlık Üzerine Notlar, 1988, no. 3, s. 114; Berlin Üzerinde Gökyüzü: Cennetten İnen Melek, 1989, no. 10, s. 122; Ödüllü Bulmaca, 1989, no. 8, s. 137; Molla'nın Topuzu, 1989, no. 9, s. 144.
Asu, Aksoy, İletişim Devrimi ve Kadın, 1992, no. 18, s. 141.
Avcı, Nabi ve Akın Atauz, Ruşen Çakır, Sina Eren, Deniz Gürsel ve İskender Savaşır, Bir Sorun Olarak Yerellik ve Muhalefet, *söyleşi* 1988, no. 3, s. 124.
Aydın, Hasan, *şiir*, 1992, no. 19, s. 177.
Ayral, Gülgün, Dermatomiyozit, 1987, no. 2, s. 46
Ağaoğlu, Adalet, Gece Hayatım, *hikâye* 1991, no. 17, s. 146.
Baker, Ulus, "Kutsal"dan Arındırılmış Modern Toplum," 1992, no. 18, s. 140.
Balcıoğlu, Tevfik, Dişi Robot Cinselliğinin Teknolojik Saldırganlığı, 1988, no. 3, s. 38.
Batur, Enis, Yazboz, Graphomanie'ye Dair, 1991, no. 17, s. 40.
Baudrillard, Jean, Biz Hepimiz Transseksüeliz, 1988, no. 6, s. 125.
Bayar, Atılgan, *şiir*, 1988, no. 5, s. 106; *şiir*, 1988, no. 3, s. 123; *şiir*, 1989, no. 10, s. 118; *şiir*, 1990, no. 14, s. 80; *şiir*, 1990, no. 12, s. 113.
Baydar, Sami, *şiir*, 1989, no. 9, s. 107; *şiir*, 1990, no. 14, s. 53; Dünyadan Çıkış Yolları, *hikâye*, 1990, no. 12, s. 128; Yeni Yıl Kartı, *hikâye*, 1991, no. 16, s. 121.
Bayrı, Haldun, İki Bahar, 1993, no. 20, s. 162.
Başar, Kürşat, Bir Ateş Sarayında, *hikâye*, 1988, no. 6, s. 151.
Başaran, Melih, "Uluslararası Durumcu" Eylemi Anımsamak, 1988, no. 4, s. 73; Kıymet'i Tarih / Kıyamet'i Tarih, 1988, no. 5, s. 20.
Beckett, Samuel, Son, *hikâye*, 1987, no. 2, s. 102.
Behar, Cem, Osmanlı'da Musıki Öğrenim ve İntikal Sistemi: Meşk, 1988, no. 7, s. 83; Klasik Türk Müziği Hakkında Ya Da "...Ölünün Arkasından Konuşmak", 1990, no. 13, s. 67.
Belge, Taciser, Hikâyeler, *hikâye*, 1988, no. 7, s. 77.
Bener, Vüs'at O., Sır, *hikâye* 1993, no. 20, s. 175.
Berfe, Süreyya, Melih Cevdet Anday'ı Okumayın, 1989, no. 10, s. 89; *şiir*, 1993, no. 20, s. 161.
Berger, John, Ve Yüzlerimiz Kalbim Fotoğraflar Kadar Kısa Ömürlü, 1988, no. 6, s. 93.
Berger, John, Ulaşım Araçları, 1990, no. 11, s. 30.
Berk, İlhan ve Orhan Koçak, İskender Savaşır, İlhan Berk'le Söyleşi, 1992, no. 19, s. 135.
Berk, İlhan, No Comment, 1992, no. 19, s. 131; Şiirler, 1992, no. 19, s. 151.
Berktay, Halil ve Huricihan İslamoğlu-İnan, Çağlar Keyder, İskender Savaşır, Tarih ve Kapitalizm, *söyleşi*, 1993, no. 20, s. 7.
Bilgin, İhsan, Görünmeyen Şehirler, 1987, no. 1, s. 51; İzmir Fuarı ECA Pavyonu, 1987, no. 2, s. 96; Konut Sorunlarının Çeşitlenmesi, 1988, no. 7, s. 37; Teknolojinin Görünen Yüzü, 1988, no. 5, s. 154.
Bilgin, İhsan ve Mehmet Karaören, Aldo Rossi'de Akıl ve Hafıza, 1992, no. 18, s. 47.
Bi''rgen, Erol, metin, 1988, no. 5, s. 96.
Blanchot, Maurice, Marx'ın Üç Sözü, 1991, no. 17, s. 7.
Bora, Tanıl, Offe'nin Söyleşisi Üzerine Sesli Düşünmeler, 1988, no. 7, s. 18.
Borchert, Wolfgang, Okuma Kitabı Hikâ-

yeleri, *hikâye*, 1990, no. 13, s. 113.
Bozarslan, Hamit, İsmet Özel Üzerine, 1990, no. 15, s. 91.
Bozkurt, Nejat, Michel Foucault Felsefesinin Bazı Temel Kavramları, 1988, no. 4, s. 39.
Bumin, Tülin, Hegel'de Köle-Efendi Diyalektiği Üzerine Notlar, 1988, no. 6, s. 30.
Celan, Paul, Karşı Işık, 1988, no. 5, s. 17.
Cézanne, Paul, Resim Üzerine Görüşler, 1988, no. 7, s. 115.
Cioran, E. M., Hayatın Pazarları, 1992, no. 18, s. 103.
Corbusier, Le, Şehirciliğin Şiarları, 1987, no. 1, s. 75.
Çabuklu, Yaşar, Ölüm Üzerine Spekülatif Düşünceler, 1987, no. 2, s. 72; Ölüm Üzerine Spekülatif Düşünceler II, 1988, no. 3, s. 107; Suçluluk Üzerine Spekülatif Düşünceler, 1988, no. 6, s. 145.
Çamuroğlu, Reha ve İskender Savaşır, Semih Sökmen Babailer, Tarih ve Tahakküm, *söyleşi*, 1990, no. 15, s. 52.
Çamuroğlu, Reha, Bir İletişim Aracı Olarak Turna, 1991, no. 16, s. 112.
Çubukçu, Aydın ve Orhan Koçak, İskender Savaşır, İnanç, Madde ve Diyalektik, *söyleşi*, 1990, no. 12, s. 65.
Devecioğlu, Veli, Hapishane Tanıklıkları, *söyleşi*, 1989, no. 9, s. 70.
Doryan, Niyazi, Bir Hikâye, 1988, no. 6, s. 141.
Doyran, Niyazi, İkram, *hikâye*, 1992, no. 19, s. 176.
Duras, Marguerite, L'Homme Atlantique, *hikâye* 1988, no. 4, s. 93.
Duru, Sezer, Der. ve Çev., Milena, Yaşam Öyküsü ve Seçme Yazılar, 1990, no. 14, s. 82.
Düzkan, Ayşe ve Gül Özlen, Kadın Kurtuluşu mu Erkek Özgürlüğü mü, 1988, no. 5, s. 207.
Ecer, Salih, *şiir*, 1989, no. 9, s. 100; *şiir*, 1990, no. 15, s. 70; *şiir*, 1990, no. 13, s. 50; *şiir*, 1991, no. 17, s. 36; *şiir*, 1992, no. 19, s. 32.
Eraydın, Ayla, Sermaye Birikim Sürecinde Kentler, 1988, no. 5, s. 133.
Erdoğan, Nezih, *şiir*, 1991, no. 16, s. 119; *şiir*, 1991, no. 17, s. 182.
Erem, Evren, Modern Türk Şiirinde Tanpınar ve Diranas'ın Yeri, 1992, no. 19, s. 77.
Ergüden, Işık, Yazma Duyguları, 1990, no. 12, s. 117.
Ergülen, Haydar, Ne Zaman İlhan Berk Okusam... 1992 no. 19 s. 153; 80'li Yıllar Şiiri ve Şairleri Üzerine On İddia, 1992, no. 19, s. 56; *şiir*, 1993, no. 20, s. 57.
Ergüven, Mehmet, Kırmızı Eldiven, 1990, no. 15, s. 108; Soprano ve Horoz, 1990, no. 12, s. 64; Ad ve Yorum, 1991, no. 17, s. 174.
Erözçelik, Seyhan, *şiir*, 1988, no. 5, s. 129; *şiir*, 1989, no. 8, s. 31; *şiir*, 1990, no. 15, s. 114; *şiir*, 1990, no. 12, s. 64; *şiir*, 1991, no. 17, s. 160.
Eşkinat, Eşref, Yeni Dünya Düzeni, 1992, no. 18, s. 148.
Faroqhi, Suraiya, Osmanlı Tarihini Ararken, 1993, no. 20, s. 60.
Foucault, Michel, Öteki Mekânlara Dair, 1988, no. 4, s. 7; Hapishaneler: Kuşatıcı ve Hizaya Getirici Kurumlar, 1989, no. 9, s. 11; Sonsuza Giden Dil, 1991, no. 17, s. 53.
Frank, Josef, Tatmin İçin Taklit, Problem Olarak Taklit, 1992, no. 18, s. 76.
Goldman, Emma, Kadının Kurtuluşunun Trajedisi, 1988, no. 4, s. 128.
Göksel, Ali Esad, Hülyalar, 1988, no. 5, s. 96.
Güçlü, İbrahim, Tarihi Doğru Yazmak Küçük Bazı Düzeltmeler, 1990, no. 14, s. 133.
Gümüş, Korhan ve Yücel Pudalla, Jirayir Balcıyan, Ruhi Efser, *söyleşi*, 1988, no. 6, s. 172.
Gümüş, Korhan, Yazı ve Yabancılaşma, 1987, no. 2, s. 142; Otomobiller, 1988, no. 6, s. 163; Neron Roma'yı Neden Yaktı, 1988, no. 3, s. 112; Dalan İstanbul'u Nasıl Görüyor? 1988, no. 6, s. 181.
Günersel, Tarık, *şiir*, 1987, no. 1, s. 35; *şiir*, 1988, no. 3, s. 146.
Güntan, Ahmet, *şiir*, 1988, no. 4, s. 33; L.A.'de Uygun Bir Gün, 1990, no. 15, s. 105; Amor Fati, 1991, no. 16, s. 97;

İletişimin Diğer Ucundaki Kim?, 1991, no. 17, s. 161; İki Kişilik Dünya, 1992, no. 19, s. 97.
Gürbilek, Nurdan ve İskender Savaşır, Foucault'nun Hapishanelerine Giriş, 1989, no. 9, s. 7.
Gürbilek, Nurdan, Parçalanmış Zamanın Akışında, 1987, no. 1, s. 89; Vitrinde Yaşamak, 1988, no. 7, s. 7; Adlandırılmak, 1988, no. 3, s. 30; Tanpınar'da Görünmeyen, 1988, no. 5, s. 97; İktidarın Sağlığı, 1989, no. 8, s. 38; Denemenin Haksızlıkları, 1989, no. 10, s. 7; Kemalizmin Delisi Oğuz Atay, 1990, no. 14, s. 7; Mahrumiyet, 1991, no. 16, s. 38.
Habermas, Jürgen, Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü, 1991, no. 16, s. 53.
Harvey, Irene, Foucault ve Dil Düşünülmeyen Metaforlar, 1988, no. 4, s. 16.
Hasançebi, Hüseyin, Yeşil Bir Marksizm Eleştirisi, 1990, no. 13, s. 85.
Hobsbawn, Eric, Sosyalist İkonografi'de Erkek ve Kadın, 1988, no. 3, s. 7.
Horkheimer, Max ve Theodor W. Adorno, Aydınlanmanın Diyalektiği, 1988, no. 5, s. 13.
Hünler, Hakkı, Aydınlanma, Postmodern ve Kayıp Halka, 1992, no. 19, s. 101.
Huyssen, Andreas, Saklı Diyalektik: Avangard-Teknolojisi-Kitle Kültürü, 1988, no. 7, s. 55.
Internationale Situationniste, Tanımlar, 1988, no. 4, s. 62.
Internationale Situationniste, Nihilizm, 1988, no. 4, s. 65.
Internationale Situationniste, Devrimden Söz Etmek Gülünç Geliyorsa, 1988, no. 4, s. 70.
Irgat, Mustafa, "Get Lan", Umut Filmini Bir Kez Daha Açındırmak Üzere 12 Noktada Söyleşme, 1990, no. 14, s. 126.
İnal, Gülseli, *şiir*, 1988, no. 7, s. 75; Arka Pencere Lalrengi Bir Gezegene Açılır, 1988, no. 7, s. 109; *şiir*, 1988, no. 3, s. 65; *şiir*, 1990, no. 12, s. 87.
Jameson, Friedric ve Anders Stephanson, Postmodernizm Üzerine Bir Konuşma, 1991, no. 17, s. 9.
Kagarlitski, Boris ve Murat Belge, Sungur Savran, Ertuğrul Kürkçü, Orhan Koçak, Bülent Somay, Kültür, Politika ve Devlet, *söyleşi* 1991, no. 17, s. 184.
Kandinsky, Wassily, Boş Tuval ve Ötesi, 1990, no. 14, s. 80.
Karaosmanoğlu, Leman ve İskender Savaşır, Halit Ziya, Yakup Kadri ve Diğerleri, *söyleşi*, 1987, no. 2, s. 133.
Keyder, Çağlar ve Defter Yayın Kurulu, Ulusal Devletin Krizi, *söyleşi*, 1991, no. 16, s. 7.
Keyder, Çağlar ve İskender Savaşır, Modernizm ve Kriz, *söyleşi*, 1989, no. 8, s. 120.
Khayati, Mustapha, Esir Alınmış Sözlükler, Bir Situasyonist Sözlüğe Önsöz, 1988, no. 4, s. 55.
Kiras, İbrahim, *şiir*, 1990, no. 13, s. 96.
Koçak, Orhan, Beckett Geçiyor, 1987, no. 2, s. 97; Turgut Uyar'ın Şiiri Üzerine Notlar, 1988, no. 4, s. 84; Maelström Üslubu, 1988, no. 5, s. 7; Turgut Uyar'ın Şiiri Üzerine Notlar, 1989, no. 8, s. 74; Melih Cevdet Anday'ın Şiirinde Ten ve Tin (I), 1989, no. 10, s. 93; Melih Cevdet: İkinci Yeni'den Sonra, 1990, no. 14, s. 20; Aynadaki Kitap / Kitaptaki Ayna: Postmodern Anlatının Bazı Sorunları, 1991, no. 17, s. 65; Kalmak İmkânsız, İlhan Berk'in Şiiri ve Poetikası Üzerine Bir Deneme, 1992, no. 19, s. 158; Modernizm ve Postmodernizm, 1992, no. 18, s. 7; Mithat Şen'in Çıplakları, 1993, no. 20, s. 149.
Koçak, Serdar, *şiir*, 1988, no. 7, s. 113; *şiir*, 1990, no. 12, s. 133.
Kojeve, A., Köle-Efendi Diyalektiği, 1988, no. 6, s. 7.
Koytak Cahit, *şiir*, 1990, no. 11, s. 98.
Kuhn, Thomas, Bilimlerin Gelişmesinde Matematik ve Bilimsel Gelenekler, 1990, no. 12, s. 33.
Kürkçü, Ertuğrul, Hapishane Tanıklıkları, *söyleşi*, 1989, no. 9, s. 83.
Kurtulan İldeniz, Azerbaycan'ın Abece Sorunu, 1990, no. 15, s. 29; Bolşevik Devrimi ve Güney Kafkasya Ulusları Üstüne, 1990, no. 13, s. 29.
LeGuin, Ursula, Everest, 1990, no. 15, s. 26.

Lemercier-Quelquejay, Chantal ve Ruşen Çakır, Sovyet Müslümanlarının Bolşevikleşememe Tarihi, *söyleşi*, 1990, no. 13, s. 40.
Lessing, Doris, Pek Sevimli Olmayan Bir Hikâye, *hikâye*, 1988, no. 3, s. 46.
Lukacs, Georgy, Denemenin Doğası ve Biçimi Üzerine, Leo Popper' Mektup 1987, no. 1, s. 105.
Lyotard, Jean-François, Meşruluk Üzerine Notlar, 1991, no. 16, s. 99.
Malmisanij, M., İsveç'te Kürtçe Yayınlar: 1980-89, 1990, no. 13, s. 97.
Marcuse, Herbert, Diyalektik Üzerine Bir Not, 1988, no. 6, s. 37.
Mardin, Şerif, Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak'Sivil Toplum, 1987, no. 2, s. 7.
Margulies, Roni, *şiir*, 1987, no. 2, s. 95; *şiir*, 1988, no. 6, s. 129; *şiir*, 1988, no. 4, s. 120; *şiir*, 1989, no. 8, s. 119; *şiir*, 1989, no. 9, s. 130; *şiir*, 1990, no. 11, s. 80; *şiir*, 1992, no. 18, s. 110; *şiir*, 1993, no. 20, s. 174.
Marmara, Nilgün, *şiir*, 1988, no. 5, s. 53; *şiir*, 1989, no. 8, s. 45.
Minks, Wilfried, Gerçekliğin Yeni Görünüşü, 1991, no. 16, s. 96.
Mirandola, Pico della, İnsanın Vekarı Üzerine Bir Söylev, 1987, no. 2, s. 16.
Moreti, Franco, Kararsızlığın Büyüsü, 1990, no. 12, s. 119.
Müldür, Lale, *şiir*, 1987, no. 2, s. 70; Kadınlık: Karanlık Kıta, Tehlikeli Bir Uzaklık, 1988, no. 6, s.96.
Mumford, Lewis, Ütopia Karşısında Venedik, 1987, no. 1, s. 38.
Negt, Oskar ve Alexander Kluge, Kamusal Alan ve Deneyim, Burjuva ve Proleter Kamusal Alanlarının Örgütlenmesi Üzerine, 1991, no. 16, s. 65.
Offe, Claus, "Devleti Es Geçmek mi?", 1988, no. 7, s. 22.
Oktay, Ahmet, *şiir*, 1988, no. 7, s. 15; Türkçe'de Lukacs ve Düşüncesinin Etkisi, 1989, no. 10, s. 20; Bir Davet, Bir Başyazı, 1989, no. 8, s. 138; *şiir*, 1990, no. 15, s. 48; *şiir*, 1992, no. 18, s. 20; Siyaset ve Siyaset Dışı: Günümüz Şiiri Üzerine Kenar Çıkmaları, 1992, no. 19, s. 36; Flaneur'dan Kartografa, 1993, no. 20, s. 119.
Oktay, Ahmet ve Orhan Koçak, İskender Savaşır, Geçmiş ve Geçmişçilik Hakkında, 1988, no. 5, s. 177.
Omurtag, Ahmet, İstatistik, Nedensellik, Şeyleşme, 1990, no. 13, s. 117; Termodinamik, İstatistik, Zaman, 1990, no. 11, s. 81; Popülasyon, Darwin, Marx, 1990, no. 12, s. 7.
Öner, Yılmaz, Zamanın Yüzeyi: E. Bloch Dolayısıyla Bir Not, 1988, no. 5, s. 53.
Ovadia, Stella ve Meltem Ahıska, Feminizm, Yahudilik ve Kimlik, *söyleşi*, 1988, no. 4, s. 135.
Ovadis, Stella, Çeviri Hayatlar, 1990, no. 11, s. 17.
Özcan, Halil İbrahim, Randevu Hazırlığı, *hikâye*, 1990, no. 14, s. 123; Şapka, *hikâye*, 1991, no. 17, s. 179; Kapı Aralığı, *hikâye*, 1992, no. 19, s. 179.
Özel, İsmet, Bir Cevap, 1990, no. 15, s. 97.
Özgüven, Fatih, Severine'in Susuşu, 1988, no. 4, s. 32; Aşk - II, *hikâye*, 1990, no. 15, s. 119.
Özkan, Doğan, Değerlendirmeler Üzerine Bir Deneme, 1990, no. 12, s. 136.
Öztaş, Mahir, *şiir* 1988, no. 3, s. 93.
Oğuzertem, Süha, İktidarı Öven Galip, Modernist Roman(s)ımızın Çerçevesi ve Ödipal Anlatının Sınırları, 1991, no. 16, s. 126; Modern Edebiyat ve Abdülhak Şinasi Hisar'ın Sözlü Yazı Serüveni, 1992, no. 18, s. 114.
Pamuk, Orhan, Şirin'in Yalnızlığı, 1992, no. 19, s. 25.
Paz, Octavio, Hareketli Şiir: Video, 1989, no. 8, s. 17.
Polat, Necati, *şiir*, 1988, no. 6, s. 44; *şiir*, 1989, no. 8, s. 57.
Ponty, Maurice Merleau, Cézanne'in Kuşkusu, 1988, no. 7, s. 121.
Raphael, Max, Brueghel'den Esinlenen Cézanne, 1990, no. 15, s. 115; Tarih ve Tarih Resimleri, 1990, no. 13, s. 76.
Rodriguez-Loves, Juan, Şehir ve Sağlık, 1989, no. 8, s. 46.
Sarıoğlu, Sezai, Hapishane Tanıklıkları, *söyleşi*, 1989, no. 9, s. 58.
Savaşır, İskender, Kavafis'in Veda Ettiği İskenderiye, 1987, no. 1, s. 21; *şiir*, 1987, no. 1, s. 50; Öteki Halit Ziya,

1987, no. 2, s. 119; *şiir*, 1988, no. 6, s. 144; Cézanne'in Özgürlüğü, 1988, no. 7, s. 137; *şiir*, 1988, no. 5, s. 154; Şarkılar ve Yüzler, 1988, no. 3, s. 86; Kelimelerin Anayurdu ve Tarihi, 1988, no. 4, s. 36; *şiir*, 1988, no. 4, s. 88; Modernizmin Eşiği, 1988, no. 5, s. 55; Irkçılığın Geri Dönüşü, 1989, no. 9, s. 140; *şiir*, 1990, no. 15, s. 88; *şiir*, 1990, no. 12, s. 104; Perde Kapanmaz, *hikâye*, 1990, no. 11, s. 103; "Mütareke Yılları" Dolayısıyla Elektronik Sesler Üzerine Dağınık Düşünceler, 1990, no. 11, s. 134; *şiir*, 1991, no. 16, s. 95; Kasvet ve Arınma, 1991, no. 17, s. 160; *şiir*, 1991, no. 17, s. 64; *şiir*, 1992, no. 18, s. 105; Güller, 1992, no. 19, s. 7.

Savran, Gülnur, Feminist İyimserlik... Nereye Kadar, 1992, no. 19, s. 182.

Sayın, Zeynep, Ölüm Üzerine Düşünceler, 1992, no. 19, s. 85.

Sağnıç, Hüseyin ve Nurdan Gürbilek, İskender Savaşır, Bir Kürt Aydını: Fakih Hüseyin Sağnıç, *söyleşi*, 1990, no. 11, s. 45.

Siemenek, Marek J., Marksizm ve Yorumsamacı Gelenek, 1990, no. 15, s. 7.

Simmel, Georg, Metropol ve Zihinsel Yaşam, 1991, no. 16, s. 83.

Sökmen, Semih, 78'lik Plastik Bir Plak, 1988, no. 6, s. 109; Para ve Uzlaşma, 1991, no. 16, s. 79.

Somay, Bülent, Kırılgan, 1988, no. 5, s. 46; Maelström'e Her İnişin Bir de Çıkışı Vardır, 1988, no. 6, s. 183.

Somersan, Semra, Hastalıkta Devrim Toplumda Statüko, 1989, no. 8, s. 59; Tükenen Tarih, 1990, no. 11, s. 20; Görecelik ve Öbür Yüzü, 1990, no. 12, s. 106.

Sözer, Önay, İnsan mı, Kukla mı? Bir Düşünce Modeli Olarak Yanılsama 1989, no. 10, s. 70.

Springborn, Patricia, İlkelcilik, Politika ve Oryantalizm, 1987, no. 2, s. 17

Subirats, Eduardo, Dünyaya Açılan Pencere, 1989, no. 9, s. 102.

Şklovski, Viktor, Bir Teknik Olarak Sanat, 1988, no. 5, s. 170.

Tekeli, İlhan, Kentleşmeye Kapital Birikim Süreçleri Açısından Bakmanın Sağladığı Açıklama Olanakları, 1988, no. 5, s. 130.

Tekin, Latife ve İskender Savaşır, Yazı ve Yoksulluk, *söyleşi*, 1987, no. 1, s. 133.

Temizyürek, Mahmut, *şiir*, 1991, no. 17, s. 164; *şiir*, 1993, no. 20, s. 178.

Topaloğlu, Enver, *şiir*, 1992, no. 19, s. 94; *şiir*, 1992, no. 18, s. 128.

Topor, Roland, Aktöreden Uzak Melodram, 1992, no. 18, s. 101.

Toron, Elif, Hapishane Tanıklıkları, *söyleşi*, 1989, no. 9, s. 47.

Trabulsi, Fawaz, Beyrut Şehri İçin Bir Kılavuz, 1988, no. 5, s. 30.

Tuna, Saffet Murat, Tanrı Sorunu, 1988, no. 6, s. 130; "Avant-Garde" Metinleri Okumak, 1988, no. 7, s. 71; Teoriler, Bilimler, Kurumlar, 1988, no. 4, s. 51.

Turan, Güven, Sıçrayış, *hikâye*, 1989, no. 8, s. 95; *şiir*, 1990, no. 11, s. 28.

Türker, Yıldırım, Chet's Romance, 1992, no. 19, s. 100.

Turner, Victor, Ndembu Doktoru iş Başında, 1989, no. 8, s. 62.

Uçar, Burak Mikail, Ilıtılmak, *hikâye*, 1992, no. 18, s. 132.

Uyar, Tomris, Mavi Kan Kokusu, *hikâye*, 1989, no. 8, s. 33.

Uğur, Aydın, Postmodernin Siyasetle İlişkisi Üzerine, 1992, no. 18, s. 32.

Ünal, Mehmet Fikri, *şiir*, 1990, no. 12, s. 127.

Ünlü, Seyfettin, *şiir*, 1989, no. 9, s. 126; *şiir*, 1991, no. 16, s. 77.

Vardar, Cüneyt, *şiir*, 1988, no. 3, s. 113; *şiir*, 1990, no. 11, s. 129.

Verten, Yavuz, Jung'tan Kavur'a Gece Yolculuğu, 1988, no. 3, s. 149.

Wallerstein, Immanuel, Kavram ve Gerçeklik Olarak Burjuva(zi), 11. Yüzyıldan 21. Yüzyıla, 1989, no. 8, s. 102.

Wilde, Oscar, Herkes Sevdiğini Öldürür, 1990, no. 14, s. 37.

Woolf, Virginia, Hasta Olmak Üzerine, 1987, no. 2, s. 61.

Yasa, Alpaslan, Müslüman Bir Aydının İslam Hakkındaki Düşünceleri, 1988, no. 4, s. 100.

Yavuz, Hilmi, *şiir*, 1987, no. 2, S. 45.

Yaşin, Mehmet, *şiir*, 1990, no. 13, s. 83; Üç

Kuşak Üç Kimlik Üç Vatan Arasında Kıbrıslıtürk Şiiri, 1992, no. 19, s. 65; Yorgos Bu Tam Bir Rezalettir, 1992, no. 18, s. 45; *şiir*, 1990, no. 11, s. 14; Tarih Karşısında Şiir ve İktidar İlişkileri, 1993, no. 20, s. 164; *şiir*, 1993, no. 20, s. 117.

Yücel, Mustafa, *şiir*, 1988, no. 5, s. 84; 1989, no. 10, s. 120.

Yumer, Hür, Mesed, *hikâye*, 1987, no. 1, s. 81; Panter'le Pembe Alıştırmaları, *hikâye*, 1988, no. 5, s. 121; Ha-Ah-Bakıh-Zukrum, *hikâye*, 1989, no. 10, s. 145.

Yıldırım, Necati, *şiir*, 1990, no. 14, s. 81.

Yılmaz, Şiir Erkök, Sardunyaların Kokusu, *hikâye*, 1989, no. 9, s. 132.

Zekâ, Necmi, Hatırlama ve Tarih, 1987, no. 1, s. 7; "...Kendi Üzerine İnmesi Yaprağın", 1987, no. 1, s. 149; "Dalgınlıklar Meleği", 1988, no. 3, s. 147.

Salih Ecer

MAHSUS

Sencer Abi,

Ülkesini bilmesem de
Uzunluğuna dikkat ederim dilimin,
Öfkesine dikkat etmeliyim derim
dehlizlerimi konuşsam ya rabbim
meselâ muhtarla ya da bir yakınıyla
demeliyimdir ki:
"Kara budunum katlanın!"
Bu ölenlerin gurbete çıkması gibi bir şeydir.
Uzatırsam hergeleyi mahsus
demek istemişimdir ki:
Yazılı taş!
başıma bela olma.
Aşkımın
türk tarihinden hafifçe az belalı olmasını istemişimdir
mahsus.

Sencer Divitçioğlu, *Nasıl Bir Tarih? "Kök Türkler, Karahanlılar"*, Bağlam Yayınları, 1992, s. 126.

KUMARDA

Yarınki gözlerin ulu tanrım ne hoştu,
Ali mi desem kuş mu desem
ne hoş akıllara sığardı.
Yar desem ellerime zar yağardı.

ŞİİR İÇİN DEĞİL

Kasnak uçlarını tutuyorum.
Şiirde kasnağı bulmak zordur.
Ama iyi bir lâf bütün şiiri gerebilir.
Alet mi kullanmayı öğrenmeliyim
göz seğirmesinin anlamını mı?

Kulun olayım elimden tut.
Kasmasak
elimdeki ip uçup gidecek,
titremesine bak galiplerin
uzun ovalarda, yamaçlarda.
Orduların sana mı sadık,
Mevsim şartlarına mı düşman.

Kasmasak elimdeki ip uçup gidecek.

MERAM BAĞLARI

I

Diyelim ki ortalık buz kesti
yurdumuz günlük güneşlikken
lâfımız ampul.

Aşkımıza kim dokunabilir
ampulü biz söndürürken
şehrimizin noter bağlarında kim.

Meram bağları
Size dokunmuştum çocukken

II

Son nehrini geçerken İstanbul'un
sadece
sevgilime baktım demek isterim.

III

Sanki var gibisin.
Varsan
de ki,
var gibisin.

Cevdet Karal

BUHARLAŞAN ADAMIN OKUDUĞU ŞİİR

doğdu işte gün
yola çıkıyorum

eğilip selam verdi ahali
şapkaları aşındı şairlerin

belediyenin önünden geçtim

ilerledikçe adımlarım
şehre veda ediyor yeraltı dalgaları
köpükler ve tomurcuklar, aşk zerreleri
ve çetin bir merakla
yırtılıyor gökyüzünün kefeni

sadece çene kaslarımı denemiştim
büyük bir özenle defterine not etti
belediye reisiyle emniyet amiri:

– şehre yapılacak en büyük ihanet nedir
(tek ağızdan):
dolmuş beklerken esnemektir

Roni Margulies

HANİ NALBANTIN YANINDAN SAPINCA

Ufak bir balkon, Sinopis Caddesine düşebilir her an sanki:
Ahşap evin odalarından biri sığmamış da evin içine
biraz dışarı taşmış; veya kaçarken birden yakalanmış gibi.
Eğreti bir gülücük gibi kalakalmış evin yorgun yüzünde.

İki tahta iskemleyle bir masa sığmış bu balkona nasılsa.
Kapılar açık ve üçüncü iskemle mecburen odanın içinde.
Masanın bir yanında ben, Koço Ekonomidis bir yanında.
Saat yedi, trafik giderek çoğalıyor Sinopis Caddesinde.

Durup dururken Kolej günlerine dönüyor Koço birden;
kaptırmış gibi kendini oynak bir melodinin cazibesine,
bana değil, tüm geçenlere anlatıyor âdeta caddeden,
"Haydi be Marta," diyor, "koy artık şu şişeyi önümüze"

"Tam dört yıl 110 metre engellide geçen olmadı beni,
kaplan gibi hissederdim kendimi yaklaştıkça engellere.
Baban da, bilirsin, 100 metre rekortmeniydi.
Mühendislik dört yıl hiç yenilgi almadı sayemizde"

Bir gün Koço'ların arka bahçesinde mangal yakarken
sırtına atlamıştım babamın hızla koşup bütün gücümle,
tüy gibi alıp beni omuzlarına bir depar atmıştı bahçede.
Hiç unutamam, nasıl gurur duymuştum o dev kuvvetiyle!.

Mükemmel bir sofraya dönüşüyor usulca o küçük masa,
mezeler, balıklar ve nihayet heyecanla beklenen şişe.
Peynir tabağına bakıyor Koço ilk yudumtan sonra,
"Adam gibi beyaz peynir yapamıyor şu Rumlar be!

Yeşilköy'de hani anacaddedeki nalbantın yanından
sapınca yaşlı bir bakkal vardı hemen sağdaki köşede,
bir beyaz peyniri vardı, inanamaz tadına bakmayan!
Ölüp gitmişti zavallı biz ayrılmadan az önce"

Reks Sinemasının karşısında otururdu Koço'lar.
Bizimkiler ziyarete gidip bizi de götürdüğünde
her türlü kuruyemişimizi koyar önceden önümüze,
üst kattaki balkondan film seyrederdik Loren'le.

"Gerçi düşünüyorum da şurada otururken bazen,
Yeşilköy de", diyor, "Yeşilköy değildir artık herhalde.
Düşünsene, yaban domuzu avlardık babanla orada eskiden!
Biliyorum, daha ben oradayken her şey değişmişti iyice"

Daha kaç gün oluyor, Yeşilköy'e son uğradığımda,
yıllar önce top oynadığım arsada inşaat görünce,
bütün gün futbol, tenis, basket, aklıma geldi de,
bir topun ardından nasıl da koştururduk saatlerce!

"Neyse, ne yapalım, o kadar kötü değil burası da.
Her ay toplantımız var Kolejliler Cemiyeti'nde.
Eleni de büyüdü artık, torun bekliyorum yakında.
Özlem, sitem filân, geçip gidiyor günler işte."

Geçende duydum, bir gece ölüvermiş Koço yatağında.
Cemiyet toplantısından dönmüş, söndürmüş elektrikleri,
"İşte," demiş Marta'ya, "Bak bir gün daha geçti"

Hatırlamadan edemedim, Atina'da o küçük balkonda,
Akşam ayrılmadan "Nedendir bilmem ama" demişti,
"Doğup büyüdüğüm yerde daha bir zinde hissederdim kendimi."

Mehmet Yaşın

ŞİİR MÜDÜRÜ

Müdür Bey kendine göre görür sizi [me se la sol profilden]
hiç kımıldamadan oturduğu mevkiden
[sözüm O'na] herkese karşı arşınlıyor arşı Beyoğlu Bey
bir aşağıı bir yukarı...
Sokakçocuklar'nın çoktan boşalttığı sokaklardan geçiyor
dizeler bırakan süslü sümüklüböcekler
fosforlu trafik-polisleri gibi şu karanlık kargaşalık şehirde
biri megafonla emirler yağdırıyor önüne gelene
hiç, hiiiç anlamadığı dillerde:
But, who do you think you're? Ο Μεγα[μανιαξο]ζ 'Αλεξανδροζ;
Pasaport kontrolü yapıyo' Şiir Müdürü Bey
vize veriyor damga vuruyor —
Hangi şair hangi ulu-devlet sınırına kadar konuşmalı?
"Marjinal" marka imajı için
uluslariçi cinsel-töreler Pek İyi kullanılmalı
ve medya stratejisine göre "Muhalefet" olmalı iktidarın adı.
Hüzün verici bir şey sulanmaktan solması çiçeklerin
ve bir sabah Müdürlüğe terfi etmesi bir şairin, elinde değnek
hiza dayağ'na çekmesi canının çektiğini.
Ortalığa yalaşıp bulaşan çilek reçeli [ve işte sivrisinekler üşüştü bile!]
Şımarık, şirret, şeker bi' çocuk bağırıyor siesta saatimde.
[Siz olsanız şimdi n'apardınız:
Çocuğu susturur mu, yoksa kendi haline mi bırakırdınız?]

Istanbul, 1993

BENCE SEVİŞSEK DAHA İYİ

Mihail–

Siz bir eşsizcinselliksiniz, gerisi boş
şiire boşalıp da boşamayın kendinizi
lütfen soyunun Sevgili Yoldakalandaş
— Bence sevişsek daha iyi.

$

Sanmam ki Marks ile Engels bir engel çıkarsın aşkımıza
hem devrim devrilmişti ya başımıza
anladım, altta kalanlardansınız ve doğrulamıyorsunuz da
sizi doğurtsam:
DO dolar RE reel Mİ mistification FA sevgili yoldaş fAmerika
bir IBM-386, bir Michael Jackson, bir Pepsi-Cola
kaldıysa hellim-ekmek yolla bana...
Hem devrimin devresi atmıştı ya
ayy çarpılaca'ım!

$

İptal edilen bir ihtilaldir şair-adım:
Memet [Mersin Edirne Manisa Erzurum Trabzon]
beş ilde sokağa çıkma yasağı var Yoldakalandaşım
— Bence sevişsek daha iyi.

Lefkoşa-Londra, 1988-1989

Orhan Tekelioğlu

"body & soul" v
e **sansa**

r bir çağ!
dın bir içbükey ca
z şarkısı zulanda uçuştun hep kuşkulu (—**omnium**
larla (—**et singulorum**
yine de **röne** ruha geç kaldın gövde
ye çok erken...
tan soğurken ülkede ku
m yoksarken izimi us-üryâ
n kıldın **röne**! esr
'ettin beni gövdeme döktün...
vmeler kazıdın k k k
itledin benliği asr'
a haps'ettin kalabalık k k k
lara zincirledin "ad"ını verdin...
mı indir!
gedin **individ**'e
, tek'e, bir'e, bölünme!z
e (görünmeze) susta
ladın bin'lere itirâ
f et **röne**! geç kaldın...

kahrolsunki! ben'i varsadın hoyra
t ruhumu za
rfla kesip ins
ansadın tüm öykülerime mil ç ç ç
ekip "dillendirdin" va!
r kılıp sanki yarattın bir varlık-dil
(y y y yalan o/ben/sen
siz-im! uğultunun ortasında çıpla
k ve kör lehç
em de ke ke le yen söz ce
lemimde pek çağcıl biriy
im kendine tutuk bir söylence bi
r peltek düş uçurumda (—**sansa**!
üverir ödünç bu şehre! hakikâ (—basta!
t-rüyâ yine de geç kaldın
röne!**sansarım** benim vakûr çağda
ş düş-im!
üm sümsük metafiziğ
imsin **röne**! us-**sansürüm** çeşm-i dişimsin...

çankaya, haziran-temmuz '93